

Platón a Popper aneb Kritika jedné slavné kritiky¹

Plato and Popper or a Critique of one famous critique

Jiří Stránský

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň
j.stransky@seznam.cz

Abstrakt/Abstract

Cílem této studie je představení základních tezí sociálně-politické filosofie Karla Raimunda Poppera (jak je zachycena zejména v dílech *Bída historicismu* a *Otevřená společnost a její nepřátelé*) a dále kritické zhodnocení aplikace těchto tezí při výkladu Platónovy filosofie. Je probíráno zejména Popperovo obvinění Platóna z tzv. „biologického historicismu“, dále jeho označení platónské teorie spravedlnosti jako „totalitní“ a v neposlední řadě jeho interpretace dialogu *Ústava* jakožto Platónova „politického programu“ určeného k přímé implementaci v praxi vyvoleným filosofem-králem. V druhé polovině této studie je pak nabídnuto alternativní čtení, v němž se Platónova *Ústava* vyjeví ve zcela odlišném světle, než v jakém ji vidí Popper.

The aim of this paper is to present the main theses of the socio-political philosophy of Karl Raimund Popper (mainly on the basis of his works *The Poverty of Historicism* and *The Open Society and its Enemies*) and to examine critically the application of these theses to Plato's philosophy. In particular it deals with Popper's accusation made against Plato of a so-called „biological historicism“, then with his labelling of Plato's theory of justice as „totalitarian“, and also with his interpretation of the *Republic* as Plato's „political programme“ which was designed for a direct implementation by a selected philosopher-king. A proposal of an alternative reading in which the *Republic* reveals itself in a totally different light is finally made in the second half of this paper.

Sira Karla Raimunda Poppera, hlavního představitele filosofického směru zvaného „kritický racionalismus“, bychom oprávněně mohli zařadit mezi nejvlivnější filosofy 20. století, a to nejen díky jeho přínosu na poli filosofie vědy, ale rovněž pro jeho

¹ Studie vznikla za podpory grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu *Kritický racionalismus – jeho představitelé, klíčové problémy a vývoj* SGS-2013-055.

badatelskou činnost v rámci věd sociálních či politických. Kromě své *Logiky vědeckého bádání* se totiž Popper nesmazatelně zapsal do povědomí akademické obce také svými pracemi *Bída historicismu* a *Otevřená společnost a její nepřítelé*. V rámci této studie si nejprve velmi stručně představíme hlavní teze obou právě zmíněných děl a následně se již mnohem podrobněji budeme věnovat kritickému zhodnocení Popperovy dnes již klasické interpretace Platónovy *Ústavy* z prvního svazku *Otevřené společnosti*. Pokusíme se nejen upozornit na určité nedostatky Popperova čtení, ale také nabídnout možnou alternativu.

V díle *Bída historicismu*² Popper velmi důkladně představuje učení zvané „historicismus“, avšak pouze z toho důvodu, aby ho následně mohl se stejnou důkladností vyvrátit. Jelikož tento termín je autorovým neologismem, stojí za připomenutí, že jím Popper označuje

„[...] takovou pozici v sociálních vědách, podle níž je jejich hlavním cílem historická předpověď a podle níž tohoto cíle lze dosáhnout odhalením ‚rytmů‘ či ‚vzorců‘, ‚zákonů‘ či ‚trendů‘, skrytých pod povrchem historického vývoje.“³

Právě nastíněné rozlišení mezi „historickými trendy“ a „zákony historického vývoje“ patří mezi základní body výkladu.⁴ Zatímco určité historické trendy nepochybně existují, lze je odhalovat a na jejich základě činit dílčí predikce budoucího vývoje, něco takového jako „obecný a neměnný zákon veškerého historického vývoje“ dle Poppera neexistuje. Vědeckou teorii, jež by s jistotou předpovídala následující společenské události, tedy formulovat nelze. V Popperově knize *Conjectures and Refutations* můžeme ve prospěch tohoto tvrzení nalézt v zásadě dva spolu související argumenty: a) pokud by vůbec někdy a někde bylo možno učinit rozsáhlé historické proroctví na základě mnoha dílčími faktory podmíněném empirickém pozorování, muselo by se jednat o dobře izolovaný a neměnný systém; b) moderní společnost takovým systémem nepochybně není.⁵ Pro lepší pochopení uveďme názorný příklad. Předpokládejme, že bychom vcelku oprávněně na základě existujících historických trendů odvodili domnělý zákon o neustálém růstu a prohlubování lidského vědění a na tomto zákonu založili konkrétní historické proroctví. Podle Poppera by toto bylo zásadní chybou, neboť, jednoduše řečeno, nemůžeme z našeho postavení odhalit

² Stojí za zmínku, že název vznikl jako narážka na Marxův spis *Filosofie bídy*. Viz Popper (2008, s. 10).

³ Popper (2008, s. 12). Jeremy Shearmur upozorňuje, že „historicismus“ je pro Poppera (téměř v platónském smyslu) jakýmsi společným podkladem všech filosofických směrů, vůči kterým se vymezoval. Ve skutečnosti se tedy jedná o velmi nesourodou směs různých idejí, o kterých bychom mohli říci, že na první pohled snad nemají téměř nic společného. Viz Shearmur (2002, s. 41).

⁴ Pro podrobný výklad viz Popper (2008, s. 86–96).

⁵ Popper (2002, s. 339). Srov. taktéž Corvi (2005, s. 54).

všechny možné varianty budoucího vývoje⁶, z nichž některé by tento námi formulovaný zákon mohly snadno zrušit – např. nástup totalitní vlády, která vyhlásí svoji oficiální ideologii a zamezí dalšímu svobodnému vědeckému bádání. Jiná historická proroctví pro svoje selhání ani nevyžadují takto drastickou změnu, ale mohou selhat jednoduše díky autorově nesprávné interpretaci aktuálních historických trendů (jako příklad budiž uvedeno Marxovo proroctví o stále narůstajícím bohatství kapitalistů a stále narůstajícím zbídačováním pracujícího lidu, kterému se Popper věnuje v rámci druhého svazku své *Otevřené společnosti*).

S tímto úzce souvisí další Popperova výtka, tentokrát zaměřená více na praxi. Historicista, jelikož se domnívá, že odhalil budoucí běh dějin, má sklony k tomu, aby praktikoval tzv. „utopické sociální inženýrství“ – proti tomuto pojetí Popper klade důraz na tzv. „dílčí“ nebo „postupné sociální inženýrství“.⁷ První způsob spočívá v tom, že jsme sami přesvědčeni, že známe jakési obecné Dobro, resp. „záměr dějin“, a toto Dobro se snažíme uskutečnit, resp. k naplnění tohoto záměru vlastními silami dopomoci. Toto však zpravidla končí katastrofou, neboť znalost Dobra či záměru dějin jsou vždy pouze ilusorní.⁸ Popper píše:

„Sociální kritika a sociální ideály byly korunovány úspěchem pouze tam, kde se lidé naučili respektovat názory odlišné od jejich vlastních a být střízliví a realističtí ve svých politických cílech: tam, kde se naučili, že pokus vytvořit Království nebeské na zemi může snadno vyústit v to, že naši zemi naopak přetvoří v peklo pro naše druhy.“⁹

Popperova alternativa postupného sociálního inženýrství spočívá, jak autor na mnoha místech vytrvale opakuje, nikoli ve snaze realizovat pozitivní ideál, ale naopak ve snaze

⁶ Jako zajímavou analogii k tomuto pojetí bychom mohli uvést aristotelskou koncepci ontologicky podmíněné nahodilosti v sublunární sféře, která tvoří rámec pro veškeré naše jednání. Aristotelés hájí, že pro úspěšné jednání v našem světě nedostačuje pouze *ἐπιστήμη* (věda, vědění, teoretická znalost), ale je nutná také tzv. *φρόνησις* (rozumnost) – *ἐπιστήμη* by dostačovala pouze za předpokladu, že by byl svět bezzbytku obecně, resp. teoreticky, uchopitelný a neexistovaly by jedinečné, čistě teoreticky neodhalitelné, případy. Takovým ovšem není. Stejně tak u Poppera je nemožnost rozsáhlých historických proroctví založena v neuchopitelnosti společenského světa ve všech jeho aspektech pouhou vědou. Pro podrobný výklad viz Aubenque (2003, s. 78–113).

⁷ Viz Popper (2008, s. 39–41 a 51–64).

⁸ Jeremy Shearmur výstižně hovoří o „Charybdě utopického sociálního inženýrství“ – Shearmur (2002, s. 42).

⁹ „Social ideals and social criticism were crowned by success only where people had learnt to respect opinions that differ from their own, and to be sober and realistic in their political aims: where they had learnt that the attempt to create the Kingdom of Heaven on earth may easily succeed in turning our earth into a hell for our fellow men.“ – Popper (1992, s. 147) (překlad J.S.). Srov. taktéž Popper (2011, s. 172): „Dokonce i ti, kdo chtějí s nejlepšími úmysly vytvořit nebe na zemi, z ní udělají jen peklo – takové peklo, jaké svým bližním dokáže připravit pouze člověk.“

odhalovat dílčí nedostatky stávajícího systému a skrze jejich eliminaci zmírňovat míru utrpení lidských bytostí.¹⁰

Skrze tematiku sociálního inženýrství se plynule dostáváme k pro naše potřeby stěžejnímu Popperovu dílu *Otevřená společnost a její nepřítelé*, které je více než cokoli jiného pokusem o aplikaci myšlenek z *Bídy historicismu* na filosofie konkrétních myslitelů.¹¹ Jak jsme již avizovali výše, zaměříme se v rámci této studie pouze na rozbor první svazku *Otevřené společnosti*, který obsahuje známý Popperův „útok“ na Platóna, a necháme tak stranou rozbor Hegelovy a Marxovy filosofie, jenž je obsahem svazku druhého. V Popperově interpretaci je Platónova *Ústava* především zoufalým pokusem reakčního filosofa postavit se pokrokovým tendencím své doby (representovaným představitelem tzv. „velké generace“¹², k níž patřili například Prótagoras, Sókratés či Periklés) směřujícím k ustavení tzv. „otevřené společnosti“ a zároveň snahou tyto tendence zastavit a vrátit tak společnost zpět do její původní tribální, resp. uzavřené, formy.¹³ Hlavní směry Popperovy kritiky jsou namířeny jednak na to, co autor nazývá „zákon degenerace“¹⁴, dále na Platónovu teorii spravedlnosti a v neposlední řadě na jeho koncept filosofa-krále. Všechny tři si nyní stručně přiblížíme.

