

K PROBLEMATIKE DOKONALÉHO ČLOVEKA V PLATÓNOVEJ FILOZOFII

MILAN ZEMKO

V štúdiu sa chceme venovať problematike dokonalého človeka v Platónovej filozofii tzv. stredného obdobia a zvlášť v *Ústave*. V prvej časti budeme hovoriť o metodologickom aspekte nášho problému, potom sa zameriame na predpoklady a kritériá ideálnej ľudskej osobnosti, na jej štruktúru a cesty, ktoré by mali umožniť človeku realizovať sa podľa dokonalého modelu. Poslednú časť sme vyhradili na preskúmanie niektorých problémov v štruktúre a spoločensko-politickom mechanizme ideálnej obce. Štúdiu sme nekoncepovali ako ucelený prehľad a výklad Platónovho učenia o dokonalom človeku a spoločnosti, ale pokúsime sa vyrovnáť sa s tými otázkami, ktoré nám vystúpili ako najzávažnejšie, najproblematickejšie, resp. pre nás najaktuálnejšie.

1. *Vzťah dokonalého človeka a spoločnosti ako metodologický problém*

Prv, ako pristúpime k analýze Platónovho ideálneho človeka a spoločnosti, treba venovať pozornosť otázke, v akom vzájomnom vzťahu boli v Platónovom učení človek a spoločnosť, kto v tomto vzťahu vystupuje ako primárny faktor, ktorého charakter, podstata určuje povahu druhého nami skúmaného fenoménu.

Mnohí platonológovia — najmä v novších časoch — dokazujú, že starogrécky mysliteľ vytvoril svojho človeka podľa vzoru ideálnej obce a teda model spoločnosti je vo vzťahu k človeku primárny. Nasvedčuje tomu podobnosť zložiek ľudskej duše a spoločnosti. O prioritě spoločnosti v Platónovom učení by mohla svedčiť aj skutočnosť, že v *Ústave* práve prostredníctvom ideálneho modelu obce je zobrazený dokonalý človek. Napriek tomu sa nazdávame, že spoločnosť vo vlastnom Platónovom systéme nie je primárnym faktorom a náš filozof ju použil len ako metodologickú pomôcku pri konštrukcii dokonalého človeka; vytvára ľudskú dušu — osobnosť podľa modelu spoločnosti, ale tým sa postavenie spoločnosti, ako určujúceho faktora končí. V samom systéme je dominantným faktorom človek, ktorý je tvorcom spoločnosti. Pôvod tohto paradoxu vyplýva podľa nás jednak z úrovne psychológie, z existujúceho poznania ľudskej osobnosti a potom z Platónovej osobnosti, v ktorej sa spájal angažovaný občan, žijúci v istých spoločensko-politických podmienkach s filozofom, ktorý má prepracovaný ontologický systém, a ktorý pochopiteľne aplikuje svoje princípy z „čistej“ filozofie v náuke o človeku a spoločnosti.

Dokonalú spoločnosť — obec mohlo vybudovať iba dokonalé individuum, prijímajúce najúplnejšiu pravdu, rozumom zo sveta ideí. Preto Platón venuje od začiatku takú veľkú pozornosť predstave dokonalého človeka, preto je dokonalý človek nielen tvorcom, ale aj „pozemským garantom“ dokonalej obce a je určujúcim faktorom spoločnosti aj v negatívnom zmysle slova: úpadok obce — spo-

ločnosti nastáva v dôsledku mravného úpadku vedúcich osobností a potom aj ostatných ľudí v obci. Takisto zákony, ktoré mali byť hlavným garantom dobra v jeho druhom modeli spoločnosti, chápe ako dielo najlepších jednotlivcov a nie vytvor kolektívu.¹ Z Platónovho postupu pri hľadaní spravodlivosti v obci a človeku, t. j. pri budovaní dokonalej obce a človeka rovnako vyplýva, že podľa nášho filozofa neexistoval kvalitatívny rozdiel medzi individuum a spoločnosťou, že spoločnosť použil ako — pohľa neho — adekvátny model štruktúry osobnosti, lebo nepoznal inú filozofickú metódu, pomocou ktorej by dokázal predstaviť ľudskú dušu — osobnosť a jej štruktúru. Pre Platóna však tento vzor je pôvodne skrytý v samom individuu. Je to vlastná ľudská štruktúra, existujúca v človeku pred jestvovaním akejkoľvek obce, podľa ktorej potom človek vytvorí obec. Čiže problém vzťahu obce a človeka je pre nášho mysliteľa v prvom rade metodologickým a nie ontologickým problémom.

2. Kritériá a predpoklady dokonalého človeka

Zmysel Platónových úvah o človeku a spoločnosti je zhodný so zmyslom úvah celého radu jeho súčasníkov i niektorých predchodcov. Spočíval v úsilí spoznať za spleťou najrôznejších ľudských vzťahov, konfliktov, predstáv a úsilí konečný cieľ celého snaženia človeka, skutočný zmysel jeho existencie a na základe toho dospieť k modelu šťastného človeka. Hoci cieľ týchto úvah bol v podstate zhodný s myšlienkovým úsilím iných filozofov, už v prvých Platónových dialógoch sa ukazujú základné odlišnosti v kritériách a v predpokladanej ceste k požadovanému cieľu.

Ak sofisti a niektorí sokratíci rezignovali na vytvorenie nových kritérií, nového modelu človeka a uspokojili sa v konečných dôsledkoch s kodifikovaním subjektivistického a často úplne svojvoľného prístupu individua k svetu i k sebe samému, Platón nadväzujúci na Sokrata usiluje sa nájsť objektívne kritériá a stimuly, ktoré by vytvárali model dokonalého človeka (lebo dokonalosť človeka — podľa vzoru absolútneho ideálneho hodnôt — je najzákladnejším predpokladom šťastného človeka) a dokonalú obec (pretože dokonalé spoločenstvo ľudí — a tým bola pre Platóna obec, polis — predstavuje druhý nevyhnutný predpoklad šťastného človeka). Usiloval sa teda vytvoriť taký stav v spoločnosti a v jednotlivcovi, ktorý by bolo možné pokladať za najlepší² — dosiahnuť fyzis človeka a spoločnosti.³

Za objektívne kritériá dokonalého stavu pokladal Platón ním definované cnosti, ktorých dosiahnutie a realizovanie v každom dokonalom individuu je podmienené existenciou absolútneho ideálneho bytia, na ktorom má pozemské bytie účasť. Týmto nadviazal na Sokratava učenie o univerzáliách — pojmových všeobecninách, ktoré mali stabilizovať a presne vymedziť obsah pojmov. Platón sa však

¹ Pozri Platón, *Zákony* I, 644 B.

² František Novotný, *O Platónovi* III, Praha 1948, 320.

