

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra politologie

Bakalářská práce

2018

Petr Ťoupalík

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra politologie

**Strážci občanské společnosti; Ideální pozice intelektuálů
v politickém životě republiky**

Bakalářská práce

Autor práce: Petr Ťoupalík

Studijní program: Politologie

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Franěk, Ph.D.

Rok obhajoby: 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne ...

Petr Ťoupalík

Bibliografický záznam

ŤOUPALÍK, Petr. *Strážci občanské společnosti; Ideální pozice intelektuálů v politickém životě republiky*. Praha, 2018, 141 s. Bakalářská diplomová práce (Bc.). Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Katedra politologie. Vedoucí práce Mgr. Jakub Franěk Ph.D.

Rozsah práce: 353 957 znaků s mezerami

Anotace

Tato bakalářská práce si pokládá otázku, zda je možné intelektuálům naší doby určit konkrétní sociální funkci a tedy směr k určitému jednomu ideálu. Vychází přitom z platónských dialogů, které interpretuje v mnoha směrech velmi neortodoxním způsobem. Zřejmě největší odlišností od tradiční interpretace platónských dialogů je jejich výklad ve smyslu pragmatickém a nikoliv idealisticky altruistickém nebo zdůraznění motivů pohybu a nevýslovnosti v Platónových koncepcích.

Aristokratický existencialismus Platóna je dále celostně interpretován a aktualizován o vybrané publikace autorů z 20. století. Smyslem této aktualizace je přiblížit jej době mas a takřka nekonečných technických možností.

Práce obsahuje dvě kapitoly (Jedinec v pěti vrstvách, Zápas o privilegia) věnované interpretaci a aktualizaci pomocné teorii společnosti, v jejímž rámci je Aristokrat konstruován. Následující dvě kapitoly (Sókratův příklad, Rehabilitace ideálu Člověka a ideálu Soužití) jsou věnovány interpretaci a aktualizaci konkrétních platónských příkladů a rad. Poslední kapitola (Cesta stávání se aristokratem v postmoderním údobí Evropy) je pak věnována konfrontaci ideálu Královského muže a Aristokrata s nejvyšším aristokratickým ideálem dneška, kterým je ideál Intelektuála a Vědce.

Annotation

This bachelor thesis aim to answer on the question if it is possible to determine particular social function for intellectuals of our era, thus determine a way to the one particular ideal. Thesis is based on Plato's dialogues, which are interpreted in a very unorthodox way. Apparently the biggest difference from the traditional interpretations of Plato's dialogues is in the sense of pragmatic reading instead of idealistically altruistic as well as stressing motives of movement and silence in Plato's conceptions.

Aristocratic existentialism of Plato is later interpreted and actualized using publications of authors of the 20th century. The meaning of the actualization is to rehabilitate this way of existential thinking to the age of masses.

There are two chapters about the interpretation and actualisation of the auxiliary theory of society that constructs the Aristocrat. The next two chapters are aiming to interpret the particular examples and advises of Plato. The last chapter is dedicated to confrontation of

an ideal of Aristocrat with the highest aristocratic ideal of nowadays Scientist.

Klíčová slova

Platón, ideál Člověka, ideál Soužití, sociální funkce, individuální maximum, Královský muž, Aristokrat, Sofista, Tyran, Šosák, Timokrat, Množství, Intelektuál, Vědec, Strážce, ctnost

Keywords

Plato, Ideal of Men, Ideal of Coexistence, social function, individual maximum, Royal man, Aristocrat, Sophist, Tyrant, Philistine, Timocrat, Masses, Intellectual, Scientist, Guardian, virtue

Title

Guardians of the Civil Society; Ideal Position of Intellectuals in Political Life of a Republic

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval svému školiteli Mgr. Jakubu Fraňkovi Ph.D., který mi dovolil zpracovávat toto velmi zajímavé téma a díky jehož směřování i ostatní pomoci nyní cítím, že bylo zpracováno poměrně obohacujícím a užitečným způsobem. Jeho pomoci si cením o to více, neboť vím, s kolika povinnostmi se tento rok musel vypořádat, a přesto si našel čas, aby mou práci dovedl do snad úspěšného konce. Poděkovat ovšem musím i své rodině a nejbližších, kteří mi poskytli neocenitelnou pomoc a oporu. Konečně dlužím poděkování i všem svým přátelům, kteří byli nuceni celý rok trpělivě poslouchat mé závěry a kterým jsem se povětšinou odvděčil nedostatkem vlastní pozornosti i společnosti.

Obsah

Úvod	2
Struktura a metodologie práce	9
1 Jedinec v pěti vrstvách	13
2 Zápas o privilegia	26
2.1 Individuality: Královský muž, Sofista a král Šosáků	28
2.2 Množství: Lepší společnost a Obecný dav	35
2.3 Zápas o privilegia	38
2.4 Spirála úpadku	42
2.5 Komu patří vina?	48
2.6 Morální paralýza intelektuálního zběha	54
3 Sókratův příklad	57
3.1 Sókratova cesta vzhůru	61
3.2 Sókratovo velké finále – měsíc aristokratického momentu	62
3.3 Smysl a směr Sókratovy činnosti	71
3.4 Příklad 20. století	77
3.5 Poslání intelektuálů	78
4 Revitalizovaný ideál Člověka a Soužití	82
4.1 Zohlednění vývoje ideálů, prostředků a zdání	83
4.2 Platónská kultivace nitra: Ctnosti duše a obce	85
5 Cesta stávání se Aristokratem v postmoderním údobí Evropy	95
5.1 Iluze říše svobody	95
5.2 Fakticita osobní suverenity	98
5.3 Říše nutnosti: Majetkové třídy 21. století	102
5.4 Tká se ústava	104
5.5 Cesta vzhůru: Kdo je Aristokrat?	105
5.6 Cesta dolů: Kalkul dlouhodobého sobectví	113
5.7 Sociální dysfunkce jménem Intelektuál	121
5.8 Směrem ke království moudrých a aristokratické republice	131
Závěr	135

Úvod

Úvodem je třeba předeslat, že původní záměr přiložený ve formuláři tezí se značně liší od konečné podoby této bakalářské práce, neboť byl pro přílišné nadšení a malé povědomí o vnitřních úskalích tématu vyplněn příliš široce a ambiciózně. Namísto porovnání tří či čtyř samostatných pojetí sociální funkce intelektuálů se tato práce omezuje na snad originální interpretaci a rekonstrukci ideálu Platónova. Smysl a záměr této práce však jejím úžením zůstal nedotčen. Viz samotné teze mé práce:

„Smyslem této práce je při užití Platonova dělení a argumentace, coby šablony, rekonstruovat obrysy tohoto zaniklého (intelektuálního) stavu v soudobé a demokratické společnosti. Tato společnost neřádá vládců, ani duchovenstva (kast srostlých se státem), ale na druhou stranu jí není prospěšné, aby intelektuálové byli součástí masy výrobců.“

Název této práce *Strážci občanské společnosti; ideální pozice intelektuálů v politickém životě republiky* působí poněkud nešikovně a krkolomně, je však, co se obsahu a záměru práce týče, velmi vypovídající, protože si jej dovoluji na několika řádcích postupně rozebrat.

Spojení „Strážci občanské společnosti“ samo odkazuje na paternalistickou či přinejmenším zastupitelskou úlohu těchto strážců, kteří jsou skrze nevyřčené „aneb“ spojeni s intelektuály. Smyslem této práce je právě nahlédnout do tohoto komplikovaného spojení. Intelektuálové čili intelektuální pracovníci nutně nejsou strážci občanské společnosti a nejsou vždy aktivní v politickém životě republiky. Nezřídka si však tuto roli osobují považující se za buditele, osvícence, učitele či svědomí národů. Vedle pasivity i aktivity současných Intelektuálů se tak pokusím postavit sociální funkci Strážce a vyložit Platónovu interpretaci pojmu Aristokrat pro naši dobu.

Oddělení „občanské společnosti“ od „politického života“ se odkazuje k vztahu společnost-veřejnost, jak jej formuloval například J. Habermas, a říše nutnosti – říše svobody, v jazyce Platóna. Toto oddělení nemůže nastat v despocii, zřízení bytostně a cele podřízené biologické nutnosti, ale může se paradigmaticky – avšak stále iluzorně – prosadit v republice, svobodném protipólu rodiny despocií, a osvobodit tak část populace k nutnosti přesahujícímu dílu.

Tento republikanismus by přirozeně mohl být dále rozdělen na komunitariánský (jak jej zobrazuje například práce J. Habermas či M. Sandel) a individualistický (který se nám pokouší prezentovat ve svém díle H. Arendtová). Vzhledem k volbě Platóna coby hlavního zdroje této práce se budu nutně věnovat oběma těmto pohledům na republikanismus, neboť shodně je tomu v Platónových dialozích: Komunita předchází dobrému životu individua a každá konstrukce tomuto individu navržená tedy musí předpokládat účast jeho komunity. Komunita zároveň funguje coby celek a nikoliv soubor stran, jež představují dysfunkci¹.

Tímto způsobem nalézají své místo v Platónově tvorbě *Zákony*, v nichž bychom bez kontextu ostatních dochovaných dialogů nenalezali nic jiného než teokratický – tedy bytostně autoritativní – či dokonce totalitní režim. Dle mé interpretace jsou však právě *Zákony* – coby zamýšlená tečka za Platónovým dílem – určující pro pochopení specifického aristokratického existencialismu (Platóna jako existenciálního myslitele vnímá například C. Jaspers. Podle jeho výkladu si Platón byl vědom, že sama Filosofie je cesta, která v lidském světě nenalézá svůj konec a své nejisté vědění může pouze třídit². Směr však zůstává aristokratický – ve zkratce tedy jde o aristokratický existencialismus), který ústí v přísně hierarchizovaný republikanismus s prostorem autoritativní filosofické anarchie na své špicí.

Je možné určit intelektuálům konkrétní sociální funkci? Tak zněla původně výzkumná otázka této práce. Její rozpětí se však ukázalo nezdravě širokým a smělým, pročež tato otázka mutuje do následujícího tvaru: Je možné určit konkrétní sociální funkci intelektuálům epochy mas na základě Platónských dialogů?

Je přitom nutné konstatovat, že nevycházím z Platónovy filosofie, ale pouze z četby jeho dialogů. Třebaže neocenitelným opěrným bodem při zodpovídání výše formulované výzkumné otázky mi byla přínosná kniha *Pozdní Platón* E. W. Wyllera, je nutné si připustit, že neznáme skutečný počet platónských a pseudoplatónských dialogů, natožpak jejich přesné pořadí, a seriózní pochyby vyvolává i primát mluveného slova v Athénách Platónovy doby. Nezdá se totiž nepravděpodobným, že dialogy stojící již tisíce let ve středu vážené a důstojné tradice klasické filosofie, a tedy veškeré evropské filosofie jsou

¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 399-400.

² KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_problem_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

pouhými propagačními materiály, jež představovaly Platóna a Akademii veřejnosti. Například dialog *Faidros* či *VII. list* vyslovně hovoří o přednosti přednášek před písemnostmi se zvláštním přihlédnutím k jejich exkluzivitě a esoterickému obsahu³. V *VII. listě* Platón dokonce výslovně odmítá, že by kdy psal o věcech, které považuje za důležité a které zaměstnávají jeho mysl⁴.

Dle tohoto výkladu by Platónova filosofie byla nenávratně ztracena, neboť mluvený výklad v Akademii je nám přístupný pouze v řídkých opisech žáků a akt samotného poznání nevyslovitelného Jedna zmizel ze smyslového světa spolu se svým objevitelem⁵.

To mě vede k závěru, že Platónova filosofie tak či onak, i kdyby se skutečně pokusil vtělit ji do svých dialogů, je ztracena – zůstává pouze inspirující torzo: Inspirující nikoliv k planému a sterilnímu analyzování, nýbrž k žití.

Absolutní vědění dosažitelné skrze nadhled „božího oka“⁶ je člověku ve smyslovém světě nedostupné, což si uvědomuje i Sókratés v dialozích *Faidón* či *Filébos*. Existuje však možnost správného mínění. Jejím zdrojem pro Platóna může být zjevení či božský úděl pronikající z vyšších sfér bytí do lidské mysli ve formě řídicího rozumu či terminologicky ještě mnohem záhadnějšího daimonského hlasu. Tyto racionální i intuitivní hlasy je nutno nejprve v člověku probudit, vyzdvihnout vidoucí duševní oko z bláta smyslového světa⁷.

Je však důležité připustit si, že na rozdíl od „mentální reference“⁸, jíž je Platón zcela oddán, odvozená „jazyková reference“⁹ je vždy zavádějící a nedostatečná a to tím

³ KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_proble_m_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

⁴ ARENDOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁵ KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_proble_m_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

⁶ MARVAN, Tomáš, BLECHA, Ivan. Reference a realismus pohledem fenomenologie a analytické filosofie. *Reflexe* [online]. 2009, číslo 36, str. 93–114 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_36/Reference_a_realismus_pohledem_fenomenologie_a_analyticke_filosofie.html.

⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 342-45.

⁸ MARVAN, Tomáš, BLECHA, Ivan. Reference a realismus pohledem fenomenologie a analytické filosofie. *Reflexe* [online]. 2009, číslo 36, str. 93–114 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_36/Reference_a_realismus_pohledem_fenomenologie_a_analyticke_filosofie.html.

⁹ MARVAN, Tomáš, BLECHA, Ivan. Reference a realismus pohledem fenomenologie a analytické filosofie. *Reflexe* [online]. 2009, číslo 36, str. 93–114 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

spíše není-li myslící aktér sám o sobě autorem-zákonodárcem významu a obsahu svých slov¹⁰.

Žádná deliberace ani jiná sémantická teorie jednání nemůže nahradit jediného jednajícího a tím pádem suverénního aktéra. Suverénního nikoliv v iluzorním teologickém-právnickém významu¹¹ naprosté samostatnosti, nezávislosti a bytí ve svobodě (říší svobody), ale ve významu schopnosti samostatně, nezávisle a svobodně se rozhodovat v rámci vytyčeném pozemskou nutností, možnostmi a nemožnostmi. Na základě tohoto chápání je pak Aristokrat ten, kdo jedná dle mínění, které při nejlepším vědomí a svědomí považuje za správné, není to tedy delegát, který diskutuje. Strážce se tím pádem daleko více blíží aktérovi reprezentativní než moderní občanské veřejnosti tak jak je polemicky rozdělil J. Habermas¹².

