Jaroslav Daneš

Filosofie jako disent v demokratických Athénáchⁱ

Pro moderního čtenáře může znít velmi kuriózně sousloví disent v demokratické společnosti. Jak může být pluralitní a otevřená demokratická společnost uzavřenou a generovat nějaký disent? A přece se tak stalo v demokratických Athénách 5. a 4. století př. n. l. Filosofie neboli klasická politická teorie, jež inspirovala a fascinovala Evropu po celá staletí současnost nevyjímaje, se zrodila jako kritika fungování přímé athénské demokracie jako přímého výkonu vůle lidu. Tato kritika pochází většinou, téměř by se chtělo říci výlučně, z aristokratických pozic a jeví se být přitažlivou, protože se snaží ukázat iracionalitu a morální podřadnost demokratické myšlenky. Aristokraté se obecně museli cítit motivováni ke kritice systému, který je zbavil výsad a privilegií. Ačkoli aristokratická obec byla v tomto ohledu nejednotná, neboť někteří si vybrali život v demokratické obci a stali se jejími lídry.ⁱⁱ Nedá se ale říci, že by

ⁱ Tento článek je upravenou verzí stejnojmenného příspěvku, který zazněl 7.5.2010 na kolokviu s názvem *Filosof jako zoon politikon*, které pořádalo Oddělení pro starší evropskou a českou filosofii Flú AV ČR. Článek vznikl v rámci projektu GAČR 401/09/P032 *Řecká tragická poezie a politické myšlení*. Termín disent v názvu článku jsem převzal z knihy Josiaha Obera, *Political dissent in democratic Athens*, Princeton 2002. Oberovi však vděčím nejen za termín, ale též za silnou inspiraci. V žádném případě si na omezeném prostoru nečiním nároky na vyčerpávající analytické pojednání. Mým cílem je ukázat motivy a prvky kritiky v textech disentu.

ⁱⁱ Plamenné odsouzení takové skupiny aristokratů najdeme v pseudo-Xenofontově *Ústavě Athénanů* (2.19-20).

příslušníci athénské disentu byli nějakou organizovanou a jasně definovatelnou skupinou. Byli to diskutující a soutěživí příslušníci athénské intelektuální a společenské elity. Jejich texty, které pokrývají celou paletu literárních žánrů - od dramatu přes historiografii až po filosofickou prózuⁱ - a dlouhé časové období obsahují polemiku nejen vůči demokracii, ale též vůči sobě navzájem (Platón versus Thúkydídés, Aristofanés versus Eurípídés, Aristotelés versus Platón apod.). Tento dissent se od své moderní obdoby, jak ji známe i z nedávné české historie, lišil tím, že jeho příslušníci měli v athénské společnosti v určitém smyslu privilegované postavení, ať už z hlediska majetku, vzdělání, volného času nebo společenské vážnosti, a nebyli pronásledováni. Jejich kritika je dokonce podmíněna demokratickou ideou svobody slova. Velkým mezníkem pro diskutující athénské intelektuály se stala vláda třiceti tyranů, kdy se radikálnější část disentu pokusila svrhnout demokracii a nastolit ideál dobré vlády (εὐνομία). Jejich hrůzné počínání zdiskreditovalo aristokratickou obec a byli to naopak navrátníci se demokraté, kteří obnovili vládu práva a přinesli Athěňanům bezpečí a svobodu. Jejich velkorysost, která se projevila v amnestii stoupencům zločinného oligarchického režimu, byla základem nového stabilního politického řádu.ⁱⁱ Athénští intelektuálové už nikdy nemohli říct, že aristokraté by vytvořili lepší a spravedlivější zřízení než demokraté, protože vždy museli čelit odkazu na historickou zkušenost. Soustředili se proto na analýzu demokratického vědění a hodnot.

Demokratická teorie a kritika disentu

ⁱ Tradiční oligarchické námitky nalezneme např. v dialogu thébského vyslance s králem Theseem v Eurípidových *Prosebnících* (399-441), v Megabyzově řeči v Hérodotově konstituční debatě (3.82), v dialogu Kritia s Theraménem v Xenofónových *Hellénikách* 2.3.15, oligarchickou přísahu a závazek o stavění se proti lidu a škodění lidu zmiňuje Aristotelés v *Politice* (1310a9-10).

ⁱⁱ O fenoménu paměti a zapomínání, amnestii a reintegraci ve starověkých Athénách viz N. Loraux, *The divided city*, New York 2006.