³ Na rozdiel od predplatónskeho vymedzovania fyzis ako prirodzeného stavu vecí, prírody, ktorá je prvotná, Platón, priraduje tento pojem prirodzenému stavu ideálnej oblasti bytia. (Pozri F. Novotný, c. d., 17.)

neuspokojil s presnou definíciou pojmovej všeobecni; pojmové univerzálne mu neboli dostatočnou protiváhou zmyslového sveta. Preto hľadal nemenné absolútne bytie, ku ktorému by mohlo spieť a o ktoré by sa mohlo oprieť ľudské poznanie; hypostazuje univerzáliu ako úplne samostatné ideálne entity mimo jednotlivého ľudského rozumu a mimo zmyslového sveta. V absolútnom bytí sú idey roztriedené do druhov a rodov, je medzi nimi pomer súradnosti, nadriadenosti a podriadenosti. Na vrchole hierarchie ideí je idea dobra, ktorá nie je súcnom, ale je súcnu nadradená, je nad súcnom.⁴ Idea dobra je zjednocujúcim činiteľom sveta ideí a celého vesmíru, v nej našiel Platón „príčinu a naplnenie súcnosti, najvyšší predmet poznania a posledný cieľ konania“.⁵ Absolútne bytie sa spája so svetom javov tým, že idey sú *prítomné* vo veciach, resp. veci *majú účasť* na ideách, a to na toľkých, koľko majú predikátov. Tu práve začínajú najväčšie problémy Platónovej dualistickej koncepcie sveta javov a vecí a sveta ideí, ktoré sa veľmi vážne dotýkajú aj Platónových ľudských etických a spoločenských ideálov.

Hlavný problém spočíva v tom, ako je metafyzické dobro prítomné v etickom dobre, v areté, ktoré dáva zmysel cnostiam, pretože šťastie človeka je stotožnené s jeho dobrom — len dobrý môže byť šťastným. Skutočnosť, že tento problém Platón nikde definitívne nerieši — ako na to poukázal už Aristoteles — a že transcendentná povaha ideálnych entít nedovoľuje vyjadriť ich konkrétnu štruktúru, ale v podstate len ich negatívne vymedzenie vzhľadom na vnímateľnú skutočnosť (to, čo idey nie sú) a nanajvýš priradiť k ideám niektoré najabstraktnejšie formálne predikáty, zapríčinila, že svet ideí s ideálnym dobrom síce ostáva transcendentným tvorcom a garantom etického dobra, ale etické dobro a jeho imanentné zložky — cnosti sa formujú induktívnymi postupmi, eliminovaním rých predikátov, ktoré sa vymykajú Platónovmu spoločenskému a mravnému mysleniu a cíteniu a nie deduktívnymi postupmi z transcendentnej štruktúry ideí, z ktorej by mali byť cnosti už explicitne vyjadrené. S ideou dobra má etické dobro spoločné v podstate len abstraktné, najvšeobecnejšie atribúty (stálosť, nemennosť, absolútnosť), čo je nakoniec pochopiteľné, pretože sám Platón o absolútnom, ideálnom dobre vie len to, že existuje a že pôsobí tým, že je prítomné vo veciach a hodnotách.

Pokým *vnútorná štruktúra* samého etického dobra a cností nie je a nemôže byť tvorená podľa ich ideálnych vzorov, zatiaľ *systém* etických добier je v istom zmysle kópiou transcendentného systému ideí. V ideálnom svete najvyššie stojí idea dobra, pod ňou etické, estetické a matematické idey a potom nasledujú idey vecí. Takisto v Platónovej etickej sústave je na prvom mieste dobro duchovné, potom telesné a nakoniec dobro z hmotných statkov; podobne areté je nadradená jednotlivým cnostiam, ktoré v sebe zahŕňa. Podobnosť etického systému dobra (vo svete zmyslov) s transcendentným systémom ideí vyplýva podľa nás z analógie oboch systémov so štruktúrou reálnej spoločnosti. Platón modeluje „ríšu ideí“ podľa spoločenského systému, ktorý najviac zodpovedal jeho predstavám (s dokonalým, kráľom, t. j. s ideálnym dobrom na čele a ostatnými stavmi, t. j.

⁴ Pozri Platón, *Ústava* IX, 501.

⁵ F. Novotný, c. d., 338.

hierarchiou ideí pod ním), aby takto vytvorený svet ideí povýšil na vzor a príčinu spoločenskej reality, etických hodnôt a celého bytia. Znovu sa tu spája filozof-ontológ s občanom vedome i nevedome prenášajúcim spoločenskú štruktúru do roviny transcendentného bytia. Chápanie transcendentného dobra, ako poslednej príčiny i posledného zmyslu bytia formovalo Platónovu klasifikáciu dohier, ktorá sa podstatne líši od bežnej, tradičnej stupnice dohier v starom Grécku. Ustálenou stupnicou dohier v Grécku bolo zdravie, krása spojená s telesnou silou a bohatstvom. Naproti tomu Platón považuje za najvyššie dobro, týkajúce sa duše, potom dobro, týkajúce sa tela a nakoniec dobro, spojené s bohatstvom. Pritom dobro, týkajúce sa duše jej absolútne určujúce, pretože duša poznáva absolútne súcna, t. j. absolútnu pravdu a práve pravda robí každý čin dobrým.

Určujúca funkcia poznania a pravdy na ceste k dobru je zrejmä aj z Platónovho chápania areté — zdatnosti, dobroty človeka. „Areté človeka sa prejavuje v jeho zručnosti, v jeho rozumových schopnostiach a v jeho mravnom stave“.⁶ Areté sa realizuje v jednotlivých cnostiach. Platón spravidla uvádza múdrosť, rozumnosť, spravodlivosť, statočnosť a zbožnosť.⁷ Zásadne iné v tejto súvislosti oproti bežnému chápaniu, ako aj názoru sofistov, je Platónovo chápanie vzájomného vzťahu medzi cnosťami. Cnosti neexistujú nezávisle od seba, ale sú vzájomne podmienené; človek nemôže mať niektoré cnosti pri absencii ostatných. Zjednocujúcim faktorom je cnosť uvádzaná obyčajne na prvom mieste — *múdrosť*, pretože aby sa všetky tieto cnosti mohli skutočne realizovať, je nevyhnutné poznanie najvlastnejšej podstaty bytia, samé bytie s jeho ideálnymi súcniami a toto môže dosiahnuť iba človek múdry — filozof. Poznanie ideálneho sveta je predpokladom dokonalého charakteru a konania človeka, jeho skutočnej fyzis.