Obecný „zákon degenerace“ je pro Poppera typickým produktem historicistického myšlení a má kořeny v Platónových osobních životních zážitcích – žil v období politických válek, byl svědkem rozpadu kmenového uspořádání společnosti, hrůzných skutků tyranie i po ní nastoupivší demokracie (odsouzení Sókrata) a Peloponéské války se spartským rivalem.¹⁵ Tyto zážitky následně vtělil do své filosofie – ve zmiňované

¹⁰ K rozdílu mezi utopickým a dílčím sociálním inženýrstvím viz taktéž Popper (2011, s. 162–169). Není bez zajímavosti, že Popper shledává analogii mezi tímto důrazem na dílčí sociální inženýrství a svojí metodou falsifikace, již představuje v *Logice vědeckého bádání*. Stejně jako cílem falsifikace prý není dosažení absolutních pravd, ale eliminace teorií nepravdivých, cílem dílčího sociálního inženýrství není dosažení absolutního dobra na zemi, ale eliminace či zmírnění lidského utrpení. Viz Popper (2011, s. 302, pozn. 2).

¹¹ Poměrně kuriosním faktem je, že celá *Otevřená společnost* vznikla jako původně nezamýšlený důsledek několika poznámek týkajících se Platónovy *Ústavy* obsažených v *Bídě historicismu*. Popper píše, že tyto poznámky byly pro některé z jeho přátel natolik matoucí, že je musel dalekosáhle rozvést a nakonec vyjmout z původního díla a po ještě hlubším rozpracování z nich vytvořit samostatný spis. Viz Popper (1995, s. 110).

¹² Pro podrobný výklad učení a postojů „velké generace“ viz Popper (2011, s. 188–203).

¹³ K termínům „otevřená společnost“ a „uzavřená společnost“ viz Popper (2011, s. 206, pozn. k Úvodu, s. 313, pozn. 6).

¹⁴ Viz Popper (2011, s. 32): „Postulováním zákona historického vývoje shrnul Platón své sociální zkušenosti přesně tak jako jeho historický předchůdce [tzn. Hérakleitos]. Podle tohoto zákona [...] je *veškerá sociální změna zkázou, rozkladem či degenerací*.“ Samotný termín „zákon degenerace“ se objevuje jen o několik řádků dále.

¹⁵ Viz Popper (2011, s. 31). Zdá se, že Popperovou běžnou praxí (kterou však nikde ani slůvkem neobhájí) je využívání historických souvislostí jako základního hermeneutického klíče k libovolné filosofii. Jsem přesvědčen, že takovýto postup je neobhájitelný. Nemůže samozřejmě být pochyb o tom, že aktuální společenské poměry mají nezanedbatelný vliv na jakéhokoliv autora, nicméně zpětná rekonstrukce konkrétní podoby tohoto vlivu nemůže nikdy být ničím víc než pouhou více či méně

Ústavě například nacházíme popis postupného úpadku státních forem od timokracie, přes oligarchii a demokracii až k tyranii, v mýtu dialogu *Politikos* pak vidíme rovněž popis úpadku, který se děje v období Diovy vlády nad světem (tzn. v Platónově současnosti). Z tohoto zákona Popper následně vyvozuje Platónovu snahu zastavit veškerou změnu. Každá změna může totiž vést pouze k další a větší degeneraci a zhoršení stávajících podmínek.

„Stručně řečeno, Platón učí, že změna je zlá a že klid je božský.“¹⁶

Ztělesněním absolutní petrifikace, zastavením veškeré změny, pak má být Platónova ideální obec, v níž, dle Poppera, vládci praktikují na „vědeckých“ základech založenou eugeniku, jež vede ke šlechtění dokonalé vládnoucí rasy. Zmíněný úpadek státních forem byl tak zapříčiněn tím, že vládci udělali chybu v eugenických výpočtech:

„[...] nevystihnou výpočtem doby zdárné plodnosti a neplodnosti [...] a budou někdy způsobovati plození dětí vnevhod“ (*Resp.* 546b).¹⁷

Popper z toho vyvozuje:

„Dějiny pádu prvního či dokonalého státu nejsou totiž ničím jiným než dějinami biologické degenerace lidské rasy.“¹⁸

Platónova teorie spravedlnosti, podle níž má každý v obci „konat to své“ (τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον πράττειν) (*Resp.* 441d) – zásadní to bod Platónova „politického programu“ – je pro Poppera pouhou maskou pro ustavení fixní třídní nadřazenosti.¹⁹ Takovéto pojetí spravedlnosti je označeno jako totalitní, antirovnostářské a typické pro uzavřenou společnost. Platón se, dle Popperovy radikální teze, pokusil znovu definovat tradiční pojem spravedlnosti, a to takovým způsobem, že jako spravedlnost mělo být chápáno to, co v tradičním pojetí tvořilo její pravý opak – nespravedlnost.

arbitrární spekulací. Netvrdím, že poukaz na historické souvislosti nelze využít například pro finální potvrzení vlastní hypotézy, ale rozhodně se nemůže jednat o základní východisko jakékoli interpretace – tím musí vždy zůstat rozbor relevantních dochovaných textů daného myslitele. V Popperově případě má tento postup navíc ještě další neblahé následky – celou Platónovu (i Hérakleitovu) filosofii (včetně například metafyzických spekulací) zplošťuje na pokus o vyrovnání se s aktuální společensko-politickou situací.

¹⁶ Popper (2011, s. 48).

¹⁷ Popper totiž vychází z poněkud matoucího předpokladu, že obec rekonstruovaná v *Ústavě* dle Platóna skutečně kdysi ve vzdálené minulosti existovala – pouze s tím rozdílem, že vládci „prvního či přirozeného státu“ nebyli „školenými filozofy“ (a tudíž učinili chybu v eugenických výpočtech, čímž byla zahájena historická degenerace státních forem), zatímco vládci Platónovy ideální obce jsou „školeni v matematice a dialektice“ a „zasvěceni do vyšších mystérií eugeniky“ (a tudíž jsou schopni se chyby ve výpočtech vyvarovat a platónská obec zůstává dokonale petrifikována) – viz Popper (2011, s. 90). Ke kritice tohoto předpokladu se dostaneme v další části této studie.

¹⁸ Popper (2011, s. 90).

¹⁹ Srov. Corvi (2005, s. 57). Namísto „třídní nadřazenost“ bychom snad mohli použít také termín „rasová nadřazenost“, neboť pojem třídy a pojem rasy v Popperově výkladu Platóna, jak se zdá, splývají v jedno.

„Nemůžeme ani pochybovat o tom, že *Ústava* směřuje k překroucení této víry [ve spravedlnost] a jejímu nahrazení vírou přímo opačnou. [...] Platón věděl velmi dobře, co dělá. Rovnostářství bylo jeho úhlavním nepřítelem, a šlo mu o to, aby je zničil.“²⁰

Zatímco rovnostářské pojetí (se kterým se Popper ztotožňuje) akcentuje prosazování spravedlnosti primárně se zaměřením na konkrétního jedince, což znamená rovné zacházení se všemi lidmi i přes jejich odlišnosti, antirovnostářské, kolektivistické či totalitární pojetí (které Popper připisuje Platónovi) akcentuje prosazování spravedlnosti primárně na úrovni určitého celku (státu či obce v našem případě), což dle Poppera vede naopak k radikální nespravedlnosti v prvním uvedeném významu. Viz:

„[...] Platón ztotožňuje spravedlnost s principem třídní nadvlády a třídních výsad. Neboť princip, že by si každá třída měla hledět svého, znamená stručně a bez obalu, že *stát je spravedlivý, jestliže vládce vládne, jestliže dělník pracuje a otrok otročí*.“²¹

Útok na koncept filosofa-krále jde ještě do větší hloubky. Jak Popper vytrvale tvrdí, sama otázka po tom, *kdo* by měl vládnout, je špatně položena a je třeba ji nahradit otázkou, *jak* by se mělo vládnout, resp. jak uspořádat politické instituce tak, aby i špatný vladař nemohl nadělat příliš mnoho škod.²² I pokud bychom však otázku přijali tak, jak je formulována, nevyhneme se další kritice. Pro Poppera je nepřijatelná například už samotná Platónova redefinice pojmu „filosof“ – je prý opuštěn sókratovský koncept pokorného hledače pravdy vědomého si vlastního nevědění a filosof začíná být chápán naopak jako „hrdý vlastník moudrosti“²³. V neposlední řadě pak Popper obviňuje Platóna z veřejně nedeklarované ctižádostivosti, neboť se mu jeví nanejvýš pravděpodobným, že za vhodného kandidáta na post tohoto filosofa-krále, hrdého vlastníka moudrosti, nepovažuje nikoho jiného než sám sebe.²⁴ První svazek *Otevřené společnosti* tedy uzavírá Popperův finální odsudek Platóna, jenž prý svojí filosofií zradil sókratovské ideály a ve snaze tuto zradu zamaskovat měl dokonce tolik drzosti, že pokračoval v užívání postavy Sókrata jako protagonisty svých dialogů.²⁵

Před tím, než se budeme věnovat kritickému rozboru těchto tří témat, považujeme za vhodné učinit dvě výtky vůči Popperově práci, které jsou poněkud obecnějšího charakteru. První se týká záměru, s nímž Popper od samého začátku k Platónovu textu přistupuje. Je zcela zřejmé, že jeho cílem není snaha o nezaujatou interpretaci textu

²⁰ Popper (2011, s. 100–101).

²¹ Popper (2011, s. 98).

²² Tamt., s. 127–128.

²³ Tamt., s. 139.

²⁴ Tamt., s. 160.

²⁵ Viz Popper (2011, s. 198).

velkého myslitele, ale pravý opak – Popper totiž Platóna vnímá jako praotce moderních totalitních režimů, a tak ho od samého začátku, vulgárně řečeno, prostě „nemá rád“, což je dále umocněno téměř všeobecnou adorací tohoto filosofa ze strany ostatních badatelů. Popper tak pravděpodobně cítí naléhavou potřebu všem konečně „otevřít oči“ a odhalit Platónovu hanebnost, po staletí pečlivě skrytou díky brilantní literární formě. Popperova nenávisť k totalitním režimům je z důvodu jeho osobní životní zkušenosti samozřejmě více než pochopitelná, ovšem jako východisko interpretace téměř dva a půl tisíce let starého textu rovněž zcela nemístná a kontraproduktivní. Jak si správně všímá Jeremy Shearmur, primárním cílem *Otevřené společnosti* je kritika myšlenek, které byly velmi vlivné v době Popperova života, a nikoli pouze teoretický výklad starých textů.²⁶ I když Popper sám by si samozřejmě stál za správností svých výkladů také ve smyslu čistě teoretické interpretace, skutečnost je taková, že Platón a jeho texty nejsou pro Poppera cílem o sobě, ale spíše prostředkem kritiky jistého typu myšlení. Domníváme se, že takovýto přístup nejen v případě Platóna, ale také jakéhokoli jiného filosofa je už sám o sobě velkou překážkou pro adekvátní porozumění jeho myšlenkám a dílu.

Druhá výtká se týká Popperova přístupu k samotnému Platónovu textu. Popper totiž zcela ignoruje filosofickou relevanci dramatické stránky Platónových děl a postavu Sókrata chápe zcela jednoduše jako tlumočníka Platónových názorů.²⁷ Tak filosoficky komplexní a mnohvrstevnaté dílo, jakým *Ústava* bezpochyby je, je tak Popperem zploštěno na pouhý Platónův „politický manifest“²⁸ či „politický program“²⁹. Na pochopení Sókrata jakožto Platónova mluvčího není samo o sobě nic nepřipustného, ale tento postoj, stejně jako jakýkoli jiný, je nutno přesvědčivě obhájit a nikoli jen zcela automaticky a bezproblémově přijmout, jak to činí Popper.³⁰ Ze současných badatelů se

²⁶ Viz Shearmur (2002, s. 37).