Najdeme však v dochovaných textech nějakou ucelenou demokratickou teorii, se kterou athénští intelektuálové polemizovali? Na tuto otázku je třeba dát zápornou odpověď. V zásadě vidím dvě možnosti. Buď se systém vyvinul a fungoval bez teoretické opory a byl výrazem touhy athénských nižších a středních tříd nebýt nikým ovládan, nebo se dílo obsahující demokratickou teorii nedochovalo, např. nějaké Prótagorovo dílo. První varianta se mi zdá pravděpodobnější s ohledem na charakter athénské politického života, který se opíral o mluvený projev. Ideovou kostru Athénské demokratické polis tak můžeme získat abstrahováním ze záznamu mluveného slova: řeči sněmovní, soudní a také tragédie, kterou jak Platón, tak Aristotelés považovali za druh *démégorie*ⁱ. Ober zmiňuje pět bodů politické ideologie Athén pozdního 5. a 4. století, které lze takto získat:

- „1. Přesvědčení o autochthonním původu Athénanů, jejich vrozené intelektuální nadřazenosti nad ostatními lidmi a nutnosti udržet exkluzivitu občanství;
2. Předpoklad, že ideál politické rovnosti je možné dosáhnout a podržet navzdory existujícím sociálním a intelektuálním nerovnostem mezi občany;
3. Přesvědčení, že jak konsensus, tak svoboda veřejného projevu jsou žádoucí;
4. Přesvědčení o moudrosti rozhodnutí učiněných kolektivně velkým občanským tělesem;
5. Předpoklad, že elita je současně velkým nebezpečím pro demokracii a nezbytná pro politické rozhodování.“ⁱⁱ

ⁱ *Gorgias* 502c, *Rétorika* 1403a36.

ⁱⁱ J. Ober, *Political dissent*, str. 33.

K těmto pěti bodům je možné přidat ještě alespoň dva: 6. svoboda je žít, jak kdo chce; 7. občan, který se nevěnuje politické činnosti, je pro obec zbytečný.

Tento souhrn můžeme označit za jádro demokratického diskurzu, s nímž athénská intelektuální elita polemizovala. Athénský dissent se snažil vyvrátit a demontovat prvky demokratického diskurzu bod po bodu. Dobrý příkladem je celek Platónova díla a zvláště dialogy *Menexenos*, který je parodií na Periklovu pohřební řeč, a *Politeia*. Uvedme několik příkladů.

Autochthonní mýtus zdůvodňoval nejen intelektuální a rasovou nadřazenost Athéňanů, nezadatelný nárok na jejich zemi, mužské politické společenství, ale měl rovněž egalitární implikaceⁱ Platón se tímto mýtem zabývá v *Politeii*, kde Sókratés s Glaukónem uvažují o základech nejlepšího společenství a chtějí vyřešit otázku, jak zajistit a udržet jednotu tohoto společenství. Sokratés připomíná Glaukónovi starý příběh, který nazývají vznešenou lží (γενναῖόν τι).ⁱⁱ Jde o dobře známý thébský autochthonní mýtus (414c-e) o válečnících vzešlých ze země i se zbraněmi. Je zvláštní, že Platón využívá thébský mýtus a ne athénský, který dobře zná. Athénský mýtus má egalitární implikace, což uznává i Platón, když Sókratés říká, že všichni občané jsou bratřiⁱⁱⁱ, zatímco thébský mýtus má implikace aristokratické, neboť válečníci vzeší ze země se pustili do zničujícího boje a pět přeživších se nakonec stalo zakladateli významných thébských rodů. A asi právě to Platónovi vadí, neboť na řadu přichází Sókratova inovace, která je protirovnostářská, ale není *sensu stricto* aristokratická. Bůh přimíchal při stvoření do lidí kovy zlata, stříbra, železa či mědi a tím určil, kdo se k čemu hodí. Zlatí lidé jsou určeni k vládnutí, stříbrní k pomoci a zbylá třída k práci (415a). Tato podoba mýtu implikuje

ⁱ N. Loraux, *The Children of Athena*, Princeton 1993; A. Saxonhouse, *Reflections on Autochthony in Euripides' Ion*, in: P. Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, 274-304, Berkeley/London 1990.

ⁱⁱ 414c.