V Platonovej areté človeka môžeme vidieť prvý veľký pokus vytvoriť kritériá pre vnútorne, aj navonok integrovaného človeka, v ktorom by sa kladné dispozície spájali a podmienovali tak, žeby eliminovali alebo aspoň zatlačali negatívne faktory a vytvárali tým najoptimálnejšie vzťahy v človeku i medzi ním a svetom. Svojou klasifikáciou dobra a jeho spojením s transcendentným absolútnym dobrom sa Platón — podľa nás — usiloval filozoficky domyslieť a odôvodniť Sokratovu hierarchiu mravných hodnôt. Oproti iným filozofom zdôraznil primárny a jedinečný význam rozumu, mohutnosti, s ktorou disponuje jedine človek a ktorá mu umožňuje vybudovať si svoj svet najracionálnejšie, t. j. najvhodnejšie, najlepšie pre ľudskú existenciu.

Nazdávame sa však, že tu opäť vystupuje hlavný problém, ťažkosť Platónovej koncepcie. Aténsky mysliteľ sa usiloval vytvoriť pevnú ontologickú základňu pre ideálny obraz človeka a spoločnosti, ktorý bol tvorený už jeho učiteľom Sokratom a dotvorený ním samým, ale už vyššie sme pukázali na skutočnosť, že narazil na veľké ťažkosti pri vysvetľovaní, ako pôsobí svet ideálny mimo času a priestoru na svet zmyslov. Platón hovorí o skutočnom poznaní, ktoré človek — filozof dosahuje pri pohľade na svet pravých súcien, ale sám akt skutočného poznania

⁶ F. Novotný, c. d., 341.

⁷ Pozri dialógy *Gorgias*, *Ústava*.

nemôže analyzovať, nemôže nájsť preň objektívne, pravé kritériá, teda verifikovať predpokladané poznanie absolútnej pravdy. Pretože empirická skúsenosť s jej rozumovým hodnotením (tzv. mienka) nemá plnú hodnotu, je prijateľná iba v bežnom, praktickom živote a pre skutočné poznanie neprináša nič, v najvyššej rovine poznania, a to poznania ideálnych súcien musí Platón upadnúť do akéhosi „noetického iluzionizmu“, spočívajúceho *po prvé* vo viere v absolútne poznanie bytia mimo zmyslovej reality, ale hovoriace aj o nej, ktoré o tejto realite môže vypovedať úplne, pritom bez akejkoľvek verifikácie prostredníctvom zmyslových apercepcií, a *po druhé* v presvedčení, že je možné „očistenie“ ľudskej osobnosti (duše) od neracionálnych faktorov, ktoré vyrieši akékoľvek konflikty v človeku i medzi ním a svetom, zbaví človeka omylov a tým všetkého zlého, pretože podľa Platóna len nevedomosť je príčinou zla.⁸

Platón však nebol len ontológom a gnozeológom, ale aj etikom a práve ako etik nemohol byť úplne spokojný so svetom pravých súcien, ako jediným mravným a spoločenským garantom. Gnozeologické a ontologické problémy pri formovaní dokonalého človeka a spoločnosti podľa vzoru ideálneho sveta ho nútili akceptovať staré duchovné dedičstvo gréckej spoločnosti — náboženstvo, mýtus. Pravda, Platón — podobne ako Sokrates — usiloval sa odantropomorfizovať starú tradíciu. Náš filozof pritom nezaujíma stále rovnaký postoj k bohom a ich funkcii vo svete a najmä v raných a stredných dialógoch mu slúžili ako výpomoc pri odôvodňovaní mravných zásad, než aby ich pokladal za základnú, imanentnú súčasť svojej ontológie.⁹ Napriek tomu nie je možné obísť Platónove náboženské názory ani v prvých dialógoch. Ich zásadný význam v neskorších dialógoch, predovšetkým v *Zákonoch*, je nesporný. Svet bohov má vážnu funkciu vo všetkých mýtoch, v ktorých sa pojednáva o posmrtnom osude duší.¹⁰ A reinkarnáciu (prijatú do jeho filozofického systému pravdepodobne z orfického náboženstva) môžeme pokladať za jeden z najväčších stimulov Platónovej etiky, ktoré mali pôsobiť v prospech upevňovania mravnosti. Ale tu narážame na nový rozpor, pretože posmrtné konzekvencie majú mať predovšetkým citový efekt, človek má byť „popohnaný k dobru“ bážňou, čo je nepochybne v rozpore s ontologickými a gnozeologickými dôsledkami Platónovej filozofie.

Kritériá a predpoklady, o ktorých sme hovorili, mali byť hlavnými stimulmi dokonalého človeka. Naskytá sa teraz otázka, aká mala byť štruktúra takého človeka a aké boli jej premeny.

3. Štruktúra osobnosti dokonalého človeka

Platón nevytvoril v žiadnom dialógu definitívny model osobnosti človeka. Vlastne pojem osobnosti ani nepoznal. „Nemá zvláštny pojem „osobnosť“, stačí mu slovo „duša“. (F. Novotný, c. d., 174). Preto je azda správnejšia otázka, aká je duša Platónovho človeka, resp. jej prípadné modifikácie.

⁸ Platón, *Euthydemos*, 281 E.

⁹ Pozri F. Novotný, c. d., 37 n.

¹⁰ Pozri mýty vo *Faidrose*, *Ústave*, *Faidonovi*, *Gorgiovi* a *Zákonoch*.

V raných dialógoch mal Platón blízko k tomu, aby dušu stotožňoval s myslením a všetky ostatné psychické prejavy a stavy priradzoval hmotnému telu. Najvýraznejšie je táto tendencia vyjadrená v dialógu *Faidon*. V ňom Sokrates dokazuje potrebu „čistého myslenia“, oslobodeného od akýchkoľvek zmyslových vnemov, pocitov, túžob, čo je možné len tak, ak telo bude úplne oddelené od duše, „pretože telo vyrušuje a nenecháva dušu nadobudnúť pravdu a múdrosť, keďkoľvek je s ním duša spolu“.¹¹

Takáto „radikálna redukcia“ duše — osobnosti človeka je podmienená podľa nás tým, čo veľmi výrazne modifikuje Platónove názory a vytvára medzi nimi temer paradoxné protiklady — funkciou a cieľom dialógu. Vo *Faidonovi*, kde sa zamýšľa nad možnosťou absolútneho, „čistého poznania“ filozofa, všetko neracionálne sa mu javí ako zbytočný balast, ktorý by nemal mať s dušou, s osobnosťou mysliteľa nič spoločné. Takisto jednotnú a čistú dušu zobrazuje Platón v desiatej knihe *Ústavy* a znova vo *Faidonovi*, keď hovorí o jej nesmrteľnosti. Takáto duša predstavuje model akéhosi „racionálneho substrátu“, ktorého pomocou nie je možné vysvetliť žiadne imanentné duševné pochody v človeku a samozrejme ani ukázať dokonalý (alebo zlepšený) obraz vnútornej štruktúry ľudskej osobnosti. Preto celkom inakšie musí Platón postupovať, keď z roviny čistej gnozeológie a ontológie prechádza na rovinu spoločenskú, keď má predstaviť človeka, ktorý by mal žiť v komplikovaných ľudských vzťahoch a bol by súčasne vzorom pre ľudí z „mäsa a krvi“ — „keď sa zamýšľa nad vnútornými zápasmi v samej duši“.¹²