Je třeba všimnout si i dalšího důležitého aspektu, a sice rozdvojení Aristokrata, které nalézáme v Ústavě, na Strážce a Vládce. Strážci jsou zde kandidáty na Vládce. Vládci samotnými mají být ověřeni zralí až staří Strážci, kteří celý svůj život ve službě obci neselhali a vštípili své duši vládu rozumu¹³. Dozvídáme se tak dvě skutečnosti: Za prvé stávání se Aristokratem má své fáze a za druhé Aristokraté na sebe musejí vzájemně působit, aby vytrvali ve správném směru, jsou tedy z povahy věci občany neustále mobilizovanými do podoby určité posádky.

Takový mezilidský celek přirozeně předpokládá duální vztahy mezi jeho aktéry založené na určitém paradigmatu a konformitě i pozemsky ukotveného v určitém sociálním a ekonomickém zázemí. Podobá se tedy pravdě, že Platón navrhovaný ideál jednotlivého Aristokrata nemohl než neobalit určitou pomocnou teorií společnosti. Na základě této úvahy pak čtu *Ústavu* nikoliv jako návrh utopického politického systému, ale formulaci individuálního maxima¹⁴ dosažitelného prostřednictvím jedince celku lidského rodu.

https://www.reflexe.cz/Reflexe_36/Reference_a_realismus_pohledem_fenomenologie_a_analyticke_filosofie.html.

¹⁰ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 70-79.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 304-05.

¹² HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. Morální a politická filosofie. s. 301-06.

¹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 334-355.

¹⁴ V diskurzu této práce nazývám minimem oproti maximu exemplář lidského rodu, tak jak přichází na svět – v tomto stavu však zpravidla nezůstáváme a přijímáme určité představy o standardu, který pro sebe požadujeme. Tento standard ovšem vždy směřuje k nějakému absolutnímu měřítku, je-li udržitelný. Naopak standard, který si odporuje, jsou-li jeho zásady dovedeny do důsledků, není patřičně vytříbený. Maximy pak míním maximální lidsky lidem dosažitelné momenty/stavy, které ovšem po většinu života jsou pouze

Protože však obec nutně takovému šlechtěnci předchází, nalézáme i její nástin. Smyslem Ústavy pak není přikazovat ideál k realizaci, ale inspirovat ideálem k vlastní individuální seberealizaci v rámci mateřské komunity.

Rehabilitace a aktualizace tohoto inspirativního ideálu i dnes v roce 2018 žádá formulaci určité pomocné teorie společnosti. S pomocí tohoto lešení pak bude možné konstruovat ideál Aristokrata pro naši dobu. Zároveň, aby byl zachován faktor pohybu – neboť cílem není statická definice, jimž se ostatně vyhnul (vyjma Zákonů) i sám Platón – pokusím se své interpretace aplikovat na vizi obecného vývoje operující například s pojmy racionalizace, refeudalizace, automatizace, totalita, ale i liberální demokracie. Tuto vizi čerpám z četby autorů 20. století, zvláště H. Arendtové, J. Habermase či H. Marcuseho. Právě pro udržení výdobytků liberální demokracie se domnívám, že by zpracování uvedené výzkumné otázky mohlo představovat užitečný polemický materiál a inspiraci.

Schopnost pojmenovat na základě obecného jazykového konsenzu ještě neznamená definovat. Tváří v tvář tomuto faktu – jež je určen neustávajícím herakleitovským plynutím smyslového světa – jsme se stali v normativní i etické rovině života takřka bezmocnými a zdá se, že veškeré lidské civilizace byly již strženy do proudu biologicko-ekonomické nutnosti. O to podstatnější se mi zdá postavit proti tomuto chaosu – přirozenému prostředí sofistů – věkovitého, nám takřka odvěkého, polemického soka – Platóna a jeho Sókrata. Právě jeho filosofie se po vyhasnutí kritického potenciálu marxismu může stát oním druhým kritickým rozměrem, který našim životům chybí.

Dnešnímu uvažování vzdálené představy a pojmy, v nichž Platón tuto polemiku se Sofisty vedl, není správné okamžitě odhazovat jako předvědecké historismy. Například vize nesmrtelného Demiurga (Zhotovitele) podřízeného matematické nutnosti Jedna a jeho odraz v nesmrtelných součástech Jinakosti může být převeden do přízemnějšího a vědečtějšího jazyka. Svět idejí například může být umístěn i do samotného lidského mozku – což mladý Sókratés dialogu *Parmenidés* dokonce učiní – a naformátován dědičností. Rozum může být stejně tak nadpozemského původu (jak míní Platón) jako může být pouhou mechanickou funkcí mozku, jejíž meze včetně směřování jsou nepřekročitelně biologicky determinovány.

koncovými ideály, které můžeme skrze důsledný rozbor těchto standardů objevit. Maximum tedy představuje ideální typ nesoucí velmi konkrétní znaky. Neznamená to ovšem, že každý stojí o naplnění právě onoho ideálu, k němuž důsledně vzato vedou jeho kroky. V případě Sofisty se například maximum rozvinutí jeho moci a charakteru rovná převzetí úlohy Tyrana. V kontextu Platónových dialogů je pak jediným argumentačně uhájitelným standardem Královský muž a maximem/ideálem Aristokrat.

V tomto druhém případě hrozí, že lidstvo nemá smysl, ale je pouhou nakupeninou inteligentních zvířat, která dočasně zvítězila v evoluční soutěži se svým okolím, ale nemá v sobě pro tuto alternativu žádný plán a tedy nedokáže hospodařit s dobytým světem. I v tomto případě však zbývá naděje, že nesměřujeme ke katastrofě. Této variantě musíme věřit a vyjít naproti, neboť vědecky ji nelze potvrdit ani vyvrátit. Pro tuto práci je tedy lhostejné, zda lidská duše pramení z Demiurga, či je pouhým biologickým jevem a postrádá nadmyslového smyslu. Nehledě na to je víru v aristokratický potenciál lidského rodu v jeho vlastním zájmu nutné rozšířit. Ta se totiž zaměřuje zcela na smyslový svět, v jehož dynamické nepřehlednosti odhaluje nedostatečnost (s níž a do níž se rodíme jako exempláře lidského rodu) i sebezáchovnou povinnost usilovat o „*podobnost bohu*“, tedy tomu nejlepšímu, co v sobě nacházíme, ať již jde o představy či o vnuknutí a zjevení. Četné benefity tohoto úsilí individuální i společenské, vezdejší i zásvětní Platón působivě rozpracovává ve svých dialozích.

Tato víra vychází z existenciální nutnosti pokračovat v životě poté, co nebyla nalezena jednoduchá a jistá odpověď na jeho základní otázky – nesmrtelnost duše, konečnost světa, existenci absolutního dobra či zla a podobně. „*Cesta vzhůru*“¹⁵ pro Platóna vede ze dna Jeskyně směrem k Bohu, avšak bez jeho přítomnosti. „*Cesta dolů*“¹⁶ nastávající po vrcholu v dialogu Parmenidés se naopak již pevně přidržuje nahlédnuté „*daimonologie*“¹⁷, poznání o Bohu a souvislostech světa.

Pojem daimonologie se stal v diskurzu této práce klíčovým. Jako představuje fenomenologie tvrdé jádro moderního existencialismu¹⁸, tak daimonologie představuje tvrdé a neméně kvalitní jádro aristokratického existencialismu Platóna¹⁹. Představuje onen pevný „*Archimédův bod*“²⁰, s jehož pomocí Platón usiluje pohnout Zemí. Nalézá jej přitom v daimonské povaze univerza, nikoliv vlastní omezené existenci. Byť i v této omezené existenci se odráží celek makrokosmu, neboť neexistuje nic tak malého – lidskou duši

¹⁵ WYLLER, Egil A. Cesta vzhůru. In: WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 55-144.

¹⁶ WYLLER, Egil A. Cesta dolů. In: WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 181-251.

¹⁷ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 242.

¹⁸ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. Oikúmené. s. 107.

¹⁹ KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_proble_m_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 323.

nevyjímaje –, aby jí Demiurgos neprostupoval²¹. Cvičením těla i duše se pak i omezená existence navrácí k této své božské přirozenosti, z harmonie jedince pak vznikají ctnosti pořádající v harmonii i ostatní vztahy a společnost člověka²².

Právě na osobní daimonologii se zakládá sebevědomí vůdců rozmluvy v jednotlivých dialozích a z ní vyrůstá celá Platónova představa politického uspořádání. Aristokraté žijící v království moudrých pod absolutní vládou rozumu ve světě lidské každodennosti postupují způsobem, který bychom mohli označit jako anarcho-elitismus. Nezastaví se totiž před ničím rovnajíce se sami o sobě svému svědomí.

Osobní daimonologie nutná k sebe-šlechtění obsahuje vedle soustředné harmonizační kosmologie a normativní psychologie-antropologie i každou jinou vědu o člověku.

Jedná se tedy o opačnou cestu oproti existencialismu Sofistů, kteří nemožnost absolutního poznání a nabytí konečné jistoty řeší obdobně jako nevzdělané množství útekem k hedonismu a neznají takřka žádnou vědu, vyjma souborů nauk s čistě utilitárním zaměřením.

Na závěr úvodu je třeba zmínit i dosud nenaznačené meze této práce. Vzhledem k jejímu rozsahu se nemohu věnovat například rozboru zmíněné daimonologie. Pozdní dialogy – zvláště Parmenides, Filíbos, Faidros a Timaios – jsou mimořádně zajímavými branami do říše těchto úvah. Zasloužila by si však samostatnou práci. Obsahuje totiž materiál pro odvození ctností z podobnosti Bohu, které je de facto cílem Platónovy filosofie oproti fázi pouhého rozněcování rozumu a formulaci lidských ctností. Pro dnešní dobu se mi zdá však důležitějším rehabilitovat myšlenku samotného stoupání k takovýmto úvahám, než snažit se o rehabilitaci konkrétního fyzikálně-náboženského přesvědčení.

Kořeny často v presokratickém myšlení, jazykové nuance i kulturní reference mě přiměly spoléhat zvláště na interpretace E. A. Wyllera a jiných, neboť vedle nich by mé soudy byly povrchní. Bez hlubší historické znalosti není možné sebevědomě odlišit, co si autor dialogů „cesty dolů“ skutečně myslí, co říká jen, aby přesvědčil dobové Řeky, a co si myslí stále, aniž by to vyslovoval. Reinterpretace je tak velmi komplikovaná a výsledná aplikace by se mohla jevit příliš nevědeckou a na osobní víře postavenou. Je tedy lépe brát

²¹ SEDLEY, David. Přípodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 118-119.

²² SEDLEY, David. Přípodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 122.

osobní Platónovu daiomonologii za onen pevný bod a uzávorkovat ji.

Další omezení této práce se týká pomocné teorie společnosti a dále vize samotného jejího směřování a nápravy. Platón se obojímu věnoval, neboť se jednalo o rámce, do nichž vkládal svůj detailní ideál Aristokrata. Obojí je však nutné redukovat v této práci na minimum, neboť jejím tématem zůstává sám Strážce občanské společnosti a jeho vztah k současnému Intelektuálovi.

V práci mě dále omezila neznalost antické řečtiny a nedostatečnosti českých překladů (vysvítá zvláště ve srovnání se slovníkem uvedeným na konci Pozdního Platóna) i nemožnost plně se seznámit se zdroji Platónovy inspirace nejen filosofické a náboženské, ale zvláště osobní. Bylo by zajisté dále vhodné nahlédnout do spisů jeho spolužáků a žáků. Ze strany 21. století by se naopak práce dala vhodně rozšířit zahrnutím M. Foucaulta (v pasážích pomocné teorie společnosti), M. Heideggera (v polemice existencialismů) či R. M. Coudenhove-Kalergiho (v samotném hledání společenské role intelektuálů). Tváří v tvář těmto několika z myriad možností rozšíření a změn k lepšímu se však stále domnívám, že zvolený rozsah je vzhledem k potenciálnímu přínosu této práce adekvátní. Největším přínosem této práce je totiž polemická pozice vyzdvihující nutnost žít Filosofii, jíž staví proti současnému stavu intelektuální veřejnosti a samotného „*pohřebního oboru*“²³ dějin filosofie.

Struktura a metodologie této práce

Obecný úvod bude následován kapitolou Jedinec v pěti vrstvách, která se pokusí uvést vnitřní a pojmové souvislosti, z nichž bude vycházet následující práce. Následovaná kapitolou Zápas o privilegia reinterpretovející spor Královských mužů/Aristokratů se Sofisty/Tyrany z celostního pohledu. Třetí kapitolu, nazvanou Sókratův příklad, věnuji vzoru postavy (osobnosti) Sókrata, který nalézáme v dialozích. Čtvrtá kapitola, pod názvem Revitalizovaný ideál Člověka a Soužití, bude zasvěcena samotné výchově k nejpodstatnějším ctnostem Aristokratů. A konečně v kapitole Cesta stávání se Aristokratem v postmoderním údobí Evropy se pokusím postavit soudobou inteligenci – respektive ty, kteří tráví život takzvaně duševními a nikoliv manuálními pracemi – před Platónův ideál Člověka jako celek.

Klíčovými pojmy této práce nejsou ani tak běžné skutečnosti, které ve své

²³ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. Oikúmené. s. 17.

každodennosti potkáváme, ale jejich ideály/maxima. Tento rozdíl činím pomocí velkých písmen. Například každý člověk v sobě nese ideál Člověka, příbuzný nejvnitřnějšímu ideálu Já i nejuniverzálnějšímu ideálu Soužití, který volně přechází v individuální představu o uspořádání veškerenstva. Tato očekávání na rozdíl od nutných minim jsou osobitá, vyprofilovaná a ohraničitelná. Klíčové pojmy této práce jsou tedy právě takovými ideály: na horizontu ideálu Člověka nalézám platónský ideál Královského muže/Aristokrata na jedné a dobový ideál Intelektuála/Vědce na straně druhé. Jejich vzájemný vztah se pak pokusím osvětlit nejen pomocí pozitivního vymezení Aristokrata – v příkladu Sókrata – ale také s pomocí negativního vymezení kontraideálem Sofista/Tyran. Již z pouhého jejich srovnání vyplyne, zda je ideál Aristokrata konstruktivnější než ideál Vědce či naopak. (Podobně jako se v dialogu Filébos ukazuje Rozumnost oproti Slasti blíže Dobru, avšak bez dialektické rozpravy, a tedy na základě pouhého rozvedení kontrastu a důsledků obou přístupů).

