

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Polis mezi Platonovou a Aristotelovou filozofií

Polis between Plato's and Aristotle's philosophy

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

doc. ThLic. Pavel Milko, Ph.D.

Autor práce:

Lukáš Nikl

Praha 2016

Poděkování:

Chtěl bych poděkovat doc. ThLic. Pavel Milkovi, Ph.D. za vedení mé bakalářské práce, Jakubu Jinkovi, Ph.D. za stálé rozšiřování obzorů v oblasti antické filosofie a všem, kteří se mnou mé studium snášejí.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Polis mezi Platonovou a Aristotelovou filozofií“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Lukáš Nikl

Anotace:

Cílem je pojmenovat a zmapovat obecné principy Platonovy a Aristotelovy politické filozofie a ty postupně konkretizovat na prolínajících se tématech. Zasadit dílo obou do přibližného historického rámce a položit otázky, jakým způsobem se nároky a specifika okolností jejich života a doby ukazují v jejich díle. Naznačit hrany a hranice vymezující jednu filozofii od druhé.

Anotation:

Aim of this work is to term and map general principles of Plato's and Aristotle's political philosophy and gradually specify them in penetrating themes. Set the work of those two into historical frame and set the questions, how the demands and specifics of their lives and age are showing in their work. Indicate edges and borders, which shapes first philosophy from the second.

Klíčová slova:

Platon, Aristoteles, politická filozofie, polis, spravedlnost, ctnost

Key words:

Plato, Aristotle, political philosophy, polis, justice, virtue

## Obsah

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| Obsah.....                                                 | 5  |
| Úvod.....                                                  | 6  |
| 1. Platonův projekt.....                                   | 9  |
| 1.1. Základní principy uspořádání.....                     | 9  |
| 1.2. Obec a filosofie.....                                 | 10 |
| 1.3. Obec a vládce.....                                    | 12 |
| 2. Aristotelův projekt.....                                | 14 |
| 2.1. Přírozené principy v jádru Aristotelovy Politiky..... | 14 |
| 2.2. Platforma obce.....                                   | 15 |
| 2.3. Způsoby vlády a jejich kombinace.....                 | 16 |
| 2.4. Vnitřní dělení obce.....                              | 17 |
| 2.5. Výchova.....                                          | 18 |
| 3. Průnik obou a témata.....                               | 20 |
| 3.1. Přímé styčné plochy.....                              | 20 |
| 3.2. Rozdíly ve vzdělávání.....                            | 22 |
| 3.3. Rozdíly v pojetí druhů vlád.....                      | 23 |
| 3.3. Horizonty obou konceptů.....                          | 25 |
| Závěr.....                                                 | 27 |
| Seznam použité literatury.....                             | 29 |
| Summary.....                                               | 33 |



## Úvod

Motivací k psaní této práce je pro mne snaha zformulovat a ukázat, jakým způsobem je možné čtení dvou obsáhlých projektů, jež Platón a Aristoteles načrtli, a jakým způsobem je možné mezi těmito dvěma projekty hledat souvislosti a koherenci. To rámcově znamená uchopit oba způsoby chápání politické filosofie jako samostatné, ale zároveň i prostupující se a Aristotelovu filosofii samozřejmě jako tu, která se k Platónově nějak vyjadřuje.

To, že jde v rámci politické filozofie o dvě díla, ke kterým se nelze nevyjádřit, je známí věc od nepaměti. Když Moore píše Utopii, vyjadřuje se defakto k Platonovi, Thomas Hobbes svého Leviathana buduje jako umělý konstrukt ostře se vymezující oproti Aristotelově Politice a jejímu principu přirozeného přátelství v obci. Těžko říci, jak by se jakékoliv moderní politicko – filosofické koncepty a metody daly vystavit bez myšlenkového pole otevíraného Platonovou a Aristotelovou filosofií. Nemám tím vůbec na mysli, že by založili totalitní horizont, z kterého nelze utéci. Naopak. Nelze totiž říci, že by se dílem, či částí díla, nenechali ovlivnit, nevymezili se proti němu, či se o něj lehce neopřeli téměř všichni, kdo měli to právo do věcí myšlení co kdy mluvit. Na jednu stranu se nám tím otevírá sonda do metodiky jednotlivých dějinných epoch myšlení skrze hermeneutiku prací vztahujících se k uceleným komplexům, čímž Aristotelova a Platonova filosofie je, na druhé straně se nám vytvářejí nánosy, které spoluutvářejí naše předporozumění.

Pokud se dnes chceme ponořit do studia Platona, či Aristotela, nejen, že je nutné se věnovat originálním textům a pokusit se chápat celky myšlení tak, jak byly napsány a snažit se pochopit původní koncept díla, vyrovnat se s interpretační tradicí a vytvořit si pokud možno střízlivý pohled na věc. Zároveň je vcelku vhodné si vyjasnit svou pozici, kterou k dané filosofii interpret zaujímá, potažmo jakým způsobem může promlouvat ke čtenáři. Zároveň je více než vhodné toto hledisko nepřecenit a vyhnout se subjektivní totalizaci. Souhrnně vzato je dobré stanovit si metodiku tak, aby byla šetrná k materiálu, ke kterému přistupuje a zároveň ho byla schopná uvést do situace. U filosofie Platona a Aristotela to znamená podržet celkovost díla, zvláště vztah celku k části, které se věnujeme, a zároveň být transparentní v tom, co se na pozadí vztahu situace, z které se dané věci věnujeme, a díla samotného, snažíme říci.

Doba, kdy se Aristotelova nauka brala jen jako ostré vymezení se oproti Platónovi je čímsi, co je snad již dávno překonáno. Myslím si, že zvláště eskalace do dvou krajních pozic, nominalismu a realismu, bylo něčím, co z vlastní filosofie obou autorů udělalo postupně reliktneschopný uchopit živě, v celku, ani snad pravdivě. Staletí trvající neschopnost překročit tuto optiku zacházení s původním materiálem (která samozřejmě nebyla zcela homogenní a neprosakující stěnou), začala být nabourávána zvláště v devatenáctém století, kdy se začalo s opětovnou snahou návratu k původním textům. Dvacáté století přineslo velké interpretační práce, ale zároveň i vznik a rozšíření zkoumání, která se věnují speciálním otázkám v rámci oné knihy či oné filosofie. Dnes, když čteme např. velké svazky Novotného a jeho interpretace jednotlivých knih, nemůže nezarazit úsporný styl věnující se úzce interpretaci daného segmentu. Když vezmeme v potaz dnešní práce, postupují naprosto odlišně, komparují, komentují, staví do kontextů tehdejších, historických i současných. Ne, Novotný opravdu nedělal špatnou práci, jen v daném okamžiku bylo třeba říci něco jiného, než je dnes. Ne nepodobně si můžeme představit i situaci, ve které se ocitl Aristoteles a Platon.

Oba se ocitli v překotné době, která byla vlastní každému zvláště. Zatímco Platon byl svědkem řecko – perských válek a úpadku athénskému státu, Aristoteles je současníkem Makedonské expanze. Představa, že ti dva budou mluvit ve většině věcí stejně, je z historického

kontextu absurdní. Na druhé straně se oba budou vymezovat proti úpadku své doby a fakt, že jsou spolu více než provázáni, nelze zanedbat a všimnout si, jak se oba staví k základním otázkám jejich světa a universa. Platón vychází ze Sokratových dialogických metod, které následně posouvá tak, aby se mohl vyjadřovat aktuálně. Dialogická forma se posouvá spolu s tím. To má na jedné straně svůj ryze praktický důvod. Aby mohl být zapsaný dialog podobně funkční jako dialog vedený, je třeba jej poupravit a nastínění argumentů je třeba přizpůsobit formě, tedy psanému textu. Na druhé straně to umožňuje Platonovi pracovat s dalšími vrstvami možného čtení. Tam, kde jeden bude čistě prezentovaný argument, druhý bude sledovat podtextovou složku. Jestliže si postavíme tezi, že atributy, kterými disponuje dobrá obec, jsou rozumnost, odvaha, uměřenost, které se buď dle jednoho argumentu nějak vztahují ke spravedlnosti v obci, podle druhého je spravedlnost další v řadě s těmito třemi, je třeba si připomenout to, že nejdůležitějšími metodami antického vzdělávání, podle Platona, je gymnastika a múzické umění, tedy hudba, která je o hledání harmonie. Čímž se nabízí interpretační linie, která by buď spravedlnost považovala za harmonii vznikající z tří dalších složek (tj. rozumnost, odvaha, uměřenost) pročež by vlastně byl i fakt, že o spravedlnosti se mluví v první a druhé knize s výsledkem, že spravedlnost odpovídá tomu, když každý dělá, co je jeho, co má dělat. A tak se může dít, jen pokud bude disponovat rozumem, odvahou a uměřeností. Pokud tedy budeme chtít mluvit o dobré obci, jejím nejdůležitějším rysem bude spravedlnost, která sama je ale odvislá od harmonie mezi třemi složkami duše u jednotlivých občanů přirozeně se sdružujících v rámci obce.

Pokud budeme mluvit o Aristotelově politické filozofii, musíme si v první řadě uvědomit, že forma zapsání jeho myšlenek je naprosto odlišná. Nejspíše mluvíme o jeho vlastních poznámkách k výkladu a k jeho celkové práci. To by nám podepřel i začátek první kapitoly Politiky, která, ač její pozice byla v minulosti napadána, předestírá metodiku Aristotelovy práce. Jako první věc je nám řečeno, že ačkoliv jakékoliv společenství je pro nějaké dobro, obec je pro dobro nejvyšší<sup>1</sup>. Hned v druhém odstavci se dostaneme k rozsáhlé citaci Platona a následně se dostaneme k hojně citaci Homéra s odkazem opět do Platona. Takto strukturovaná výpověď je ne nepodobná rétorické formě výkladu, jež má zasáhnout široké spektrum posluchačů. Navíc od začátku máme stanovenou metodiku – budeme sledovat obec ze dvou perspektiv: Rozkladem, podobně jako Platón, a poté druhou optikou sledující fenomén růstu, vzniku obce<sup>2</sup>. Pokus o výklad, jak se nejlépe zakládá obec, jsme viděli již v Platónových Zákonech. I když o tom zřejmě v první řadě nejsou. Nejedná se tedy o ryze novou metodu. K tomu si musíme všimnout také toho, že Aristoteles od začátku využívá argumentů, které se svým základem dotýkají otázky po přirozenosti. Respektive jednotlivý postup rozvoje od jednotlivce přes rodinu, občinu k obci, je zdůvodněn přirozeným principem. Koncepce přirozeného spění k soběstačnosti. Soběstačnost je atributem, o kterém budu psát až dále. Nicméně nelze zde hledat pouze soběstačnost hmotnou, ale i jaksi duchovní a pedagogickou.

U obou autorů je zřejmá reakce na krizi jejich doby a jejich filozofie je k ní připoutaná. Zatímco u Platona můžeme bezpochyby mluvit o krizi občanské, krizi elit a obce obecně, tak aristotelická krize je daleko hlubší, spojená s Makedonskou invazí. Filozofie obou dvou se dá chápat i spíše více jako způsob, jak osvětlit fungování lidské společnosti s pedagogickým záměrem a způsob, jak smýšlení společnosti reformovat. Doslovné chápání obou, ale zvláště Platona, je těžká věc, která by ignorovala ducha jeho spisů a způsob filozofování, ve kterém byl formován.