Máme na myslí predovšetkým *Ústavu* a v nej tie časti, v ktorých sa hovorí o štruktúre človeka a spoločnosti a mýtus v dialógu *Faidros*. Platón sa tu usiluje organicky spojiť zložku racionálnu so zložkou vôľovou a žiadostivou. Je to pokus prekonať základný rozpor v človeku medzi racionálnom a neracionálnom alebo správnejšie vysvetliť mechanizmus vzájomného pôsobenia, koexistencie rozumu, vôle aj pudov a z nich vyplývajúcich žiadostí, lebo onen základný rozpor je neprekonateľný. Náš filozof vysvetľuje mechanizmus vzájomného pôsobenia zložky racionálnej so zložkami neracionálnymi tak, že diferencuje v rámci osobnosti. Duša — osobnosť, ktorú analyzuje, nie je už absolútnym „racionálnym substrátom“, z rámca ktorého sa všetko ostatné vylučuje, ale viacvrstvovou štruktúrou, v ktorej dochádza k vzájomnému pohybu, k ovplyvňovaniu jednej vrstvy druhou, k zmenám a v ktorej je teda možné načrtnúť najvhodnejšie proporcie jednotlivých zložiek a z nich vyplývajúce najsprávnejšie vzťahy.

Keď nám v *Ústave* predstavil nový model osobnosti človeka, neznamena to ešte, že sa jednoducho vzdal presvedčenia o absolútnej priorite racionálneho v duši človeka, naopak, pomocou diferencovanej štruktúry ľudskej duše vytvára Platón reálnejšiu základňu pre svoju argumentáciu v prospech priority racionálnej zložky. Pretože ak má človek dosiahnuť fyzis dokonalého dobrého človeka, musí nevyhnutne rozumová zložka ovládať ostatné dve. Trojjednosť duše nachádza vyjadrenie svojej ontologickej platnosti v mýte dialógu *Faidros*. Ale práve v tomto

¹¹ Platón, *Faidros*, 66 A.

¹² F. Novotný, c. d., 252.

dialógu a predovšetkým v dialógu *Symposion*, zdôrazňuje Platón dôležitú úlohu erota, milostnej túhy, ako najmocnejšieho činiteľa pri hľadaní večného krásna. Ani eros *Symposia* a *Faidra* nie je však popretím základného predpokladu dokonalého človeka — úplnej priority zložky racionálnej pred ostatnými zložkami. Eros, ako zložka hodná obdivu sa môže tak prejavíť iba vtedy, keď je úplne ovládnutá rozumom; je to nevedomá sila, ktorej dáva pozitívny význam práve rozum, bez jeho kontroly sa mení vo svoj najhorší opak. Dialóg *Faidros* má v tejto súvislosti ešte jeden podstatný význam: Je ontologickým vysvetlením nerovnosti ľudí. Ľudská duša prichádza na svet s určitými dispozíciami, ktoré nie je možné zmeniť, rozhodne nie zväčšiť. Človek sa stáva tým, čím je práve na základe daností, nadobudnutých v čase svojej mimoľudskej praexistencie. Toto vysvetlenie, aj keď je v určitom rozpore s gnozeologickými názormi Platóna, napr. v dialógu *Menon*, je plne akceptované pri tvorbe ideálneho modelu obce, má teda eminentný spoločenský význam.

Hoci sa Platón snaží modelovať ideálnu dušu — osobnosť človeka tak, že akceptuje pritom jej zložitosť, mnohovrstvovosť a rozpornosť v nej samej, nie je v stave z aspektu svojich ontologických a gnozeologických predpokladov riešiť uspokojivo vzťah medzi telom a dušou. A nemohol tento problém vyriešiť podľa nás preto, lebo mu to neumožňovalo jeho chápanie duše. Podľa Platóna je duša oproti materiálnemu telu čosi nehmotné, jedno, nezničiteľné, večné, poznáme jej vnútornú štruktúru, ale duša, či už čisté racionálne, alebo duša diferencovaná, je v podstate uzavretá entita, ktorá svojou povahou nemá nič spoločného s hmotou. Dualizmus duše a tela nie je prekonaný — a ani nechce byť prekonaný — tým, že jednotlivé zložky duše sú umiestnené v konkrétnych častiach ľudského tela, tento fakt nemôže na veci principiálne nič zmeniť. V prvom prípade „radikálnej redukcie“ duše na racionálne, musí mať telo vlastný zdroj pohybu, nezávislý od duše, ktorá ale jediná pohybuje všetkým ostatným (ale čím potom?) aj samou sebou, v druhom prípade sa celá životná dynamika koncentruje do duše a telo ostáva iba pasívnym nástrojom. Ani jeden ani druhý prípad nie je však adekvátny reálnej existencii zložitého fyziologicko-psychického komplexu človeka. Nazdávame sa tiež, že Platón precenil racionálny faktor, a to do takej miery, že dochádza k mystifikácii vzťahov medzi racionálnom a iracionálnom v človeku. Funkcia a význam racionálnej zložky ľudskej osobnosti sú precenené a deformované predovšetkým preto, že iracionálne faktory sú vylúčené z podstaty dokonalého človeka, hrajú iba úlohu nevyhnutne trpeného pendanta osobnosti a tým je ideál človeka sploštený, obmedzený na jeden rozmer, racionálne, čiže je vytvorená umelá osobnosť.

4. Cesta k dobru

Uviedli sme už, že podľa Platónovho učenia dosiahnuť dobro a tak sa stať dobrým v každom zmysle slova, znamená poznať svet skutočných súcien, čiže stať sa múdrom. Preto sa tu nastoľujú otázky: Je možné skutočné poznanie a kto ho môže nadobudnúť? Aká je súvislosť medzi poznaním a mravnosťou, resp.

praktickým konaním? Aký je najlepší model cesty k poznaniu a tým dosiahnutiu pravého dobra, aká má byť najlepšia výchova?