Základem pro tuto práci jsou Platónské dialogy a jejich kvalitativní analýza. Tento základ bude rozšířen především o publikaci *Pozdní Platón* a vybrané články z filosofického časopisu *Reflexe*. Poznatky odvozené z této analýzy pak budou reinterpretovány a zasazeny do kontextu naší doby zvláště s oporou v publikacích *Vita activa*, *Strukturální přeměna veřejnosti*, *Vzpoura davů* či *Původ ctností*.

Zařazení *Původu ctností* do této práce po bok Platónova výkladu ctností může v mnohých vyvolávat otázky. Tradiční dogmatické čtení dialogů je se zmíněnou publikací skutečně v krajním rozporu, neboť vykládá Platónovu etiku jako etiku čistého nadsmyslového idealismu, který se nezodpovídá ničemu než rozumu, který vychází z Boha²⁴. S tímto přístupem se však neshodují ani L. Strauss či H. Arendtová. Jeho věcně argumentační kořeny nalézám v dialogu *Faidón*, který je de facto filosofickou básní²⁵. Právě básníkům, jejichž vinou se špatné případy zdají krásnými, usiloval Platón spoutat a nahradit²⁶. Jsem tedy přesvědčen, že i *Faidón* je nutno číst touto optikou: Filosof Platón zde představuje k následování líbivý ideál rozumem prochnutého Sókrata.

Tímto výkladem se dá vysvětlit protichůdnost základních etických východisek Sókrata z *Faidónu* oproti ostatním dialogům: tvrdí totiž, že ctnosti pěstěné a udržované

²⁴ SEDLEY, David. Připodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenth, 2010. s. 122.

²⁵ Jak ostatně usoudil i jeho překladatel ve svém úvodu.

²⁶ KONRÁDOVÁ, Veronika. Platón a básníci. *Reflexe* [online]. 2012, číslo 42, str. 3-23 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_42/Platon_a_basnici.html.

v obraně před důsledky jejich absence nejsou pravými ctnostmi. Například pokud statečný jde na smrt ze strachu před horším osudem, není skutečně statečný, je statečný nedostatečně a pouze lidsky²⁷. V lidském světě však tento přístup platný je, alespoň podle ostatních dialogů – soudím tedy, že by význam *Faidónu* neměl převážet ostatek Platónova díla, které je třeba číst s náhledem důsledného pragmatismu.

Antropologický pragmatismus nalzáme v celém Platónově díle: od *Obrany Sókratovy*, kde jedinec upřednostní strach z bohů před strachem z lidí, až po *Zákony*, v nichž je nám představen koncept „akademického státu“²⁸ přísně a pragmaticky svazující populaci do určité konformity. Publikace *Původ ctností* přináší obdobné smýšlení, byť bez roviny teologie (formální víry) a niterné víry. Ostatně samo slovo teologie Platón razí v politických dialozích čistě instrumentálně²⁹, tedy pragmaticky vůči celku. Niternou víru naopak formuluje například v dialozích *Obrana Sókratova*, *Gorgias* či *Ústava*, pragmaticky vůči různým sférám vlastní existence. Právě z toho důvodu se domnívám, že má moderní pragmatická antropologie při výkladu platónských dialogů své místo.

Výše formulované výzkumné otázky „Je možné určit konkrétní sociální funkci intelektuálům epochy mas na základě platónských dialogů?“ předchází následující předpoklady:

- 1.) Společnost je nutná pro přežití i seberealizaci jedinců.
- 2.) Nahrazení náročné seberealizace jiným zástupným cílem neprospívá nikomu.
- 3.) Vzorem, s nímž se poměruje – respektive je poměřována – dnešní inteligence, již není Aristokrat, ale Vědec; jedná se však o ideál jednorozměrný a tedy nedostatečný.

Rozpracování prvního se věnují první dvě kapitoly (Jedinec v pěti vrstvách, Zápas o privilegia), druhého zase dvě následující (Sókratův příklad, Rehabilitace ideálu Člověka a Soužití). Třetí předpoklad je základem pro poslední kapitolu (Stávání se Aristokratem v postmoderním údobí Evropy), která konfrontuje oba řešené ideály a důsledky jejich sociálních funkcí. Zapojení těchto předpokladů do celku práce však ještě nyní krátce zpřesním:

1.) Společnost je nutná pro přežití i seberealizaci jedinců.

²⁷ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenth, 2005. s. 26-27.

²⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 238.

²⁹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 51.

Předpokládám, že ve společnosti existují sociální funkce. Výkon těchto potřebných funkcí je usnadněn a odměněn příslušnými sociálními pozicemi a privilegii. Funkce i dysfunkce, rozkvět i úpadek společností se pak zakládá na obsazení těchto pozic jedinci nejen technicky, ale také eticky zdatnými, přičemž každé individuum si může vybrat, zda se stane společensky funkčním, či dysfunkčním prvkem. Tato funkce a dysfunkce se vztahuje vůči určitému ideálu Soužití, tedy nejlepšímu představitelnému společenskému uspořádání. Ideál Soužití je přímo spojen s ideálem Člověka, tedy představou ideálního člena takového soužití, zdatnosti a ctnosti nevyjímaje. Tato dvě maxima jsou na sobě vzájemně závislá a jedno bez druhého není dosažitelné.

2.) Nahrazení náročné seberealizace jiným zástupným cílem neprospívá jedinci ani celku.

Odpovědnost jedince za stav vlastní seberealizace je absolutní. Stejně jako možnosti jemu dané jsou definitivní (omezené), a tedy objektivní a dosažitelné. Každý tedy nosí v sobě své ideální Já a nese odpovědnost za jeho realizaci. Není možné přenést ji na nikoho jiného, ani najít jí nepodřízený zástupný cíl. Vzdát se poznání a rozvoje sebe sama ve prospěch smyslových požitků (blahobyt, prestiž, moc...) znamená pád k nespořádané nutnosti obecného množství a sofistů. Cestu vzhůru za pocíťovaným ideálem naopak ztělesňuje a v dialozích metodicky popisuje příklad Sókrata.

3.) Vzorem, s nímž se poměruje dnešní inteligence, již není Aristokrat, ale Vědec; jedná se však o ideál jednorozměrný a tedy nedostatečný.

Tento poslední předpoklad staví na tom, že první a druhý stále platí. Vrcholem hierarchie dnešní společnosti však již nejsou shledávání Aristokraté – ani jejich symbol Sókratés – ale moderní Vědci. Jedná se o zavádějící kulturní představu nezřídka skutečným intelektuálům a vědcům cizí, která má přesto vliv na sebeutváření jejich individualit i celku společnosti. Při vyhlídkách a rizicích, která naše historická úroveň skýtá, však tento nevytříbený ideál není dostatečný, neboť v sobě skrývá pouze technický – meritokratický prvek. Ve srovnání s komplexním ideálem Platóna, spojujícím technicko-meritokratický prvek s eticko-aristokratickým, je naopak nezodpovědným a krátkozrakým čili hrozbou. Třebaže tedy aristokratický ideál byl sám o sobě z diskurzu společnosti vytlačen, stále zůstává ve věčné platnosti.

1 Jedinec v pěti vrstvách

Tato kapitola se dá označit za věcný úvod kapitol následujících. Načrtává základní obrysy odlišných vrstev³⁰ lidského světa a tedy i lidí samých tak jak s nimi pracuje Platón zvláště v *Ústavě* a *Zákonech*. Jedná se však o pomocné teorie, o něž se opírá další a konkrétnější výklad, které si po více jak dvou tisících letech zaslouží určité žitému světu bližší uchopení³¹. Veškeré tyto interpretace a aktualizace nicméně slouží stále stejnému účelu, tedy uvedení následujícího textu. Vlastním obsahem této kapitoly tak je přechod od obecných vrstev světa lidí k člověku samotnému a možnostem jeho sebevymezení a nalezení.

Platón již na samém počátku svých *Zákonů* rozvíjí úvahu o všudypřítomnosti války, která de facto hierarchizuje měřítka světa dle sfér konfliktu. Nezrušitelná válka panuje mezi obcemi navzájem, mezi obcemi (centry) a jejich osadami (periferiemi), mezi jednotlivými domy, jednotlivci a konečně v jednotlivcích samých³².

Platón si je však vědom i „válek“ vyšších řádů, například na úrovních spojeneckých svazů obcí³³, národů i lidských světů³⁴. Příkladem může být svět Hellénů polemicky postavený vůči odlišně žijícím barbarům³⁵. Takzvaní barbaři byli zároveň neoddelitelnou součástí světa Hellénů – konstitutivním prvkem jaký pro jedince i vyšší celky představuje odlišnost. Patří totiž k přirozenosti lidí i našich nejbližších příbuzných, primátů, sebeutvářet se skrze tribalismus a xenofobii vůči odlišným³⁶. Výsledkem je absolutní konstitutivní prvek násilí a války³⁷.

Ve III. knize *Zákonů* dále nalézáme Platónův mýtus³⁸ vzniku světa lidí. Nejprve se v divokém a málo zalidněném prostředí měly utvořit patriarchální rodiny. Jejich spojenectvím následně patriarchální osady s rodovou aristokracií a králi. Rozvojem těchto

³⁰ Zón, sfér, horizontů – tato slova používám v tomto případě synonymně – avšak pojem orbit jsem vyčlenil pro určitý společenský horizont. Omezuje se pak čistě na jejich sociální funkce, dysfunkce a jejich pozice a možnosti. Zároveň však odkazuje k hierarchizaci společnosti: orbit Filosofo-Vládce z *Ústavy* je například odlišný (a značně užší) od orbity, po jehož obvodu obíhá život rolníka.

³¹ Zvláště skrze již v úvodu zmiňované publikace jako je *Vita activa*, *Strukturální přeměna veřejnosti* či *Původ ctností*.

³² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 10-12.

³³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 176.

³⁴ PLATÓN. *Timaios, Kritias*. 2. oprav. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 101-15.

³⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 251-54.

³⁶ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 177.

³⁷ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 8-12.

³⁸ Dnes bychom snad řekli spíše teorii přirozeného stavu a vzniku společenské smlouvy. Platón se však opírá při tomto výkladu o různé mytologické skutečnosti, pročež se hodí v tomto případě obě označení a dá se říci, že rozdíl mezi teorií a mýtem se u pozdního Platóna všeobecně velmi stírá. Faidrem počínaje a *Zákony* konče.

pak města, od nich národy a vzájemným působením všech těchto rovin vznikly celé světy³⁹.

III. kniha Zákonů dále představuje tři národní příběhy. Příběh tří obcí Dóru (Peloponnésanů)⁴⁰, příběh rozmachu i úpadku Persie⁴¹ a konečně příběh úpadku Athén od aristokracie k „theatrokracii“ (vládě nečleněného publika)⁴², po němž následuje rekapitulace tří hlavních úkolů zákonodárce a artikulace Kleiniova pověření založením obce na Krétě, jež slouží za výchozí bod dalšího hovoru⁴³.

Tři výše zmíněné povinnosti zákonodárce stanovené v Zákonech jsou (a) dbát, aby obec byla a zůstala svobodná, (b) aby byla a zůstala družná a (c) řízená rozumem⁴⁴. Předcházející tři národní příběhy přitom Athénský host vyložil tak, že vysvětluje nutnost dělby moci uvnitř obce pro zachování svobody a družnosti i nutnost aristokratických ambic při výchově budoucích vůdců vkládající tutéž ambici do vůdců samých pro udržení řízení rozumem⁴⁵.

Dělbou moci uvnitř obce přitom Athénský host (vedoucí rozpravy v *Zákonech*) nemyslí pouze republikánské zřízení oddělující horizontálně pravomoci jednotlivých institucí, ale též rozdělení společnosti do hierarchie orbitů. Každý z těchto orbitů představuje jeden společenský horizont a jemu příslušející sociální funkce i pozice⁴⁶. Oddělení a určení těchto orbitů je v Platónově díle poměrně nejasné, soudím však, že jejich náznak můžeme nalézt v dělení čtyř duševních kovů z *Ústavy*: Jiný orbit patří vládnoucím a jiný například výrobcům⁴⁷. V *Ústavě* nalézáme i trefné vymezení nespravedlnosti, coby vzpoury části duše či obce proti jejímu údělu⁴⁸. Tuto logiku dále rozvíjí myšlenka, že největší nevědomost znamená zaměňovat nespravedlivé a zlé za výhodné a příjemné⁴⁹. Odpovědnost se tedy v každém případě vztahuje k jedinci, který svou existenci musí nalézt a ukotvit v žitém lidském světě⁵⁰.

³⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 71.

⁴⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 71-82.

⁴¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 82-87.

⁴² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 87-91.

⁴³ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 93-94.

⁴⁴ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 90.

⁴⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 69-92.

⁴⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. 69-92.

⁴⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

⁴⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 213-14.

⁴⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 77-78.

⁵⁰ BBC. Phenomenology - In Our Time. In: youtube [online] 9. 2. 2017 [8. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=WYREKd_qpDE.

Athénský host rozlišuje vládce a ovládané na mnoha rovinách (rodiče–děti, urození–neurození, páni–otroci, silnější–slabší a tak dále)⁵¹. Za základ nám však může posloužit dělení říše nutnosti a říše svobody⁵². Říše nutnosti označuje oblast svázanou s pouhým biologickým přežíváním. Pojem říše svobody naopak odkazuje k nadprodukcí říše nutnosti, jež osvobozuje její pány k neproduktivním činnostem. Současně platí, že svobodná – nevynucená – činnost je výlučně lidským rysem, zatímco ukájení nutností tvoří veškerou existenci zvířat. Platí však, že volání vyšších potřeb se ani u nás volání nižších a nutných nemůže rovnat⁵³.

Říše svobody například neexistovala ve „zdravé obci“ *Ústavy*, jež znala pouze technologickou diferenciaci a ustoupila růstem potřeb obci rozbujelé⁵⁴. Překonáním hranice nutných potřeb se teprve alespoň část obce osvobozuje prostřednictvím vlastnictví. V kontextu antického Řecka se jedná o oikodespoty, hlavy otrokářských domácností⁵⁵. Zajištění vyděluje třídu občanů, kteří uvolněný čas mohou (dle Aristotela) strávit hedonistickou spotřebou, politickým či filosofickým životem⁵⁶ a to v rámci společného/veřejného prostoru (*koiné* oproti soukromé *oikos*) již zmíněné říše svobody⁵⁷.

Zde vlivem iluze osvobození od pozemských nutností převládá poptávka po slavných a krásných činech. Občané v žité realitě starověkého polis, Athény nevyjímaje, však absolutní svobodou ani suverenitou nedisponovali, neboť žádný despota není svobodným člověkem – má své nutné povinnosti, jimiž je omezen a spoután⁵⁸. Již v rané fázi obce se tak spolu s nadprodukcí objevuje snaha o únik před tímto poutem – čistá spotřeba, rozjímání i marnivá politika, jejichž prostřednictvím si „*individuální marnivost (...)* žádá veřejné potvrzení, stejně jako si individuální žaludek žádá potravu“⁵⁹.