²⁷ Existují sice i vzácné výjimky, kdy Popper dramatickou stránku Platónova pojednání určitým způsobem reflektuje, avšak po tom, že by si Popper uvědomoval její filosofickou relevanci, opět není ani stopy. Namísto toho opět prosakuje na povrch jeho antipatie k Platónovi. Máme na mysli například výklad o Sókratovu „objevu spravedlnosti“. Popper si všímá, že mu předchází Sókratova „zdlouhavá předmluva“, jež prý ale nemá jiný cíl než „ukolébat čtenářovy kritické schopnosti“. Platónův „teatrální verbální ohňostrojí“ tedy přinejmenším v tomto případě není pro Poppera ničím jiným než pokusem zdatného manipulátora o „zakrytí slabosti své argumentace“ a „odvrácení pozornosti od intelektuální ubohosti dialogu“. Viz Popper (2011, s. 105–107).

²⁸ Viz Popper (2011, s. 158).

²⁹ Viz název celé kapitoly začínající na Popper (2011, s. 94).

³⁰ Někdo by snad mohl namítnout, že v této kritice jsme k Popperovi nespravedliví, neboť v roce 1945, kdy *Otevřená společnost* vyšla poprvé, byl takovýto způsob čtení platónských dialogů něčím zcela samozřejmým a alternativa v podstatě neexistovala. To je do značné míry oprávněné, ale s přihlédnutím k tomu, že *Otevřená společnost* vyšla za Popperova života ještě v mnoha dalších vydáních, v rámci kterých Popper práci dále editoval, přidával různé dodatky či rozvíjel již tak úctyhodný poznámkový aparát, nelze tuto námitku přijmout. Popper mohl například jednoduše připsat dodatek, v němž by toto své základní metodologické východisko dodatečně obhájl, avšak nic takového se nestalo. Přitom stojí za zmínku, že již v roce 1962 publikuje Leo Strauss svoji dnes již klasickou studii *Obec a člověk*, v níž přistupuje k *Ústavě* způsobem, který má velmi blízko k modernímu tzv. „dramatickému čtení“ Platónových dialogů. V diametrální opozici k Popperovu čtení je například následující Straussovo tvrzení:

proti Popperově čtení *Ústavy* explicitně vymezuje například Arlene Saxonhouse.³¹ Autorka si všímá, že *Ústava* je dialog *narativní* (vyprávěný) a že tudíž obsahuje dvě odlišné roviny – na první z nich figuruje Sókratés, jenž celý „příběh“ *Ústavy* někomu vypráví (nevíme komu), druhou pak tvoří děj Sókratova vyprávění se všemi postavami, které v dialogu vystupují, se scénou Kefalova domu, atd. Saxonhouse dále upozorňuje, že mezi těmito dvěma rovinami existuje určitá tense – zatímco „druhý Sókratés“ v rámci své ostré censure umění v rámci ideální obce například zakazuje možnost, aby umělec pomocí přímé řeči napodoboval nežádoucí jednání, „první Sókratés“ bez okolků hovoří ústy všech zúčastněných postav včetně Thrasymacha, jednoho ze svých nejradikálnějších odpůrců. Zatímco tedy Popper činí proti Platónovi známou výtku, že pro totalitní režim své obce by byl nucen zamezit působení i svému učiteli, „historickému“ Sókratovi³², Saxonhouse oprávněně tvrdí, že je to Sókratés jakožto literární postava, kdo z ideální obce takto vylučuje sám sebe!³³ Byl snad Platón natolik nepozorný, že mu (stejně jako Popperovi o mnoho století později) unikla tato „drobnost“? Máme dobré důvody domnívat se, že nikoliv. Jako mnohem pravděpodobnější se jeví možnost, že *Ústavu* nebude možné číst jako prostý Platónův „politický program“ či „politický manifest“. Nyní však uzavřeme tuto stručnou odbočku a vraťme se k postupnému prozkoumání třech výše zmíněných hlavních bodů Popperova útoku na Platóna. Uvidíme, že k otázce po adekvátnějším výkladu *Ústavy* se vzápětí dostaneme znovu.

První bod Popperova útoku je obsažen v kapitole nazvané „Platónova deskriptivní sociologie“³⁴. Faktem, který čtenáře téměř okamžitě udeří do očí, je Popperova tendence Platónovi připisovat víru v existenci určitých společenských *zákonů*. Vedle již

„Je jasné, že spisovatel se zcela skrývá i tehdy, když [...] nechává vyprávět jednu ze svých postav. Podle Platónova Sókrata bychom pak museli říct, že sám Platón se zcela skrývá ve svých dialozích. Neznamená to, že Platón tajil své jméno; vždy bylo přece známo, že autorem platónských dialogů je Platón. Znamená to ale, že Platón skrývá své názory. Z toho můžeme vyvodit další závěr, totiž že platónské dialogy jsou dramata, i když dramata v próze. Pak se ovšem jako dramata musí číst. Žádné z výroků postav nemůžeme připsat Platónovi, leda s velkou obezřetností.“ – Strauss (2007, s. 67). Rozdělení interpretů podle toho, zda chápou literárního Sókrata spíše jako tlumočníka Platónových názorů nebo spíše jako součást Platónovy dramatické fikce, trvá v zásadě až do dnešní doby. Například Angelo Corlett se tento rozdíl snaží pevně terminologicky zakotvit, a hovoří tak o rozdílu mezi tím, co nazývá „Theoretical Interpretation“ (postoj, podle něhož nám Platón ve svých spisech jednoduše sděluje svá přesvědčení, své teorie či doktríny) a „Socratic Interpretation“ (postoj, podle něhož byl Platón přesvědčen o tom, že ve filosofii má dialog klíčový význam, a tudíž nelze z jeho děl jednoduše extrahovat izolované, domněle Platónovy, názory a doktríny). Viz Corlett (1997, s. 423–425).

³¹ Viz Saxonhouse (2009, s. 728–753). Saxonhouse se kromě Poppera vymezuje taktéž proti Straussovi, nicméně polemika se Straussem není předmětem této studie, a tak ji záměrně necháváme stranou.

³² Popper (2011, s. 198): „V Platónově státě by Sókratés nejspíš vůbec nedostal příležitost veřejně se bránit; určitě by byl předán tajné noční radě, aby se ‚ujala‘ jeho nemocné duše a aby ji nakonec potrestala.“

³³ Viz Saxonhouse (2009, s. 741).

³⁴ Viz Popper (2011, s. 46–93).

zmiňovaného „zákonu degenerace“ se jedná například o „zákon sociálního rozkladu“, „zákon politických revolucí“, „zákon historického údělu“, atp. Z *Bídy historicismu* již víme, že pro Poppera je klíčový rozdíl mezi historickými zákony a historickými trendy, a tak, pokud chceme mít z Platóna vzorného historicistu, musíme mu víru v určité zákony společenského vývoje nutně připsat. Proto Popper píše:

„Nuže vidíme, že z Platónovy teorie idejí vyplývá určitý *trend* vývoje měnícího se světa. Tento trend vede k *zákonu*, podle něhož se u všech věcí na světě musí průběžně zvětšovat zkazitelnost.“³⁵

Domníváme se, že tato myšlenka je více než co jiného Popperovým zbožným přáním, a není náhodou, že své tvrzení nepodporuje žádným odkazem na primární text. Lze sice souhlasit s tím, že „jistý trend vývoje měnícího se světa“ můžeme při troše dobré vůle z Platónových dialogů snad doopravdy vysledovat, avšak proč by tento trend měl ve skutečnosti být věčným a bezvýhradně platným zákonem, zůstává záhadou.³⁶

Avšak problém fiktivních společenských zákonů nechme stranou a přejděme k souvisejícímu a mnohem zajímavějšímu problému Platónových eugenických opatření. Popper, zdá se, rekonstruuje Platónovo uvažování zhruba následujícím způsobem: 1) veškerá změna vede k úpadku, a proto je třeba vytvořit dokonale petrifikovanou obec; 2) obec bude stabilní pouze za předpokladu, že nebude docházet k rozbrojům ve vládnoucí třídě; 3) aby k těmto rozbrojům nedocházelo, musí stále vládnout jen ti nejlepší; 4) vládu nejlepších lze garantovat jen důsledným dodržováním přísných eugenických pravidel, jež jsou zachycena ve slavném platónském *čísle* (často nazývaném také „svatební číslo“) (viz *Resp.* 546a–547a). Nauce o čísle připisuje Popper enormní význam:

„To je základ jeho [Platónovy] historicistické sociologie, zejména základního zákona sociálních revolucí [...] Vidíme, že Platónův idealistický historicismus nakonec nespočívá na duchovním, nýbrž na biologickém základě, spočívá na svého druhu metabiologii lidského rodu. Platón [...] byl také prvním, kdo přišel s biologickou a rasovou teorií sociální dynamiky a politických dějin.“³⁷

Jako mnoho věcí však ani problematika platónského čísla nemá tak jednoznačné řešení, jak by se z Popperova výkladu mohlo zdát. Svědčí o tom mimo jiné poměrně překvapivý fakt, že velké množství moderních komentátorů *Ústavy* tuto problematiku jednoduše vynechává a soustředí se až na výklad o jednotlivých formách úpadkových režimů, jenž bezprostředně následuje. Pokud bychom zapátrali hlouběji v minulosti, je

³⁵ Popper (2011, s. 48) (kursiva J.S.).

³⁶ Ke kritice tohoto bodu Popperova výkladu viz také Taylor (1999, s. 285–286).

³⁷ Popper (2011, s. 92).

třeba vyzdvihnout klasický komentář Jamese Adama (který ostatně i Popper hojně využívá), v němž se autor snaží provést jakýsi velice komplikovaný výpočet.³⁸ Zásadní otázkou však zůstává, zda je pasáž o čísle třeba vzít doslovně (jak to činí Popper či Adam) a vyvozovat z ní závěry o Platónově „biologickém historicismu“ a „rasové teorii sociální dynamiky“, anebo zda je možno při resignaci na prvoplánové povrchní čtení odhalit význam zcela odlišný. Snahu po odhalení jiného smyslu celé pasáže podporují také interpretace některých dalších významných badatelů, kteří platónské číslo jednoduše neberou vážně: Stanley Rosen jej označuje za „očividně ironický výpočet“ (obviously ironical calculation)³⁹, Seth Benardete používá do češtiny obtížně přeložitelnou a poměrně humornou frázi „mumbo-jumbo of ‚the nuptial number‘“⁴⁰ a dokonce i autor formátu Williama Guthrieho tvrdí, že se „Platón baví pedantskou teorií jakéhosi ‚eugenického čísla‘“⁴¹. V této studii se kloníme k názoru tří právě zmíněných badatelů a v průběhu následujícího výkladu se pokusíme objasnit proč.