Na prvú otázku odpovedá Platón kladne. Skutočné poznanie je možné. Veď práve na tomto predpoklade stavia náš mysliteľ aj model dokonalej obce. Iným problémom je, kto a do akej miery môže mať pravú vedomosť. Kým v dialógu *Faidros* a tiež v *Ústave* je celkom jasne ukázaná ontologická nerovnosť duše, v dialógu *Menon* — v gnozeologickej polemike — je schopnosť každej ľudskej duše poznávať (alebo správnejšie spomenúť si na pravdy poznane v čase jej transcendentnej existencie) demonštrovaná najkrajnejším spôsobom — na otrokovi. Tento paradox vyplýva podľa nás opäť z rôznych funkcií dialógov, v ktorých sa tvrdia takéto protikladné názory. V *Menonovi* sa rieši špeciálny gnozeologický problém, kým vo *Faidrovi* a v *Ústave* Platón vysvetľuje ontologické príčiny podľa neho nevyhnutnej nerovnosti ľudí. Že problém v *Menonovi* je v podstate čisto teoretickou otázkou, o tom svedčí záver tohto dialógu, kde konštatuje, že pravé poznanie nemá azda nikto, lebo by sa dalo učiť, ale v spoločenskopolitickej praxi to nevidno. Záver *Menona* nemá byť tvrdením o nemožnosti pravého poznania, iba poukázaním na fakt, že schopnosť poznania nie je daná každému rovnako, ale diferencovane.

Z rôznych dispozícií pre skutočné poznanie vyplýva aj rôzny stupeň tých ľudských kvalít, ktoré zahrňujeme pod pojem areté. Je nepochybné, že areté môžu mať len takí ľudia, ktorí dosiahli najvyšší stupeň poznania a hľadajú na pravé súcna, pretože len títo ľudia sú skutočne múdri, čo je prvým predpokladom všetkých cností. Preto iba ľudia, poznávajúci pravé súcno — a takými sú filozofi — majú pravú fyzis človeka. Čím menšie sú dispozície pre skutočné poznanie, tým viac sa človek odchyľuje od svojej ľudskej podstaty, od dobra. Táto degradácia človeka však neznamená, že človek musí celkom prepadnúť zlu. Naopak, môže byť vychovaný v niektorých cnostiach, a to vtedy, keď žije v spoločnosti, spravovanej dokonalými ľuďmi, pretože v tej miere, v akej sa človek prestáva podieľať na pravom poznaní, na múdrosti, potrebuje starostlivosť vskutku múdrych ľudí, musí byť vo vlastnom záujme ovládaný a vedený k dobru. Ale ani ľudia s najväčšími duševnými dispozíciami sa nestávajú dokonalými naraz; je k tomu nevyhnutný pomerne dlhý výchovný proces, počas ktorého sa v človeku naplno rozvinú všetky predpoklady, vytvárajúce dokonalého človeka. Dokonalý človek je múdry, mravný a telesne zdatný, aj výchova musí sledovať sústavný a plný rozvoj celej jeho osobnosti. Keďže dokonalosť človeka sa dosiahne poznaním nemenných, pravých súcien, celý výchovný proces musí byť charakterizovaný nemennosťou a pravdivosťou. Táto zásada by mala spočívať na hlbokých ontologických dôvodoch a princípoch, ale práve na nej sa prejavuje jednak nemožnosť nadviazania kontaktu s transcendentnom a Platónov „subjektivizmus“, pretože „pravdivé“ predstavy o bohoch — v dôsledku nemožnosti akejkoľvek verifikácie — ostávajú v rovine Platónovho subjektívneho chcenia s výrazne pragmatistickým charakterom a jednak ukazuje na Platónovo aristokratické staromilstvo, lebo je v podstate obrazom petrifikovaných, prežitých morálnych zásad a estetických kánonov, ktoré prehlásil za všeobecne platné. Vzniká tak istý paradox. Na jednej

strane sa Platón usiluje využiť pri výchove všetky vhodné prostriedky, ale na druhej strane odmieta z titulu večného transcendentného modelu, ako by tomu rád veril, akceptovať neustály vývoj prostredia aj osobnosti a z toho vyplývajúcu tendenciu k zmenám, vývoju výchovných prostriedkov a metód.

Mimoriadny význam v procese výchovy k dokonalému človeku má zavedenie celého komplexu matematických vied. Ich význam nespočíva len v tom, že tieto vedy boli podľa Platónovho presvedčenia nevyhnutným predpokladom pre poznanie a plné pochopenie abstraktných absolútnych ideí, ale v procese výchovy rastie ich závažnosť tým, že u Platóna sa z geometrického myslenia zrodila predstava o dobre ako pravej miere a ako o strede medzi dvoma krajnosťami i predstava o „strednom živote“, ako živote žiadúcom a najšťastnejšom.¹³ Cesta seba-poznania a hľadania najlepšej životnej cesty pomocou a prostredníctvom vedy so striktnou a korektnou analýzou komplexu životných daností je podľa nás platným odkazom Platónovho pedagogického dedičstva, hoci ani tu sa Platón nevyhol úplne tendencii k racionalistickej redukcii vzťahov v človeku a mimo neho.

Celú výchovu završuje dialektika — vlastná veda o ideách „vrchol všetkých náuk“ filozofia. Ale tu sa už končí výchova, t. j. vedomé formovanie človeka zvonku a nastupuje pravé poznanie, ktoré je rýdzo individuálne, a preto nie je ani bezo zvyšku zdieľateľné. Len v individuálnom akte filozofickej reflexie môže človek poznať skutočnú pravdu — pravé súcna, takže akékoľvek učenie je len sprostredkované poznanie a nie jeho autentický akt — v tomto zmysle areté nie je naučiteľné, lebo sa úplne môže realizovať iba v dôsledku onoho pôvodného, jedinečného poznávacieho aktu vo filozofujúcom indivíduu. Bez patričných dispozícií duše a na ne nadväzujúceho vzdelania nie je však možné dotknúť sa pravých súcién, neumožní to kvalita duše. Preto pokladá Platón za zbytočné všestranne vzdelávať všetkých občanov. Najmenšiu pozornosť venuje príslušníkom tretieho stavu — pracujúcim. Vzdelanie vo vedách majú dostať len strážcovia a filozofi a je vyhradená iba pre najvynikajúcejšie osobnosti — pre vládcov.

Jednou z hlavných úloh výchovy má byť realizovanie spravodlivosti v duši človeka, t. j. správneho súladu všetkých zložiek osobnosti. Ale spravodlivosť duše nemá iba individuálny, privátny dosah a význam, pretože je súčasne hlavným predpokladom občianskej spravodlivosti a táto zasa základným činiteľom pri výstavbe ideálnej obce — modelu dokonalého spoločenstva ľudí.

5. Človek v ideálnej obci

K nepopierateľným aktívam Platónovej filozofie patrí jeho úsilie o vytvorenie ideálnej obce, ktorá mala byť vzorom najoptimálnejšieho modelu ľudského spoločenstva. Tento kladný význam si Platónov model zachováva napriek akémukoľvek hodnoteniu samej obce, alebo lepšie už pred ním, a to preto, lebo náš mysliteľ bez ohľadu na to, aké riešenie poskytol, ako jeden z prvých si uvedomil, že akékoľvek morálne a vôbec ľudské problémy jednotlivca sa dajú riešiť iba

¹³ F. Novotný, c. d., 509.

v takej spoločnosti, ktorá riešenie umožňuje, čiže zmena, resp. náprava ľudí je podmienená zásadnou zmenou spoločnosti, vytvorením jej nového systému.