ⁱⁱⁱ 415a ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί.

hierarchickou společnost, nikoli však čistě aristokratickou společnost dědičných výsad, protože i stříbrné a měděné pokolení může mít zlatého potomka a opačně (415b). Sókratova inovace je tedy zaměřena proti rovnostářství, které pramení z athénské autochthonního mýtu. Platón tím prozrazuje, že i přes svůj kritický postoj k athénské ideologii, si uvědomuje její sílu.ⁱ

Jiným příkladem je pojetí svobody, které lze nalézt v Platónových dialogích. V dialogu *Alkibiadés I.* zastává Sókratés názor, který bychom mohli označit jako racionální pojetí svobody, jež je konstruováno jako protiklad demokratického pojetí svobody. Svobodný je pouze ten, kdo dosáhl nebo všemi silami usiluje o *areté* (135a-d). *Areté* spočívá v péči o rozumnou složku duše, která zvládne iracionální pochody a touhy. Člověk, jehož duše je opačná, je označen za rovného otroku, protože je hanebný, nebo tyranovi, protože jej lze charakterizovat naprostou libovůlí. Tento pohled na svobodu a *areté* je zasazen do náboženského rámce a opírá se o výklad delfského nápisu *Poznej sebe sama*.ⁱⁱ Dle Sókrata je právě výše uvedené odpovědí na tuto výzvu. Člověk, který dosáhne areté, se vyzná v tom, co je spravedlivé, správné, dobré, špatné, je skutečně svobodný, a proto je jako jediný v pravém slova smyslu kompetentní, pokud jde o věci veřejné, protože bude rozhodovat v souladu s těmito principy.ⁱⁱⁱ Formulace, aby se intelektuální či osobnostní elita překrývala s vládou či přesněji řečeno s politickou elitou, (protože Sókratés i Alkibiadés hovoří zpočátku o dávání rad obci) se přes své aristokratické rysy zdá být přáním všech. Avšak takováto formulace pojetí svobody na individuální úrovni

ⁱ Eurípides v tragédii *Ión* mimo jiné ukazuje, jak jsou implikace autochthonního mýtu v rozporu se sebezprezentací Athén jako svobodné, otevřené a tolerantní obce. Tento mýtus, který zaručuje exkluzivitu občanství, současně plodí strach a nenávisť vůči cizincům, bez kterých se však athénská obec neobejde. Současně je také překážkou vzájemnosti mezi řeckými obcemi či kmeny.

ⁱⁱ 129a; 130e.

ⁱⁱⁱ 134a-e.

(promítnuté do úrovně politické) je v rozporu s athénským demokratickým diskurzem, jež je zachycen v Perikleově pohřební řeči:

„Ve vztahu ke společnosti žijeme svobodně a stejná svoboda panuje v každodenním vzájemném styku, kde neplatí žádné podezírání, kde se nehněváme na souseda, jestliže dělá něco podle své chuti...ve výchově se snaží některé národy dosáhnout mužnosti od dětství namáhavým cvičením...naproti tomu my od mládí trávíme život ve volnosti, a přesto nejsme o nic horší, když dojde k válce“.ⁱ

Formulace *žít jak kdo chce* vystihuje demokratické pojetí svobody. Platóna toto pojetí svobody velmi trápilo a domníval se, že obsahuje destruktivní dynamiku, která má různá možná vyústění: anarchii a tyrannidu. Největší prostor tomuto tématu je samozřejmě věnován v *Politeii*, kde je Platónova kritika, jež se opírá o psychologické úvahy, dotažena až do podoby karikatury. V osmé knize *Politei* Platón popisuje demokratické zřízení a člověka demokracie, kterého vzhledem k tomu, že je svobodný ve výše uvedeném smyslu, nelze přimět k veřejné činnosti, službě ve vojsku, k respektování zákonů, úředníků, učitelů a rodičů.ⁱⁱ S takovýmto pojetím svobody se dle Platóna vytrácí ze společnosti autorita. Současně ukazuje jakousi dialektiku svobody. Člověk takto svobodný již dle Platóna nesnese sebemenší omezení, a proto místo aby společenství takto svobodných lidí bylo vzorem tolerance, děje se pravý opak. V takovém stavu je společnost také snadno manipulovatelná a bedlivě naslouchá, když se o někom mluví jako o nebezpečí pro svobodu a demokracii, a tak se stane, že lid nakonec zvolí sobě ochránce a demokracie se změní v tyrannidu.

Toto však nejsou první příčiny všech negativních jevů. První příčiny je nutno hledat v duších lidí. Ve všech lidských duších je žádostivá

ⁱ Thúkýdídés, *Dějiny peloponnéské války* II.37, přel. V. Bahník, Praha 1977, str.121.