Způsob vypovídání o filosofii je u obou velmi rozdílný. Jedním dechem se ale sluší i ptát po tom, čím si jsou blízcí. To není po formální stránce a nejspíše ani po metafyzické. V tomto

<sup>1</sup> ARISTOTELES, Politika, Praha, přeložil A. Kříž, 2009, Praha, Petr Rezek, 1152a 1 - 8

<sup>2</sup> Politika, Aristoteles, 1152a 20 - 27



ohledu zde nelze nezmínit Gadamera a jeho Ideu dobra Mezi Platonem a Aristotelem, kde Gadamer rozvažuje i tu možnost, že doslovný projekt metafyziky u Platóna by mohl být, vzhledem k nesmyslnosti psát o těchto věcech, jistým způsobem jak nabourat zkosnatělé a statické smýšlení o idejích. Součástí toho je i teze, že by se pak samotné myšlení idealit mohlo spíše blížit Aristotelovu pojetí. To by nám měnilo mnohé. Mohli bychom pak třeba chápat Politiku jako volné rozvíjení a komentování Platónského projektu na stejných metafyzických základech. Nicméně Gadamerova interpretace je veskrze chápána jako mylná. Jenže i přes to, že nejde o zcela adekvátní interpretační schéma, nelze neříct, že v jistém smyslu je jeho pohled inovativní. Dá se skrze něj nahlížet na Aristotela jako na toho, který Platóna obohacuje především ve věcech, ve kterých je Platon z jakýchkoliv příčin v té době napadnutelný. Takovou nejdůvoditelnější záležitostí je v komentářích frekventovaný pojem Platónského komunismu, který je doveden ad absurdum až k spolusdílení žen, aby se předešlo vzájemnému pnutí v úzké společnosti strážců (spec. Kategorie občanů), a starost strážců by se pak plně soustředila na dohled nad Politeiou. Aristoteles začíná svůj exkurz právě upozorněním na přirozený stav v rodině. Dokonce i u kyklopů existuje koncept rodiny. A ten obraz používají oba.

# 1. Platonův projekt

## 1.1 Základní principy uspořádání

V platonově myšlení platí jakási analogie mezi člověkem, obcí a kosmem. V Timaiovi se lze dočíst o třech složkách duše, jimiž jsou žádostivost, vznětlivost a rozum<sup>3</sup>. První dvě jsou nejasné svým účelem, jelikož přílišnost jedné, či druhé, je veskrze deformační. Rozum je veskrze pozitivní, zvláště díky tomu, že jím můžeme nabývat poznávacích mohutností. Všechny tři složky jsou přirozené a člověk jejich uměřeností, při jejíž tvorbě hraje rozum hlavní roli, dochází svého duševního stavu. Vždyť podle *nous* vznikalo i uspořádání veškerenstva v rámci tvorby světa. V rámci obce poznáváme uměřenost, statečnost a moudrost<sup>4</sup>. Otázka spravedlnosti je v koordinačním vztahu s těmito třemi. Její možnost je určena právě těmito třemi faktory, jelikož k existenci spravedlnosti je třeba konat spravedlivé věci, a zároveň je spravedlnost základem pro to být rozumný, uměřený a statečný. Zároveň je spravedlivé to, když každý koná své. Tedy to, co je mu vymezeno v rámci jeho přirozenosti a zákona. Spravedlnost je tedy klíčovou otázkou, jelikož má-li být obec dobrou, musí umět zaručit se za spravedlnost, tedy to, že každý bude vykonávat své, a zároveň bude schopna koordinovat rozumnost, uměřenost a statečnost. Spravedlivou obec nebude zaručovat nic jiného, než harmonie mezi složkami ji tvořící. Harmonie není utvořitelná zvnějšku, ale je vnitřním odůvodněným procesem, při němž nebude mít žádná z částí tohoto procesu navrch. Ani vlastně nemůže ze své vlastní podstaty, pokud tedy budeme takový model pozorovat. To, před čím stojíme, totiž není statický model, ale model dynamický. To znamená, že pokud bychom příliš jeden aspekt tvořící celek, sám celek by byl deformovaný. Tedy při akcentaci např. rozumnosti by došlo k narušení uměřenosti a statečnosti a dále variabilně.

Nejsnadněji by se tvořila nová obec s lidmi oplývajícími ctnostmi. V ní by stačila zodpovědná zákonodárcovská práce, která by brala v úvahu jak fyzické předpoklady pro vytvoření, tak povahu budoucích obyvatel. S ohledem na ně by se následně dalo vytvořit takový zákonný systém, který by plnil své podstatné funkce. Tím je samozřejmě spravedlnost. Implicitně zde ale musíme myslet i pedagogickou funkci, která je schopná vychovat budoucí občany tak, aby na své zákony dohlíželi, občany, kteří by byli schopni vládnout a stejně tak plnit každou činnost, jež soběstačnost obce vyžaduje. Tímto založením by se obec spravovala a byla samospádem dobrou, jelikož být dobrou obcí znamená dělat dobré věci, což znamená věci, jež ji sdružují a svazují dohromady, nikoliv obráceně<sup>5</sup>. O tom, že se zde nejedná o výzvu k přehnanému patriotismu, budiž doprovedeno nutností jednat ve stavu spravedlnosti, jež vyžaduje harmonii mezi jednotlivými výtečnostmi. Nejde neříct, že by např. válečná výprava proti Sicílii Athény ve své době nesjednotila, nicméně jen ve smyslu žádosti, což vedlo k nespravedlnosti a také k neúspěchu.

Ve stavu jednotnosti je obec přirovnána k lidskému tělu. Ve chvíli, když je uhozena do prstu, je třeba, aby toto cítila celá obec<sup>6</sup>. Jakousi přenosnou soustavou této sounáležitosti se v Ústavě stávají strážci. Ti, jakožto skupina lidí se specifickými přirozenými předpoklady rozvíjenými výchovou soustředící se na tělesnou a musickou výchovu ve snaze učit se pracovat s harmonií a spravujících se specifickým způsobem tak, že ač nemají vlastního majetku, ani vlastní aspirace, ani vlastních prostředků, ačkoliv je o jejich potřeby postaráno, tedy těm, kterým je vše společné, měli by takřka nutně chápat obec jako věc nejdůležitější a tím ji mít nejvíce na zřeteli.

---

<sup>3</sup> Žádostivost a vznětlivost v těle, rozum jest vložen do hlavy. Platí sestupná analogie s fyzickým předpokladem.

<sup>4</sup> PLATÓN, Ústava, Praha, OIKOYMENH, přeložil F. Novotný, 1996, 433

<sup>5</sup> Tamtéž, 462a-b

<sup>6</sup> Tamtéž, 462c

Tím vlastně žijí i život blaženější olympijských vítězů. Povaha míry společnosti jako spolu sdílení vzájemné starosti a hmotných statků je zároveň častým námětem komentátorů. Ačkoliv se může zdát sdílení všeho za velmi radikální myšlenku, je třeba dodat, že se jedná o opatření mající zasáhnout právě a jen třídu strážců. O těch, kteří zastávají jiná poslání, se zde v tomto ohledu nemluví. Vychází se z přísloví, že věci přátel jsou společné, jenž je pythagorejské.

## 1.2. Obec a filosofie

Samotné zabývání se otázkou ideální obce je rozpravou s Glaukónem. Glaukonův pohled je deficientní v tom, že je sice schopen oddělit myšlený svět a svět jevů, ale svět myšlení staticky nadřadí světu jevení. Glaukón ignoruje základní metodiku Platonovy a Sokratovy dialektiky. Ta funguje tak, že ideje jsou sice v jisté strukturální pozici, nicméně ideje samy o sobě nejsou vzory, ale jsou svým založením v dobru, jsou jím podmíněné<sup>7</sup>, zároveň jsou ale ve vztahu ke světu jevení. Přičemž tento souvztah je přirozeně dynamický. To znamená, že jsou jakýmsi koordinačním mezistupněm mezi světem jevení a dobrem. Jejich pozice je v zásadě výsledkem harmonizace jednotlivých participantů světa jevů, umožňující se napnout k dobru, čímž pádem to jsou na jedné straně sporné věci, na straně druhé věci nutnosti, pokud chápeme dobro jako motivaci a teleologický koordinát, což nás vyvazuje z nutnosti chápat ideje jak statické vzory. To, ve vztahu k obci, nám ukazuje jednotu obce možnou jen v orientaci k dobru. Tedy pokud obec pochopíme jako cosi, co je vlastně ve středu Platonova myšlení. K tomu, aby se to, čím je orientace k dobru (v obci), mohlo ukazovat, je jednak třeba podržet původní mnohost v obci, jež se zdá naprosto přirozenou a zároveň přemýšlet o jednotící funkci filosofie v polis. To znamená hledat jakousi metodiku, která mezi jednotlivými pohledy na jevy a ideality, jež nám na pozadí přirozené mnohosti a různosti samospádem vznikají a prezentují se, hledat pohled, jenž je bude buď přirozeně zahrnovat, nebo s jednotlivými pohledy pracovat jako s tezemi podrobitelnými zkoumáním. Díky tomu se může v obci uskutečňovat to, co je dobré, čímž se dohromady obec stává jednotnou.

V platonském pohledu je tímto způsobem, touto metodou, filosofický přístup ke světu. Sokrates je obci prospěšný. Má na srdci vlastně jen dobro obce. Dokonce tak, že ve jménu tohoto obětuje život. Jenomže obci se jeví zcela opačně. Jako někdo, kdo je rozvracečem, tedy někým kdo narušuje jednotu obce.

Tam směřuje i slavná teze:

*„Nestanou-li se, děl jsem, v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie, a těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem, násilím v tom nebude zabráněno, není pro obce, milý Glaukone, konce béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení, a také se nikdy dříve neujme, pokud možno tato ústava, o které jsme vyložili, a nespatri světa slunečního.“<sup>8</sup>*

Problematika tohoto tvrzení byla zjevná už tehdy, což se ukazuje v následném textu. Nicméně v ohledu na Sokratovsko – Platonský pohled na filosofii je zcela oprávněný. První věc, kterou je třeba zmínit, je to, jak vůbec filosofa a filosofii chápat. To je samozřejmě věc obtížná. Můžeme vidět Sokrata, který na základě řečnického umění problematizuje všeobecné povědomí o pojmech, o kterých se má za to, že na nich je společenská shoda. Jeho metoda však není ještě z platonského hlediska kompletní, jelikož nezahrnuje komplexní péči o duši, která má za cíl docílit

<sup>7</sup>HAVLÍČEK, Aleš, Dialog, etika a politika, Praha, 2015, str. 234

<sup>8</sup>Platon, Ústava, 473d

vnitřní harmonie, která je předpokladem k uměřené duši, která bude moci střízlivě uvažovat o světě. Což je opak sofisty.

Co to ale doopravdy znamená? Můžeme se podívat do Filéba. Jestli budeme mít na jedné straně jakousi hedoné, tedy požitek, slast a na straně druhé rozum, nous, čím je pak život? Život je jakousi zvláštní směsicí obého a umět žít znamená držet oba tyto abstraktní momenty, na které se jedinec bude dotazovat ve svém sebevýkladu. Na pozadí této směsi je třeba nějak uchopit dobro jakožto to, k čemu je snaha směřovat, a jeho ideu. Prostředky pohybu v tomto jsou nejspíše tři složky duše, které jsou následně jmenovány v Ústavě. Až na pozadí této reflexe lze vyzorovat, co je dobré. Z ontologického hlediska<sup>9</sup> je dobro vlastně ve všem, jelikož dobro je posledním společným jmenovatelem. Tedy být filosofem neznamená vydělit a vyabstrahovat. Být filosofem znamená, v Platonsko – Sokratovském smyslu, umět pracovat s veškerenstvem, s intencí myslet dobro, a tuto perspektivu umět aplikovat. To ovšem nemůže být vyjádřeno zcela empiricky přesně, neodpovídalo by to způsobu, jak se o moudrosti v rámci Platonova projektu uvažuje. Sokratovská linie myšlení je totiž prolínána reformovaným pythagorejstvím, reformovaným eleatstvím a absorbuje do sebe mnoho dalších vlivů tak, aby ve věcech, o kterých promlouvá, mohl promlouvat tak, aby respektoval, či záměrně revidoval strukturu vlastního filosofického projektu.