Nazdávame sa, že na modele ideálnej spoločnosti môžeme najlepšie pozorovať hlbokú spätosť Platóna — filozofa s Platónom — občanom, a to občanom práve gréckej obce a z toho vyplývajúci rad rozporov, ktoré paradoxným spôsobom stimulujú jeho nejednu originálnu myšlienku.

Markantne sa to javí už na charaktere ideálnej spoločnosti. Ideálna spoločnosť je vlastne ideálnou *obcou*, tradičným helénskym politickým útvarom, v ktorého rámci sa realizoval celý život starovekých Grékov. Platón sa v tomto zmysle nijako nevymykal spomedzi ostatných Grékov. Prijíma za prirodzenú formu svojej ideálnej spoločnosti grécku polis, ako základnú politickú jednotku v rámci gréckeho sveta, existujúcu spolu s inými reálnymi, „nedokonalými“ gréckymi obcami v ostatnom barbarskom svete. Takisto sa nepokúša reformovať celé jemu známe ľudstvo, naopak, prijíma ako prirodzenosť, že existuje barbarský svet, s ktorými Gréci, a teda aj ideálna obec budú v neustálom konflikte. Ale náš mysliteľ nie je celkom pôvodný, ani pokiaľ ide o základné obrysy vnútornej štruktúry jeho spoločnosti. Už v staroveku vyčítali jeho modelu kopírovanie staroegyptskej spoločnosti so zvláštnym stavom kňazov, ktorí sa mali v Platónovom modeli zmeniť na filozofov — vládcov, dokonca niektoré „komunistické“ myšlienky v jeho modeli boli známe už predtým (napr. u spoločenských opravecov, alebo karikované u Aristofana).

Čo najviac zaujme ako prvý základný rys Platónovej koncepcie spoločnosti, je jeho neustála snaha vychádzať z ontologických a gnozeologických predpokladov svojej filozofie, ukázať že model dokonalej spoločnosti je možné vytvoriť len vtedy, ak sa akceptujú v rovine človeka a spoločnosti najzákladnejšie a najhlbšie princípy pravého bytia a jeho „účasti“ v ľudskom subjekte a takisto zákonitosti poznania tohto bytia ľudským subjektom. Obec môže byť dokonalá len vtedy, keď v nej, podobne, ako v duši — osobnosti človeka — bude vládnuť spravodlivosť, t. j. keď každý človek bude si konať svoje dielo. Tento základný postulát vyplýva z Platónovho presvedčenia, že predpokladom čistoty a tým nesmrteľnosti duše je jej jednota, ktorá môže byť zaručená iba tak, že človek robí — zásluhou rozumu — len to, na čo má skutočné predpoklady (dané aspoň v zárodočnej forme už vopred). Táto zásada mala integrovať nielen každého jednotlivca, ale aj celú spoločnosť, odstrániť onen stav reálnych obcí, v ktorom sú obce rozdelené pri najmenšom na dva nepriateľské stavy: boháčov a chudobných a tak vytvoriť spoločnosť bez akýchkoľvek vnútorných antagonizmov. Avšak nevyhnutnosť spravodlivosti nebola v spoločnosti podmienená iba transcendentnými vzormi a princípmi, odrážala tiež — a to v značnej miere — objektívnu spoločenskú nevyhnutnosť, vyplývajúcu z daného stupňa spoločenského vývinu, pre ktorý už bola charakteristická veľmi výrazná deľba práce. Ťažko možno zazlievať Platónovi, že vo svojom spoločenskom modeli neprekonal túto spoločenskú podmienenosť víziou človeka, ktorý je oslobodený z pút zaväzujúcej ho deľby práce (keď takáto vízia by mohla mať aj tak len číry utopický charakter), skôr naopak, je potrebné hodnotiť ako veľmi cenný fakt, že Platón zdôrazňoval nevyhnutnosť spoločnej

delby práce a oprávnené námietky je správnejšie venovať prehnanej aplikácii tohto princípu vo všetkých oblastiach spoločenského života, predovšetkým v oblasti politickej.

Spravodlivosť obce sa mohla podľa neho najlepšie realizovať v spoločnosti, zloženej z dvoch stavov — stavu pracujúcich a stavu strážcov, resp. stavu vládcov. V Ústave vysvetľuje Platón prirodzený základ stavov ontologicky, mýtom, podľa ktorého boh primiesil pri tvorení do budúcich vládcov zlato, do strážcov striebro a do ostatných meď a železo, teda znova príčinou je akási (veľmi mýtická a básnická) ontologická podstata človeka. Oveľa dôležitejšie je, že „zlatí“ vládcovia sú najmúdrejší občania a sú najmúdrejší aj podľa absolútneho meradla, pretože sa svojím rozumom dotýkajú pravých podstat. Z tejto filozofickej a vladárskej schopnosti vyplývajú pre ich vládu ďalekosiahle dôsledky. Ale opäť nie sú dôvodom toho iba gnozeologické a ontologické argumenty.

Nemalú úlohu zohrali podľa nás aj tentokrát reálne spoločenské pomery, ktoré výrazne — aj keď v podstate v negatívnom zmysle slova — stimulovali Platónove náhľady. Neschopnosť demokratického režimu a jeho orgánov vyvieť aténsku spoločnosť z krízy, ale tiež sebecký boj aristokracie a znovudobytie stratených pozícií ho podnietili k tomu, aby vytvoril mravne čisté a rozumovo zdatné osobnosti, ktoré by čo najlepšie spravovali dokonalú obec. Kým reálni vládcovia páchali zlo už tým, že porušovali a svojvoľne menili platné zákony, ideálni vládcovia-filozofi konajú spravodlivo a teda dobre a krásne, bez ohľadu na zákony. Vládcovia — filozofi nie sú viazaní žiadnymi predpismi a ustanoveniami, lebo žiaden zákon a žiaden poriadok nie je lepší, ako poznanie a je proti právu, aby rozum bol niekoho poddaným a otrokom, pretože má byť vládcom všetkého, ak je podľa svojej prirodzenosti ozajstný a skutočne slobodný.¹⁴ Filozof vládne tak, že uplatňuje svoje poznanie, má svoju myseľ pri čistých súcnach; čo tu vidí, vkladá verejne i súkromne do mravov ľudí, neutvárajúc iba samého seba; je tvorcom múdrosti, spravodlivosti a celej ľudovej areté.¹⁵ Zákony, ktoré vytvára, majú preňho iba pomocnú funkciu, zato musia byť dôsledne rešpektované ostatnými občanmi tak, ako aj všetky ostatné vládcove príkazy.