Vraťme se nejprve k výše uvedené otázce po adekvátnějším chápání *Ústavy* – pejte se, čím doopravdy *Ústava* je, když jsme odmítli Popperem navrhovanou možnost číst ji jako „politický program“ či „politický manifest“. Tvrdíme, že více než čímkoli jiným je *Ústava* brilantně napsanou a do detailu promyšlenou *dramatickou fikcí*, myšlenkovým experimentem⁴², v němž se odehrává zkoumání spravedlnosti (a následně také nespravedlnosti), a to primárně na úrovni jednotlivé duše, sekundárně pak sice ve větším měřítku, avšak *analogicky* (!) na úrovni obce.⁴³ Obec z *Ústavy* tedy vlastně není skutečnou obcí, tzn. nemá, dle našeho názoru, předobraz v žádné historicky reálné obci (jak se domnívá Popper)⁴⁴, ale je v podstatě jakousi „velkou duší“. „Jest vystavena na nebi jako vzor“ (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται) (*Resp.* 592b), který se ale nenachází nikde na zemi. Již zmíněná Arlene Saxonhouse tvrdí, že vše v „ideální obci“ je Sókratem-vypravěčem záměrně zploštěno do elementární jednoduchosti jednoho jediného rozměru. Každý může ovládat pouze jednu specializaci, v komplexních básnických dílech Homéra je při povrchní interpretaci záměrně

³⁸ Viz Adam (2009, s. 204–210). Adamův výklad reprodukuje také František Novotný v českém překladu v pozn. 158.

³⁹ Rosen (2005, s. 307).

⁴⁰ Benardete (1989, s. 191).

⁴¹ Guthrie (1975, s. 528): „[...] Plato amuses himself with a pedantic theory [...] of a certain ‚eugenic number‘“ (překlad J.S.).

⁴² Jako o myšlenkovém experimentu hovoří o *Ústavě* taktéž Kenneth Dorter či Christopher Rowe. Viz Dorter (2006, s. 269), resp. Rowe (1988, s. 5).

⁴³ Celý výklad o obci Sókratés zavádí jako *pomůcku* při hledání spravedlnosti, neboť „obec je něco většího než jednotlivý člověk“, a tak na její úrovni bude hledání spravedlnosti jednodušší, stejně tak jako je jednodušší přečíst větší písmena nežli menší (viz *Resp.* 368c–369b).

⁴⁴ Popper (2011, s. 37): „Za třetí je [Platón] přesvědčen, že *model* či *originál* jeho dokonalého státu lze nalézt ve vzdálené minulosti, ve zlatém věku, který byl na úsvitu dějin, neboť jestliže se svět v čase rozkládá, pak nutně nalézáme tím větší dokonalost, čím dále jdeme do minulosti.“

vyzdvižen pouze jeden rozměr, na jehož základě je odmítnuto dílo jako celek (zde opět jako by Platón byl sám proti sobě, neboť výklad jeho dialogů se musí vždy odvíjet od objevu jejich komplexity a mnohvrstevnatosti).⁴⁵ A konečně ony tři třídy v obci jsou pouhou hypertrofií platónské tripartitní psychologie.⁴⁶ V tomto bodě můžeme snad částečně souhlasit s Popperem, který tvrdí, že Platón zastává „biologickou či organickou teorii státu“⁴⁷, avšak ještě výstižnější by bylo tvrdit, že Platón zde představuje v silném smyslu *psychologickou* teorii státu, resp. obce. Nutno však poznamenat, že na rozdíl od Poppera se nesnažíme tuto teorii vydávat za součást, řekněme, Platónových obecnějších politických názorů či přesvědčení, pouze konstatujeme, že obec, *tak jak je představena v Ústavě*, je ve svém základě „duší ve velkém“, nic více ani nic méně.

V tomto světle snad bude dávat větší smysl i Platónova teorie spravedlnosti. Popper má v podstatě pravdu, když tvrdí, že tato teorie je totalitní, a tudíž antirovnostářská, kolektivistická, atd., avšak v daném kontextu je snad zřejmé, proč tomu tak být musí. Vše se totiž opět odvíjí primárně od psychologických základů. Pokud bychom si udělali malý exkurs do dialogu *Faidros*, kde je rovněž představena tripartitní psychologie, shledáme, že požadavky na jednotlivou duši se zde shodují s tím, co čteme v *Ústavě* (byť se zde o spravedlnosti explicitně nehovoří). Duše je zde představena jako srostlina vozataje (rozum, νοῦς), bílého koně (vznětlivost, θύμος) a černého koně (žádostivost, ἐπιθυμία), přičemž role jsou jednoznačně rozdělené – vozataj musí vládnout a mít vše pod kontrolou, bílý kůň musí být vozatajovi nápomocen

⁴⁵ Viz Saxonhouse (2009, s. 738–739). Z jiného, avšak souvisejícího hlediska se censura poesie stává zcela pochopitelnou. Pokud si uvědomíme, že hlavním kritériem jejího hodnocení v inkriminované pasáži II. knihy *Ústavy* není umělecká hodnota, nýbrž vliv na výchovu dětí (srovnejme například s dnešní dobou, kdy běžně dětem zakazujeme například sledovat určité filmy, které by mohly mít negativní vliv na jejich vývoj, i přesto, že je sami můžeme považovat za umělecky hodnotné). Tento fakt navíc dále objasňuje i Sókratovo záměrné zploštění, neboť děti jsou v Homérovi stěží schopny odhalit určité hlubší a komplexnější roviny, a vnímají tak poesii pravděpodobně stejně povrchním způsobem, jak to předvádí Sókratés.

⁴⁶ Musíme tedy odmítnout Popperovu častou kritiku tzv. „třídních výsad“ v Platónově obci – viz například Popper (2011, s. 98). Ve skutečnosti se totiž nejedná o žádné třídní výsady, ale, lépe řečeno, o prosté rozdělení „funkcí“, které je pevně zakotveno v samotné přirozenosti (φύσις).

Giovanni Reale dále správně reflektuje, že tato „triadicky uspořádaná duše“ má ale „bipolární strukturu“ – viz Reale (2005, s. 410). Vzhledem k tomu, že ideální obec je hypertrofií duše, projevuje se tento rys nejen na rovině psychologické, ale opět také politické. Toho si všímá i Popper, jenž píše: „To, že Platón dělí svoji vládnoucí kastu na dvě skupiny, strážce a pomocníky, aniž by vypracoval podobné podrozdělení třídy pracujících, je do značné míry způsobeno tím, že má zájem jen o vladaře.“ – Popper (2011, s. 57). Ve skutečnosti je to však tím, že, jak již víme z Platónova dělení duše, žádné takové „podrozdělení“ neexistuje. Vznětlivá složka je v dobré duši nápomocna složce rozumové, jež se snaží „krotit“ složku žádostivou. Že má Platón „zájem jen o vladaře“ je tedy do značné míry pravda, neboť filosoficky kultivovat lze pouze složku rozumovou a vznětlivou (ve špatné duši je totiž rozumová složka příliš slabá a vznětlivá jí není nápomocna) – žádostivost lze i v nejlepším případě pouze „držet pevně na uzdě“. Poppera však tento fakt vede k opakovanému zcela neadekvátnímu tvrzení, že pro Platóna nejsou pracující nic jiného než „lidský dobytek“ – viz například Popper (2011, s. 61). Tento termín je samozřejmě zcela neplatónský a i sám Popper přiznává, že jej převzal z díla Arnolda Toynbeeho – viz Popper (2011, s. 234, pozn. 32).

⁴⁷ Popper (2011, s. 85).

a černý kůň musí být natolik zkrocen, aby nebyl schopen ovládat celé spřežení proti vůli vozataje (viz *Phaedr.* 246a–b, 253c–256a).⁴⁸ Popper má naprostou pravdu v tom, že Platón ve svém pojetí založeném na psychologické bázi v podstatě redefinuje význam spravedlnosti. Spravedlnost pro Platóna primárně skutečně není „určitým způsobem zacházení s jedinci“, ale „zdravím, jednotou a stabilitou kolektivu“⁴⁹, nicméně je tomu tak ze zcela zřejmých důvodů – na úrovni duše konkrétního jedince je Popperova teorie individualistické a rovnostářské spravedlnosti nepoužitelná, lidská žádostivost jednoduše nemůže být postavena na roveň například rozumu, nemůže mít „stejná práva“, naopak pro „zdraví, jednotu a stabilitu kolektivu“ (tzn. konkrétního jedince) musí být každá složka duše udržována přesně v tom postavení, jaké jí náleží.⁵⁰

Měli bychom tedy díky právě uvedeným argumentům chápat *Ústavu* spíše jako čistě psychologické pojednání, kde průměr s obcí slouží jako pouhá výkladová pomůcka, sama o sobě nepodstatná? Je snad Popperova kritika zcela mylná již z toho důvodu, že se odehrává pouze na rovině politiky? Je zřejmé, že nikoliv. *Ústava* beze vší pochybnosti obsahuje kromě určujícího rozměru psychologického také nezanedbatelný rozměr politický či sociální, avšak při jeho výkladu si musíme počínat mnohem obezřetněji, než činí Popper. Jak již bylo řečeno, v *Ústavě* dochází ke konstrukci jakéhosi „vzoru“ (παράδειγμα) dokonale spravedlivé obce v médiu řeči (τῷ λόγῳ)

⁴⁸ Pokud bychom se chtěli zaměřit na Platónův totalitarismus také na čistě politické rovině bez ohledu na psychologii, můžeme se obrátit k podnětné studii C. C. W. Taylora *Plato's Totalitarianism* – viz Taylor (1999, s. 280–296). Totalitarismus jako takový Taylor charakterizuje jakožto souběh dvou jevů, a to autoritarianismu a ideologie (s. 280). Obec z *Ústav*y se mu tedy rovněž vyjevuje jako totalitní, avšak na rozdíl od Poppera Taylor dodává, že je třeba rozlišovat mezi několika typy totalitarismu. Zatímco Popper připisoval Platónovi totalitarismus nejhrubšího zrna, v němž je hlavním kritériem štěstí státu jakožto celku a štěstí konkrétních jedinců je tak zcela sekundární, Taylor tvrdí, že se jedná o totalitarismus *paternalistický* (s. 294), v němž je primárním cílem štěstí konkrétních jednotlivců a od něj se teprve odvíjí štěstí státu jakožto celku. Vychází přitom z argumentu, že cílem ideální obce je maximalizace blaženosti (εὐδαιμονία) *každého* občana (s. 293). Je prý sice pravdou, že blaženost, řekněme, dělníka nikdy nebude na stejné rovině jako blaženost filosofa, avšak tento fakt je způsoben dělníkovou „defektní“ přirozeností, díky níž prostě není schopen dosáhnout stejné blaženosti jako filosof, a nikoli nějakým nedostatkem na straně obce. Míra blaženosti dělníka, který je pod nadvládou filosofů, tedy, dle Platóna, sice nepřekračuje přirozeností vymezené limity, ale stále je mnohem větší než toho, jemuž je ponechána autonomie (a který je tudíž smýkáán životem žádostmi nejnižší složky své duše).