Smyslem filosofického nadání ovšem není kontemplativní, osamocený život mimo polis, ale naopak život v obci, protože jen ona je tím dobrem, které je v centru filosofova myšlení. Nárok, aby ti, kteří vládou, disponovali schopnostmi filosofů, je zcela oprávněný, pokud má být obec spravedlivá, tedy nějakým způsobem harmonická. To je společné projektu Ústavy, Zákonů i Politika. Na jedné straně nám stojí fakt, že pokud se člověk stane filosofem, nutně je jeho zájmem obec a její dobro, na rozdíl od sofisty, který svou obec nemá<sup>10</sup>. Filosof je v idealizovaném světě Ústavy vlastně předurčen k tomu stát se vládcem, jelikož disponuje vlastnostmi, které si tento post žádá, tedy především ví, že neusiluje o svůj prospěch, ale o prospěch obce jako takové a díky filosofickému nadání rozumí rámci dění v obci. Regulačním činitelem mu k tomu mají být v Ústavě strážci, kteří žijí takový život a jsou vychováni tak, že jim také nejde o svůj prospěch, ale jen o prospěch obce, jelikož ten je jejich vlastním prospěchem<sup>11</sup>, a zároveň tak, aby mohli vyhodnotit míru harmonie, která v obci panuje, tedy vlastně to, jak je vládce, který je tedy filosofem, ve svém pověření (z nutnosti jeho vnitřního ustanovení), úspěšný. V rámci Zákonů se nám v podobné pozici nalézají Noční hlídka. Rozdílů Noční hlídky od strážců v Ústavě je několik. Členové rady Noční hlídky<sup>12</sup> jsou do svého postavení voleni tak, aby účast v této radě byla co možná nejprestižnější. Účel existence této je na jedné straně jakýsi dohled, ale stejně tak jím je i sledování nových myšlenek a jejich konzultace, učené rozpravy, které mají tomu, kdo vládne, umožňovat neustálou zpětnou dialogickou vazbu.

V Politikovi se dočteme, že ačkoliv je politické umění podobné chování skotu, liší se z povahy chované matérie. Skot sám o sobě není výrobní, soběstačný a skoták jím je vším, lékařem, vládcem aj. Nejen díky druhové rozdílnosti je třeba lidem vládnout jinak. Je k tomu třeba zvláštní schopnosti „vládnout“. Tato schopnost vládnout v sobě zahrnuje leckteré umění, avšak jejím hlavním znakem a funkcí zůstává cíl činit dobro s vědomím toho, že dobro jedince je možné jen tehdy, jestli cílí na obecné dobro, tedy i na dobro obce. Pokud je někdo, kdo naplňuje kritéria vládce – filosofa a shodou okolností je opravdu tím, kdo vládne, čím se vlastně musí řídit? Otázka

<sup>9</sup> Viz. podobenství o úseče; Platon, Ústava, 509d – 511e

<sup>10</sup> PLATÓN, Filébos, Praha, OIKOYMENH, přeložil F. Novotný, 2012, 19e

<sup>11</sup> A právě proto nejsou filosofové, jelikož v konečném důsledku jim jde opět o jejich prospěch a ne o prospěch obce jakožto obce.

<sup>12</sup> PLATÓN, Zákony, Praha, OIKOMENH, přeložil F. Novotný, 2016, 968a

jde samozřejmě po zákonech. V Politikovi můžeme číst, že se svrchovanou vládou a zákony se to má jako s jemnou tkaninou, kterou je třeba jemně splétat tak, aby se jednak prosadilo to, co je třeba k dobru obce, ale aby jejich užívání a případné změny nebyly k neprospěchu obce. Předně pokud by nebylo dobrých zákonů, není ani dobrého politika. Pokud by však byl politik opravdu tak schopný, že by dovedl posoudit každou jednotlivost k největšímu prospěchu, zákony by nepotřeboval, stejně tak, jako je nepotřebuje pasák skotu, jelikož mu sám je nejlepším lékařem apod.

### 1.3. Obec a vládce

Tradiční zákonitosti jsou totiž již jakousi spolu-identitou obce, která se předává mezi generacemi. Bylo by naivní si myslet, že Platon považuje lidi buď jen za jaksi geniální a nadané a zbytek za špatné a nenadané. Spíše si myslí, že většina je jaksi uprostřed<sup>13</sup>, a uznává jakési tradiční pojetí otázky morálky a ctností alespoň tak, že udržují společnost v nějakém morálním rámci, který je často dovozován právě z tradice, tedy z jakýchsi osvědčených zákonů. Tento princip má v neposledku i svůj výchovný rozměr, podobně jako mají dobrá básnická díla, čímž u Platóna musíme myslet především na Homérovy epické básně, které jsou dobré především díky svému obsahu a dobré v interpretaci básníka, pokud to múza umožní. A smyslem Platónovy obce je i vzájemné vzdělávání a obohacení jednotlivců v obci. Když vynecháme to, jak se má jednotlivci vychovávat v případě strážců z Ústavy, byly by tímto aspektem setkávání společná jídla, oslavy obce, sdílení múzických umění a toto vše nejlépe ve smyslu uctívání stejných bohů, jelikož jsou to právě bohové, těmi rozumějme spíše jednotící prvek, proti němuž není radno vystupovat, jelikož by se tím zároveň napadala identita obce.<sup>14</sup> Smyslem Platónových Zákonů je, mimo zjevně praktické a prvoplánové funkce, právě umožnění skrze ně rozvíjet ctnosti jednotlivých lidí, kteří se jimi řídí. Zákony samy o sobě nejsou posledním cílem, ale prostředkem k získání vyššího rámce poznání podobně tak, jako jsou zákonitosti matematické k získání povědomí o uměřenosti a metafyzujícím se universu<sup>15</sup>. Platon skrze dobře rozvržené zákony vlastně v posledku sleduje způsob, jak tříbit obecné povědomí o světě a díky tomuto faktu i možnost v dialogích na pozadí společenského setkávání osvětlovat dialektické fungování platónské filosofie, tedy i položení předpokladů pro spravedlivou politickou vládu.

Ačkoliv jsou zákony zranitelné skrze fakt, že jakmile jsou napsané, velmi těžko se vyrovnávají s nově nastalými skutečnostmi. V ideální obci by samozřejmě zákony neměly opodstatnění, jelikož tam vládne král distribuující spravedlnost přímo. Čímž pádem je model Zákonů určen do méně ideálních podmínek, jako možný exoskelet obce, která není od své přirozenosti spravedlivá. Místy se může zdát, že jde o způsob otročení zákonům, zvláště pokud si vezmeme, do jakého detailu jsou tu příklady zákonů rozpracované. Nicméně spíše než to, se jedná o pokus míšení demokratické a aristokratické formy ústav. To se odráží na způsobu volení zastupitelů do jednotlivých rad, přičemž je zde využíváno principu volby smíšené s losováním a participací všech. Model míšení ústav se mohl zdát být prospěšný z několika důvodů. Sparta byla, jakožto původně dórská obec, nejstarší v Řecku a mísila oligarchickou moc s kombinací metod brzd a rozdělování moci tak, že ačkoliv není dobré oplývat pouze ctností válčit, setrvala po celé věky. Perská říše prohrála válku v důsledku nepružnosti tyranského uplatňování moci. Jakási směsice ústav by tak mohla být vesměs prospěšný projekt, který se mohl Platónovi zdát z hlediska krize státu perspektivní. Zvláště, pokud by zachovával potencialitu vzdělávání jakožto celospolečenského projektu.

<sup>13</sup> PLATÓN, Faidón, Praha, OIKOMENH, , přeložil F. Novotný, 2005, 90a1-2

<sup>14</sup> Platon, Zákony, 908e-909

<sup>15</sup> Viz. Podobnoství o úsečce

O limitech vzdělávání ve smyslu filosofického rozvoje autokratického panovníka si můžeme přečíst v Listech. Způsob výkladu je v něm přinejmenším velmi limitován a rady jsou poměrně povšechní. Nezdá se, že by Platón kdy moc věřil v úspěch, ačkoliv nějaký pokrok dle všeho nastal. Způsob kladení rad směřuje k návrhu na zřízení obce podle zákonů, s radami, na kterých bude mít účast co nejširší část občanů tak, aby se zmírnila tyranida<sup>16</sup>, vše bylo doprovázeno uměřenou svobodou<sup>17</sup> a důležitou radou, aby na první místo byly kladeny věci duchovní a pak až ostatní. Listy samy o sobě nejsou až tak cenným zdrojem informací o Platonově myšlení, nicméně v relativně mělké rovině utvrzují o motivaci a způsobu pojmání Platonovy politické filosofie a její motivaci, jimiž jsou stabilita, ze zjevných historických důvodů zmítajících Peloponés, zachování svobody v uměřené podobě, možný rozvoj a především snaha se zasadit o spravedlivou obec, která skrze svoji harmonickou povahu se bude moci orientovat směrem k obecnému dobru a jednotlivé ctnosti. V tomto směru je třeba chápat také jednotlivé příklady, které Platón využívá a které se mohou zdát místy absurdní. Ty, ač se zdají být neužitečnými, vytvářejí dohromady strukturovaný celek (lítovat můžeme především toho, že se nám nedochoval, případně nebyl dopsán, dialog *Filosof*), jenž má teprve zapříčinit aktualizovanou rozpravu o povaze obce, čímž se stává tento komplex vlastně aktuálním napořád.

---

<sup>16</sup> Platon, *Ústava*, 352d

<sup>17</sup> Tamtéž, 355b

## 2. Aristotelův projekt

### 2.1. Přirozené principy v jádru Aristotelovy Politiky

Přirozeným jádrem Aristotelovy politické filosofie je spis Politika. Ten navazuje na Etiku Nikomachovu. Pokud jsme z Etiky Nikomachovy vyrozuměli, že podstatou etiky je ctnostné jednání, jejím smyslem blaženost, čímž se jedinec účastní na uskutečňování dobra. To je podmíněno opravdovým přátelským vztahem, jenž dává chovaným ctnostem smysl<sup>18</sup>. To je však jen první krok, dalším je participace na životě obce. V Politice se nám ukáže jak a proč je ctnostné jednání zároveň účelem i základem dobré obce. Aristoteles přichází s vlastními metafyzickými východisky, jež jsou reakcí na jeho nespokojenost s vývojem myšlení v rámci Akademie, a tedy jeho vlastní reakcí na platónskou metafyziku. Způsoby, jakým Aristotelés zkoumá metafyzické (ale vlastně i otázky fyziky, etiky a politiky), jsou od Platónovy metodiky odlišné. Jsoucno nějak je podle své přirozenosti ( fysis ), má nějakou funkci ( ergon ), a nějaký cíl ( telos ).

Aristotelovo myšlení je svým způsobem mnohem víc upnuté k přirozenému vnímání světa. Záznam jeho díla nemáme v tradičním, tedy dialogickém záznamu, ale ve formě uceleného výkladu. Metafyzická východiska podržují ideality tak, aby mohla zachycovat konkrétnost. Jednotlivá věc má své jméno, svoji pozici ve strukturované dělené teorii kategorií a svoje bytí, metafyzické ukotvení. Prostor má svá pravidla strukturace. Člověk má podle své přirozenosti místo ve světě a tato přirozenost je motivem k naplňování jeho pohybu jakožto naplňování jeho účelu.