⁵¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 78-79.

⁵² které nám H. Arendtová představuje jako tradiční.

⁵³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 151.

⁵⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 93-102.

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. Morální a politická filosofie. s. 57-58.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 21-22.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. Morální a politická filosofie. s. 57.

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 23.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 74

Zákonodárství, správní úřady, obchod či zásobování se naopak přenechávaly otrokům a cizincům⁶⁰.

Antická dichotomie říše nutnosti a říše svobody se tak při důsledném zvážení zdá nesmyslnou iluzí, útekem, který ovšem napříč své nepravdivosti snad nikdy nevyšel z módy. Vždy se totiž našla alespoň hrstka lidí, kteří se pro výhody majetku, moci či síly cítili svobodnými a suverénními. Není však možné pozemšťana osvobodit od pozemských závislostí a nutností. Říše svobody je tak spíše mentálním stavem – ostatně jako masovost⁶¹ či otroctví⁶² – spočívajícím v postoji k odpovědnosti za vlastní biologické, respektive ekonomické, přežití práci jiným⁶³. Toto odlišení – na základě předpokládané přirozenosti – Platón usiluje radikalizovat a osvobodit alespoň část obce i od povinností oikodespotů⁶⁴, což však eticky vykupuje jejich odevzdáním službě celku a jeho vyšším zájmům. V řádově komplexnějším systému se tak vrací k ideálu zdravé obce, kde má každý své jedno zaměstnání (funkci) a jedno místo (pozici) a kde svobodu představuje možnost plné seberealizace v jejich rámci.

Soudobé realitě je jistě bližší společenské dělení popsané ve *Strukturální přeměně veřejnosti* J. Habermasem: stát, veřejnost, společnost a soukromí⁶⁵. Zatímco antická říše nutnosti pojímala celek ekonomické sféry, v novověké a moderní Evropě proběhlo i v jejím rámci podstatné dělení. Velmi se proměnila role vlastní intimní zóny, kterou odpradávná lidé označovali slovy jako rodina či domov. Ztráta samotné možnosti samostatnosti jednotlivých rodin vede k oslabování této instituce jako celku a zájem lidí se přesouvá do společenské sféry představující oblast kontaktu a směny mezi vzájemně rodinně nespřízněnými aktéry⁶⁶. Následně z chaotické a atomizované vrstvy – v níž se vyskytují například jednotliví živitelé vyrážející za prací – povstává skrze předivo vztahů a jejich

⁶⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 232.

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39.

⁶² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 49.

⁶³ Svobodný občan zpřetrhal svá pouta s nutností tím, že předal odpovědnost za své přežití práci jiných, zároveň si je vědom sebe sama – je individualitou –, aniž by přečenoval hodnotu vlastního života. Naopak masový člověk se těší ze své standardnosti a neodlišnosti, v níž nalézá zastání, a otrok je udržován v říši nutnosti strachem o život, kterého si až příliš váží a proto si nevydobyval svobodu (smrtí či přemožením pánů). Zdrojem k této poznámce viz poznámka pod čarou 28 a 29.

⁶⁴ viz život Aristokratů na útraty obce v Zákonech i Ústavě.

⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. Morální a politická filosofie. s. 276-278.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 331-333.

řetězení vrstva organizací a institucí⁶⁷.

Zároveň dochází k erozi původní veřejnosti sestávající se z jediné zájmové skupiny – obce oikodespotů – a objevuje se komplikovanější štěpení, s nímž se problematizuje i vztah společnosti k institucím, které se pro znepréhlednění veřejnosti a tedy její faktické vyprchání ve prospěch společenského tržiště stávají nadosobním a rozkazujícím státem⁶⁸. Důsledkem je nový úprk, tentokrát k iluzi říše svobody v soukromí, neboť věci veřejné se staly nepřehlednými a nutnými⁶⁹. Touto oblastí na jednu stranu může být intimní sféra se soukromými a zbytnými zálibami⁷⁰ či na druhou společenská sféra rozšířená o samoúčelnou zábavu z původního čistě účelného prostoru ekonomické směny⁷¹.

Původní říše svobody – veřejnost –, v níž se ustanovovaly orgány obce⁷², se stává věcí veřejnou par excellence ve smyslu socioekonomického zájmu a to pod tlakem svých „sousedů“ hájících partikulární zájmy⁷³. Zespolečenštělá veřejnost jako sociální útvar se pak vytváří v institucích státu, kolem něho i proti němu⁷⁴. Z Platónova pohledu se ovšem jedná o patologický stav, kdy je původní jednotná obec rozbita stranicstvím, a stává se nespravedlivou, neboť množství organizovaných jedinců odmítá své místo: mědění a železní obsazují sociální pozice příslušející ušlechtlejším⁷⁵, výrobci a výdělkáři okupují orbitu pravých Politiků, Filosofů a Zákonodárců⁷⁶⁷⁷.

J. Habermas si všímá, že v nich napříště hrají význačnější roli pouze kolektivní aktéři agregující zájmy různých společenských skupin, jsou to například politické strany, zájmové svazy nebo samotné složky státního aparátu⁷⁸. Domnívám se přitom, že i přes

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. 72-73.

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. 276-279.

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. s. 253.

⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 61.

⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. 260-261.

⁷² Respektive státu.

⁷³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 260.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. 90.

⁷⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-168.

⁷⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 196.

⁷⁷ Více o těchto ideálních funkcích/pozicích níže.

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía, 2000. Morální a politická filosofie. s. s. 276.

zdánlivou odlišnost J. Habermasem popisované historické úrovně od té, v níž žil Platón, můžeme pokládat tento vývoj za svého druhu antropologickou konstantu, která se v každé době a kontextu projeví určitým způsobem, avšak nikoliv stejně.

Všechny tyto zóny a sféry se svými vrstvami se odehrávají najednou a v rovině jedné reality. Jedná se pouze o odlišná měřítka téhož života, jejichž zápasy se kříží do té míry, že je vydělujeme pouze teoreticky. Není však možné jednu z nich – jedince nevyjímaje – osamostatnit⁷⁹.

Navážme v momentě, kdy současník od iluze říše svobody na veřejnosti unikl k chiméře říše svobody v soukromí. Převrátil tak své vnímání oproti člověku klasického období antického Řecka⁸⁰. Platónův přístup je ve své důslednosti odlišný od obou těchto přístupů, neboť znamená rozšíření říše nutnosti na veškerou lidskou existenci. Míněna je však nutnost zákonů univerza, nikoliv malicherné lidské nutnosti⁸¹, které vždy nakonec zotročí člověka, který odevzdal odpovědnost a kontrolu nad podmínkami svého života lidem horším než jakým je sám⁸².

Vypořádat se s onou kosmickou nutností pak musí každý v sobě sám, byť za všestranné a bratrské podpory svých spoluobčanů. Platón si je přitom dobře vědom, že lidská osobnost se neskládá pouze z duše a těla. Obojí vydatně problematizuje v dialogu *Filébos*⁸³, kde rozvádí myšlenky o jejich smíšenosti, vzájemné závislosti i omezenosti. Vnitřní dynamické složky duše nalézáme pak v *Ústavě*⁸⁴ či *Faidrovi*⁸⁵ polemicky rozděleny na rozum, vznětlivost a žádostivost. Ať je rozum vyššího – nadpozemského – původu, či pouhým mechanickým nástrojem našeho druhu, je určující pro celý náš život, neboť nemůžeme obydlet žádné místo (respektive se na něm cítit doma či alespoň bezpečně) bez předchozího pochopení jeho zákonitostí. Dat nahromaděných v paměti – ať jsou pravdivým poznáním či nikoliv – tak nitro využívá k vytvoření bezpečného koutu v nedozírném univerzu skrze zvnitřnění iluze jistoty o něm. Nitro si na základě svého poznání vytyčuje egocentrický individuální svět s domovem v jeho středu a „světem tam

⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 237.

⁸⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 274.

⁸¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 202-04.

⁸² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 60-61.

⁸³ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 39-66.

⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 199.

⁸⁵ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 43-47.

venku“ za svými hranicemi svého nejvlastnějšího horizontu⁸⁶. Ani individuální svět domova člověk nedokáže obydlet a udržet bez pomoci jiných. Druhovým řešením je spolupráce v rámci rodiny, posléze společnosti a veřejnosti, tak jak již bylo uvedeno výše⁸⁷.

Působením přirozenosti si však lidé nejsou rovni v možnostech svých niter. Liší se silami paměti⁸⁸, temperamentem⁸⁹, vrozenou kvalitou charakteru⁹⁰ i jinak, z čehož plyne důvod Platónova striktního rozdělování společenských rolí a orbitů, k nimž náleží. V žádném z dialogů se bohužel systematicky nevěnuje náplni nižších – nearistokratických – orbitů. Pouze *Zákony* je možno považovat za pokus o jejich strukturaci a spoutání.

Každý jedinec lidského rodu je tak dle Platóna určen jedné společenské orbitě a jedné činnosti v jejím rámci. Zde se má nalézt a seberealizovat. Paralelně s tím odmítá mnohodělnost⁹¹ i snahu převzít cizí úděl či naopak zbavit se odpovědnost za vlastní⁹². Zabráni se tak, aby jinak platnému stavu, kdy „v každém z (...) oborů je většina lidí při každém úkonu směšných“⁹³, což nemusí nastat pouze volbou nevhodného povolání ale také – a to zvláště – rozdělením pozornosti a sil mezi dvě a více umění. Následkem je slabost oproti odborníkům obou těchto umění⁹⁴.

Lidská svoboda se z jeho pohledu redukuje na možnost selhání v „*držení a konání vlastního a svého*“⁹⁵. Tímto vlastním a svým je sociální funkce (ergon), tedy „*dílo každého z nás, které je zde normativně chápáno také jako úkol a které bylo v I. knize (Ústavy) vymezeno jako to, co každý z nás výhradně nebo nejlépe vykonává*“⁹⁶. Ctnost a způsobilost (areté) přitom slučuje praktickou i etickou dobrot⁹⁷. Jinak řečeno ke každé praktické schopnosti přísluší určité etické nastavení, platónský Aristokrat tedy znamená Aristokrat–Meritokrat.

⁸⁶ BBC. Phenomenology - In Our Time. In: youtube [online] 9. 2. 2017 [8. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=WYREKd_qpDE.

⁸⁷ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 325.

⁸⁸ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 77-81.

⁸⁹ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 84-85.

⁹⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

⁹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 94-95.

⁹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 193.

⁹³ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 63.

⁹⁴ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 61-63.

⁹⁵ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285. s. 92.

⁹⁶ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285. s. 92.

⁹⁷ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 8.

Nejedná se přitom o oddělení profesních či jiných morálek. To ostatně odmítá Sókratés v dialogu s Menónem, kde se tento nejprve snaží přikázat různým lidem (ženy, muži, děti, starci, otroci...) různé zdatnosti⁹⁸. Urozenost nitra však zavazuje – čím vyšší a vzácnější ergon v sobě člověk nosí, tím přísnější na něj mají být morální nároky. Výdělečný stav tak například v *Ústavě* nemusí mít podíl na statečnosti a moudrosti, Vládce naopak musí obsáhnout celou paletu⁹⁹.

Nemohu pak plně souhlasit s názorem Jakuba Jirsa, že většina obce bude nespravedlivá pro svou neschopnost naplnit příliš vysoké nároky na Filosofo (v mém kontextu celého Aristokrata)¹⁰⁰. Množství těch, kteří nedokáží tyto nároky autenticky naplnit se totiž na spravedlivosti podílí skrze poslušnost vůči spravedlivým. Jsou spravedliví skrze uměřenost, která jim dovoluje poznat muže a ženy vyšších ctností, pročež platí, že celek je moudrý a spravedlivý pro svou nejmenší část¹⁰¹. V zásadě tak i množství splňuje přísnou podmínku niterné spravedlnosti, která se „*netýká vnějšího projevu člověka, ale vnitřního, jemu bytostně vlastního dění a všeho, co se k němu vztahuje*“¹⁰².

Spravedlnost tak znamená, že každý dává a dostává dle své přirozenosti. Základem akademického režimu¹⁰³ je tedy funkční recipocita. Stav, kdy nikdo není obětí¹⁰⁴. Stav maximální niterné seberealizace ve svém oboru a maximálního přerozdělení výtobytků činnosti společnosti. Za příklad tohoto sociálního rozměru můžeme vzít rovné rozdělování úrody¹⁰⁵, progresivní odpovědnost majetných či zákonem stanovený majetkový strop bránící rozdělení obce sociální propastí¹⁰⁶. Přebytek i nedostatek způsobují špatnost jednotlivcům i celé obci¹⁰⁷. Platón se tak projevuje jako zkušený antropolog: ví, že nám jde o recipocitu a důvěryhodnosti, nikoliv férovost¹⁰⁸!

Akademický stát¹⁰⁹ tak není v žádném případě idealisticky-naivní. Naopak spojuje vědomí aristokratického potenciálu člověka s vědomím zušlechtitelné vulgarity jeho

⁹⁸ PLATÓN. *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 74-75.

⁹⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 163-64.

¹⁰⁰ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově *Ústavě*. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285. s. 96.

¹⁰¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.. s. 186.

¹⁰² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 212.

¹⁰³ Tedy zřízení ideální pro zakladatele Akademie a jeho žáky.

¹⁰⁴ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově *Ústavě*. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285. s. 95-96.

¹⁰⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 231.

¹⁰⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 127-35.

¹⁰⁷ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 117.

¹⁰⁸ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 151-52.

¹⁰⁹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 238.

minima. Každá ctnost jedince znamená „uživatelskou investici“¹¹⁰ do společného projektu, jíž předchází věžňovo dilema – mohu či nemohu věřit svým partnerům¹¹¹ – a jež zapadá do sociálního kalkulu¹¹². Každá ctnost tohoto celku pak znamená výhodu oproti jiným celkům, neboť sceluje a tím zvyšuje efektivitu i akceschopnost¹¹³. Každé tabu pak znamená přihlášení k této skupině jako ke svému kmeni¹¹⁴. Tribalismus a strach z jiných je tak základem všeho.