⁴⁹ Popper (2011, s. 109, 113).

⁵⁰ Zde jasně vysvítá zásadní odlišnost popperovského a platónského pojetí spravedlnosti. Popper by pravděpodobně odpovídal, že jedinec sám o sobě nemůže být spravedlivý či nespravedlivý, neboť jeho spravedlnost i nespravedlnost spočívá v povaze jeho vztahu či chování k *ostatním jedincům*. Pro Platóna se naopak spravedlnost zakládá na vnitřní harmonii lidské duše, a tudíž jeho pojetí není bytostně relační, jako je tomu u Poppera. Velmi cenný je v tomto kontextu postřeh Evy Brann, která si všimá, že již v I. knize, kdy účastníci rozhovoru chápali spravedlnost spíše jako záležitost vztahu mezi lidmi (tedy, můžeme říci, v zásadě popperovským způsobem), Sókratés dokazoval, že se jedná spíše o zvláštní „dokonalost duše“ (ἀρετή ψυχῆς) (*Resp.* 353d–e) či, slovy Brann, „záležitost vnitřního zdraví“ (matter of internal soundness) – Brann (2011, s. 105). I na úrovni obce tedy musí primárně jít o její vnitřní zdraví, které je stejně jako u duše dáno správným vzájemným vztahem jejích složek, resp. tříd.

(*Resp.* 369c).⁵¹ Byť jsme výše přirovnali *Ústavu* k myšlenkovému experimentu, je třeba zdůraznit, že tento vzor má klíčový praktický rozměr – nejedná se sice o Platónův „politický program“, ale o jakýsi ideál, podle něhož se máme snažit co nejlépe zařizovat svůj život, a to jak na úrovni duše, tak na úrovni obce. Myles Burnyeat tak vhodně hovoří o Platónově „praktickém idealismu“⁵² a Egil Wyller používá pro Platónovu obec dokonale výstižný termín, který zní: „regulativní ideál“⁵³. Rovinu spravedlnosti jakožto individuální psychické harmonie jsme již tematizovali výše, a tak se pokusme ještě stručně probrat rovinu spravedlnosti sociální.

Gregory Vlastos ohledně tohoto tématu tvrdí, že ono „dělání svého“ se nevyčerpává pouze děláním svého povolání, ale obsahuje imperativ určující nám jednat tak, aby všechny naše aktivity co nejvíce přispívaly štěstí a dokonalosti naší obce. A jelikož obec prý není ničím jiným než souhrnem občanů žijících v určitých institucionalizovaných vztazích, nabádá nás Platónova teorie sociální spravedlnosti vlastně k tomu, abychom se snažili svým jednáním co nejvíce přispět ke štěstí každého jednotlivého člověka v obci. Vlastos se tak explicitně vymezuje proti Popperovi, který Platónovu obec chápe jako jakousi separátní entitu, jež je nadřazená svým občanům.⁵⁴ Určité kompromisní stanovisko pak zastává Malcolm Schofield, podle něhož obec sice nelze chápat jako něco metafysicky nadřazeného, avšak zároveň ji také nelze po vzoru Vlastose redukovat pouze na občany samotné. Obec je prý primárně organickým celkem, a ptát se po štěstí jejích jednotlivých částí tak není příliš vhodné. Štěstí obce tedy není ničím jiným než, stejně jako v případě jednotlivce, její vnitřní harmonií.⁵⁵ Zdá

⁵¹ Domníváme se, že přinejmenším z této pasáže je zcela zřejmé, že ono παράδειγμα není žádnou „ideou obce“ v silně ontologickém smyslu. „Ideální obec“ je totiž vytvářena v průběhu rozpravy mezi Sókratem a jeho partnery. Myles Burnyeat upozorňuje, že by nás neměl zmást ani onen poukaz na to, že se tento vzor nachází „na nebesích“ (ἐν οὐρανῷ), neboť ideje totiž nejsou nikde na nebesích, ale jaksí „nad“ nebesy, resp. zcela mimo smyslově vnímatelný svět. Jedná se tedy o prostou metaforu. Viz Burnyeat (1999, s. 299). Opět se tedy musíme kriticky vymezit proti Popperovi, jenž píše, že „[Platón] označuje takovýto stát za ‚božský‘ a za ‚model‘, ‚vzor‘ či ‚originál‘ státu, tj. za jeho formu či ideu.“ – Popper (2011, s. 110). Nebo ještě explicitněji (byť tentokrát v kontextu dialogu *Politikos*): „Opět vidíme, že různé formy existujících vlád jsou vysvětlovány jako upadlé kopie pravého vzoru či ideje státu, dokonalého státu, standardu všech nápodob, který prý existoval v prastarých časech Krona, Diova otce.“ – Popper (2011, s. 54).

⁵² Burnyeat (1999, s. 302).

⁵³ Wyller (1996, s. 21). Jeden z fundamentálních a nesmiřitelných rozporů mezi Platónem a Popperem pak samozřejmě spočívá v odpovědi na otázku, zda základ tohoto regulativního ideálu pro naše politická jednání má mít podobu hypertrofované duše. Platónovou odpovědí je velkolepé „ano“, Popperovou zase důrazné „ne“.

⁵⁴ Vlastos (1995, s. 79–84).

⁵⁵ Schofield (2006, s. 220). Pokud je Schofieldův výklad správný, mohli bychom snad provést drobnou revizi výše načrtnuté interpretace C. C. W. Taylora (viz pozn. 48). Pokud obec skutečně není jednoduše redukovatelná na její občany, Platónův totalitarismus těžko může být paternalistický, protože prostá maximalizace štěstí každého jednotlivého občana by nebyla převoditelná na vnitřní harmonii obce jakožto celku. Nešlo by tedy ani o Popperův extrémní totalitarismus ani o Taylorův paternalismus, ale spíše o třetí možnost, podle které je sice primární štěstí obce, ale štěstí občanů je vnímáno jako jeho nutná podmínka či průvodní efekt – viz Taylor (1999, s. 282–283).

se tedy, že i výklad o sociální spravedlnosti potvrzuje naše předchozí čtení obce z *Ústavy* jakožto hypertrofované duše. Obě roviny – psychologická i politická – se opět ukazují jako silně analogické, přičemž řídicí zůstává i nadále rovina psychologická. V první řadě je to totiž jednotlivec, který musí být spravedlivý, tzn. musí mít harmonicky upořádanou duši. Takovýto člověk je jednak šťastný a jednak se jeho vnitřní harmonie projevuje i navenek, neboť, jak správně tvrdí Eva Brann, vnější projevy duše jsou pouhými odrazy jejího vnitřního uspořádání.⁵⁶ Vnitřně spravedlivý člověk je tedy spravedlivý i v kontextu obce – koná to své, zná své místo a nesnaží se z něj vystoupit. O obci pak lze říci, že je šťastná a spravedlivá, pokud je, stejně jako jedinec, vnitřně harmonická, tzn. pokud je tvořená pouze spravedlivými jedinci.⁵⁷

V tomto bodě se pokusme stručně shrnout výsledky našeho dosavadního zkoumání. Platónova *Ústava* se nám při bližším čtení vyjevila jako myšlenkový experiment, v němž se odehrává zkoumání spravedlnosti a nespravedlnosti, a to primárně na úrovni psychologické, analogicky pak na úrovni sociálně-politické. Odmítli jsme proto Popperovu snahu číst dialog jako Platónův politický program a namísto toho jsme jej navrhli číst jako regulativní ideál pro naše jednání. Ve stručnosti jsme se také pokusili ukázat, v čem konkrétně jednání v souladu s tímto ideálem spočívá, a to na obou rovinách. Stává se tedy zřejmým, že Platón ve skutečnosti vůbec nedoufal v reálné uskutečnění své obce ani v Athénách ani v Syrakusách (jak se domnívá Popper) a pravděpodobně si ani nemyslel, že by to vůbec bylo možné. Oním místem, na němž Platón snad mohl upřímně doufat v úplné uskutečnění své „obce“, je totiž jediné individuální lidská duše.⁵⁸ Jedině v ní totiž může reálně nastat harmonie vlády rozumu a dobrovolné podřízenosti obou zbývajících složek. Zena Hitz s odkazem na Stephena Menna proto správně tvrdí, že tím, co je pro Platóna důležité, je obec, jež je *psychologicky možná*.⁵⁹ Tímto spojením zde chceme položit důraz na dvě věci: 1) na již zmíněnou možnost plného uskutečnění spravedlnosti na úrovni jednotlivé duše; 2) na fakt, že překážka, jež brání uskutečnění spravedlivé obce na politické rovině, není

⁵⁶ Brann (2011, s. 106). Dále viz tamt.: „To be just according to Socrates is to be both good on one’s own and good for others.“

⁵⁷ I přes toto tvrzení musíme ještě jednou zdůraznit náš souhlas se Schofieldem, že Platónova dokonale spravedlivá obec skutečně není jednoduše redukovatelná na spravedlivé jedince, již ji tvoří. Spravedlnost totiž, jak víme z určujícího výkladu o duši, spočívá v harmonii *tří základních částí* – rozumové, vznětlivé a žádostivé. Spravedlivá obec (nyní chápaná na politické rovině) tedy nejen že musí být tvořena spravedlivými jedinci, ale musí být zároveň přirozeně rozdělena do tří tříd. Obec tvořená například pouze spravedlivými filozofy nebo pouze spravedlivými dělníky nebo kombinací dvou tříd nikdy nemůže být *jakožto celek* harmonická, a tudíž dokonale spravedlivá.

⁵⁸ S tímto rezonuje tvrzení Evy Brann – Brann (2011, s. 96) – která za vnitřní záměr celé *Ústavy* (inner intention of the *Republic*) považuje pasáž *Resp.* 592b, tedy samotný závěr IX. knihy, kde je kladen důraz právě na psychologickou rovinu. Viz: „Avšak, děl jsem, je snad vystavena na nebi jako vzor pro toho, kdo by ji chtěl viděti a podle ní zařizovati sám sebe.“

⁵⁹ Hitz (2010, s. 126, pozn. 18).

inherentní lidské přirozenosti,⁶⁰ ale spočívá v okolnostech jí vnějších⁶¹. Kdybychom totiž uskutečnění této dokonale spravedlivé obce chtěli učinit „politickým programem“ v některé z reálně existujících obcí, narazíme na nepřekonatelnou překážku. Jedná se o známý paradox filosofů-vládců⁶². Ve zbývající části této studie si tedy nejprve představíme strukturu Platónovy dramatické fikce, na jejímž pozadí se následně pokusíme podrobněji vyložit problematiku vzniku a zániku ideální obce.