Proto nás v první knize Politiky, hned potom, co jsme obeznámeni s tím, že obec je nejlepší ze všech dober ujištění o tom, že Aristotelés chce mluvit, podobně jako v Etice Nikomachově k širokému publiku, což se děje za pomoci citací známých Platonových výroků, citací Homéra či promluvení o matematice, nemůžeme být překvapeni, že jsme ujištění o tom, že je podle přirozenosti, že se muž a žena ze zjevné nutnosti sdružují, zakládají tak rodinu. Tato přirozenost<sup>19</sup> ovšem není založena jen v biologické nutnosti, nýbrž i v utvoření základní stavební jednotky řecké společnosti, jež je zároveň nejnižším stupněm soběstačnosti, totiž rodiny, jelikož do ní v řeckém kontextu počítáme i otroky. V Aristotelově pojetí vládne v rámci rodiny, domácnosti ( oikia ), muž. A to dvěma způsoby od sebe různými. Zatímco nad otrokem veskrze despoticky, nad ženou jinak, ne tak jako barbaři nad svými ženami, kteří se k nim mají jako k otrokům. Na platformě rodiny se odehrávají i základní funkce, jež posléze mají důležitou roli i v rámci obce. Především se jedná o jakési dělení moci, jež je demonstrováno na ženě a otroku. Další funkcí je společné stolování, o kterém se později dozvídáme, že je jedním ze základních setkávání, tedy i pěstování přátelství v obci. Přátelství se stává klíčem k životu již v rodině. Určuje i vztah s otrokem, který je otrokem od své přirozenosti, čímž Aristotelés myslí kohosi, kdo nedisponuje vlastní rozumovou složkou duše ve smyslu schopnosti autonomně jednat<sup>20</sup>. Ten, na rozdíl od ženy, která trpí na to, že její rozvažovací schopnost, ačkoliv je ženská, má svoji vlastní kategorii, je často předčena emoční stránkou, disponuje jen omezenou rozvažovací schopností, jež v posledku operuje jen s tím, co do ní kdo vloží, tedy v tomto případě s tím, co mu pán vysvětlí. V tomto ohledu je zajímavé si všimnout výčtu ctností převzatých od Platóna, které jsou vyjmenované v 13. Kapitole první

<sup>18</sup> Aristoteles, Etika Nikomachova, 8. kniha

<sup>19</sup> Přirozenost nevychází jen z biologického determinantu, jak soudí např. Mulgan (viz. Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal, Mulgan), ale z celkové přirozenosti universa a společnosti, do níž je zasazen. Dobrým zdrojem doplňujícího rozvíjení argumentů o přirozenosti jsou práce A. Neschke-Hentschke (viz. Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: Die Stellung der Nomoi im platonischen Gesamtwerk und der politischen Theorie des Aristoteles. Frankfurt am Main 1971. 2. Auflage 2004)

<sup>20</sup> Aristoteles, Politika, 1259b20 – 1260a25

knihy<sup>21</sup>, u ženy i otroka v nich chybí rozumnost. Z Aristotelova hlediska je i toto důvodem ke strukturované vládě pána, který ovšem, minimálně v případě otroka, přejímá zodpovědnost za jeho možný rozvoj a jeho blaho. Stejně tak, jako je otrok pánovou prodlouženou rukou, která pracuje, tedy se stará o fyzický výkon aj. úkony spojené s obstaráváním podobných činností<sup>22</sup>, je pán prodloužením otroka směrem do obce. Navíc mezi otrokem a pánem má panovat vzájemné přátelství<sup>23</sup>, ježto ze své podstaty zamezuje jinému nakládání. Otrokoví je přiznáno, že je člověkem, nicméně člověkem, jehož přirozenost vyžaduje despotickou vládu pánu se zvláštní úpravou jejich vztahu tak, aby pro sebe byli co nejvíce prospěšní.

Rozšířením rodiny vzniká občina, koinónia, ježto jak je z jazyka zřejmé, je něčím společným, ale obecnějším, něčím vyššího řádu ve vztahu k soběstačnosti. Ta jest sdružením rodin, mezi nimiž panují úzké vztahy, často příbuzenské, a nejsilnější slovo mají nejstarší, z čehož Aristotelés dovozuje primát královského zřízení u nejstarších obcí<sup>24</sup>. Tento argument je odůvodněn z historie a sleduje základní metodologický princip, který si Aristotelés vytyčil, tedy sleduje růst směrem k obci. Dověření obce se odehrává na základě spojení obcí takovým způsobem, aby se dovršila potence soběstačnosti. Pospolitý život je přirozeným podle argumentu o přirozenosti jednotlivých druhů, přičemž člověk je jistým specifickým druhem stádního, společenského zvířete, které je navíc obdařeno smyslem pro dobro a zlo, pro právo a bezpráví a pro podobné věci<sup>25</sup>. Společným životem se člověk stává součástí celku, podobně jako u Platóna, je organickou součástí celku tak, jako třeba ruka u těla.

## 2.2. Platforma obce

Čím tedy obec je? Obec je platformou, jež může zastřešit jednotlivé koinónie, které chápeme jako jednotlivá společenství se svými vlastními zájmy, a která může nabídnout společné pojetí světa za účelem soběstačnosti ve všech směrech, jež by bez ní nebyla možná. To znamená, že obec musí disponovat jakousi formou, která umí dát tvar látce, tedy těm, kteří v ní mají žít. Tou formou je ústava, politeia. Její funkcí je dělit moc tak, jak je třeba. Její diverzifikace generuje potencialitu pro vytvoření prostředí tak, aby umožňovalo co nejbláženější život pro všechny, kdo se na obci účastní, osobně i kolektivně<sup>26</sup>. Principem při strukturaci moci je zajistit to, aby ti, kteří vládnou, disponovali opravdovou arreté, schopností, jež má zajistit to, aby jim opravdu šlo o prospěch obce a nikoliv jen o svůj vlastní.

V tomto ohledu velmi záleží na povaze těch, kteří v obci žijí, jelikož pro jedny bude vhodná ústava, kde bude umocněna autoritativní složka, pro jiná rovnostářtější forma zřízení. Aristotelés považuje za přínosné se v každém případě vyhnout krajním polohám. Tedy na jedné straně tyranidě, jež je špatnou odrůdou královské politeie, a oligarchii, jež je špatnou odrůdou aristokracie, a demokracii, jež je deviantní formou rovnostářství. Důvody jsou zřejmé: Tyranida má za cíl být ku prospěchu jednomu vládcovi, oligarchie úzké skupině bohatých a demokracie má za cíl jen prospěch chudých, tedy žádná z nich nemá za cíl obec samotnou<sup>27</sup> a její prospěch. Tím pádem nejsou ani podle přirozenosti, recipročně nedisponují stejným účelem jako obec. Jaká jsou tedy zřízení přirozená? Královská vláda, to když jeden rod výrazně vyniká svou výtečností nad zbytek obce a zbytek obce je takové povahy se podrobovat tomu, kdo vládne bez výhrad. Aristokracie,

---

<sup>21</sup> Tamtéž, 1259b 25 - 35

<sup>22</sup> Tamtéž, 1254a5 - 8

<sup>23</sup> Tamtéž, 1255b

<sup>24</sup> Tamtéž, 1152b 13 - 22

<sup>25</sup> Tamtéž, 1253 a 8-18

<sup>26</sup> Tamtéž, 1278b 23 -24

<sup>27</sup> Tamtéž, 1279b 5-10



kteří disponují potřebnou areeté k vládě. A nakonec občanská vláda, která se řídí zákony a dovede rozdělovat úřady podle zásluhy mezi zámožné<sup>28</sup>.

Jelikož se obec sestává z mnoha vrstev, které se odlišují svým majetkem, postavením atd., je třeba hledat takové zřízení, které by bylo prosto krajností tak, aby nestranilo jednomu či jinému stavu. Tomu je třeba zamezovat různými způsoby obsazování úřadů tak, aby docházelo k střídavé vládě v úřadech a ta poměrově odpovídala požadavkům plynoucích z faktické skladby obyvatelstva. Při distribuci moci plynoucí z funkce úřadů je nutné dbát zásad volby radou podle ústavy, kterou je spravována obec, a podle toho zavést, pro koho je jaký úřad dostupný a jakým způsobem. Tyto principy lze samozřejmě dle situace kombinovat<sup>29</sup>, a to nejlépe tak, aby se snoubily jednotlivé principy vlády podle povahy úřadu, do něhož se volí, případně losuje ten, kdo jím má disponovat. Při tom všem je nutné dodržovat zastoupení všech stavů<sup>30</sup>. Pokud se podržují principy, proč se v jednotlivých ústavách žije lidem dobře, a lidé se v tomto duchu vzdělávají, tedy ne tak, aby byli manipulováni, ale tak, aby bylo chápáno, z čeho jejich zřízení čerpá svoji legitimitu, jsou udržitelné i oligarchická i demokratická zřízení<sup>31</sup>. Ruku v ruce s předpokladem, že se dodržuje stratifikace moci.

### 2.3. Způsoby vlády a jejich kombinace

Právě kombinace demokracie a oligarchie je námětem šesté Aristotelovy knihy a představuje jakousi úvahu o tom, kam směřuje demokracie a rovnost mezi všemi bez ohledu na jejich ctnosti. Zvolit demokratický způsob vlády ve státě znamená umožnit všem obyvatelům zastávat úřady, všichni vládou nad každým jednotlivcem a střídavě zase každý jednotlivec nad všemi, úřady se obsazují losem, případně volbou, pokud je k jejich výkonu potřeba zvláštní schopnost, či zkušenost. Úřady se neobsazují podle odhadu jmění, nikdo nesmí dvakrát zastávat stejný úřad, případně velmi výjimečně a mimo vojenských úřadů. Úřadování je krátké tak, jak je to možné. Soudci jsou všichni ze všech, a pro všechny pře, či alespoň pro ty nejdůležitější oblasti práva. Shromáždění lidu má svrchovanou moc, úřady mají být placeny, avšak dle demokratického principu atd.<sup>32</sup>, aby se vše zařizovalo v duchu rovnosti. Problémem demokracie je jednak narušení přirozeného principu vlády na základě arreté, ve prospěch toho, na čem se shodne většina, což v sobě implikuje relativně úzké uplatnění pro demokratickou ústavu, která je vhodná spíše rolnickému, či pastýřskému obyvatelstvu, jelikož ten mezi sebou vlastně rovnostářský je. Dalším problémem je, že princip rovnosti se naruší při první otázce, jež bude občany rozdělovat, zvláště dojde-li k rovnosti hlasů, což v řeckém kontextu nejlépe znamená rozhodnutí losem<sup>33</sup>, což jen těžko může být ku prospěchu obce. Podobně tak je nevýhodný i fakt, že dav se rád nechává strhnout tzv. demagogy, kteří si opět hledí svého, především zistného prospěchu. A proti nim by se měla demokracie vymezovat nejvíce. Zvláště elity, jsou-li elity v demokracii elitami, by měly dbát o to, aby se dav nepřikláněl příliš na jednu, či druhou stranu, a samy by měly ty chudé, kteří jsou náchylní k radikalizaci, zaměstnávat a platit<sup>34</sup>.

Tím jsme již poměrně blízko oligarchickému pojetí vlády, která se proti nejnižší demokracii vymezuje především privilegovaným způsobem distribuce úřadů. K tomu, aby člověk

---

<sup>28</sup> Tamtéž, 1288a 8-15

<sup>29</sup> Tamtéž, 1299b30-35

<sup>30</sup> Tamtéž, 1300a 23-34

<sup>31</sup> Tamtéž, 1310a 20-25

<sup>32</sup> Tamtéž, 1317b 17-1318a 10

<sup>33</sup> Tamtéž, 1318a 40-1318b5

<sup>34</sup> Tamtéž, 1320b 10

mohl být zvolen do úřadu, musí být nejprve vybrán, přičemž se má hledět ke stupni jeho vhodnosti, tedy zda je vhodný pro nižší, či vyšší úřady. Moc se zpravidla podržuje dynastickým způsobem a je třeba, aby oligarchové byli silnější než mnozí. Způsob, kterým se mohou držet u moci, je dbání na strukturu moci a podržování náboženských kultů se vši pompou tak, aby obyvatelé měli obraz jejich moci vlastně na každém kroku<sup>35</sup> v zorném poli.