To je důvod proč Athénský host začíná svůj výklad rozdělením pěti sfér války¹¹⁵, které de facto člení prostředí, v němž se individuum pohybuje, a v důsledku určitým způsobem i samo individuum. Dogmaticnost akademického státu tak slouží k pacifikaci stranictví (rozbíjivosti) skrze formulaci striktních tabu, která mají jedinci přijmout a přikrýt jimi své sociální kalkuly, ať již vyšší či nižší. To je dle mého důvod proč akademický stát přijímá instrument náboženství jako vnější autoritativní oporu dříve než postaví první obytnou budovu¹¹⁶. Jednotná obec totiž nabývá maximální lidsky možné suverenity – coby hráč v prostoru smyslového světa¹¹⁷ – a může sebevědomě čelit konkurenci obcí jiných, i kdyby měla jen „tisíc bojovníků“¹¹⁸.

Důsledné individuální sobectví je tedy základem všeho¹¹⁹, třebaže imitace bezmyšlenkovitého a samozřejmého altruismu je nedílnou součástí sociálního kalkulu, respektive konformity, jež mu je hrací deskou¹²⁰.

Platón by dle mého souhlasil s názorem C. Palmera, že „lidé ve skupinách vlastně nežijí, pouze skupinové hledisko uplatňují při interpretaci světa“, aby pomocí tohoto mýtu určili své a cizí¹²¹ už jen tím, že věnuje velkou pozornost rozdělení lidských motivací – člověk je buď motivován touhou po pravdě, nebo po prestiži, a nebo po tělesném požitku: je ovládán rozumovou, vznětlivou či žádostivou složkou své duše¹²². Platónská výchova přirozeně usiluje o nadvládu rozumu, který uspořádá (harmonizuje) zbylé složky tak, aby

¹¹⁰ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 144.

¹¹¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 325-26.

¹¹² RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. 148-49.

¹¹³ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 196-97.

¹¹⁴ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 196.

¹¹⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 10-12.

¹¹⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 126.

¹¹⁷ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*. Praha: Oikoymenh, 2007. s. 40-53.

¹¹⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.. s. 177.

¹¹⁹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 156.

¹²⁰ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 131.

¹²¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 197.

¹²² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.. s. 415-16.

se lidská duše podobala dokonale srostlé duši bohů. (Právě tato vnitřní harmonie jim ostatně umožňuje důsledně racionální jednodušnost v rámci celku – i ta však ochabuje při dosažení cíle, jímž pro ně je „*hřbet světa*“¹²³. I armádu bohů s harmonickými dušemi tak organizuje partikulární zájem a důsledné sobectví, které se dále stává měřítkem pro organizaci lidského světa¹²⁴, respektive jeho funkcí a pozic, jejichž dělení se v dialogu *Faidros* problematizuje devíti stádii duše¹²⁵, oproti čtyřem, která nabízí *Ústava*.)

Jedná se přitom o spíše mýtické než dialektické rozdělení, neboť lidské nitro je i podle samotného Platóna řízeno člověku neviditelnými daimóny. Největším z nich je však Erós (touha)¹²⁶. Vzor Královského muže, Sókratés, je přitom označován za velmi erotického, roztouženého člověka¹²⁷. A samotný Erót je dokonce označen za základ Filosofie, musí však být kultivován¹²⁸. Tím podstatnější je pro celek schopnost vymezit jedincům s odlišnou motivací a touhou odlišné sociální funkce vymezené přesně tak, aby se v nich mohli seberealizovat a přitom neubližovat celku. Jinými slovy „*vlastní ergon je dáno přirozeností (fysis) jedince*“¹²⁹.

Společnost je tak Sókratem v *Ústavě* rozdělena v zásadě psychologicky s přihlédnutím k zájmům a nadáním¹³⁰. Dá se přitom předpokládat, že určité individuální rozdíly zůstanou zachovány i v rámci jednotlivých společenských orbit (například mezi Vládci navzájem). Bez ohledu na ně to „*emoce jsou mentálními nástroji, které garantují upřímnost našich závazků*“¹³¹ a naopak „*ztráta emocí může být nečekaným zdrojem iracionálního chování*“¹³².

Důsledkem potlačení individuality a emocionality by mohla být až epidemie „*racionálních idiotů*“¹³³ neschopných spolupráce a tedy neúspěšných. Racionálním idiotem se může člověk stát neurální či psychickou dysfunkcí¹³⁴. Jeho chování (dle definice Amartya Sen) „*se řídí pouze krátkodobými zájmy*“ a jedinec pak „*není racionální, ale*

¹²³ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. s. 36.

¹²⁴ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 36-38.

¹²⁵ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 38.

¹²⁶ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47.

¹²⁷ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 44-55.

¹²⁸ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 49.

¹²⁹ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově *Ústavě*. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285. s. 105.

¹³⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 249-57

¹³¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 155.

¹³² RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 156.

¹³³ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 149.

¹³⁴ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 155-56.

krátkozraký. A navíc i hloupý, neboť nebere v potaz, jak na jeho činy zareagují ostatní¹³⁵.

Psychické získání této dysfunkce je možné skrze učení, „vše, čemu věříme, totiž sehrává normativní úlohu“ v našem uvažování¹³⁶. Tak si například Robert Frank při svých experimentech v otázce vězeňského dilematu všimá, že studenti ekonomie – seznámení s poučkami neoklasické ekonomie a prochnutí ekonomizovaným myšlením – se projevují mnohem častěji jako „podrazáci“. Na opačném protipólu naopak stáli v jeho experimentu studenti astronomie¹³⁷.

Více i méně vážně by se pak dalo odkázat na pozici astronomie mezi naukami v *Ústavě*¹³⁸ či pseudoplatónské Epinomis označující tutéž nauku za nejvyšší moudrost¹³⁹: skutečný význam této nauky však zřejmě tkví v nadhledu a vědomí nepatrnosti lidských záležitostí. Právě tento racionální nadhled a zároveň vznik emocionální důvěry umožňuje, že se „recipročně kooperující jedinci (...) organizují ve společnost a nechávají racionální sobce napospas jejich osudu“¹⁴⁰ a skrze tuto ostrakizaci zároveň probíhá evoluce memů – výhodných způsobů jednání a chování – tvořící úspěch a tedy základ celku¹⁴¹.

H. Arendtová si všimá, že právě ostrakizace byla v před právních společnostech nejvyšším trestem: znamenala vynětí z komplexní spolupráce na zajištění sebezáchovy¹⁴². V *Ústavě* se týká dokonce Strážců¹⁴³ a v *Zákonech* i Nápravců/Euthynomů, kteří selhali¹⁴⁴. Hráčem, který ze zásady nespolupracuje¹⁴⁵ a je tak v platónském projektu ekvivalentem „studenta ekonomie“¹⁴⁶, je přitom mistr lidských záležitostí Sofista¹⁴⁷, který v mnoha funkcích napodobuje poctivost¹⁴⁸.

U každé sociální funkce blízké veřejnému zájmu, ať již politické či správní, se přitom předpokládá vláda nejlepších (možných), tedy Aristokracie. Na základě této představy se získává, udržuje a při jejím rozkladu ztrácí moc. Moc generovaná souhlasem

¹³⁵ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 149.

¹³⁶ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 157.

¹³⁷ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 158.

¹³⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 335-40.

¹³⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 238.

¹⁴⁰ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 158.

¹⁴¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 158.

¹⁴² ARENDT, Hannah. O násilí. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 72.

¹⁴³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 248-50.

¹⁴⁴ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 328-31.

¹⁴⁵ Neboť usiluje o partikulární cíle v krátkodobém horizontu bez vědomí širšího a dlouhodobého kontextu.

¹⁴⁶ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 158.

¹⁴⁷ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-57.

¹⁴⁸ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh. 1995. s. 85-88.

veřejného mínění a spoluprací většiny, která se svěřuje péči – alespoň ze svého pohledu důvěryhodným či alespoň nejlepším možným – služebníkům¹⁴⁹.

Čím rozsáhlejší integrace však vzniká, tím pravděpodobnější je vznik nerovnosti a to, že průvodním projevům a problémům této integrace nedokáží jedinci sami čelit¹⁵⁰. Objevuje se tedy intenzivní nutnost vedení dobrého života¹⁵¹, neboť zvnitřněné ctnosti jsou základem vzájemnosti a důvěryhodnosti¹⁵². Zároveň platí, že bez dostatku je dosažení dobrého života takřka nemožné, neboť ta leží ve vrozeném potenciálu, nikoliv základu¹⁵³. Jedná se o síly působící v nitru, jež se však nemohou správně prosadit bez vhodného psychického a biologického zajištění. Prvním můžeme rozumět například výchovu a vzdělávání, druhým zapojení do komplexu ekonomiky. Lidskou osobu tak formují v podstatě tyto tři proměnné – kvalita nitra, jeho racionální ukotvení ve světě a ekonomické zajištění¹⁵⁴.

Celek *Ústavy* představuje akademický pokus o extrahování osobnosti Aristokrata při zachování všech tří složek jeho osobnosti (nitro, poznání, kořeny v nutnosti). Vědomí možnosti kultivovat nitro bylo podpořeno polemickým rozdělením tří jeho složek (rozumu, vznětlivosti, žádostivosti), protože se však řečí konstruovaný Aristokrat nemohl vyjevit vlastním samostatným jednáním – respektive vyjevit svého daimoniona, to Kým je¹⁵⁵ – dočkali jsme se velkolepé ukázky toho Co a Čím je¹⁵⁶ a to ve významu popisu vyslovitelných vlastností a opisu sociální pozice/funkce, jež mu v myšlení Sókrata *Ústavy* přísluší. Výklad se tedy dotýká nejen nitra, poznání a samotného ekonomického základu, ale také sociální a politické orbity Aristokrata. Aristokratovi je přiřknut i konkrétní rámec individuálního světa, určen vazebný potenciál i motivace směrem k přespólním i domácím skrze rozšíření rodiny, tedy intimní zóny, na celek obce¹⁵⁷. Nejen H. Arendtová si je totiž vědoma absolutní lidské podmíněnosti. Tedy, že každá skutečnost, s níž přicházíme do

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. O násilí. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 33-35.

¹⁵⁰ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 325-26.

¹⁵¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 154.

¹⁵² RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 148-49.

¹⁵³ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 54.

¹⁵⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 324.

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 230-32.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 230-32.

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 291.

styku, se stává podmínkou naší existence tak, jak jsme¹⁵⁸.

Platónský ideál Královského muže je nicméně rozeset v celém jeho díle. Samotný termín Královský muž například pochází z dialogu *Politikos*, v němž je příslušný člověk vymezen jako člověk schopný dobré vlády či dobře radit dobrému vládcovi¹⁵⁹. V Platónově kontextu – s přihlédnutím k *Ústavě* a *Zákonům* – se zjevně jedná o Politika a Filosofova¹⁶⁰, ve zvláštním případě i Zákonodárce¹⁶¹.

Tento můj výklad dále podporuje i výklad H. Arendtové. Podle ní jsou poddaní v jeskyni charakterizováni nikoliv rozjímáním, ale *lexis* (řečí) a *praxis* (jednáním), kdežto člověka činí člověkem až touha vidět (rozjímáním), která je víc než mluvení i jednání. S její pomocí pak můžeme určit vzájemný poměr Filosofova (vidoucího člověka) a Politika (člověka toužícího vidět) i Zákonodárce (vidoucího člověka, který se navrátil do jeskyně)¹⁶².

Zároveň je nutné vzít v potaz nejen ideál Aristokrata z Ústavy a projekt akademického státu ze Zákonů, ale také mínění o reálných mezích, které nám velmi půvabně představuje Sókratés v dialogu s Protágorou: „*Ve skutečnosti však těžké, ale možné, je státi se řádným, kdežto býti řádným je nemožné.*“¹⁶³. Rozhodl jsem se tedy v této práci oddělovat Královského muže, coby běžný stav Aristokrata, od situačního maxima, v němž se potvrzuje jako Aristokrat.

Nutné je doplnit, že slovní spojení Královský muž budu užívat vždy ve významu Královský muž/žena, neboť ženy mají podle Platóna mít stejné ctnosti, vzdělání, výcvik a v důsledku i pozice jako muži¹⁶⁴. Vzhledem k výskytu těchto myšlenek i v jiných dialozích¹⁶⁵, totiž soudím, se nejedná o pouhou ironii. Zatěžovat tuto práci množstvím lomítek by se mi však zdálo neestetické, pročež pojem z dialogu *Politikos* nechávám v původním tvaru.

Platón ve svých dialozích prezentuje komplexní ideál Člověka (s velkým Č), jehož

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 17.

¹⁵⁹ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 13-14.

¹⁶⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 257.

¹⁶¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 297.

¹⁶² ARENDT, Hannah. *Krize kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 32.

¹⁶³ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 54.

¹⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 221-32.

¹⁶⁵ Explicitně například v odmítnutí Menónovy koncepce členění ctností, implicitně například v postavě Diotimy v Symposiu.

normativní náboj předchází filosofickému myšlení Evropy. Nelze však přehlížet ani jeho negace, neboť se jedná o zrcadlově obrácené definice téhož ideálu. Například vztah Sofisty a Tyrana proto vykládám obdobně jako vztah Královského muže a Aristokrata. Termín Sofista (s velkým S) volím pro označení množiny sociálních dysfunkcí (obdobně jako Královský muž označuje sociální funkci Politika, Filozofa a eventuálně těžce oddělitelného Zákonodárce¹⁶⁶): lahodivé rétory, soukromé sofisty, nezodpovědné básníky a věštce, eristy a podobně.

Uvedené platónské protiklady stále ještě nedávají smysl, dokud nevymezíme prostředí, v němž se střetávají. Zápasu, který o společenské pozice a přidružená privilegia svádějí, se budu věnovat v následující kapitole. Třetí kapitolu věnuji příkladu postavy (osobnosti) Sókrata, který nalzáme v dialogích. Čtvrtá bude zasvěcena samotné výchově k nejpodstatnějším ctnostem. A konečně pátá se pokusí postavit soudobou inteligenci – respektive ty, kteří tráví život takzvaně duševními a nikoliv manuálními pracemi – před Platónův ideál Člověka jako celek.

2 Zápas o privilegia

Stejně jako předchozí kapitola i tato je v rámci práce kapitolou pomocnou. Argumentačním vrcholem této kapitoly je stejnojmenná podkapitola Zápas o privilegia, v níž proti sobě stavím sociální funkci Aristokrata proti jeho sociálním dysfunkcím, Sofistům, Šosákům a určitým způsobem i Obecnému davu osobuje-li si jako celek sociální funkci Aristokratů. Zmíněná privilegia se pojí se sociálními pozicemi a ty zase s orbity – sociálními horizonty –, v jejichž rámci slouží dané pozice k zastávání sociálních funkcí. Dysfunkce nastává, je-li pozice strhávána k nižším – například výdělečným a partikulárním orbitům – nebo je-li daný orbit a jeho pozice osazen nevhodnými činovníky.