Narážame tu na ďalší rozpor v Platónovej koncepcii človeka a spoločnosti. Tvorcom ideálnej obce by mal byť múdry panovník, ktorý by vedel vďaka vlastnej duchovnej mohutnosti vybudovať a riadiť novú obec čo najoptimálnejšie. Platón neraz zdôrazňuje, že existencia vládcu-filozofa s patričnou právomocou je jedinou podmienkou uskutočnenia dokonalej obce, ale súčasne sám načrtáva a tak zaraďuje dokonalého vládcu novej obce do systému, ktorý je jeho výtvarom (Platónovým) a pre vládcu existuje a priori-vládca ho môže iba akceptovať. Teda na jednej strane je dokonalý panovník-filozof alfou a omegou ideálnej obce, ale na druhej strane ideálnu obec vytvoril už iný filozof (zato nie panovník) — Platón s tým, že práve jeho model je tým pravým modelom, v ktorom sa musí žiť podľa predpísaných zásad (a Platónove zásady platia znova aj pre múdrych, „autonóm-

¹⁴ Platón, *Zákony* IX, 875 A.

¹⁵ Pozri Platón, *Ústava* VI.

nych vládcov“) a v ktorom nemožno nič zmeniť, pretože „myšlienka vývoja a pokroku je tejto obci a jej zriadeniu cudzia, nežiaduca a nepriateľská“.¹⁶

Ako má vyzerat' večný skelet ideálnej obce, aký má byť jej vnútorný mechanizmus? Uviedli sme už na začiatku tejto kapitoly, že obec mohla nadobudnúť optimálnu štruktúru vytvorením dvoch, resp. troch stavov — stavu pracujúcich a stavu strážcov, resp. vládcov. Platón dopodrobna charakterizuje stav strážcov a vládcov, ale zase temer úplne ignoruje stav pracujúcich, ba dokonca v rámci tohto stavu úplne ponecháva staré majetkové, právne, spoločenské vzťahy; povinnosťou pracujúcich je pracovať a tak živíť seba a ostatných členov obce a poslúchať múdrych vládcov. Aby sme si vysvetlili dôvody takéhoto postoja nášho mysliteľa k triede pracujúcich, nestačí podľa nás, konštatovať iba imanentné filozofické stimuly, t. j. skutočnosť, že v centre Platónovej pozornosti boli predovšetkým ľudia, ktorí podľa neho mali spĺňať alebo aspoň približovať sa ku kritériám, ktoré im on sám postavil a takými boli práve strážcovia a vládcovia ideálnej obce. Nemalú úlohu tu zohralo aj spoločenské postavenie a z neho vyplývajúce názory aténskeho občana a navyiac aristokrata na telesnú prácu a vôbec zárobkovú činnosť. V tejto súvislosti je potrebné postaviť si tiež otázku, či Platón sa neobmedzil pri náčrte dokonalej obce na stavy „neekonomické“ alebo „nadekonomické“ aj preto, lebo nemal naporúdzi nijaký ideálny model ekonomického mechanizmu spoločnosti. A že Platón takýto model nemal a ani sa ho nesnažil vytvoriť, o tom dostatočne výrazne svedčí jednak to, že sa ekonomickým mechanizmom zaoberá podrobne vo svojich *Zákonoch*, v ktorých však už nejde o vytvorenie absolútne inej obce, než akou bola hociktorá reálna obec, ale len o určité reformy a predovšetkým o dôsledné zafixovanie zákonnosti v existujúcich spoločenských pomeroch; po druhé nasvedčuje tomu takisto riešenie materiálnych problémov v stave strážcov — známy Platón „komunizmus“. Ale „je to komunizmus čisto záporný, lebo jeho zmysel je v tom, aby strážcovia nemali úplne nič súkromné a osobné... nejde mu o spoločenstvo výrobných prostriedkov a majetkov — tie nie sú vecou ‚strážcov obce‘ — ale len o to, aby strážci nemali ani súkromný, ba ani osobný majetok.“¹⁷ Takisto úplná rovnosť medzi mužmi a ženami sa týka iba stavu strážcov. Pritom novátorské myšlienky o zrušení rodiny o „vedeckom“ plodení a výchove nových pokolení pri všetkej ich pozoruhodnosti nie je možné akceptovať bez výhrady. Na jednej strane predstavujú vážny pokus o nové riešenie vzťahov medzi mužom a ženou a azda prvý nárys vedeckej eugeniky, na druhej strane však konkrétny spôsob výberu „zdatných rodičov“ a kasárenský život, ba i výchova celého stavu strážcov, dáva Platónovmu projektu pečať jednostranného utilitarizmu, prechádzajúceho do neľudskosti, nehľadiac pritom na otázku skutočnej vedeckej hodnoty jeho eugenických a výchovných postupov.

Pretože občania majú byť zaradení do jednotlivých stavov iba na základe svojich osobných kvalít, spoločenské stavy by nemali byť navzájom uzavreté, naopak, schopnosť a či neschopnosť by sa mali stať dôvodom pre presunutie

¹⁶ F. Novotný, c. d., 572.

¹⁷ F. Novotný, c. d., 564—565.

toho-ktorého občana do vyššieho, resp. nižšieho stavu. Sám Platón však predpokladal, že stavy ostanú vcelku stabilné, čiže k väčším presunom nikdy nedôjde; veď to vyplývalo aj z jeho ontologických predpokladov. Preto ani nikde neuvádza presnejší mechanizmus prechodu z jedného stavu do druhého, práve tak, ako sa nikde v *Ústave* nezmieňuje o výchove detí pracujúcich, ale výlučne len o potomkoch strážcov. Tak vzniká v rámci ostatného, normálneho, t. j. nedokonalého sveta ideálny ostrovček a na ňom malé geto — vlastný spoločenský experiment Platóna — stav strážcov a vládcov.