Pro první bod se obrátíme k výkladu Kennetha Dortera, jenž na počátku svého komentáře velmi přesvědčivě ukazuje, že náš dialog má tzv. „symetrickou *anabaticko-katabatickou* strukturu“, což znamená, že jeho průběh lze symetricky rozdělit do tří základních částí – 1) fáze vzestupu (ἀνάβασις), v níž se postupuje směrem od nejnižší roviny; 2) nahlédnutí vrcholu (ἐπιπτεία)⁶³ – nepodmíněného základu veškerenstva (ἀρχὴ ἀνυπόθετος); 3) fáze opětovného sestupu (κατάβασις), během níž sice dochází k návratu na nižší roviny, ale již s porozuměním, které se odvíjí od nahlédnutí zmíněného vrcholu. *Anabatickou* část tvoří knihy I–V, vrchol knihy VI–VII (zejména tři centrální podobenství na přelomu šesté a sedmé knihy a v nejužším významu samozřejmě nahlédnutí Slunce/Dobra) a *katabatickou* poté zbývající knihy VIII–X.⁶⁴ Pokud bychom

⁶⁰ *Psychologicky* je totiž obec možná i na politické rovině, komunita spravedlivých lidí přirozeně rozdělených do tří tříd může, čistě teoreticky, existovat. Jelikož spravedlivé jednání na politické rovině je, jak již bylo řečeno, pouhým odrazem či funkcí vnitřní harmonie (tedy spravedlnosti) individuální duše a jelikož tato harmonie v praxi dosažitelná je, je *psychologicky* možná i existence spravedlivé lidské komunity.

⁶¹ Mezi tyto vnější okolnosti, dodejme, patří předně špatný systém výchovy, kterým současní lidé prošli. Jak je pregnantně zachyceno ve slavném podobenství o jeskyni, současní lidé nejsou vychováni k tomu, aby měli filosofii v úctě a aby tak dobrovolně přenechávali filosofům vládu a nechali se od nich vést ve svém životě. Pokud by je filosof chtěl vyprošťovat z jejich „pout“ nerozumnosti, byli by jej ochotni dokonce i zabít (*Resp.* 517a).

⁶² Na tomto místě je třeba uvést, že v zásadě souhlasíme s Popperovým tvrzením, že platónský filosof, tak, jak je představen v *Ústavě*, se skutečně více podobá „hrdému vlastníku pravdy“ (byť tato formulace je velmi nadsazená) než jejímu „pokornému hledači“. Důsledky, které Popper z tohoto faktu vyvozuje, jsou však, dle našeho názoru, opět naprosto přehnané – je totiž nutno stále mít na paměti, v jak specifickém kontextu se veškeré teze tohoto dialogu nacházejí. Namísto uvažování o rozdílu mezi „sókratovským“ a „platónským“ pojetím filosofie a planých spekulací o Platónově zradě bychom mnohem plausibilněji mohli hovořit o rozdílu mezi filosofem v reálné obci a filosofem v ideální obci. Zatímco v modelu, který nám předkládá *Ústava*, je filosof téměř „hrdým vlastníkem pravdy“ z toho důvodu, že absolvoval dokonalou filosofickou výchovu, díky níž má ty nejlepší předpoklady dokonce i pro nahlédnutí samého Dobra (a dodejme, že pokud se doopravdy stává něčím takovým jako je „hrdý vlastník pravdy“, je tomu tak až *po* tomto finálním nahlédnutí a ne dříve), v reálných obcích je tomu tak, že naprostá většina filosofů (pokud vůbec některý) k náhledu Dobra nikdy nedorazí, a tak se v jejich případě musí stále jednat o ony „pokorné hledače pravdy“. Domníváme se tedy, že zmiňovaný „sókratovský“ model filosofa Platón v reálu nikdy neopouští, avšak to mu nebrání v tom, aby vytyčil poněkud odlišný ideál.

⁶³ Tento termín se sice v *Ústavě* nevyskytuje a používá se spíše v mysteriálním kontextu, nicméně srov. dialog *Symposion* (*Symp.* 210a), kde se vyskytuje termín „τὰ ἐπιπτεκά“. Domníváme se tedy, že jeho použití také na tomto místě nejde nijak proti duchu Platónovy filosofie.

⁶⁴ Toto rozdělení je samozřejmě nutno chápat spíše jako hrubý náčrt, neboť bychom pravděpodobně mohli ukázat, že přesná dělicí linie mezi jednotlivými fázemi buď vůbec neexistuje, anebo nebude zcela

chtěli být konkrétnější, nabízí Dorter podrobnější symetrické dělení (s ohledem na základní téma zkoumání spravedlnosti) na pět fází: 1) úvodní kniha, jež předchází začátek hlavního argumentu; 2) vzestupná cesta mající podobu zkoumání vzniku a vývoje obce a povahy spravedlnosti v knihách II–IV; 3) vrchol v podobě načrtnutí ideální obce v knihách V–VII; 4) sestupná cesta spočívající ve zkoumání úpadku obce a povahy nespravedlnosti v knihách VIII–IX; 5) závěrečná kniha, jež obsahově následuje rozřešení hlavního problému.⁶⁵

Stejnou strukturu lze dále nahlížet (spíše z epistemologického hlediska) také prismaticem jednoho ze tří centrálních podobenství, a sice podobenství o úsečce. První kniha by tak odpovídala rovině εἰκασία (myšlení v doméně odlesků viditelného světa), knihy II–IV rovině πίστις (zkoumání na rovině viditelného světa samotného), knihy V–VII rovině διάνοια (odlesky inteligibilního světa) a vrcholné pasáže těchto knihy (do té míry, do jaké to lze sdělit slovy) rovině νόησις (přímé uchopení či nahlédnutí samotných idejí – Dorter používá termín „intelektuální intuice“). Stejně roviny pak samozřejmě v opačném pořadí provázejí také *katabatickou* část dialogu.⁶⁶ Zcela zřejmou možností je pak výklad struktury dialogu prismaticem podobenství o jeskyni, kde *anabatickou* část reprezentuje výstup z jeskyně na denní světlo, centrální část pak nahlédnutí skutečného světa a zejména slunce samého a *katabatickou* část sestup zpět do tmy jeskyně.

Nyní se však již věnujme problematice vzniku obce. Na experimentální charakter její výstavby jednoznačně poukazuje Sókratovo prohlášení: „Nuže tedy, děl jsem, tvořme v myšlenkách (τῷ λόγῳ) obec od začátku.“ (*Resp.* 369c). Výklad postupuje aplikací principu způsobilosti každého k jedné činnosti (*Resp.* 370b), čímž se

totožná s dělením textu na jednotlivé knihy. Pro vytvoření si základní představy však tento náčrt dostačuje.

⁶⁵ Dorter (2006, s. 6). Připomeňme si také názor Hanse-Georga Gadamera, který hovoří o jakémisi „jednotném filosofickém pohybu“ (unified philosophical movement), který můžeme v *Ústavě* vysledovat – viz Gadamer (1980, s. 77). Důraz na filosofickou závažnost dramatické formy našeho dialogu rovněž zpravidla kladou badatelé ovlivnění interpretací Lea Strausse. Za všechny zmiňme například Evu Brann, Stanleyho Rosena, Setha Benardeta či Davida Roochnika byť pro podrobnější představení jejich koncepcí není v rámci této studie prostor.

Otázka, proč si Platón pro zkoumání spravedlnosti a nespravedlnosti a představení svého ideálu vybral právě takovouto formu, pravděpodobně zůstává za hranicemi našeho poznání. Je ovšem faktem, že tento model, jenž má pravděpodobně kořeny v mysteriálním prostředí, můžeme vysledovat také v dialogu *Symposion* a s jistou dávkou vstřícnosti snad i v dialogu *Faidros*. Stojí také za zmínku, že již zmíněný Egil Wyller interpretuje *anabaticko-katabatickým* prismaticem celou filosofii Platónových tzv. pozdních dialogů. Platónovu filosofii, dle jeho názoru, nelze vysvětlit ani konceptem předem promyšleného a postupně odhalovaného systému, ani organického či mechanického vývoje, ale konceptem vize jistým způsobem zformovaného duchovního světa, který Platón v jednom okamžiku „spatřil“ (náhle – ἐξαίφνης) a postupně vtěloval do svých dialogů – viz Wyller (1996, s. 26–27). Tato vize má, dle Wyllera, právě *anabaticko-katabatickou* povahu, kterou autor před rozborem samotných Platónových „pozdních dialogů“ demonstruje na příkladu třech centrálních podobenství z *Ústavy*.

⁶⁶ Dorter (2006, s. 7–8).

obyvatelstvo rozčleňuje podle povolání.⁶⁷ Dále se dochází k potřebě dovozu, neboť obec není soběstačná, čímž vzniká trh a peníze (*Resp.* 370e–371b). V momentě, kdy je takováto „první obec“ již úplná (τελέα), je popisován život jejích obyvatel – žijí v míru a jídla mají dostatek. I přesto, že ovládají umění (τέχναι) a obchodují s jinými, se však podobají spíše jakýmsi vyspělým, mírumilovným zvířatům, než současným lidem – soustředí se pouze na přežití a v jejich životě chybí jakýkoliv duchovně-intelektuální rozměr.⁶⁸ Domníváme se, že Platónovým záměrem zde rozhodně není popis historicky reálného mechanismu vzniku skutečné obce (takový popis nejen že by pravděpodobně spadal spíše do sféry mythologie a ne dialektiky, ale zejména by v celku *Ústavy* neplnil žádnou roli), ale spíše postupně a v jednotlivých krocích odkrývá strukturu duše a zároveň také budoucí úplné obce. Tuto první obec řemeslníků tedy v souladu s naší výše podanou interpretací navrhuje jako hypertrofii žádostivé složky duše, jejíž vyobrazení jakožto oddělené a samostatně existující nemůže být ničím jiným než pouhým výsledkem prvního kroku onoho Platónova myšlenkového experimentu.

Dílním zlomem, který je zapříčiněn Glaukónovou námitkou (*Resp.* 372d), je přechod od čistě žádostivé obce/duše k obci/duši, která je spojením žádostivosti a vznětlivosti. Aby obec mohla svým obyvatelům poskytnout Glaukónem požadovaný luxus, musí mohutnět a toto mohutnění s sebou přináší řadu neblahých důsledků. Obec například nutně musí expandovat na úkor sousedů, neboť původní rozsah území jí už nedostačuje, a tak vzniká potřeba vojska (strážců). Tím se do obce dostává ona zmíněná vznětlivost (θυμός – poprvé však až na *Resp.* 375b), neboť díky principu odmítání mnohodělnosti (πολυπραγμοσύνη) nemohou vojenskou funkci vykonávat lidé věnující

⁶⁷ Je důležitým faktem, že již zde je Sókratem zaveden tento princip jednodělnosti, který bychom rovněž mohli chápat jako jakýsi anabatický předstupeň pozdější teorie spravedlnosti.