Vlastním obsahem této kapitoly po navázání na kapitolu předcházející, vymezení již naznačených aktérů a jejich zápasu, bude rozvedení důsledků vítězství sociálně dysfunkčního jednání a chování nad funkčním. Závěrem pak dvě podkapitoly zabývající se odpovědností a důvody Královských mužů, kteří se měli možnost chopit sociální funkce Aristokratů, avšak neudělali to.

Vláda nejlepších (možných) se inherentně pojí s ideálem Člověka (a ten s ideálem

¹⁶⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 297.

Soužití). Lokální a dobovou představou kladného hrdiny, jímž by každý chtěl být alespoň deklarativně, neboť nikdo nemůže přiznat, že je vědomě nespravedlivým¹⁶⁷... Jednou z formulací ideálu Člověka je i platónský Aristokrat z *Ústavy*. Tento ideál je však implicitně obsažen v každém mezilidském vztahu, každém soužití a každé spolupráci, neboť každý lidský celek závisí na individuální důvěryhodnosti zúčastněných aktérů¹⁶⁸. Zatímco Aristokrat se snaží zodpovědně plnit sociální funkce, k nimž byl zmocněn mechanismy obce či prostou nutností (např. nikdo jiný nebyl či nechtěl), aktéři nižších kvalit usilují (více či méně prioritně) o zajištěné a ideálně prestižní sociální pozice, aniž by se plánovali více, než je nutno k udržení dané pozice, starat o s ní spojenou sociální funkci¹⁶⁹.

Zápas o tyto pozice – vedený ze strany krátkozrace sobeckých aktérů proti důsledně sobeckým¹⁷⁰ Aristokratům hájícím celkový zájem – se zároveň rovná zápasu o pokračování obce, neboť v momentě, kdy přestává být aristokratickou, mizí zároveň naděje na její dlouhodobé udržení¹⁷¹.

Důsledným sobectvím Aristokratům přitom míním vědomí vlastní závislosti na celku, v jehož důsledku se tito uchylují k absolutní a striktní obhajobě zájmů sobě mateřského celku. Tato myšlenka je spojena dokonce s údajně idealistickou *Ústavou*, kde se v pasáži věnované Filosofům-Vládcům – tedy ověřeným Aristokratům – výslovně praví, že každý miluje nejvíce to „čemu podle jeho názoru prospívá totéž co jemu: takže bude-li ona věc v příznivé situaci, bude se nutně dařit dobře i jemu, ne-li, pak platí opak“¹⁷². Ze strany Aristokratů se tak nejedná o žádný bezmyšlenkovitý altruismus¹⁷³, třebaže přímým protikladem jejich jednání je krátkozraké sobectví jiných aktérů¹⁷⁴, kteří hájí své partikulární zájmy. V Platónské etice tak není formulován zápas altruismu

¹⁶⁷ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 26-29.

¹⁶⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 156.

¹⁶⁹ Plní tedy společenské minimum, které však v mnohých veřejných funkcích nestačí. Ty totiž vyžadují celého člověka.

¹⁷⁰ Důsledně sobeckým v tom smyslu, že si uvědomují vlastní závislost na celku a celkový zájem tak hájí, neboť souzní se zájmem jejich. Viz níže.

¹⁷¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 101-02.

¹⁷² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 163-64.

¹⁷³ Jaký nalézáme například v idealistické formulaci ctností z *Faidónu* či jaký požaduje v *Ústavě* Glaukon, který očividně trpí Šocáskými/Timokratickými spády. Jeho povaha je však druhá po Královském muži/Aristokratovi – což nalézáme mimo jiné ve skutečnosti, že jej Sókratés od politiky zrazuje (namísto toho, aby jej do ní podněcoval). Více o vztahu Šosáka/Timokrata k ostatním ideálním aktérům viz v patřičném místě.

¹⁷⁴ Které se právě za bezmyšlenkovitým altruismem často vědomky či nevědomky kryje.

s partikularismem, ale zápas důsledného sobectví s nedůsledným¹⁷⁵. Na základě tohoto protikladu můžeme vymežit tři ideální typy aktérů aktivních ve sledovaném zápasu: Královské muže, Sofisty a Množství dále dělitelné na Obecný dav a Lepší společnosti¹⁷⁶.

Královští mužové, Sofisté a Šosáci z Lepší společnosti jsou těmi, o které se tato práce nejvíce zajímá, neboť člen masy tvořící Obecný dav si z definice neusiluje nasadit masku intelektuála¹⁷⁷. Královský muž a Sofista mají společné to, že jsou oba nadaní a autentičtí. Naopak Šosákem je člověk, který bezmocně imituje právě společensky módní ideál¹⁷⁸ a užívá bez procítění a důsledného rozmyšlení jeho mimikry¹⁷⁹. Může přitom být i člověkem nadaným (schopným stát se Královským mužem či Sofistou), který v sobě toto nadání pohřbil.

Všichni čtyři navržení aktéři v celku hrají významnou úlohu. Jednoho bez druhého nelze pochopit, jako nelze žádný celek pochopit bez znalosti částí. Je tedy nutné učinit pokus o vymezení Královského muže a Sofisty proti zbytku, kterému říkáme Množství. Za potřebné považuji i vymezení Šosáka z Lepší společnosti, který se snaží zdát Královským mužem před jinými i před sebou, avšak buďto je nenadaný anebo lenivý, a Obecného davu, který tvoří do značné míry hybnou sílu lidského světa.

2.1 Individuality: Královský muž, Sofista a král Šosáků

V rámci diskurzu této práce užívám termínů Královský muž a Sofista jako protikladů označujících nadané avšak hodnotově opačně směřující jedince. Rozdíl mezi nimi staví způsob myšlení, víra a následná niterná kultivace. Oba se dále liší od krále Šosáků, řešeného v následující podkapitole¹⁸⁰, tím, že zůstávají aktivními pány svého osudu vnitřně i navenek.

¹⁷⁵ Při této příležitosti opět poukazuji k volbě *Původu ctností* za jeden z hlavních zdrojů této práce. Právě v něm se totiž nalézá poměrně podepřená formulace tohoto etického pragmatismu, která zároveň vůbec není antropologickým pesimismem – Platón stejně jako M. Ridley totiž věří ve vyšší potenciál člověka. Ten však závisí na svobodě a tříbení onoho důsledného sobectví.

¹⁷⁶ *Oporu pro toto dělení nalézám nejen v Platónovi, ale také ve Strukturální přeměně veřejnosti J. Habermase.*

¹⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouza davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39.

¹⁷⁸ Dobovou mutaci ideálu Královského muže/Aristokrata.

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 125-30.

¹⁸⁰ Je však nutné jej zařadit již zde. Jedná se totiž o potenciálního Timokrata, který ač individualita, závisí na uznání svého publika. Patří tedy na pomezí mezi aktéry individuální a množství, neboť zatímco Královský muž a Sofista při naplňování svých maxim (Aristokrata a Tyrana) s množstvím pouze kalkulují, pro Šosáka je konstitučním prvkem.

Pouze Královský muž se však řídí hesly vytesanými nad vchody do Delfské svatyně „*Poznej sám sebe*“, „*Nic příliš*“ a „*Záruka blízké neštěstí*“¹⁸¹. Od uvědomění sebe sama, blahodárnosti uměřeného života a samostatnosti pak vede „*cesta vzhůru*“¹⁸² zakončená nazřením nejzazších hodnot, jež podobenství o Slunci shodně s podobenstvím o jeskyni připodobňuje právě Slunci¹⁸³. Tuto zkušenost nejen nelze zprostředkovat obyvatelům jeskyně žádnými slovy¹⁸⁴, ale nelze ji ani slovy vypovědět¹⁸⁵. Je možné je pouze vyjevovat na základě jimi řízeného jednání¹⁸⁶. Obrat zpět k slovnímu kejklřství a nedůsledným mýtům o člověku ze světa smyslů nepřístupném¹⁸⁷ však pro Královského muže není možný¹⁸⁸. Je tedy přirozenou tendencí Královského muže setrvat v dosažených výšinách a do přízemní lidské jeskyně se nevracet¹⁸⁹, čehož důvod může být dvojitý. Buďto (a) rezignace před nemožností absolutního poznání a sdělení pravdy ve smyslovém světě¹⁹⁰ a nebo (b) pocit, „*že se už zaživa usadili na ostrovech blažených*“¹⁹¹ a nemusejí se více špinit se světem živých ani podstupovat jeho nebezpečnosti.

Královský muž svou cestu dolů do jeskyně¹⁹² tedy musí opřít o vlastní niternou víru, že takový návrat má smysl¹⁹³. Návrat do praxe a přijetí role Filozofa, Politika či Zákonodárce tak musí provázet neochvějná – třebaže též nevyjádřitelná víra. Schmitt formulující myšlenku neodůvodnitelnosti politického rozhodnutí tak de facto reformuluje Platónův názor z jiného úhlu pohledu¹⁹⁴. Královský muž je tedy vždy „*připraven se rozdvojit*“¹⁹⁵. Jeho vnitřní oko neztrácí ze zřetele nalezené Jedno, avšak pozemskými

¹⁸¹ PLATÓN. *Charmidés; Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 27-28.

¹⁸² WYLLER, Egil A. *Cesta vzhůru*. In: WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 55-144.

¹⁸³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 308-17.

¹⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 319-20.

¹⁸⁵ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

¹⁸⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 167-80.

¹⁸⁷ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 49.

¹⁸⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 174.

¹⁸⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 319-20.

¹⁹⁰ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

¹⁹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 322.

¹⁹² WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 185-89.

¹⁹³ Na otázku jaký se pokouší odpovědět celek této kapitoly a snad i práce. Jedná se však o věci tak osobní a niterné, že jak nalézáme například v *VII. listu* či dialogu *Faidros* není možné je zachytit slovy a žijí pouze v lidské mysli. Určitou snahou o ukotvení tohoto nevyjádřeného a nevyjádřitelného obsahu však zřejmě je platonská daimonologie.

¹⁹⁴ SCHMITT, Carl. *Politická theologie: čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. s. 52.

¹⁹⁵ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 251.

očima nahlíží nejlepší cesty a způsoby jeho následování¹⁹⁶.

Je výmluvné, že v dialogu *Politikos* muselo být nejprve ztotožněné politické a královské umění¹⁹⁷. Zatímco inherentní součástí politického umění jsou i „umění násilí“¹⁹⁸ spojená s nutností (sečtená H. Arendtovou coby „válka, obchod, pirátství a umění despotického panství nad otroky“¹⁹⁹), můžeme královské umění bez obav spojit s Athénami té doby obecně přijatým významem funkce krále, coby zástupce a svědomí obce před bohy²⁰⁰. Ostatně i žaloba pro bezbožnost na Sókrata byla podána a před samotným soudem řešena u athénskému Archónta-krále²⁰¹.

Královským mužem pak zveme člověka schopného aristokratické cesty v praxi (Politika) a každého, kdo je schopen mu v tomto díle alespoň teoreticky radit a pomáhat (Filosof a Zákodárce)²⁰². Filosof přitom má hierarchicky vyšší postavení než Politik, neboť se cele věnuje nazírání ideálu a úsilí podobat se Bohu²⁰³, zatímco Politik toužíce po vlastní podobnosti s Bohem nutně poslouchá rady Filosofů. Stává se tak jejich pomocníkem²⁰⁴.

Domnívám se tedy, že J. Ortega y Gasset správně soudí, že nijak není potřeba přímý výkon exekutivy ze strany Filosofů, neboť pravá Filosofie vládne už jen svou přítomností. Je však nutné mít skutečné Filosofy a nikoliv měnit je ve vědce anebo učitele vykazující výkony²⁰⁵. Stávají se tak totiž omezenými na způsob Sofistů, nakolik byly podmínky jejich řeči a myšlení popsány v dialogu *Theaitétos* právě v protikladu ke svobodným Filosofům²⁰⁶. Ač se vymezení Filozofa v příslušném místě budu věnovat důkladněji, již nyní se hodí zdůraznit, že Filosof v žádném případě nemá být učitelem²⁰⁷.

¹⁹⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tůbingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 251.

¹⁹⁷ Ta pak nalézáme znovu od sebe oddělená ve Faidrovi, kde se však jedná o čistotu duševní přirozenosti: na prvním místě je zde Filosof, služebník Mús a Erótu (nikoliv však věštec či básník), na druhém zákonný král a vládce a na třetím politik coby hospodář a správce.

¹⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 164.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 164.

²⁰⁰ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 57-58.

²⁰¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 13.

²⁰² PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 13-14.

²⁰³ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 56.

²⁰⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 360.

²⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 93.

²⁰⁶ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-57.

²⁰⁷ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 22-23.

Myšlení je totiž činnost vyžadující smyslový odstup a není možná bez uzávorkování sebe sama v sobě samém²⁰⁸. Jakékoliv přinucení přesahující myšlenku nedílné symbiózy Filosofů s Politiky v podobě ustavení jednotné veřejnosti mezi nimi²⁰⁹ je tedy v kontextu Platónovy tvorby nepředstavitelné, neboť omezením svobody Aristokratů by Aristokracii de facto vyloučil. Bez svobod formulovaných v *Theaitétovi* či *Symposiu*²¹⁰ by nebylo rozdílu mezi ním a Hippíou, který nemá příležitost naslouchat v klidu doma sám sobě²¹¹.

Přesně opačné postavení však chystá Platón dosud neověřeným Aristokratům – Strážcům – konajícím službu Politiků. Ti mají naslouchat, avšak nemít soukromý klid, tedy nemyslet, ale pouze poslouchat Filosofy – Vládce – zavítají-li ze svých úvah do smyslového světa²¹². Filosof, již prověřený a vzdělaný životem, usiluje o podobnost nanejvýš pravdivému Bohu – nelže tedy – avšak v pozici Vládce je mu vůči všem nefilosofům vysloveně ukládáno lhát. Filosofové-Vládci jsou totiž, jedinými kompetentními lháři, ostatní míří pouze zkusmo, jak víme z dialogu *Hippias Menší*²¹³, neboť platí, že „*kdo chce jiného oklamat, ale sám nebyť oklamán, musí přesně znát podobnost věcí a nepodobnost*“²¹⁴.