To jsou v kostce ústavy, jak je vidí Aristotelés. Jejich expozice spíše odhaluje jejich slabiny, respektive slabiny těch, kteří jimi vládnou a neadekvátnost jejich zájmové vlády k tomu, co Aristotelés považuje za dobrou obec. Tím, že podržují jakousi soběstačnost, jsou tyto ústavy k životu. Nicméně ne k dobrému životu. Ten je totiž podmíněn tím, že se při budování zákonodárství má vycházet z prostředí a situace<sup>36</sup>. Tím rozumíme nejen faktickou polohu města a jeho členění, ale především povahu lidí<sup>37</sup>, jejich zvyky a to, jak se vychovávají a zároveň povahu jejich soběstačnosti, lidský charakter, vyjádřitelný ctnostmi, a v neposlední řadě zvyky a náboženství, z kterých dovozují svoji identitu. Smyslem ctností totiž není život pro sebe, ale život směrem ven<sup>38</sup> jako ctností veskrze etických. Ty jsou platformou pro utváření společenství, které se ve vrcholné formě demonstruje v obci, kde je dobrý život možný. Tedy ne ústava a zákony, ale lidé tvoří dobrou obec.

Soběstačnost dobré obce zároveň zaručuje i to, že nebude muset vést dobovačné války. Orientace na ekonomiku směrem dovnitř, tedy ustanovení jako základního, nezbytného a nejméně škodlivého oboru obživy pro ostatní, zemědělství. Tato vize provází čtenáře již od první knihy, od chvíle, kdy je muži doporučeno, aby si opatřil obydli, ženu a vola, či otroka k obdělávání půdy<sup>39</sup>. Je postaveno oproti obchodování, z něhož je vyňata směna pro soběstačnost<sup>40</sup>, lichvě a dalšímu výdělečnictví. Z nějž bych se rád vrátil k námezdnímu, řemeslnému způsobu obživy, které má podle Aristotela mnoho společných znaků s otroctvím. To proto, že skrze množství vykonávané práce znemožňuje člověku se v plném rozsahu věnovat životu v obci, z povahy zaměstnaneckého vztahu nepotřebuje tolik ctností<sup>41</sup>, pročez je značně znevýhodněn z obou stran. Takovou třešničkou na dortu je to, že Aristotelés rozlišuje i předmět obchodu, přičemž vzpomíná anekdotu o Tháletovi z Milétu, kterou zároveň užívá k tomu, aby ukázal, že není pro toho, kdo není hloupý, těžké, aby peníze vydělal. Přičemž anekdota spočívá v tom, že si Tháletés opatří monopol na lisování oliv za příznivou cenu, čímž výrazně vydělá. Druhý příklad, kontrastní k Tháletově, který se zaobíral olivovým olejem, se týká obchodu se železem, přičemž obratný obchodník skoupí železo ze železáren, čímž také vydělá. Onen rozdíl je v povaze surovin, tedy že železo je na rozdíl od olivového oleje strategickou surovinou, pročez je obratný obchodník ze Syrakús Dionýsiem vyhnán, ačkoliv jsou mu ponechány vydělané prostředky<sup>42</sup>.

#### 2.4. Vnitřní dělení obce

Nicméně zpět z odbočky, smyslem výdělečné činnosti v obci je v první řadě konání činností vytvářející prostředí pro ctnostné jednání a ctnostné jednání samo o sobě. O tom, že Aristoteles považuje zemědělství za nejlepší původ obživy, není sporu. K tomu, aby mohla být

---

<sup>35</sup> Tamtéž, 1321b 39

<sup>36</sup> Tamtéž, 1323a 19

<sup>37</sup> Zde stále myslíme ctnosti, které Aristoteles přejímá z Platóna tj. statečnost, uměřenost, spravedlnost a rozumnost

<sup>38</sup> Tamtéž, 1323a 28-33

<sup>39</sup> Tamtéž, 1152b 12, citace z Hesioda

<sup>40</sup> Tamtéž, 1257a 23 - 27

<sup>41</sup> Tamtéž, 1258b 34 - 39

<sup>42</sup> Tamtéž, 1259a 6 - 38

půda efektivně využívána, je třeba ji efektivně rozdělit tak, aby z ní nakonec měla prospěch obec jako celek. Tedy je třeba, aby část byla držena ve vlastních rukou a druhá připadla obci, aby občané měli své finanční prostředky, nejlépe byli zámožní<sup>43</sup>. Tedy polovina půdy by měla být určena k tomuto účelu, přičemž polovina z tohoto dílu by měla být uvnitř obce a polovina v pohraničí, aby docházelo k distribuci rovným způsobem. První díl z komunálního má být využíván k náboženským účelům, ten druhý k zajištění společného stolování<sup>44</sup>. Důvod soukromého vlastnictví je zřejmý, má umožnit jednak dostatek volného času pro účast na obci, a jednak je odrazem diverzifikace moci v obci, tedy i jako distribuční majetkový aparát. Věci společných výdajů, tedy náklady na náboženskou praxi a společné stolování mají také své účely. Jednak je to vytváření vnitřní soudržnosti, jednak to je ale i možnost se potkávat jak při společném jídle, tak při celospolečenských oslavách při různých příležitostech, zpravidla ovšem při příležitostech náboženského typu. Ty generují možnost styku napříč celou obcí a jsou defakto zprostředkováním principu obce na základě přátelství, jež se na této platformě dá vytvořit i utužit. Užitečnost společného stolování Aristoteles mapuje na základě zkušeností tradice v Itálii, která má původ až ve starém Egyptě, podobně jako společenské rozdělení na různé vrstvy.

Stratifikace stavů v obci závisí na ústavě, respektive na těch, kteří v obci žijí. Nicméně Aristoteles cítí potřebu oddělit tržiště, správní centrum<sup>45</sup> a přístav umísťuje rozhodně dále než v bezprostřední blízkosti správního centra. Podobně odděleně se na správě v obci podílejí bezprostředně vlastně jen úředníci, kněží a dostatečně zámožní. Ostatní jsou naprostou nezbytností pro obec, nicméně nejsou jejím středem, jsou spíše ve vleku těchto tříd tak, aby nikdo neprosazoval své privátní, ziskové zájmy, plynoucí z jejich zaměstnání týkající se obchodu, či jiného zaměstnání, které, podle Aristotela, nefunguje na principu ctnosti, či je z tohoto pohledu přinejmenším deficientní.

## 2.5. Výchova

Nicméně tím nejdůležitějším v obci je výchova. Ráz výchovy je životně spojen s povahou obce. S její demokratickou, oligarchickou, aj. povahou tak, aby na ustanoveném pozadí přirozenosti obce vynikali ti, kteří jsou vychováni patřičnými ctnostmi<sup>46</sup>, čímž se obec zesobestacňuje a zároveň utužuje. To v sobě inheruje i to, že pokud je obec jednou, pak má mít také pro všechny stejné pojetí výchovy. To, čeho se má výchova týkat, se dá rozdělit do tří částí. Do toho, co je nutné znát, což je vázáno na prostředí atd., na tělocvik, který má být uměřený, a na hudbu, jejíž cíl nemá být v samotné hře. Smyslem výchovy je poskytnout rozhled a potřebné schopnosti, přičemž přílišnou divokostí náplně výchovy nezdivočet ty, kteří jsou vychováni. Zároveň stejně tak přílišně výchovu nezploštit. To může vést k přílišné jednostrannosti, čímž se redukuje schopnost žít opravdu ctnostným životem, jenž jistou mnohostrannost vyžaduje. Příkladem pomýlené výchovy je situace ve Spartě, kde se přílišnou výchovou pro období války zapomnělo na život v míru, čímž se obec stala nejen vnitřně nevhodná k dobrému občanskému životu, ale zároveň i náchylnou k sebezpřecenění v jedné činnosti, a tedy přílišně pýše vedoucí k nepostavení hradeb a zjevnému následnému problému.

Zvláštní pozici má poté pojednání o hudbě v rámci výchovy. Jež, stejně jako tělocvik, nemá vést sama k řemeslnému mistrovství hry na hudební nástroje. Naopak, to by totiž vedlo

---

<sup>43</sup> Tamtéž, 1329a 19 - 20

<sup>44</sup> Tamtéž, 1330a 10 - 17

<sup>45</sup> Tamtéž, 1331a 20 - 1331b 15

<sup>46</sup> Tamtéž, 1337a 11 - 20

k řemeslnému ovládní a tedy osvojování si řemeslnického způsobu života<sup>47</sup>. Smyslem výuky hry na hudební nástroj je jednak učení se rozumnému využití volného času a jednak naučení se hudbu především poslouchat. To je na jednu stranu, vzato instrumentálně, umění a nástroj prožívání společného v rámci slavností v obci, zároveň je to analogie ke schopnosti slyšet, kde je jaká harmonie možná, tedy umět správně interpretovat jednotlivé tóny a stupnice. A to znamená pro Aristotela možnost být pánem nad otrokem, nad domem, být účasten na dění v obci. Ten, kdo nemá dost času, nemá schopnosti, případně i vzdělání, nemůže cítit rezonanci společnosti, ve které má, stejně jako tón v jednotlivých tóninách a v jednotlivých rytmech, svoji roli umožňující libou skladbu hudby. A to, že se tak děje, a to v přátelském duchu, umožňuje přátelství v obci, ježto se stává podmínkou pro blažený život v obci, tedy konečný cíl veškeré politiky.

---

<sup>47</sup> Tamtéž, 1341b 9 - 18

### 3. Průnik obou a témata

#### 3.1. Přímé styčné plochy

Aristotelova kritika Platonovy Ústavy je explicitně řešena v druhé knize jeho *Politiky*, a to především ve třech oblastech: přirozenosti, majetku a stratifikaci moci v obci. Propojujícím principem kritiky je kritika principu komunismu jako zrušení osobního nároku ve prospěch celku v absolutním slova smyslu. Ten je naprosto antagonistický k Aristotelově chápání společnosti, které je podle něj založeno právě na tom, že něco vlastníme, že podle přirozenosti a skrze historický vývoj nějakí jsme a jednota, o kterou v obci jde, je jiná přirozeným ústěním pohybu do společnosti jakožto účel člověka jako jedince a obce jako obce. Platon o podobném pohybu přemýšlí spíše z pozice analogie mezi člověkem, obcí a kosmem a souvztahem mezi jeho metafyzickým projektem a realitou, z níž k metafyzickému pozadí dospíváme za pomoci filosofického rozvažování a dialogicko – dialektické metody. Pokud se nám v Platonově přemýšlení něco ukazuje, tak je to právě proces emanace toho, co je dobré na pozadí toho, co se udává. Sókratův příklad je pro něj v tomto směru naprosto směrnatý. Ctnosti osobní se provalují do obce skrze participaci na jejím životě tak, že se mínění podrobuje dialekticko - dialogické metodě, která je možná právě jenom ve společnosti. To dále rozvíjí filosofii a filosofie tedy zpětně rozvíjí obec.

To jsou ale jen obecné principy, relativně akademické principy, jejich filosofie. Filosofie obou je z velké části orientovaná i na řešení, na návrhy řešení, na dialog v rámci krize řeckého světa, ve které se oba ocitají. Každý v trochu jiné. Krize za Platonova Řecka je krizí sociální, krizí hodnot, krizí obce, krizí elit, které se nedokáží vymanit ze svého oligarchického zaujetí vlastním prospěchem a v důsledku toho nejsou schopni rozlišit mezi tím, co je obci prospěšné a co ne. A proto jde jeho projekt v jednotlivých knihách po otázkách, které se týkají schopnosti vidět svět, vidět ho v opravdových intencích, tak, jak je. A v Řecku, podle Platona takto vidět svět jistě jde. Nicméně jinou optikou, než jdou vidět věci každodenního styku. Napřenením se jinam, k něčemu univerzálnějšímu, co se provaluje do světa skrze obec a člověka, jako základní vztah řeckého způsobu života, tedy k dobru. To pro něho doopravdy znamená vidět svět jinak. To je pro něj nutnost. Jak víme ze začátku Ústavy, již nestačí jednotný náboženský diskurs otců<sup>48</sup>, jelikož se není možné vypořádat s nastávající situací tak, aby mohl být zdrojem impulsů k dobru. Impulsem k dobru, podle Platóna, musí být v posledním důsledku člověk sám, člověk vybavený dialektickým myšlením. A pro něj jsou také Platonovy spisy psány. Pro něj a k jeho výchově.