⁶⁸ O to překvapivěji na nás může působit fakt, že je to právě Platónův Sókratés, kdo označí toto uspořádání za pravou a jakoby zdravou obec (ἀληθινή πόλις [...] ὡςπερ ὑγιής τις) (*Resp.* 372e) a že popud k jejímu překonání dává Glaukón tím, že ji označí za „obec vepřů“ (ὄων πόλις) (*Resp.* 372d), avšak nikoli z důvodů, které jsme právě nastínili, ale proto, že v takovéto obci by chyběly stoly, lehátka či zákusky (*Resp.* 372d–e). Jinými slovy: Glaukónovi nevádí to, že se těmito lidem nedostává filosofický rozměr existence, ale že se jim nedostává luxusu, kterého požívají současní lidé. Jak však může Sókratés takovouto námitku přijmout a jak může sám zároveň mluvit v tomto kontextu o „pravé obci“? Klíčové, dle našeho názoru, je uvědomit si, v jaké části *Ústavy* se tento výklad nachází. Jak jsme již viděli na schématu struktury celého dialogu, bavíme se nyní o fázi ještě dosti rané *anabasis* a, dle Dorterova výkladu, na rovině πίστις. Na této rovině – tedy běžných lidských domněnek – se může zdát, že tím, co odlišuje lidi od vepřů, je potřeba luxusu. Vzhledem k tomu, že na stejné rovině myšlení operuje i Platónův Sókratés, může tento argument přijmout a zároveň tuto obec označit za pravou a zdravou. Všimněme si navíc, že Glaukónova námitka není v zásadě naprosto mylná – potřeba luxusu je nepochybně jedním z rysů, které *skutečně* odlišují lidi od zvířat. Je však filosoficky jaksi mělká a neuspokojivá, nepostihuje skutečně zásadní rozdíl mezi zvířaty a lidmi. Jinými slovy: Glaukónova námitka může obstát pouze za předpokladu, že se na cestě filosofického „zasvěcování“ nacházíme stále ještě dosti na počátku, kde nemáme k dispozici žádný základ, v němž by šlo zakotvit „hlubší“ vysvětlení rozdílu mezi zvířaty a lidmi. A situace, v níž se nacházíme ve II. knize dialogu *Ústava*, vykazuje přesně takovéto rysy.

se jinému řemeslu (τέχνη).⁶⁹ Všimněme si však, že mezi obcí první a obcí druhou neexistuje nutná kauzální souvislost.⁷⁰ První obec již byla úplná a v tomto stavu by mohla klidně setrvávat i nadále, neboť jí chyběla jakákoli inherentní dynamika dalšího vývoje. Bez povědomí o zbytku *Ústavy* bychom mohli říct, že ji do ní vkládá Sókratés v podstatě arbitrárně na základě již zmíněné Glaukónovy námitky ohledně obce vepřů. Díky znalosti celku jsme si však naopak vědomi toho, že Sókratův krok arbitrární rozhodně není, protože je řízen *teleologicky*. Leitmotivem Platónova experimentu je postupné představování tripartitní obce/duše, a tak přidání vznětlivé složky musí být nutnou součástí argumentu, byť to na raně *anabatické* rovině nemusí být zřejmé.

Pokud je naše čtení správné, můžeme nyní konstatovat, že Platónova presentace dokonalé obce jakožto postupně vznikající má své opodstatnění kvůli dramatické struktuře dialogu *Ústava* a nikoli kvůli tomu, že by odrážela skutečný vývoj, díky kterému snad kdysi v minulosti ke vzniku této obce skutečně došlo či snad v budoucnosti může dojít. Při zkoumání možnosti skutečného vzniku dokonalé obce na politické rovině, pro nás tak nemá problematika vzniku první a druhé obce určující význam. Situace se však radikálně mění, když přejdeme k přidání poslední, rozumové složky. V dialogu jsme se posunuli o značný kus dále, a tak již disponujeme definicí spravedlnosti – víme, že pokud má být naše obec spravedlivá, musí každý ze tří stavů konat to své, a tak rozumové složce náleží vládnout (*Resp.* 441d–e). Konečně v V. knize se pak tento požadavek ukazuje jako požadavek na vládu filosofů, resp. na sloučení politické moci a filosofie (*Resp.* 473d). Všimněme si však, že zatímco strážci byli do druhé obce jaksí přidání „zvenku“⁷¹, v případě filosofů nic nenaznačuje, že by tomu mělo být stejně – o dalším mohutnění obce v důsledku této změny totiž nepadne žádná zmínka, a tudíž (potenciální) filosofové se musí nacházet již nyní mezi občany. Zdá se proto, že se nejedná o kladení nové obce proti staré obci, jako tomu bylo v případě prvních dvou, ale o transformaci obce *již existující*, která nespočívá v jejím dalším mohutnění, ale v posunu na vyšší úroveň. Pokud se tedy nyní zajímáme o možnost reálného vzniku dokonalé obce, znamená to, že se zajímáme především o možnost či nemožnost *provedení této transformace* v některé z již existujících obcí. Jinými slovy: potřebujeme vědět, zda je možné, aby v některé z existujících obcí splynula politická

⁶⁹ Zajímavé však je, že i když se druhá obec svojí podobou více blíží budoucí obci úplné a spravedlivé, Sókratés o tomto kroku říká, že jde o posun k obci nakažené zánětem (φλεγμαίνουσαν πόλιν) (*Resp.* 372e). Obdobně jako označení první obce jako pravé a zdravé můžeme tento fakt, dle našeho názoru, vysvětlit poukazem na ranou fázi *anabasis*. Ze současné perspektivy se totiž první obec opravdu jeví jako lepší, neboť se v ní nevyskytují války ani další zla a hodnota strážců (ze kterých se později budou rekrutovat filosofové) nemůže být z tohoto hlediska doceněna.

⁷⁰ Gregory Vlastos tak správně píše, že proti obci vepřů Platón staví další obec – Vlastos (1995, s. 79) – a nikoli že se první obec vyvíjí v druhou.

⁷¹ Toto je zřejmé z pasáže *Resp.* 373e–374a, kde Sókratés říká, že je zapotřebí větší obce, a to nikoli o málo, nýbrž o celé vojsko. Vojsko tedy k obci musí být přidáno odjinud, protože pokud by mělo dojít pouze k vojenskému výcviku současných obyvatel, byl by jednak porušen princip jednoduchosti a jednak by stačila stejně velká obec jako doposud.

moc a filosofie v jedno. Avšak jak jsme předeslali již výše, představa filosofů-vládců v sobě ukrývá paradox.

Tento paradox spočívá ve vzdálenosti obou disciplín – filosofie a vlády. Pokud se někdo věnuje politické činnosti, musí být schopen dobře se orientovat ve specifické realitě obce, a nemá tedy čas ani zájem věnovat se filosofii, která od této reality naopak odpoutává; když se zase někdo jiný věnuje filosofii, nemá opět nejmenší zájem na tom, vrátit se zpět do světa politiky (kde by v existujících obcích navíc zakusil posměch či násilí), ale mnohem spíše se zbytek svého života věnuje dále filosofii, skrze niž může přicházet do styku s pravými jsoucnými.⁷² V existující obci se tedy filosof dobrovolně nebude chtít ujmout vlády (a i kdyby snad chtěl, stejně by se mu to nejspíše nepodařilo) a dokonce i v obci ideální by k tomu musel být nucen (*Resp.* 519c–d) a bral by politickou činnost, pokud záměrně lehce přeženeme, jako „nutné zlo“. Jediným důvodem, proč by nakonec vůdčí funkci přijal, by byl jeho smysl pro spravedlnost⁷³, jenž by mu nedovolil nechat nesplacený dluh, který má vůči společnosti, jež jej filosoficky vychovala (dluh v reálných obcích samozřejmě neexistující) (*Resp.* 520b). Druhá možnost – tedy že by se současní králové oddali filosofii – je pak zase možná pouze pokud by zasáhl nějaký bůh (*Resp.* 492a, 493a). Jinými slovy: musel by se zrodit druhý Sókratés, a to nikoli mezi prostým lidem, ale mezi vládci.

I pokud by však jedna z těchto vysoce nepravděpodobných možností opravdu nastala, stojíme před dalším problémem. Ať už by se v některé existující obci stal filosof králem či král filosofem, musel by vládnout občanům, kteří neprošli náležitou filosofickou výchovou a kteří tudíž neznají své pravé místo v obci a nemají filosofii v úctě. Pokud by tedy filosof-král v takovéto obci začal s nutnými reformami pro přechod k dokonalé obci, setkal by se v každém případě s nepochopením občanů a příliš dlouho by asi králem nezůstal. Musel by proto provést radikální převrat – všechny občany starší deseti let poslat na venkov a zbylé děti začít převychovávat podle plánu filosofické výchovy (*Resp.* 540e–541b). Toto řešení navíc Sókratés označuje za nejrychlejší a nejsnazší, takže je snad lépe ani nedomýšlet, jak by muselo vypadat případné řešení obtížnější. Stanley Rosen si všímá, že takovýto krok by v reálu znamenal povraždění všech rodičů, neboť ti by rozhodně své děti dobrovolně neopustili a nepřenechali filosofům k převýchově. Ustavení dokonale spravedlivé obce by tedy vyžadovalo akt

⁷² Jiným známým problémem platónských filosofů-vládců je pak samozřejmě absence vysvětlení přínosu nahlédnutí Dobra pro praktickou politickou činnost. Moderním jazykem bychom jej snad mohli uchopit jako problém přínosu teorie pro praxi. Zamýšlení se nad tímto problémem pak často vede ke kritice absence aristotelsky pochopené φρόνησις (tedy praktické rozumnosti) v Platónově filosofii. V této studii však tento problém necháváme záměrně stranou, neboť zde není prostor pro nezbytný výklad problematiky platónského Dobra.

⁷³ Zde Platón evidentně používá termínu „spravedlnost“ v relačním významu. Vidíme tedy, že i platónský model tradičnější pojetí nějakým způsobem zahrnuje, anebo s ním alespoň automaticky také počítá.

svrchované nespravedlnosti.⁷⁴ Domníváme se, že Rosenův poznatek v sobě zahrnuje definitivní a nejzákladnější argument ve prospěch tvrzení o neuskutečnitelnosti dokonalé obce na politické rovině a v současných podmínkách. Všechny výše probírané podmínky toho, aby filosofie a politická moc splynuly v jedno, jsou sice krajně nepravděpodobné a obtížné, avšak v principu alespoň teoreticky možné. Pokud by k tomu však došlo, bylo by dále zapotřebí kroku, který by filosof pro svou povahu nemohl učinit.⁷⁵

Po tomto výkladu se již můžeme pokusit objasnit problém, který jsme výše zanechali nerozřešený – máme na mysli ono platónské „svatební číslo“. Tvrдили jsme, že Platónova obec má povahu vzoru, *paradeigmatu*, resp. regulativního ideálu, jenž byl stvořen Sókratem a jeho partnery pouze v médiu řeči a existuje tak, metaforicky řečeno, kdesi „na nebesích“. Dále jsme také došli k závěru, že plně uskutečnění tohoto ideálu je v praxi možné pouze na rovině duše konkrétního jednotlivce. Na rovině politické pak kvůli nepřekonatelnému paradoxu filosofů-vládců musí vždy zůstat „jen“ oním regulativním ideálem pro naše jednání. Platón však, jak se zdá, přece jen udržuje ilusi naznačující, že dokonalá obec je možná také na politické úrovni.⁷⁶ Je to snad právě tento důraz na možnost, co dává *paradeigmatu* moc fungovat *jakožto regulativní ideál*, moc nejen oslovit lidi, ale zároveň je pohnout k autentickému zájmu o spravedlnost, a tudíž skutečnému jednání řízenému neustálým přihlížením k vytyčenému ideálu. Aby tento princip fungoval na obou rovinách, musí být logicky položen důraz nejen na psychologickou možnost dokonalé obce, ale zároveň udržována ona iluse (v podstatě

⁷⁴ Viz Rosen (2005, s. 301). Přesvědčení, že Platón nemůže toto své „doporučení“ myslet vážně, potvrzuje i Eva Brann, která jej označuje jako „comic counsel of despair“ – Brann (2011, s. 96).