Uměřenému a spravedlivému množství i Politikům-Strážcům pak přísluší ctít výroky Filosofů-Vládců v každé situaci, neboť tito mají reprezentovat vyšší stádium, ba sám ideál Člověka, kterému se jejich pomocníci ve vlastním zájmu mají snažit přiblížit a nijak je veřejně nezpochybňovat²¹⁵. Každý z naslouchajících – a tedy i členové množství/masy – však musí v takovémto uspořádání naslouchat sám za sebe a při určité míře sebeuvědomění: Platón tedy implicitně předpokládá, že schopnost myšlení a usuzování není vlastní pouhé hrstce²¹⁶, avšak pouze hrstka je schopná spontánního úsilí vedoucího

²⁰⁸ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

²⁰⁹ Tak jak ji definuje J. Habermasem citovaný CH. W. Mills; viz dále v příslušném místě v podkapitole „Komu patří vina?“

²¹⁰ kde se Sókratés pro jakousi myšlenku zpožďuje hned z počátku a pak je s obdobnými vlastnostmi i popisován od Alkibiada.

²¹¹ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 38.

²¹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 357.

²¹³ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 59-63.

²¹⁴ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 53.

²¹⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 262.

²¹⁶ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

k výtečnosti²¹⁷.

Nesmíme totiž zapomínat, že ideálem Soužití, s nímž Platón pracuje, je stále polis. Není ani náznakem nahrazeno despocií zákonů, neboť v despocii není svobodný ani despota²¹⁸. Naopak i pro Královské muže/Aristokraty platí, že svoboda znamená „*nikomu nevládnout a sám nebýt nikým ovládán*“²¹⁹. Precizní stabilizace akademického státu pak slouží právě jejich osvobození. Vzorem vztahu svobodného Filozofa k Politikovi zřejmě má být vztah Anaxágoras–Periklés popsáný ve *Faidrovi*²²⁰ a rozvinutý oproti „*elenktickému myšlení*“ (odvozeno od slova elenchos; označuje Sókratovu metodu vyvracení argumentů skrze jejich dovedení do důsledků) Sókrata raných dialogů o „*kosmologický aspekt*“²²¹ démonologie.

Tím spíše by vzorem měl být vztah Platón–Dión, který není zatížen vztahem samotného Platóna k Anaxagorovi–Perikleovi a Athénám. Filozof Platón v něm zřejmě zaujal místo jiných komunikačních mocností, například básníků. Došlo tak k ozdravení výroku básníka Euripida, který nalézáme v *Zákonech*, „*Svým stykem s moudrými jsou moudří tyrani*“²²², neboť básník byl nahrazen Filozofem a Tyran Politikem²²³. Zdá se však jistým, že se podobné dvojice Filozof–Politik v řeckých polis úspěšně a slavně neopakovaly²²⁴, což se je možné pochopit vzhledem ke snadnosti lahodění masám pro ty, kteří jsou nadaní, jak ukazuje Sókratés v humorném dialogu *Menexenos*²²⁵.

Sofista se pevně drží pouze třetí z delfských rad a spoléhá se v zásadě pouze na sebe. Jeho poznání sebe sama se však omezuje na chladnokrevný kalkul s vlastními talenty, kterých užívá jako karet ve hře, nikoliv jako berliček k naplnění svého aristokratického potenciálu. V tento potenciál Sofista ze zásady nevěří, neboť v takovém maximu nespátřuje smysl. Ze zásady se totiž přičí uměřenosti v žádostech. Žádostem se naopak odevzdává²²⁶. Sofisté jsou následně nenávidění Obecným davem i Lepší společností, protože na rozdíl od

²¹⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 66.

²¹⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 23.

²¹⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 44-45.

²²⁰ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 63-64.

²²¹ CÍSAŘ, Karel. Pojetí pravé rétoriky v dialogu Faidros (259e1-266c9). *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 5/1-26. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: [https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_\(259e1-266c9\).html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_(259e1-266c9).html).

²²² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 396.

²²³ Jeho analýza by však též stačila na samostatnou práci a nemůže být tedy zde řešen.

²²⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 28.

²²⁵ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 111-12.

²²⁶ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 72.

nich jsou mohoucí v následování žádostí²²⁷. Své domnělé umění tedy musejí ukrývat v uměních jiných²²⁸ a jen hrstka nejlepších se je odváží hájit a formulovat jako své hlavní zaměstnání²²⁹.

Vlastní myšlenkový směr Sofistů je přitom důsledkem paralýzy, která postihuje nadané jedince ještě dříve, než stihnou po sejmutí okovů vykročit na svou „cestu vzhůru“ za ideálem Jedna (absolutního měřítka, jehož formulaci nalézáme v dialogu *Parmenidés*, a které dále stojí v centru Platónské démonologie, jež se snaží uspořádat svět Jinakosti pod ním²³⁰). Utonou, totiž v neohraničitelném pohybu majíce příliš mnoho vitálních sil a příliš málo jasných odpovědí. Právě z tohoto důvodu Platón při dialozích „cesty vzhůru“ napadá karikované učení Herakleita a Protágora, jejichž síla a přitažlivost byla tak velká, že dokázaly strhávat nadané jedince sotva vykročili na svou cestu za poznáním.

Je však nutné přiznat, že moudrost Herakleita nekončila němým a odevzdaným vyjádřením věčného pohybu, ale naopak směřovala k nalezení konstruktivnější pozice. Tu nalézá v myšlenkách nikoliv nepodobných těm, které nalézáme ve středové pozici Platónova světa idejí a jeho daimonologii²³¹ (středové samozřejmě mezi nehybným Jednem a absolutním pohybem). Obdobně učení Protágora zjednodušeno do podoby „*Člověk je měrou všech věcí*“ je pouhou karikaturou, proti níž se Platón může absolutně polemicky vymezit²³².

Bez ohledu na možné filosofické kořeny však převládnutí relativismu, nihilismu a dynamismu²³³ v lidském myšlení vede k jejich proměně v Sofisty²³⁴. Podle Platóna Sofisté v zásadě „*sami od sebe vyrůstají*“²³⁵ z výchovných omylů a pochybení těch, kteří jejich mysl nechali bez pomoci vystavenou působení neuchopitelnosti univerza.

Sofisté tedy nemají (k tomu, co se z nich stalo) učitelů, nechceme-li označit za jejich učitele a původce vulgární Množství²³⁶. To za Dobro považuje slast a nikoliv

²²⁷ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 72.

²²⁸ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 21.

²²⁹ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 19-25.

²³⁰ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 167-74.

²³¹ BBC. Heraclitus - In Our Time BBC Radio 4. In: youtube [online]. 5. 10. 2014 [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=pOnWGj5NfoY>.

²³² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 199-200.

²³³ Respektive myšlenky, že vše je bezesmyslným pohybem.

²³⁴ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 57-59.

²³⁵ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 61.

²³⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 283-84.

znalost²³⁷ vedoucí k naplnění ideálu Člověka-Soužití, kterou v sobě stráží Královský muž²³⁸.

Vlivem takového smýšlení se Sofista stává obětí „největší nevědomosti“, zaměňuje nespravedlivé²³⁹ za výhodné²⁴⁰, a vítězí v něm přesvědčení, že Královští mužové a nikoliv on, nerozumějí lidské povaze a přírodnímu zákonu–právu silnějšího²⁴¹. Jistotu, že bude silnějším– zákonodárcem, přitom Sofista nalézá v nadáních a individuální síle shodné s pravými Královskými muži²⁴². Ty nicméně odmítá jako otroky, které si vytváří zkažením jejich původního potenciálu Obecný dav. Zkažení si přitom Sofista představuje jako tlak konformity²⁴³. Mnohohlasné vychvalování četných hodnot, jako je uměřenost či spravedlnost, Množstvím na jednu stranu slouží podle Sofisty k zakrytí nemohoucnosti jeho členů následovat svou žádost tak jak činí on a na stranu druhou slouží ke svázání těch, kteří by mohli²⁴⁴.

Tímto způsobem ovšem Sofista padá do vlastní pasti. Člověk se totiž stává podobným tomu, s čím se stýká a s čím zachází²⁴⁵. U Filosofova to znamená, že se osvobozuje od pout světa lidí a přijímá svůj podíl na božském²⁴⁶, kdežto Sofista upadá k Obecnému davu. Stává se tak tím, čím sám od počátku opovrhoval²⁴⁷.

Před tímto Obecným davem se možná bude Sofista zdát mocným a váženým pro svou stejnorodost s ním. Zcela jistě se tak však učiní nerovným vůči Královským mužům²⁴⁸, kteří si názoru Množství necení²⁴⁹ a kteří v Sofistech nalézají pouze básníky, řemeslníky a takzvané politiky, jak konstatoval obžalovaný o svých žalobcích, Melétovi, Anytovi a Lykónovi²⁵⁰. Sofisté se tak připraví o duševní sebejistotu (poznání sebe sama) a stráví život planým sebepotvrzováním. Ztrácejí tak nejen naděje na posmrtný život, ale též

²³⁷ Daimononologickou, tedy sebe sama i souvislostí celku.

²³⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 304.

²³⁹ Ve významu příjemného nehledě na nespravedlnost.

²⁴⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 77.

²⁴¹ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 61-64.

²⁴² PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 69-71.

²⁴³ Tedy de facto obdobně jak si zkažení Sofisty představuje Královský muž/Aristokrat; viz odstavec výše Množství coby největší Sofista.

²⁴⁴ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 72.

²⁴⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 136.

²⁴⁶ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-55.

²⁴⁷ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 99-100.

²⁴⁸ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 54-57.

²⁴⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 83-85.

²⁵⁰ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 50.

na získání moci, která by jim dokázala prospět²⁵¹. Jsou totiž uvězněni v lidských nutnostech, aniž by mohli činit, co chtějí²⁵².

2.2 Množství: Lepší společnost a Obecný dav

Základní obrysy Lepší společnosti i Obecného davu byly zprostředkovaně řešeny již v předcházející podkapitole. Nedalo se tomu vyhnout, neboť Množství představuje určující základ celku²⁵³.

Obecný dav je tvořen z lidí, kteří by sami sobě jinak nedokázali dát smysl. Žádají si tedy pastýře a vůdce²⁵⁴. Zůstávají niterně divokými. Zároveň však do té míry závisejí v udržení své materiální pozice na spolupráci s ostatními, že se stávají psychicky zcela závislími na konformitě. Usilují o normalitu a stejnorodost s jinými²⁵⁵, neboť jejich banausní (tedy instrumentální a utilitární) mysl řídí pasivní sociální kalkul²⁵⁶.

Masu Lepší společnosti tvoří stejný druh lidí, kteří na rozdíl od Obecného davu dosáhli určité niterné kultivace, skrze probuzení potřeby odlišit se. Zároveň však nenabýli samostatnost a setrvávají v duševní závislosti na konformitě a pasivním sociálním kalkulu²⁵⁷.

Rozdíl mezi Obecným davem a Lepší společností může být v určitém tendenčním smyslu takřka ztotožněn s rozdělením obce chudých a obce bohatých²⁵⁸, čehož si – byť pod odlišnými pojmy plebejské a měšťanské společnosti – všímá i J. Habermas ve své *Strukturální přeměně veřejnosti*. Právě zajištění základních potřeb – platicí pro obec bohatých – umožňuje člověku usilovat o výjimečnost. Před ním nejen, že neměl prostor, ale i jeho zájmy byly – nejen v duchu sociálního kalkulu, konformismu – zcela jiné. Lidskou touhou vyvyšovat se v rámci konformity mimovolně způsobuje zmíněnou niternou kultivaci Šosáků.

Platón si všímá dvou druhů Šosáků, které můžeme nazvat řekněme prvořadými a druhořadými. Neužívá pro ně sice tento pojem²⁵⁹, ani je jinak uceleně nenazývá a

²⁵¹ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 99-100.

²⁵² PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 37.

²⁵³ Obdobně jako mrtvé buňky tvoří většinu objemu dřeva stromů a určují tak jejich přirozenost.

²⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřav davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 104.

²⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřav davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39-41.

²⁵⁶ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 144.

²⁵⁷ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 189-93.

²⁵⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 177.

²⁵⁹ Šosák.

nerozlišuje. Odlišuje je pouze, jako zmíněné milovníky mínění v protikladu k milovníkům pravdy²⁶⁰.

Prvořadí se stávají váženými a takřka králi mezi Šosáky v jejich Lepší společnosti, neboť se jedná o talentované odpadlíky od Filosofie. Tito mužové a ženy následně mohou svátečně provozovat studium či kontemplaci. Za skutečné milovníky a hledače pravdy je však označit nemůžeme a v zásadě spolu s druhořadými Šosáky, k nimž se dostanu záhy, způsobují inflaci hodnot²⁶¹ a samotné Filosofie²⁶². Králové Šosáků jsou přesto stále individualitami, byť je neřídí rozum ale vznětlivá touha po prestiži, jež z nich příležitostně činí Timokraty²⁶³.

Druhořadé Šosáky pak podle mé interpretace Platón nalézá v těch, kteří přišli „*k filosofii jako k sirotě*“²⁶⁴ a patří přitom k množství milovníků mínění, fildoxů²⁶⁵. Sofisté a oni pak shodně kazí dobrou pověst Filosofie a rozměňují v řečech vitální a absolutní platnost hodnot, neboť plýtvají dechem na vzájemné urážky a hádky, namísto aby se pídili po lidskou každodennost přesahující pravdě²⁶⁶. Jedná se tedy o uživatele a konzumenty, nikoliv průběr idejí²⁶⁷.

Ztotožnit hranice výskytu Šosáků s vymezením obce bohatých by bylo krátkozraké. Dozajista zde však nalezneme větší poměr lidí snažících se povýšit nad své soudruhy, než v Obci chudých odevzdané shonu nutnosti. Dále ani obec chudých ani obec bohatých není občanskou obcí v ideálním smyslu²⁶⁸, neboť individuální a svobodní občané nejsou stádovými tvory těchto Množství a jsou z definice Královskými muži. Přesto individuální Královští mužové, tvůrci a strážní psi společnosti, i Sofisté, její šelmy, zůstávají rozptýleni v rámci Množství, které tvoří její základní stavební komponent, dokud se nerozhodnou a nezorganizují.

²⁶⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 269.

²⁶¹ Inflace hodnot, neboť jimi diskurs víří stále více, jejich síla však klesá. V krajním případě je jejich platnost úplně zpochybněna a stávají se pouze všudy přítomnými frázemi, o nichž se nepřemýšlí.

²⁶² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 292-93.

²⁶³ COOPER, John. Platónova teorie lidské motivace. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenth, 2010. s. 102-09.

²⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 288.

²⁶⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 269.

²⁶⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 296.

²⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 125-30.

²⁶⁸ Byť právně si jsou dnes rovny tak či onak.

Lepší společnost, tedy okruh bzučících trubců bez žihadel²⁶⁹, si přivlastňuje legitimitu a skvělost Královských mužů, jejich myšlenek, slov i činů. Zároveň tak poskytují příležitost lehkého života pro nadané a neambiciózní, kteří se mohou stát králi a nehasnoucími hvězdami takovýchto společností, i kariérního růstu pro nadané a ambiciózní Sofisty, trubce žihadly²⁷⁰.