ⁱⁱ VIII 557e-558a; 562e-563b. Srov. Aristofanés, *Oblaky*, v. 1325-1430.

složka (τὸ ἐπιθυμητικόν), která usiluje o saturaci ve formě jídla, pití, sexu, poct, moci apod. Jedinou obranou proti dominanci této složky je řádná výchova, která pečuje o rozumnou část naší duše. Je zřejmé, že pojetí svobody *dělat si, co chci* a *žít jak chci*, nemá zrovna žádoucí efekt, pokud jde o kultivaci nerozumných složek duše, a vede dle Platóna k otročení žádostem. Touha po nasycení nenuitných potřeb je tedy dle Platóna charakteristikou člověka demokracie. Člověk demokracie je tedy bytostně iracionální a demokracie jako systém tuto iracionalitu potvrzuje.

Jak jsem však řekl výše, Platónův výklad v *Politei* je takřka karikaturou nebo komickou nadsázkou. Periklés v *Pohřební řeči* zdůrazňuje všechny podstatné body, které Platón demokratickému člověku upírá:

„...v životě veřejném nepřekračujeme zákony, především ze studu, posloucháme své spoluobčany, kteří právě zastávají úřady, a zákony, především ty, které byly dány na ochranu lidí, jimž bylo ukřivděno, a ty, které jsou sice nepsané, ale jejich porušení přináší podle obecného soudu hanbu.“ⁱ

„Za takovou obec tedy tito zemřeli se zbraní v ruce, prodchnuti ušlechtilým přesvědčením, že jim ji nikdo nesmí vyrvat, a sluší se, aby každý z nás, kteří jsme je přežili, pro ni podstoupil každou námahu.“ⁱⁱ

Jiný významný rozpor s demokratickým diskurzem objevíme ke konci dialogu, kde Sókratés říká, že zemědělci (γεωργοί), všechny rukodělné profese obecně (δευουργοί) a obchodníci či finančníci (χρηματιστής) neusilují o *areté*, a proto také nejsou kompetentní, pokud jde o věci veřejné. Neznají totiž ani vlastní věci. Když ale budeme hledat nějaký argument, proč nemohou být příslušníci této skupiny, jejichž činnost a

ⁱ Thúkydídés, II. 37, str.122.

ⁱⁱ Thúkydídés., II. 41 .5, str. 125.

způsob obživy jsou označeny jako sprosté (βάνανσοι), příslušníky osobnostní elity a proč podle Sókratova názoru neusilují o *areté*, nenajdeme takřka nic, kromě Sókratova demagogického tvrzení, že jejich činnost a odbornost se vztahuje k tělu, a že proto své věci neznají. U Thúkýdida v Perikleově pohřební řeči a Athénagorově řeči k Syrakúsanům naproti tomu nalezneme následující pasáže, které jsou typické pro demokratický diskurz:

„...pokud jde o společenský význam, má při vybírání pro veřejné úřady každý přednost podle toho, v čem vyniká, podle schopností, ne podle příslušnosti kurčité skupině..., když je naopak někdo chudý schopen vykonat pro obec něco dobrého, není mu v tom nízké společenské postavení na překážku.... Tíž lidé se dokáží starat jak o záležitosti veřejné, tak i o své vlastní, a věnují-li se jiní především svému zaměstnání, nechybí jim ani znalost politického života.“ⁱ

Athénagoras – “nejlepšími strážci peněz jsou bohatí, nejlepší rady dávají lidé rozumní a nejlépe rozhodnout může lid, když si je vyslechne, a tyto třídy, ať už oddělené nebo spojené, mají v demokracii stejná místa.“ⁱⁱ

Sókratés dále upozorňuje Alkibiada, že nedostává-li se obcím *areté*, nevyhnutelně následuje úpadek, což platí pro všechny typy zřízení, a proto má být člověk bez *areté* raději pod nadvládou lepšího než sám vládnout. To je pasáž, v níž lze zaznamenat posun oproti počátku dialogu, kde se hovořilo o dávání rad obci, k otázkám vlády a autority (135b). Tato maxima ve spojení s negativním hodnocením možností středních a nižších tříd, které byly nosnou zdí veřejného života athénské demokracie, zasazená do filosoficko-náboženského kontextu (poznej sebe sama), posouvá Sókrata na pozici Starého Oligarchy neboli autora *Ústavy Athéňanů*, která

ⁱ Thúkydídés., II.37.1-2 a 40.2.