⁷⁵ Jediným způsobem, jak zachránit uskutečnitelnost ideální obce, by tedy bylo i na poměry Ústavy extrémně nepravděpodobné až fantaskní tvrzení, že filosof by všechny obyvatele starší deseti let dokázal přemluvit k tomu, aby obec opustili dobrovolně a rovněž dobrovolně mu zanechali své děti na převýchovu.

Popper by pravděpodobně kontroval jednou ze svých četných spekulací o Platónově pokrytectví a o tom, jak si Platón modeluje postavu filosofa-krále přesně na svoji vlastní osobu – viz Popper (2011, s. 158–161). Takovéto spekulace však již ze své podstaty nejsou ani dokazatelné ani vyvratitelné a v odborné práci, dle našeho názoru, nemají místo. Proto záměrně necháváme tuto Popperovu myšlenku bez komentáře. Dále na tomto místě dodejme, že platónská otázka po tom, kdo by měl vládnout, dává opět v jeho v silném smyslu psychologickém modelu obce dokonalý smysl, zatímco Popperův důraz na to, jak uspořádat instituce, aby vládce mohl nadělat co nejméně škody, byť přijatelný například v reálně existujících demokraciích, je v tomto kontextu opět zcela nemístný.

Na závěr tohoto tematického bloku bychom ještě rádi upozornili na brilantní shrnutí celé problematiky uskutečnitelnosti ideální obce, které nabízí Dorter (2006, s. 245–246).

⁷⁶ Srov. interpretaci Lea Strausse: „[...] až poté, co uvidíme zcela nespravedlivou obec a plně nespravedlivého člověka stejně jasně jako zcela spravedlivou obec a plně spravedlivého člověka, dokážeme odhadnout, zda bychom měli následovat Sókratova přítele Thrasymacha, který si vybral nespravedlnost, nebo Sókrata samého, který volí spravedlnost [...] To zase vyžaduje udržení fikce, že spravedlivá obec je možná. Ústava vlastně nikdy neupouští od zdání, že spravedlivá obec jako lidské společenství je na rozdíl od společenství bohů či božích synů možná (Leg. 739b-e).“ – Strauss (2007, s. 138).

jakési „zbožné přání“) její politické možnosti. Snad z tohoto důvodu byl Sókratem a jeho dialogickými partnery v řeči (τῷ λόγῳ) překonán ve skutečnosti neřešitelný paradox filosofů-vládců.

V obdobné situaci se pak nacházíme rovněž na poli problematiky zániku, resp. degenerace dokonalé obce.⁷⁷ Pokud, jakožto politické uspořádání, neexistuje nikde na zemi, je zcela nutné, že nemůže ani degenerovat. Jedná se o jaksi „zastavenou“ obec (srov. *Tim.* 19b–c), jež se rodí a zaniká pouze kvůli dramatické struktuře *Ústavy*. Klíčový význam této struktury pak spočívá v tom, že s ní korespondují i tři hlavní obecné cíle našeho dialogu: 1) zkoumání spravedlnosti korespondující s fází ἀνάβασις; 2) vytyčení regulativního ideálu korespondující s momentem ἐπιπτεία; 3) zkoumání nespravedlnosti korespondující s fází κατάβασις. Stejně jako byl tedy za účelem vytyčení ideálu překonán paradox filosofů-vládců, musí být vynalezen prostředek, který by umožnil fiktivní degeneraci dokonalé obce, a tak bylo možno zahájit zkoumání nespravedlnosti. Tímto prostředkem se, dle našeho názoru, stává ono „svatební číslo“ – kuriosní výpočet, jehož nezvládnutí odstartuje její úpadek. Tvrdíme tedy, že platónské svatební číslo by se nemělo „brát vážně“ z toho důvodu, že se víc než o cokoli jiného jedná o *dramatický prostředek*, jehož absurdní složitost poukazuje na fiktivní charakter popisu zániku ideální obce a vůbec celého „děje“ *Ústavy*.⁷⁸

Viděli jsme tedy, že i přes plausibilitu mnohých Popperových obecnějších tezí z *Bídy historicismu* i *Otevřené společnosti* není jejich aplikace na Platónovu filosofii příliš šťastným řešením. Doufáme také, že se nám podařilo nabídnout alternativu k Popperovu výkladu, aniž bychom se dopustili oné „idealizace Platóna“, proti níž náš autor tak vytrvale brojí. Na samotný závěr se spíše pro zajímavost pokusme alespoň o jedno drobné smíření mezi Popperem a Platónem. Výše jsme mimo jiné zmiňovali Popperův důraz na tzv. „dílní sociální inženýrství“ a naopak jeho striktní odmítnutí tzv. „utopického sociálního inženýrství“, které kromě jiných filosofů připisuje taktéž Platónovi. Můžeme s Popperem souhlasit, že Platónova *Ústava* je skutečně jistým

⁷⁷ Zena Hitz zcela správně tvrdí, že nic externího lidské spravedlnosti neovlivňuje ani konstrukci Platónovy dokonalé obce ani její úpadek, a tak následující výčet úpadkových režimů je čistě hypotetický stejně jako sekvence obcí vedoucí k jejímu ustavení – viz Hitz (2010, s. 109).

⁷⁸ V případě „svatebního čísla“ je tento dojem dále umocněn faktem, že Sókratés celou pasáž nechává jakoby vyprávět Músy (viz *Resp.* 545d–e). Na tomto místě sice není prostor pro komplexní probrání problematiky Platónova pojetí músičké inspirace, nicméně je důležité si uvědomit, že díky tomu, co známe z *Ústavy* (ale i z jiných dialogů, zejména z *Ióna*), je zřejmé, že Platón interpretuje tento fenomén zcela novým způsobem – inspirovaný básník pro něj již není mudrcem, jeho kontakt s Músami nezaručuje obsahovou pravdivost výsledného poetického výtvaru, ale spíše jeho krásu a přitažlivost. V naší inkriminované pasáži je poukaz na Músy Sókratem veden spíše v ironickém duchu, jenž je předznamenán již Sókratovým předběžným konstatováním, že Músy „si s námi jako s dětmi hrají a žertují“ (*Resp.* 545e) a kulminuje v jeho finálním ironickém „ujištění“: „Vždyť to tak musí býti, když to jsou músy.“ (*Resp.* 547a). Vidíme tedy, že již samo dramatické zasazení celé pasáže indikuje, že půjde spíše o jakousi hru než „vážný“ dogmatický výklad.

Domníváme se, že obdobný výklad o fiktivní povaze vzniku i zániku ideální obce a roli „svatebního čísla“ zastává také William Guthrie – viz Guthrie (1975, s. 528–529).

druhem utopie⁷⁹, avšak zároveň jsme se pokusili ukázat, že její uvedení do praxe v plné míře je nemožné a že se rozhodně nejednalo o žádný „Platónův politický program“, ale spíše o regulativní ideál. Mohli bychom si tedy položit zajímavou otázku, nakolik je praktické jednání s neustálým přihlížením k určitému ideálu, avšak s plným vědomím jeho politické neuskutečnitelnosti, v konkrétních důsledcích něčím skutečně odlišným od onoho Popperova dílčího sociálního inženýrství...

Literatura

- Adam, J. (2009): *The Republic of Plato, Vol. 2*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Aubenque, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. OIKOYMENH, Praha.
- Benardete, S. (1989): *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Brann, E. (2011): „Introduction to Reading the Republic.“ In *týž, The Music of the Republic: Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2011, s. 88–107.
- Burnyeat, M. F. (1999): „Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City.“ In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 297–308.
- Corlett, J. A. (1997): „Interpreting Plato's Dialogues.“ *The Classical Quarterly* 47: 423–437.
- Corvi, R. (2005): *An Introduction to the Thought of Karl Popper*. Routledge, London and New York.
- Dorter, K. (2006): *The Transformation of Plato's Republic*. Lexington Books, Oxford.
- Gadamer, H-G. (1980): „Plato's Educational State.“ In *týž, Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven and London, 1980, s. 73–92.
- Guthrie, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy, Vol. IV – Plato: The Man and his Dialogues, Earlier Period*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hitz, Z. (2010): „Degenerate Regimes in Plato's Republic.“ In *Plato's Republic: A Critical Guide*, ed. M. L. McPherran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 s. 103–131.

⁷⁹ Pokud vezmeme v úvahu etymologii tohoto slova, zjistíme, že se skládá ze záporky οὐ a slova τόπος (místo). Utopie je tedy doslova „nemísto“, slovy Mylese Burnyeata „imaginární ideál“, který neexistuje nikde na zemi. Dle Thomase Mora je prý utopie zároveň „eutopíí“, tedy „dobrým místem“ – viz Burnyeat (1999, s. 297). Viděli jsme, že obec z *Ústav*y obě tyto charakteristiky splňuje, a tak ji snad oprávněně můžeme označit za utopii.

- Popper, K. R. (1992): *In Search of a Better World*. Routledge, London and New York.
- Popper, K. R. (1995): *Věčné hledání (Intelektuální autobiografie)*. Prostor, Praha.
- Popper, K. R. (2002): *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, London and New York.
- Popper, K. R. (2008): *Bída historicismu*. OIKOYMENH, Praha.
- Popper, K. R. (2011): *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. OIKOYMENH, Praha.
- Reale, G. (2005): *Platón*. OIKOYMENH, Praha.
- Rosen, S. (2005): *Plato's Republic: A Study*. Yale University Press, New Haven and London.
- Rowe, C. J. (1988): *Plato: Phaedrus*. Oxbow Books, Oxford.
- Saxonhouse, A. W. (2009): „The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues.“ *Political Theory* 37: 728–753.
- Schofield, M. (2006): *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Shearmur, J. (2002): *The Political Thought of Karl Popper*. Routledge, London and New York.
- Strauss, L. (2007): *Obec a člověk*. OIKOYMENH, Praha.
- Taylor, C. C. W. (1999): „Plato's Totalitarianism.“ In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 280–296.
- Vlastos, G. (1995): „The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic.“ In *týž, Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 69–103.
- Wyller, E. A. (1996): *Pozdní Platón*. Rezek, Praha.