Otázkou, která stojí sama pro sebe, je zmiňovaný navrhovaný komunismus v nejlepší obci, zvláště pak v otázce žen a dětí. Nevím, jestli je možné rekonstruovat původní záměr Platonovy myšlenky, ale motivace je vcelku čitelná. Cílem je eliminovat negativní jevy jako přílišné lpění na vlastním majetku a na rodinných svazcích, což by člověku, v tomto případě strážci, umožnilo se starat jen o obec. Osobně to považuji spíše za kritiku prospěchářského, falešně elitického Athénskému establishmentu té doby a krajní návrh řešení. Samotný nápad není nový a i přísloví, které mu má dodávat vážnost, je z Pythagorejského přísloví, a mezi Pythagorejci jistá forma společného vlastnictví a života probíhala. Nicméně je to právě přísloví, ježto váže tento komunismus na přátelský vztah, bez kterého zřejmě není možný. Tento princip navíc umožňuje lepší formu společné výchovy. Ve chvíli, kdy nikdo neví, či je kdo syn, je snazší všem poskytnout stejnou výchovu, případně výchovu podle nadání dotyčného dítěte. Což je další princip, který jde proti jednak ustanoveným pořádkům, ale především doplňuje strukturu, která kombinuje aristokratické a demokratické prvky s cílem proměnit prostředí natolik, aby mělo ve svém středu

---

<sup>48</sup> Rozhovor s Kefalem, zvláště jeho vrchol; Platon, Ústava 330d - 331d

pěči o ctnosti. To je zároveň i předpoklad k možnosti zrození opravdových zákonodárců, jejichž cílem má být obec prostoupená ctnostmi po všech úrovních tak, aby mohla vystupovat jako prostředí pro člověka a zároveň jako součást většího kosmologického projektu.

Aristoteles jde naopak po jiné linii a zkoumá obec z faktického uspořádání, přičemž v jádru nachází rodinu jako jednotku zahrnující mužský, ženský a otrocký element. Zatímco v historickém argumentu první knihy je rodina viděna jako *cosi*, co plní svůj účel především jako místo společného krmení<sup>49</sup>, argument rozkladu obce ji nachází jako základní strukturu, ve které je již zapuštěna stratifikace moci<sup>50</sup> a vztah k vlastnictví jako další přirozený vztah<sup>51</sup>. Z ní, za účelem rozmnožování, se utváří občina, pro představu třeba rodová uspořádání, a z nich se teprve formuje obec. Přirozenost Platonovy obce je dána především kosmologicky, i v době Kronově drží lidé obce<sup>52</sup> a obec je něco, co je tu přirozeně od začátku věků do konce. Stejně jako člověk a hvězdy na nebi. Proto s obcí zachází Platón, principiálně, podobně, jako se slovem, s člověkem a s kosmem. Hledá způsob vyjádření věcí a vztahů tak, aby stály o sobě ve vztahu s universem a nebyly zneužívány k partikulárním účelům.

Zajištění tohoto principu v reálných podmínkách zajišťují zákony, které se stávají prodlouženými prsty vládce. Pokud Platón vidí vládce jako někoho, kdo by měl tahat za všechny nitky, nicméně nemůže být u každého poklepaní na cihlu, jsou zákony jediným způsobem, jakým se tomuto stavu přiblížit. Přitom je ale s druhým dechem vládce pod vládou zákonů inherentně také. Kdyby nebylo dobrých zákonů, není dobrého vládce, není dobré vlády, a tedy ani dobrých zákonů. Zvláště v Zákonech se může zdát být absurdním, do jakého detailu je systém zákonů rozpracován. Jakoby měl obejmout veškerý život a podrobit ho do absolutní moci. Nicméně zavedení jednotlivých úřadů a rad má právě tento fakt oslabit a vládce ustanovit spíše dobrým kormidelníkem obklopeného schopnou posádkou na lodi vybavené dobrým lanovím. A společný cíl v naplňování ctností má být účelem i motivací.

Sám Aristoteles Platonovým modelům vytýká přílišnou snahu o jednotnost<sup>53</sup> a nejasnost kdo nad kým vlastně vládne<sup>54</sup>. Přičemž snaha o naprostou jednotnost je podle mne snižována právě zřizováním úřadů a především samotnou metodou vzdělávání jednotlivce, potenciálního vládce. A jestli je na něj kladen především důraz, aby byl i filosofem, je třeba říct, že filosof je právě ten, který, podobně jako Sokratés, vychází do rozhovorů a sám svůj myšlenkový svět spřádá na základě diverzity. Pluralita platónské obce je do jisté míry nejistá představa, ale v samotném jádru Platonsko – sokratovského myšlení je to právě diverzifikace a diverzita, které umožňuje konstruovat dialogy. Na druhé straně je třeba dodat, že zvláště čistě Platonské dialogy jsou povětšinou již teleologicky vedeny.

A to je druhá věc, kterou Aristoteles Platonovi vytýká. Tento teleologický záměr výkladu a konstruování myšlení je vlastně ještě napůl v mytickém rozvržení světa. To s sebou nese klady i negativa, každopádně jistou specifičnost. Nechci říct, že by v Aristotelově myšlení kus mýtu nebyl, ale jeho zkoumání se již vydává jinými směry. Fakt, že v jeho době jsou již sepsané například i příručky vyjadřující se k sadařství, či pěstování obilnin jako specifický žánr<sup>55</sup>, ho vede k novým vyjadřovacím prostředkům. O obci již nepřemýšlí jako o tom, co trvá navěky, ale o vznikajícím a

---

<sup>49</sup> Aristoteles, *Politika*, 1152b 14

<sup>50</sup> Tamtéž, 1152b 1 - 9

<sup>51</sup> Tamtéž, 1152 12

<sup>52</sup> Platon, *Zákony*, 676

<sup>53</sup> Aristoteles, *Politika*, 1261a 10 - 30

<sup>54</sup> Tamtéž, 1261a 35 – 1261b 6

<sup>55</sup> Tamtéž, 1258b 40 – 1259a 5

utvářejícím se celku, který, jakožto proces, ovlivňuje velké množství okolností, které produkují jakési znakové rámce, z nichž jsou nejočividnějšími ústavy, kterými se zastřešují. Avšak lidé, kteří v těchto prostředích žijí, jsou diverzifikovaným množstvím, parciálními koinoniemi, které spojuje přirozená nutnost soběstačnosti, jistá sounáležitost patřící k identitě obce a v ideálním případě i duch přátelství. To, že jsou jednotlivě kotveni do vlastního prostředí, v sobě implikuje nutnost se snažit se na vládě podílet, s podmínkou, že na to mají dostatek času. Způsob, jakým se zakládá jednotnost obce, je přirozené shlukování parciálních jednotek, založených na vlastní stratifikaci moci a se svým menším účelovým kruhovým pohybem, manifestující se do společného prostředí ve snaze nalezení společného prostoru, ve kterém je možné rozvíjet lidské ctnosti a spolupodílet se na soběstačnosti celého celku podle role, kterou mohou přispět. To zpětně vytváří podmínky pro tyto menší celky tak, aby jednotlivci inherovaní do těchto celků mohli získávat osobnostní ctnosti. Ty lze totiž mít buď od přirozenosti, získat je rozumem, případně je převzít z tradice. A minimálně na dvou z těchto zdrojovostí má podíl obec.

### 3.2. Rozdíly ve vzdělávání

O tom, že zásadní význam v životě obce má výchova, jsou přesvědčeni oba autoři a oba se i shodují na tom, že je třeba vychovávat děti společně a v podstatě stejně. V druhé knize Ústavy Platón řeší výchovu strážců<sup>56</sup> jeho imaginárního projektu tak, že je třeba začít uměním múzickým, přičemž prim by měly hrát ty skladby, které učí a posilují vědomí o ctnostech<sup>57</sup>. V převaze bychom sem řadili epické báje, ideálně Homérský cyklus, na což lze usuzovat nejen z povahy potřebného výchovného sdělení, ale i hojným výskytem citací z Homéra ve zbylém výkladu o způsobu výchovy múzickým uměním. Samotné múzické umění rozkládá Platón na text, harmonii a rytmus<sup>58</sup>, přičemž hudba nemusí být nikterak složitá, nicméně vzhledem k tomu, že dokáže působit skrze emoční a rozumovou složku duše na celkové rozpoložení a nastavení duše, je především potřeba, aby se skrze múzické umění prezentovalo to, co je veskrze dobré, což v různých situacích znamená různé věci pro různé lidi. Nicméně obecným principem je preferovat hudbu krásnou a uměřenou<sup>59</sup>. Vzdělávání gymnastické se má řídit podobnými principy a souhlasit si především ve své jednoduchosti, ježto má plodit zdraví, stejně jako správné múzické umění rozumnost<sup>60</sup>. Směšování gymnastického a múzického umění tak, aby ani jedna složka nedostala více prostoru, než je záhodno, má moc vytvářet v těle a duši pojem o harmonii, která se stává užitečnou a potřebnou pro jednotlivce a co více, zakládá se v ní i možnost myslet harmonii na úrovni obce, pokud budeme držet přibližnou analogii mezi jedincem, obcí a kosmem.

Recipace a participace na múzických a gymnastických uměních má v Platonově pojetí přímý vliv, přímo se vlamuje do lidské duše pro činnost, jež se dělá sama pro sebe v prvním plánu a pro utvoření harmonie, o kultivaci jasně vymezených ctností duše, v plánu druhém. Jak jsem psal v předešlé kapitole, Aristotelés tento princip ve svém projektu modifikuje. Ačkoliv pracuje se stejnými ctnostmi duše, smysl studia hudby je u něj nepřímý, má totiž opravdový význam až ve společenském kontextu. Samozřejmě učení hry na hudební nástroj, který nemá být složitý, má sloužit k rozvoji osobnosti a k jakémusi prvotnímu vzdělávání. To je podobné jako u Platóna, nicméně hlavním smyslem je naučit se naslouchat harmoniím a rytům a nikoliv je utvářet. Navíc tato harmonizace, na rozdíl od Platonova rozvrhu, nemá svůj cíl v připodobňování se ke kosmologickému uspořádání, ale k rozvíjení schopností uplatňujících se v sociální interakci. Co

---

<sup>56</sup> Ústava, 376d

<sup>57</sup> Tamtéž, 376e – 377e

<sup>58</sup> Tamtéž, 398d

<sup>59</sup> Tamtéž, 403a

<sup>60</sup> Tamtéž, 404e

se týče gymnastiky, příliš se v této otázce od Platona neliší, pokud nějak, tak tím, že její význam spíše o něco snižuje.