ⁱⁱ Thúkydídés., VI.39.

se dochovala v souboru Xenofóntových děl. Posouvá jej od sympatizujícího kritika demokracie, který popisuje negativní jevy demokratického společenství, jakými jsou iracionalita, demagogie, populismus, krize autority, loajality a jež jsou dobře známé z Aristofanových komedií, na pozici kritika odmítajícího demokracii.ⁱ

Poslední příklad, který chci uvést, je negace přesvědčení, že rozhodnutí učiněná početným občanským tělesem jsou moudrá. Oficiální formule, jíž se ohlašovalo usnesení athénské sněmu zněla ἔδοξε τῷ δήμῳ. Tato formule výstižně vyjadřuje demokratický přístup ke vztahu mezi věděním, rozhodováním a jednáním. Vychází se z informací, které máme k dispozici, o nich se radíme, hlasujeme a vykonáváme. Rozhodnutí a jednání podléhá revizi v případě, že se objeví nové skutečnosti. Z tohoto hlediska se demokracie jeví někdy jako dialektický, spíše však evoluční proces. Je to však proces, jehož výsledky mají legitimitu pramenící z hlasování občanského tělesa a opírají se o konsensus. Takováto rozhodnutí vytváří sociální a politická fakta, která se čas od času mohou dostat do rozporu s tvrdou realitou. Jinými slovy sněmy přijímají rozhodnutí na základě toho, co lidé zaslechli a dověděli se, aniž by věděli, jak tomu ve skutečnosti je. Toto je velké epistemologické téma, jehož se nejprve zmocnil Thúkydídés a po něm Platón a Aristotelés. Thúkydídés se domníval, že k politické krizi a úpadku Athén vedly zásadní omyly sněmu,

ⁱ V *Ústavě Athéňanů* najdeme následující pasáže: „Všude na světě je to, co je nejlepší, v opozici vůči demokracii; protože mezi elitou je nejméně nevázanosti, nespravedlnosti a nejpřesnější znalost dobra, naproti tomu u lidu naprosto převažuje nevzdělanost, neřádnost a hanebnost.“ (I.4) „Pokud tedy je to, co hledáš, dobrá vláda (εὐνομία), uvidíš nejprve nejchytřejší muže, kteří dávají zákony ve svém vlastním zájmu. Pak dobří potrestají hanebné, budou řídit politiku v obci a nenechají šílence (μαυρομένους) ani rozhodovat, ani mluvit, ani sněmovat. Na základě těchto dobrých ustanovení by měl lid zakrátko upadnout do otroctví“ (I.9) Přeloženo z Xenophon, *Scripta Minora*, ed. J. Henderson, Cambridge (Mass.) 2000.

jenž vycházel ze sociálních a politických faktů, jinými slovy když předáci demokratické obce přestali brzdit sklony a tendence občanské masy prostřednictvím řečnictví a lid neomezeně vykonával svou vůli. Platón ještě pokročil, když označil demokratické zřízení za theatokracii neboli vládu publika. Dle jeho názoru se občanské mase ani nedá odporovat a seznamovat ji s tvrdou realitou, protože chce slyšet pouze to, co je jí příjemné. Vzniká ovšem problém, zda něco takového jako objektivní a nahlédnutelné vědění, které orientuje i politickou praxi, existuje, kdo jej dosáhne a kdo může tvrdit, že jím disponuje. Na tyto otázky přes veškeré úsilí dle mého názoru Platón nedal uspokojivou odpověď ani v *Politei*, ani v *Theaitétovi* či *Zákonech*. Jeho úsilí o bezrozporné bezpředpokladové vědění (ἐπιστήμη) v *Politei*, jež je protikladem oněch sociálních a politických faktů vyjádřených termínem δόξα, skončilo neúspěchem, který otevřeně přiznává na začátku *Etiky Nikomachovy* Aristotelés, když říká, že ve všech oborech rozumových úvah není možné hledat stejnou přesnost. Spravedlivé a krásné věci, kterými se zabývá politická věda, totiž obsahují až příliš mnoho nejistot a rozdílů (1094b12-16).

Existují alternativy?

Omezovali se však athénští intelektuálové pouze na kritiku? Odpověď je záporná, navrhovali totiž dokonce více alternativ k tehdejšímu radikálně demokratickému zřízení, které bychom mohli shrnout následovně: 1. monarchické řešení (Xenofón, Agesilaos a Hieron; Ísokratés, Filippos; Platón dialogu *Politikos*); 2. návrat k ústavě předků, kterou je možné charakterizovat jako aristokratickou demokracii (Ísokratés, *Areopagitikos*), 3. úvahy o ideálním zřízení (Platón dialogu *Politeia*). Zmíním však ve stručnosti první dvě řešení, neboť třetí je notoricky známé.