Štruktúra obce a vzájomné postavenie vládcov sa významne podieľajú na spoločensko-politickom mechanizme v obci. Základnými stimulmi politiky je občianska spravodlivosť, vymedzujúca kompetenciu každému občanovi, a múdrosť vládcov, vylučujúca akékoľvek omyly. Tieto činitele zapríčiňujú, že v ideálnej obci neexistuje politický život, ako výraz stretania sa a riešenia protikladných triednych a skupinových záujmov. Platón mohol urobiť takúto premenu politiky, alebo správnejšie mohol „zrušiť“ politiku tým, že zjednodušil chápanie kompetencie, keď stotožnil kompetenciu v rôznych spoločenských rovinách a oblastiach (kompetencia odborníka v špeciálnom odbore je preňho totožná s kompetenciou v spoločensko-politickej oblasti) a tiež tým, že aplikoval v spoločensko-politickej teórii zásady svojej gnozológie a ontológie, podľa ktorých človek-filozof hľadiaci na pravé súcna, poznáva a koná vždy múdro, t. j. správne a mravne. Pretože existuje vzor pre správny život a vládcovia filozofii ho poznajú, je ich úlohou vychovávať ostatných občanov podľa tohto vzoru, aby mohli nadobudnúť aspoň „ľudovú“ areté. Teda namiesto stretania sa rôznych záujmov spoločnosti nastupuje výchova podľa vytýčeného vzoru. „Výchovu mládeže i dospelých pokladal Platón za najdôležitejšiu zložku, áno, priamo za podstatu politického umenia v pravom zmysle toho slova.“¹⁸ Aká však mala byť konkrétna výchova pracujúcich, nie je nikde povedané, vieme len to, že jej výsledkom malo byť úplné vzájomné porozumenie, čiže úplná zhoda všetkých stavov — vládúcich aj ovládaných — pretože všetci si uvedomujú vzájomnú nevyhnutnosť a užitočnosť. A keďže pravda je vždy len jedna a odchýlka od nej je najväčším zlom pre človeka, mali vládcovia voči strážcom a spolu s nimi voči ostatným občanom ešte jeden mimoriadne dôležitý záväzok: nedovoliť, aby sa ktorýkoľvek občan nechal ovplyvniť nepravdivými, a preto neželateľnými názormi. Toto opatrenie nielenže je dôsledne netolerantné, má charakter manipulovania s ľuďmi v totalitnom režime, ale súčasne stavia spolu s ostatnými výchovnými princípmi a zásadami života obce Platónovo učenie o spoločnosti na hlavu, pretože kým vznik reálnej obce chápe náš filozof ako dôsledok objektívnych daností, ktoré nútili človeka žiť v spoločenstve ľudí a daný stav v spoločnosti je preňho takisto dôsledkom objektívneho procesu, ktorý stimuloval — aj keď prevažne negatívne — spoločnosť, ideálna obec má byť produktom iba rozumnej bytosti, ktorá bez ohľadu a dokonca napriek neracionálnym faktorom v človeku aj mimo neho, vylučiac súčasne každý iný eventuálny postup, koncepciu, chce vytvoriť umelú „rozumnú spoločnosť“ — také spoločenstvo ľudí, v ktorom by nielen vládcovia poznali

¹⁸ F. Novotný, c. d., 534.

skutočnú pravdu a podľa nej vždy konali, ale aj všetci ostatní občania by dokázali potlačiť všetky záujmy, nezhodujúce sa so „záujmami celospoločenskými“, eliminovať celé iracionálne v ľudskej osobnosti i mimo nej a plne akceptovať nároky, ktoré na nich spoločnosť, zosobnená vo vládcach, kladie, aj sa uspokojí s tým, čo im spoločnosť poskytuje.

Utopičnosť svojej predstavy o dokonalých vládcach, budujúcich a spravujúcich dokonalú obec, uvedomil si aj sám Platón, keď v *Zákonoch* konštatuje, že žiaden človek, ktorý ako samovládca spravuje ľudské veci, nie je schopný, aby sa nenaplnoval spupnosťou a nespravodlivosťou. V *Zákonoch* — hoci sa nevzdáva svojho ideálu z *Ústavy* — pokúša sa vytvoriť novú, reálnejšiu obmenu dokonalej obce.

К ПРОБЛЕМАТИКЕ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Милан Земко

В настоящей статье автор занимается проблематикой совершенного человека в философии Платона, т. н. среднего периода, и прежде всего в его Конституции. Первая часть статьи посвящена методологической стороне проблемы. У Платона моделью общества служит структура человеческого индивидуума, существующая в человеке уже до появления любого общества. Поэтому проблема отношения между человеком и обществом в теоретическом плане для Платона представляет проблему в первую очередь методологическую а не онтологическую. Предметом второй части статьи являются предпосылки и критерии совершенного человека. Это первая большая попытка Платона дать теоретическую картину полностью интегрированного человека. В своем стремлении он наталкивается на нерешимую проблему наличия трансцендентальных идеальных существ, структура которых неизвестна и поэтому определяется лишь отрицательно, в мире чувств. Из этого вытекает, по мнению автора, также „гносеологический иллюзионизм“ Платона, состоящий в переоценке познания и в недооценке иррациональных факторов в человеческом индивидууме. Третья часть статьи посвящена личности совершенного человека. Модель совершенного человека у Платона колеблется между двумя полюсами: когда речь идет о человеке в связи с гносеологической проблематикой, личность — душа сводится к чистому мышлению; в рамках же общественной проблематики, человеческая личность представлена как определенная дифференцированная структура, в которой, однако, первенствующую роль играет рациональный фактор. При этом слаженность отдельных элементов личности объяснена неудовлетворительно. В четвертой части — о платоновском „пути к добру“ — автор отмечает, что, хотя и Платон в своих педагогических рассуждениях исходит из того, что добродетелям можно научиться, в конце концов приходит к заключению, что онтологические предпосылки, заранее данные каждому человеку, позволяют получить полное воспитание лишь узкому кругу духовной аристократии. Последняя часть представляет собой очень сжатый очерк нескольких проблем совершенного общества. Автор пытается ограничить имманентно-философские источники от конкретных общественных толчков, содействовавших возникновению идеального общества Платона.

Milan Zemko

The present study deals with the problems of the perfect man in Plato's philosophy of the so-called middle period and particularly in the *Constitution*. In the first part of the study, the methodological aspect of the problem is dealt with. In Plato, the model of society — community is represented by the structure of human individual existing in the individual man as early as before the existence of any community. Therefore, from the theoretical standpoint, the problem of the relation between man and community is for Plato, in the first place, rather a methodological problem than an ontological one. The subject matter of the second part of the present study are the presuppositions and criteria of the perfect man. Plato's attempt is the first great attempt at the theoretical image of fully integrated man, as expressed in *areté*. This endeavor meets with the insoluble problem of the presence of transcendental ideal entities whose structure is not known and therefore defined only negatively, in the world of senses. According to the author, also Plato's „noetical illusionism“, consisting in overestimating knowledge and underestimating nonrational factors in human individual, follows then from the above. The third part of the study deals with the personality of the perfect man. Plato's model of the perfect man fluctuates between two poles: when speaking about man in connection with the noetical problems, he reduces personality — soul — to the pure thought. In the frame of social problems, he sees, however, human personality as a certain differentiated structure, in which the absolute primacy is held again by the rational factor. The cooperation of the individual components of personality is, however, not satisfactorily explained. In the fourth part — on Plato's „way to the good“ — the author states that though the teachability of virtues is the basic point of departure in Plato's pedagogical essays, the ontological presuppositions, existing in every man in advance, reduce at the same time the possibilities of complete education to a narrow circle of spiritual aristocracy. The last part of the study represents a very concise outline of some problems of the perfect society — community. The author tries to differentiate immanently philosophical sources and concrete social impulses which cooperated in Plato's construction of the ideal community.