### 3.3. Rozdíly v pojetí druhů vlád

Z Platonova Politika známe analogii mezi vládou nad skotem a ostatními stádními živočichy<sup>61</sup> a vlády nad lidmi, přičemž každý pastevec je dobrý pro svoje stádo, jelikož mu rozumí. Politik by měl tedy disponovat specifickou schopností charakteristickou pro vládnutí. A samozřejmě mu odpadá agenda shánění obživy pro ty, kterým vládne, na rozdíl od pastevece<sup>62</sup>. I způsob vlády, pro dobrého vládce, je jiný. Musí být dobrovolná, tedy nedespotická. Despota je tyranem a vládne proti vůli ovládaných. Pro vládu dobrovolnou se nám rýsuje královský model. Tedy pokud existuje někdo, kdo je schopen a ochoten vykonávat tuto funkci tak, aby byla zárukou dobré vlády, je k tomu vlastně i zavázán, podobně jako Sokratés je zavázán neustoupit ze svých pozic. Tento model umožňuje maximální potencialitu jednotnosti obce, což je jedna z Platonových očividných snah. To se snaží ukázat na obrazu s tkalcem<sup>63</sup>. Tkalec za účelem výroby látky ovládá člunek tkalcovského stavu tak, aby mohl vznikat kýžený druh látky závislý na své struktuře a dalších vlastnostech. Král musí stejným způsobem pracovat s obcí, přičemž oporou jsou mu zákony, které ale nemají moc takového krále nijak zvlášť omezovat<sup>64</sup>, jelikož zákony samy o sobě nejsou s to obsáhnout to, co takto výtečný vládce, a mohly by být tak nespravedlivé, na rozdíl od vládce, podobně jako nevědoucí lidé<sup>65</sup>. Účelem zacházení se zákony a smyslem vládcovy moci je zajistit co nejlepší distribuci spravedlnosti pro obyvatelstvo v rámci obce<sup>66</sup>.

To je v ostrém kontrastu k principům, na kterých staví Aristotelés. Pokud staví svoji představu o způsobu formování politického prostředí v obci na základech přirozeného sdružování lidí z nutnosti a za účelem dobrého a soběstačného života, je obec nejlepší formou, kterou zná. Avšak je to trochu jiná obec, než obec Platónova, stojí na jiných kosmologických východiscích a na své vlastní vnitřní členitosti, která je její předností a principem, díky kterému má její jednotnost nakonec smysl a cenu. Diferencovaná pluralita v obci, jako nezrušitelná lidská přirozenost sama o sobě, implikuje nutnost odlišných politických východisek. Ovšem, pokud není tato různorodost založena v přirozenosti obyvatel, je, podle Aristotela, vhodnější vycházet z principů královského pojetí vlády. Avšak pokud budeme chtít uvažovat o obci jako o prostředí, ve kterém je možné vycházet z principů přátelství a uplatňování ctností, tedy obcí, ve kterých je možný dobrý život („*Poněvadž vidíme, že každá obec jest jakýmsi druhem společnosti a že každé společenství jest sestaveno za účelem nějakého dobra – neboť všichni lidé všechno konají pro to, co se jim zdá dobrem – jest zjevno, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru jako k cíli, ale zvláště a ze všech k nejvyššímu dobru to společenství, které ze všech má největší přednost a všechny ostatní v sobě zahrnuje. Tj. tak zvaná obec a občanské společenství*“<sup>67</sup>), je pluralitní prostředí vlastně nutným sociálním elementem, které nelze redukovat. Tedy je nasnadě, že pro takové společenství bude nejlepší zavést střídavý způsob vlády tak, aby rezonoval s přirozenou diferenciací obce.

Aristotelovou metodou, jak toho dosáhnout, je zaručit, aby se vlády účastnili ti, kteří jsou schopní a mají možnost se vlády účastnit tak, aby byli opravdu prospěšní a tím umožňovali prospívat i obci. Když vynecháme to, že to v každém jednotlivém případě znamená něco jiného,

---

<sup>61</sup> Platon, Politikos, 275b

<sup>62</sup> Tamtéž, 276a

<sup>63</sup> Tamtéž, 280a – 286b

<sup>64</sup> Tamtéž, 294a

<sup>65</sup> Tamtéž, 294b - c

<sup>66</sup> Tamtéž, 297a

<sup>67</sup> Aristoteles, Politika, 1252a 1 - 8



s přihlédnutím k rozdílnému naturelu obyvatel každé obce, což je vlastně jakási místní specifikace, je obecnou metodou vhodné mísení prvků jednotlivých zákonodárných rámců. Tedy královské, demokratické, aristokratické, oligarchické... Výjimkou je despotický model, jenž se má uplatňovat jen ve zcela specifických vnitřních vztazích, tedy když vzájemná pozice neumožňuje jiný vztah. Tedy např. ve vztahu pán – otrok. Nutno dodat, že ale i tento vztah má být, pokud možno, veskrze přátelský a vzájemně prospěšný. Avšak v horizontu celé obce je třeba vycházet z principů, které druhého zohledňují jiným způsobem. Jedním kritériem je zde samotný fakt, že i otrok je člověkem a takto je třeba přistupovat ke všem. Další kritérium je ale stanovené jinak, z funkce, jež je ten jeden schopen vykonávat, jak je možné ho začlenit do struktury obce, aby obec byla prospěšná jemu a on obci. A to ve svém posledku umožňuje i osobní rozvoj. Proč jsou poté chápány demokratické a oligarchické ústavy jako deficientní? Protože příliš akcentují zájem jedné skupiny nad druhý, za účelem čehož se v místech struktury ocitají jiní lidé, než kteří by ono místo vyplňovali sami od sebe, a čímž se narušuje i možnost osobního rozvoje, jelikož ten je potom pokřiven důsledky nedůsledného docenění osobnostního potenciálu konkrétního člověka. A z toho se potom situace jen cyklí a pokřivuje více, jelikož není soběstačná v otázce nacházení dostatečně schopných lidí pro výkon politického řemesla. Velmi funkcionální hledisko, které v důsledcích vyřazuje z možnosti se podílet na vládě všechny, kteří na to nemají dostatek času, či dostatečné schopnosti. O nutnosti nebýt metoikem, při správě obce, ani nemluvě.

Platon, když popisuje jednotlivé ústavy<sup>68</sup>, vidí lidské, osobnostní nedostatky, jež se provalují do způsobu vlády. Ty jsou podmíněny jednak přirozeným naturelem, ale především výchovou. Mladý timokrat, ačkoliv má všechny předpoklady k dobré výchově a jsou mu přístupny všechny prostředky, převládají u něho vznětlivé a revnivé složky duše<sup>69</sup>, v dospívání se věnoval spíše gymnastice a v dospělosti se chová uzurpačně, panovačně a krutě. Oligarcha je na tom velmi podobně, přičemž jeho žádostivost baží ze všeho nejvíce po majetku a druhými pohrdá<sup>70</sup>. Platón soudí, že nejčastěji se oligarchové stávají právě z timokratických typů a to tak, že nezvládnou svou výchovu, radikalizují se, absolutizují svůj křivý pohled na svět, strukturují své prostředí tak, aby právě jejich vlastnosti byly přednostmi a postupně se odtrhávají čím dál tím více až do jakési despotické roviny. A tato situace může křivit prostředí až tak, že hodnoty, jež oligarchové vyznávají, se stanou všeobecně uplatňovanými, přičemž z mnoha schopných lidí se tímto stanou lidé chudí a nemajetní, tedy nebudou mít žádnou účast na obci<sup>71</sup>. Zároveň dochází i ke křivení právního prostoru a smlouvy již nejsou zárukou platnosti, nýbrž všeobecným kritériem je právo bohatšího, toho ve výhodnější pozici. To rozevívá sociální nůžky a vyostřuje styčné plochy, přičemž sami oligarchové se stávají v důsledku své lačnosti pohodlní a tím slábnou. Tento stav shledává Platón náchylný k násilnému převratu ze strany chudých a nastolení demokracie<sup>72</sup>. Demokracie nejenže staví na stejnou úroveň rovné s nerovnými. Platón ji nachází špatnou spíše z toho, že bez omezení prostoru svobody se stává volnost bezuzdnou, protože nemá stálou stratifikaci vlády s jasným centrem<sup>73</sup>. Je to asi tak, jako kdyby nám vypadla ze složek duše smysl pro spravedlnost, který má korigovat zbylé tři složky. Všechny tři by mohly být nějakým způsobem drženy a naplňovány, ale neměly by v Platonově myšlení smysl. Absence autority v obci je znakem demokracie a zároveň, podle Platóna, její zhoubou. Tento prostor je živnou půdou pro ty, kteří jsou schopni nějakou autoritu nabídnout a zároveň zahrát tu správnou notu. Krajní výslednicí této situace je, pro Platóna, vznik tyranidy. Tyranida je stavem nedobrovolného ovládnutí tyranem. To

---

<sup>68</sup> 8. Kniha Ústavy

<sup>69</sup> Platon, Ústava, 550b

<sup>70</sup> Tamtéž, 551a

<sup>71</sup> Tamtéž, 555d

<sup>72</sup> Tamtéž, 557a

<sup>73</sup> Tamtéž, 558b - c

nemusí být vždy tak přímočaré, tak viditelné, jak se může zdát. Tyran se obklopuje oligarchickými skupinami, které žijí z jeho přízně a zároveň podírají jeho vládu. Věc, jak ji Platón líčí, znamená, že tyran je v první řadě tyranem sám sobě, své duši<sup>74</sup> a poté lidem. Stav pokřiveného pojmání ctností duše vede k nutnosti kompenzace v ukájení žádostí a ústí do situace nepoznání přátelství<sup>75</sup>. To se demonstruje na vztahu k poddaným a nemožností být šťastný<sup>76</sup>, což činí nešťastné i lidi v jeho okolí<sup>77</sup> a tyranida se tak stává systémem, který je zcela naplněný špatností.

To, jak Platón líčí jednotlivé koncepty vlády, ukazuje celou dobu trochu jinam, než do jejich detailního rozboru. Jednak ukazuje, jak se nezvládnutí výchovy a z toho plynoucí disharmonizace duše u těch, kteří mají politické ambice, vede k celospolečenské katastrofě. Cyklický způsob přemýšlení o vládách, přičemž jedna svou ještě větší deviací umožňuje nástup horší a horší situace, je podle něj přímo závislé na pomýlení v otázce základních lidských ctností. To, že považuje království za nejlepší způsob vlády, je zřejmé. Vzdělaný král teoreticky disponuje prostředky k vytvoření nápravy celé společnosti. Avšak je to jakási nouze ctnost, která se upíná k historickému modelu králů v Athénách, jako v jeho časech jediný model, který mu přišel jako představitelný v úvahu. Zároveň velmi kontroverzní, protože králové byli přeci vyhnáni. Tedy tento návrh je naprosto v protikladu k oficiálnímu směřování, který se stále zaštiťoval Solónem a jeho 12 sloupy, přičemž v té době již vycházel z naprosto odlišných východisek. Otázka je, jestli je tento model myšlen vážně, nebo jde o širší rámec kritiky politické situace.

### 3.4. Horizonty obou konceptů

Možná i proto kotví svou politickou teorii do jiného horizontu. Ten osobitým způsobem napodobuje princip fungování mýtu, podobně, jako Homér rozehrává své eposy. Na straně druhé pracuje již s metodicky rozvrženými metodami myšlení, dialektiky a způsobu práce s dialogem, přičemž jde daleko nad rámec toho, co bylo kdy řečeno. Má svůj cíl a strukturuje jednotlivá témata tak, aby doplňovala celek kosmologie, ontologie a politiky. Tento celek je pak propojován různými způsoby. Příkladem mohou být tři podobnosti v Ústavě naznačující hierarchickou orientaci probíhající celým Platónovým myšlením, či v pozdějších dílech matematická symbolika odkazující se na Pythagorejské myšlení. Ruku v ruce ale dílem prostupují i další principy. Pokračující Sókratovská snaha o vymezování se proti sofistům odrážející se v neustálou nutnost jednotlivé problémy znovu a znovu nastiňovat a nasvětlovat z různých stran. A v neposlední řadě přátelský duch prostupující dialogy přátelství Platon nijak zvlášť netematizuje, nicméně je neodmyslitelné od ducha dialogů a jeho význam je vzpomenuť minimálně krátce v Ústavě ve spojitosti s tyranem<sup>78</sup>, kdy je jeho absence vypíchnuta jako jedna z největších deficiací jeho života.