Sympatie k monarchickému řešení byly mezi athénskými intelektuály rozšířené. Ísokratés vkládal naděje do Filipa Makedonského, Xenofón velebil spartského krále Agesilaa, Platón se na Sicílii pokoušel

filosoficky vzdělat následníka trůnu a v dialogu *Politikos* se tvrdí, že jediná ústava, která je hodna toho jména, je ta, která ustanovuje jediného vládce, jenž ovládá královskou politickou nauku. Poprvé jsou tyto myšlenky vyjádřeny v Hérodotově konstituční debatě, kde budoucí perský král Dareios nejen velebí vládu osvětleného monarchy, ale její vznik rovněž považuje za zákonitý, neboť oligarchie a demokracie se rozloží na základě vnitřních tenzí a stabilitu a pořádek bude muset obnovit schopný jedinec.ⁱ Významnou komponentou monarchických úvah je také vize sjednocení řeckých obcí v tažení proti barbarům, kterou najdeme jak u Xenofóna, tak u Ísokrata. Zde se ovšem dissent musí vypořádat s otázkou, zda je vůbec možné takového člověka vychovat, ale mnohem spíše, zda jej ostatní budou respektovat a nakolik se pak budou občané identifikovat s polis. Nehledě k tomu, že tak kultivovaný člověk, jakého si tito autoři představují, vůbec nemusí preferovat politicky činný život, ale může se věnovat třeba umění nebo metafyzice.

Koncepce aristokratické demokracie byla výsledkem určité idealizace athénské minulosti a současně demagogických úvah, že po Efialtových reformách bylo s Athénami vše špatně. Typickým příkladem je Ísokratovo dílo *Areopagitikos*.ⁱⁱ Tato fiktivní řeč k athénskému sněmu o otázce bezpečnosti v čase míru a relativní prosperity kritizuje tehdejší stav athénské demokracie a horuje pro návrat k ústavě předků, tj. ke Kleisthénově, ale ještě spíše k Solónově ústavě, která je nahlížena jako ctnostná demokracie. Tehdejší athénská společnost se totiž dle Ísokrata nacházela ve stavu, kdy je nezákonné jednání zaměňováno za svobodu, svoboda řeči za rovnost, hanebnost a nevázanost za demokracii (20). To vše bylo dle Ísokrata zapříčiněno tím, že myšlenka politické rovnosti byla dovedena *ad absurdum*. Ísokratés navrhuje, abychom rozlišovali rovnost z hlediska statu neboli rovnost občanskou a rovnost politickou, která má být proporcí. Úřady a pocty nemají náležet všem občanům bez rozdílu a je

ⁱ 3.82.2

ⁱⁱ Srov. Aristotelés, *Athénská ústava* 23-31.

nemyslitelné obsazovat je a udílet losováním (23). Je třeba volit z navržených dobrých a ctnostných kandidátů (21-22). Pravomoci sněmu se tedy mají omezit na volbu a schvalování kandidátů a jejich prověrku po ukončení výkonu funkce. Ísokratovi rovněž vadilo, že lidé si z politiky dělají povolání a vylepšují svou majetkovou situaci na úkor státu (24-25), což je otevřená kritika politického vývoje Efialtem počínaje přes Periklea a Kleofóna po dobu, kdy Ísokratés psal. Čili starost o obec neboli pravomocná rozhodnutí by měli činit ti, kdo mají dostatek prostředků a volného času, aby se mohli věnovat veřejné službě - jinými slovy vrátit aristokracii, co její jest, se souhlasem a kontrolou lidu. K Ísokratově idealizaci je možné poznamenat, že Solónova ústava, jež nahradila problematickou Drakóntovu konstituci, se zrodila v podmínkách hroící občanské války a vzhledem k tomu, že o třicet let později byla nastolena v Athénách tyrannida, problémy v Athénách nevyřešila a žádný zlatý věk nenastolila.

Většina problémů, kterými se athénští intelektuálové zabývali, zmizela pravděpodobně s moderním reprezentativním systémem, principem dělby moci a právním státem. Jejich kritika však zakrývá fakt, že athénská demokracie byla úspěšná a stabilní, neboť v období počínaje Kleisthénem a konče makedonskou hegemonií byla přerušena jen dvěma krátkými oligarchickými intermezzy (411, 404).