Aristotelovo celostní myšlení má pozměněný metafyzický základ tak, aby odrážel jeho poznatky z přírody. Jistou roli bude hrát jistě i jeho otec, lékař na dvoře Filipa Makedonského. Vůbec to, že působil u Makedonského dvora, ovlivnilo Aristotelův život víc, než by si přál. Dvakrát byl vykázán z Athén, obec, z které pocházel, byla Makedonci zničena a v neposlední řadě je tu ta věc s výchovou Alexandra. Zdaleka si ale nejsem jistý tím, že si tradiční kritiku zaslouží právem. V tom, co se nám z jeho díla dochovalo, můžeme spíše najít negativní vymezení se oproti Makedoncům, než pozitivní. Za nejčitelnější by asi šla vzít narážka hned z první knihy, kdy se odkazuje na svoje zdroje, mezi nimiž zmiňuje Platóna, Homéra, matematickou tradici, ale také si

---

<sup>74</sup> Tamtéž, 575d

<sup>75</sup> Tamtéž, 576a

<sup>76</sup> Tamtéž, 580a

<sup>77</sup> Tamtéž

<sup>78</sup> Viz. výše

z Homéra vybírá citaci „...*Každý si zákony dává, vlastní ženě a dětem...*“<sup>79</sup>, jenž je vytažen z kontextu zasazeného do popisu Kyklopského života, jehož si všímá i Platón, odkazující, zřejmě, k vypíchnutému oku Filipa Makedonského. Daná část ukazuje kyklopy jako ty, kteří netvoří obce. Tradičně se pojímá, že z důvodů dlouhého života, čímž se vlastně stávají deficientními a prehistorickými vzhledem ke společnosti, která v obci má vlastně své založení. Následné popsání člověka nežijícího v obci jako toho, kdo je volným elementem, je tím, kdo je původcem ozbrojeného bezpráví, a obecně ho Aristoteles nachází jako to nejhorší, co může být, z hlediska obce<sup>80</sup>. To, že by Řek toto z první knihy nevyčetl, se zdá být podezřelé. Ostatně ten, kdo se zabývá politickou teorií obce, která je základním znakem řeckého způsobu života té doby, v době záboru Řecka Makedonií, to nebude dělat z důvodu své náklonnosti k Makedoncům. Krize, ke které se Aristoteles vyjadřuje, je ještě hlubší, než ta za Platóna. Týká se již samého základu způsobu řeckého života a myšlení.

---

<sup>79</sup> Aristoteles, *Politika*, 1252b 4

<sup>80</sup> Tamtéž, 1253a 25 - 40

## Závěr

Platónův komplex spisů se nám dochoval jako první ucelený celek filosofie v historii. Z toho, co víme, je značně odlišný od předešlé tradice. Ačkoliv si ponechává mytologický základ, který prosakuje jak do specifických obrazů užívaných v textu, tak do komplexního rozvrhu universa rozvrhovaného, či lépe uspořádaného, podle principu rozumu, nous. Jeho snaha odpovědět na společenskou krizi vzniklou po občanské válce a nové nedůvěryhodné vládě, vytváří spolu se zpracováním Sokratova odkazu zvláštní mix ve snaze o reálný impakt do společnosti. Zatímco Sokrates dával přednost přímé konfrontaci, Platon píše a zakládá Akademii. Snaha, aby se myšlení zachovalo na delší časy, je zřejmá. Nicméně jeho primárním publikem mají být tehdejší Athény. Toto je umocněné jeho privilegovaným společenským postavením. Příbuzností se Solónem a zároveň s původní královskou linií. Reálný dopad jeho díla se ale spíše odrazil ve veškeré pozdější tradici. Těžko hledat někoho z pozdějších filosofů, který by se o Platona nějakým způsobem neopřel.

To ale zároveň implikuje situaci, kdy je Platonovo myšlení interpretováno tolikrát, že je velmi těžké ho z těchto nánosů nějak extrahovat. Zvláště přijetí křesťanstvím a přenesení významu jeho metafyziky do světa křesťanské systematiky se podepsala na vnímání jeho díla.

Aristotelovo dílo bylo kvůli protiaristotelským náladám z velké části zničeno, což nám dovoluje se jen dohadovat o celkovém rozsahu a dosahu jeho myšlení. Než Aristotela zahrnuje křesťanské myšlení, trvalo to mnohem déle. Odhadem o nějakých 700 – 900 let oproti Platónovi. A vzalo si z něj opět jen to, co mu bylo užitečné, co odpovídalo na tehdy kladené otázky. Z tohoto pohledu nelze neříci, že bychom v současnosti nedělali něco velmi podobného. Děláme to často. Na druhou stranu je třeba říci, že je tu i mnoho jiných proudů, které se zase snaží rekonstruovat to, jak Aristoteles myslel. Pokud to není doprovedeno patřičným komentářem, uvedením do kontextu a přiblížením dnešnímu čtenáři, je to stejně zmatečné, jako autorovi podsouvat kategorie myšlení, v kterých nemyslel.

Avšak na co nám můžou dva tisíce čtyři sta let staré texty ještě odpovídat? Respektive je možné držet ještě takto staré politické teorie pohromadě, nebo si všimnout jednotlivých inspiračních motivů? Odpovědět je složité. Nic jako řecká polis není. Ale známe krize, krize hodnot, krize společenské. Aplikovat přímé modely myšlení na v historii od sebe tak vzdálené body je nemožné, případně by to bylo neodpovědné, respektive nebezpečné. Nebezpečí spočívá v aplikaci kategoriích mrtvého světa na úplně jiný. Ale na druhé straně je jedním slovem dodat, že text k nám promlouvá zodpovědnou prací s ním. A také trochu tím, že si jsme schopni, alespoň zhruba, představit do jakého kontextu je zasazen. A v žádném případě ho neztotožňovat s kontextem současnosti. Ale v hledání paralel a případných námětů k rozhovoru upínajícímu se k dnešku zkoumání antických autorů rozhodně užitečné být může. Navíc zmíněné politické teorie jsou základem myšlení, které prošlo mnoha etapami, mnoha vlivy, nicméně svým způsobem je přítomné i v myšlení současném.

Ve své práci jsem se snažil o uchopení politické filosofie dvou největších antických filosofů se snahou jejich díla alespoň na nějakých rovinách konfrontovat, komparovat, či je uvést do interakce tak, aby se ukazovala problematika, kterou řeší ze svých osobních stanovisek, z podmíněnosti situací, v širším ohledu, než na ni máme tendenci se dívat. Platon není jen utopista, či despota a Aristoteles není jen aristokraticky smýšlející metoik. Oba jsou Řekové žijící v divoké době v zemi, kde se začala provozovat filosofie na principech, na kterých se postupně rozvinula evropská tradice myšlení.

Věřím, že se mi podařilo vysvětlit motivace a metodiku postupu obou při tvorbě jejich díla. Tedy spíše předestřít, jak tyto dvě věci u obou chápu já. Rád bych se zdržel jakéhokoliv tendenčního usměrňování jednoho, či druhého. Zároveň si jsem ale vědom toho, že se toho vlastně nelze nedopustit, jelikož nejsem ani Řekem, ani zcela nerozumím jejich době, ani nejsem jedním z nich. Nicméně způsobem, jakým se jednotlivé filosofie zpřítomňují, tedy skrze průřezové otázky tématy, jsou inherentní společnosti, z nich společnost roste a s nimi, řečeno eufemismem, padá. Možnost debaty, či spíše to, jak se o nich bavíme, odráží dobu, odráží situaci a poměry. A možnosti uvědomování si těchto souvislostí a abstraktních pojmů, je vlastní lidskou svobodou a přirozeností člověka. A není špatné doříct, že toto je vlastně i prvotním zaujetím Sokrata, a pokud víme, tak i presokratiků. A ačkoliv je Sokrates beze sporu tím, který jde více po otázce koherence myšlení, kontextu a toho, co doopravdy jednotlivé věci znamenají, až Platón jeho odkaz zužitkovává a systematizuje natolik, aby byly otázky vypovídající odpovědí tehdejšího řeckého světa. A Aristoteles kráčí v jejich šlépějích dále.

## Seznam použité literatury

### Prameny:

ARISTOTELÉS, Etika Nikomachova, přeložil A. Kříž, 2013, Praha, Petr Rezek, ISBN 978-80-8620-735-3

ARISTOTELÉS, Metafyzika, přeložil A. Kříž, 2008, Praha, Petr Rezek, ISBN 80-86027-27-9

ARISTOTELÉS, Politika, Praha, přeložil A. Kříž, 2009, Praha, Petr Rezek, ISBN 80-86027-30-9

PLATÓN, Faidón, Praha, OIKOMENH, , přeložil F. Novotný, 2005 112 str., ISBN: 80-7298-158-7

PLATÓN, Filébos, Praha, OIKOYMENH, přeložil F. Novotný, 2012, 102 str., ISBN: 978-80-7298-478-7

PLATÓN, Politikos, Praha, OIKOMENH, přeložil F. Novotný, 2005, ISBN: 80-7298-159-5

PLATÓN, Ústava, Praha, OIKOYMENH, přeložil F. Novotný, 1996, ISBN: 978-80-7298-504-3

PLATÓN, Zákony, Praha, OIKOMENH, přeložil F. Novotný, 2016, ISBN: 978-80-7298-214-1

Sekundární literatura:

BOBONICH, Christopher, *Plato's Laws: A critical guide*, sborník, 2010, Cambridge, UK, Cambridge University Press, ISBN 978-0-521-88463-1

FRANK, Jill, *A Democracy of distinction: Aristotle and the work of Politics*, 2005, Chicago, USA, The University of Chicago Press, ISBN 0-226-26019-4

GADAMER, H.-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, přeložil J. Šindelář a F. Karfik, 1994, Praha, OIKOYMENH, ISBN 80-85241-46-3

HAVLÍČEK, Aleš, *Dialog, etika a politika*, Praha, 2015, ISBN 978-80-7298-262-2

CHERRY, Kevin, M, *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, 2012, Cambridge, UK, Cambridge University Press, ISBN 978-1-107-02167-9

KLOSKO, George, *The Development of Plato's political theory*, 2006, Oxford, UK, Oxford University Press, ISBN 0-19-927995-0

MAYHEW, Robert, *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, Maryland, USA, 1997, Rowman and Littlefield Publishers, ISBN 0-8476-8654-X

McPherran Mark L., *Plato's Republic*, sborník, 2010, Cambridge, UK, Cambridge University Press, ISBN 978-0-521-49190-7

PANGLE, Lorraine Smith, *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge, UK, 2003, Cambridge University Press, ISBN 0-521-81745-5

Platónova Ústava a Zákony, *Sborník příspěvků z Platónského symposia (4.4. - 5.4.1997)*, 1999, Praha, OIKOMENH, ISBN 80-860005-88-7

STRAUSS, Leo, *Obec a člověk*, přeložil M. Mocek, 2007, Praha, OIKOMENH, ISBN 978-80-7298-116-8

Internetové zdroje:

Mulgan R.G.; Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal, 1974, Franz Steiner Verlag,  
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4475868>



## Summary:

In my work I tried to explain the determinations and methods of the main philosophical thoughts of Plato and Aristotle. Both of them lived in hard times of ancient Greece, in different crisis of polis, and that had significantly influenced their thinking, their lives, their work. Although the times had changed, between their appearance, and the methods of thinking also, of course we can find a mythical core in both philosophies, but the difference between Plato's round embrace of universe with using the combination of methods of thinking of those times on the one side, and the Aristotle's scientific methods based in his specific metaphysics, is significant for the changes, which appeared. Both of them tries to reform the political, social, and ontological thinking. But each of them are trying to change different one. Plato the thinking in the centre of polis suffering under the crisis of elites, and Aristotle the polis during the Makedonian invasion. Of course we can not use their models of thinking in contemporary philosophy as such, but we can find various contemporary themes in which the knowledge of their thinking would be useful.