Šosák může být stejně dobře podílníkem jako obětí takzvaných úspěchů Sofisty. Obecný dav však vždy zůstává jeho obětí. Nejmocnější (neboť je nejpočetnější) část Obce se tak stává permanentní obětí konformity a jejího práva, je-li obojí obsazeno Šosáky a Sofisty, čímž se v původně mírných a svého místa si vědomých masách probouzí hněv a frustrace. Sami totiž nemohou nectít podmínky diktované sociálním kalkulem – konformitou – avšak stojí před skutečností, že si tím již nedokáží více pomoci, ba naopak jsou ve svém údělu ožebračováni sociálními parazity²⁷¹, Šosáky, a jejich životy rozsápávány sociálními šelmami, Sofisty.

Ironií osudu pak se zdiskreditovanými Šosáky a Sofisty ztrácí kredibilitu i ideál Královského muže, do něhož se halili. O zmocnění lidu se pak ucházejí již jen lidé stejnorodí s Množstvím a tedy z definice pouze ambiciózní Sofisté. Více o této spirále však až v následujících podkapitolách.

Dříve by mělo být vzpomenuo, že Šosák není zlý člověk, ale pouze člověk pasivní a psychicky lenivý. Je přitom možné, že najde upřímné zalíbení v konkrétním Královském muži a stane se jeho společníkem. Objektivně však zůstává, nezmění-li i niterné zřízení své duše – obdobně jako Sofista – Královskému muži nejnebezpečnějším nepřítelem, neboť z definice předstírá, že je podílníkem jeho skvělosti. Skvělost je však nedělitelná. Nepokusí-li se tedy o její osvojení sám za sebe při současném přijetí údělu naslouchajícího „hříšníka“²⁷², hrozí zásady Královského muže zerodovat v pouhé fráze a proklamace. Tím pak zabrání Královskému muži změnit cokoli k lepšímu daleko jistěji, než kdyby se proti němu postavil spolu s amorálními a cynickými Sofisty.

Obecný dav, koncentrující nemohoucnost a nedostatečnost obce, představuje Množství, které štěstí obešlo a nenadělilo jim ani individuálních sil a talentů, aby se mohli

²⁶⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-90.

²⁷⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 390.

²⁷¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-90.

²⁷² Který se snaží řídit příkladem a radami lepších avšak přiznává svou nedostatečnost ve srovnání s nimi. Příkladem takového přístupu může být Apollodóros vyprávějící nám dialog *Symposion*.

stát Královskými muži či Sofisty, ani zajištění Obce bohatých, aby se mohli stát prominentní součástí Lepší společnosti. Teoreticky se tedy jedná o přirozené spojence Královských mužů, kteří bojují jejich bitvy. Toto Množství však z definice nemá schopnost poznat, kdo je Královským mužem²⁷³. Pravdu tedy často hledá u jeho napodobitelů Sofistů a Šosáků, kteří se Obecnému davu více podobají způsobem řeči a tedy i myšlením²⁷⁴.

Právě s ohledem na to Platón zve Obecný dav největším Sofistou, který je zároveň učitelem moudrosti všech Sofistů i největším ohrožením všech, kteří nepřijmou za vlastní jeho takzvané pravdy²⁷⁵. Často právě tlak konformity Obecného davu způsobí u nadaných jedinců odpadnutí od Filosofie a ideálu Aristokrata. Jedni se vzdávají a stávají se marnými králi Šosáků, jiní Sofisty a potenciálními Tyrany²⁷⁶.

2.3 Zápas o privilegia

Shrme-li hlavní myšlenku dvou předcházejících oddílů, život přibližuje či vzdaluje jedince vytyčeným kategoriím. Své nadání může naplnit a stát se Královským mužem, zneužívat a stát se Sofistou anebo je v sobě pohřbít a stát se součástí Množství.

Osudovým není přítomnost učitele ale rozhodnutí učiněné v pravý čas. Sókrates například pro svou cestu učitele neměl – ač o něj velmi stál – ani neobjevil žádná řešení, přesto se nestal Sofistou²⁷⁷. Skutečně rozhodujícím pro něho bylo neztratit kontakt se sebou samým a nepřestat znát sebe sama. Podržel si zodpovědnost za svůj život a nestal se součástí Množství zcela určenou svým materiálním zajištěním, ani neztratil subjektivní přístup k hledání objektivního smyslu, který mu umožnil vycítit a racionálně precizovat normy a ideály, jež mu zabránily stát se Sofistou. Královský muž samozřejmě potřebuje vzdělání, vlastnosti a ctnosti, aby se vůbec mohl vydat na cestu aristokratického života, bez schopnosti sebereflexe by však žádná z takovýchto snah nemohla být účinnou a trvalou. Dříve či později by byl totiž stržen sofistickou Protágorou či dynamismem Herakleita²⁷⁸.

Každý Královský muž, včetně Filosofova, tedy začíná jako fildoxa, milovník mínění, neboť nemá skutečné vědění a dokonce i své ctnost přejímá nápodobou. Tyto začátky

²⁷³ Jak formulováno například v *Hippiovi Menším*, *Gorgiovi* či *Faidrovi* mívá se řečí a tedy i úsudky.

²⁷⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 286.

²⁷⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 283-84.

²⁷⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 283-84.

²⁷⁷ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenth, 1995. s. 62.

²⁷⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 101.

můžeme nalézt například v dialogu *Theaitétos* či *Parmenidés*. Být Královským mužem tedy znamená toužit po pravdě²⁷⁹, přijímat ji v celku a nevybírat si jen její části podporující osobní mínění²⁸⁰, a nikoliv ji pozitivně mít a užívat.

Například jeden z možných výkladů dialogu *Parmenidés* počítá právě s možností, že vznikl v důsledku Platónova konečného uvědomění nemožnosti absolutní poznání a toho, že nedokáže učinit jistým, ani svůj svět idejí ani samotnou dialektiku²⁸¹. Naproti tomu i přes slavné konstatování „vím, že nic nevím“²⁸² napsal Platón desítky jiných dialogů, v nichž hospodařil nikoliv s absolutní znalostí, absolutním věděním, ale s tím, co se často dalo zpochybnit, nikoliv však konstruktivně nahradit. Královský muž Platón se tedy opírá hlavně o víru, že jeho mínění je správné, nikoliv o věděním²⁸³.

Takové uvědomění vede dozajista k přijetí zdrženlivých a uměřených pozic z pokory před Jednem, při němž stojí absolutní pravda. Uchrání-li se však člověk malomyslností není důvod ztrácet v tuto skutečnost víru. Platónovým dialogům, a zvláště jeho postavě Sókrata či Parmenida, je tak vlastní sebevědomí před lidmi i pokora před věděním, jež nemůže být vysloveno.

Někteří se však přesto domnívají, že v posledním období své tvorby Platón od své myšlenky světa idejí a odvážných na něm postavených konstrukcí ustupuje právě po sepsání dialogu *Parmenidés*²⁸⁴. Protiváhou tohoto názoru však nalézám v knize *Pozdní Platón*, která pozdní dialogy Platónovy tvorby – následující po *Parmenidovi* – pojímá jako „cestu dolů“²⁸⁵. Při ní již se o světě idejí nemusí rozsáhle uvažovat, naopak se stává axiomem, který umožňuje bezpečně přijmout prve vehementně odmítané myšlenky Hérakleita a jistým pythagorejským způsobem i Protágorý²⁸⁶. V *Zákonech* se dokonce setkáváme se Strážci zákonů a celou strukturou Královských mužů²⁸⁷, kteří dogmaticky střeží společenské pořádky, aby neznejistili lidskou víru. Zabraňují tak lidem upadnout do

²⁷⁹ Tento Erós nalézáme jako vůdčí teleologický princip nejprve v *Symposiu*. Poté a hlavně však představuje konstitutivní prvek v rámci nutnosti, neboť otuží být uspořádán k pravdě a kráse rozumem, v daimonologických dialozích *Faidros* a *Timaios*.

²⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 260-62.

²⁸¹ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

²⁸² PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 48.

²⁸³ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 10-11.

²⁸⁴ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

²⁸⁵ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 185-86.

²⁸⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 214-30.

²⁸⁷ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 345-53.

duševního přírodního stavu, který je vlastní niterně zdivočelým Sofistům i Množství. Kvalifikace Královských mužů o sobě však již není sáhodlouze řešena – i ona je, podle mého názoru, brána za axiom dávno zkonstruovaný a obhájený²⁸⁸.

Královský muž si tedy volí – podle interpretace *Ústavy*, z níž vycházím – existenciální cestu, která následuje pocitovaná a subjektivní maxima; vlastními silami objevený a precizovaný ideál Člověka a ideál Soužití. Aristokratem se pak stává ten, kdo ztratil všechna falešná mínění a opírá se již jen o znalost sebe sama a víru v sobě nalezené ideály.

Naopak Sofista volí existenciální cestu hedonistického maxima. Objevuje svou sílu a nadání jako nástroj žádostí a necítí stud, neboť věří v právo silnějšího²⁸⁹, na rozdíl oproti králi Šosáků, který se zdobí humánnějšími nepravdami stále krocen sociálním kalkulem. V krajním případě se pak Sofista stává Tyranem, je-li posílen zmocněním, alkoholem či rozvrácením rozumu²⁹⁰.

Tento vývoj od Aristokrata po Tyrana nalézáme v *VIII. a IX. knize Ústavy* a týká se vždy člověka nadaného. Knihy předcházející velmi důkladně popisují žádoucí osobní rozvoj, který má člověka před osudem Tyrana zachránit²⁹¹.

Ve *III. knize Ústavy* Platón varuje před nespravedlivým znemožněním výchovy nadaným jedincům z neprivilegovaných vrstev²⁹² a v *VI. knize* zase před „*takzvanými dobrými*“²⁹³ mezi něž řadí krásu, bohatství, tělesnou sílu, vlivně postavené příbuzenstvo²⁹⁴, rod i konkrétní ctnosti a vlastnosti Královským mužům vlastní, které by jim mohly umožnit odpadnutí od řádného směru k lehčí cestě Sofistů²⁹⁵. Samy ctnosti smíšené s jmenovanými takzvanými dobrům a vystavené nesprávné výchově způsobí znetvoření charakteru (disharmonii) zbytněním jedněch a ochabnutím druhých jejích částí. Výsledkem jsou pak Sofisté s ambicemi Tyranů, tedy lidé z Platónova pohledu nejhorší²⁹⁶.

²⁸⁸ Jedná se přitom o jeden z mála skutečných závěrů a axiomů, které v platónských dialozích pro další myšlení nalézáme.

²⁸⁹ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 72.

²⁹⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 402.

²⁹¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 105-06.

²⁹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

²⁹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 282.

²⁹⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 282.

²⁹⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 301.

²⁹⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 286-88.

Je pak lhostejné, jaké povolání si Sofista zvolí²⁹⁷ – zda bude rétořem, básníkem, hudebníkem, politikem – nízkost nehodnou Královského muže a svého potenciálu bude vláčet všude s sebou. Lépe na tom nebudou ani králové Šosáků, které, na rozdíl od Platóna, vyděluji. Jsou příliš nadaní a vidoucí na to, aby došli seberealizace v Lepší společnosti. Zároveň však zůstávají polapeni jejím ruchem a jsou tedy filosoficky nečiní.

Platón v dialogu *Sofistés* definuje Sofistu jako napodobitele, který předstírá znalost dobrého, vystupuje a jedná jakoby podle této znalosti a zároveň se bojí odhalení své nevědomosti²⁹⁸. Nerozlišuje zde tedy Sofistu, jak činím já na základě kombinace s *Ústavou*, který úkladně kořistí na společnosti, od krále Šosáků, který se pouze z odevzdanosti spokojí s hraním prvních houslí v Lepší společnosti. Důvodem může být, že následující pokřivený obraz hodnot, způsobují neštěstí celku i sobě. Napomáhají rozbití ideálu Člověka, relativizaci ideálu Soužití a ve výsledku tedy zániku obce.

Odpadlíci od Filosofie využívají lahodění, přetvářky a sledují sobecké individuální zájmy, což vede ke ztrátě důvěry v centrální instituce, v existenci Aristokracie a ideálu Politika či Filosofa. S důvěrou v kompetentní odborníky čistých úmyslů, kteří slouží celku, hyne i vitální náboj společenství, a to se stává pouhou společností. Upadá tedy od vzájemnosti a spolupráce směrem ke konkurenci a názoru, že svoboda jednoho není podmíněna svobodou druhého, ale je jí ohraničena.

Pravý Královský muž se v důsledku proti oběma zároveň musí vymezit. Musí uhájit svůj sociální status, svou pozici před Množstvím a přesvědčit je o reálnosti a platnosti ideálu Člověka-Soužití, který na rozdíl od nich nahlíží²⁹⁹. Teprve pak totiž může úspěšně vykonávat sociální funkci, kterou mu přikázal zastávat rozum³⁰⁰, ať se jedná o prubířské³⁰¹ a babické umění idejí³⁰², nebo o převzetí veřejné funkce Politika³⁰³ popřípadě Zákonodárce³⁰⁴.

²⁹⁷ Neboť jak nám sděluje Protágora ve svém dialogu se Sókratem, Sofisté starších dob se museli skrývat za mnohé jiné nauky. I z toho tedy vysvítá, že se u Sofisty jedná spíše o způsob myšlení, než obsah.

²⁹⁸ PLATÓN. *Sofistés*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 85-88.

²⁹⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 286-96.

³⁰⁰ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 56-57.

³⁰¹ PLATÓN. *Sofistés*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 29-31.

³⁰² PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 20-23.

³⁰³ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 57-59.

³⁰⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 297.

2.4 Spirála úpadku

Dynamiku zmíněného zápasu a její efekt na relevanci ideálu soužití Platón mistrně zobrazil v *VIII.* a *IX. knize Ústavy*. Vychází přitom z tradiční řeckého mýtu, že (Kronův) zlatý věk dějin již minul a s ním i čas pastýřského království (božského zřízení)³⁰⁵. V propadlišti dějin však zmizelo i aristokratické zřízení, jehož timokratické stíny Sókratés obdivuje na Peloponnésu či Krétě a z nichž chce precizací jejich morálky zpětně vyšlechtit ono nejlepší z lidských uspořádání.

V určitém smyslu slova má Platónův výklad jistě pravdu. Na rozdíl od běžného mínění, totiž skutečná svoboda nevzniká náhodou. Nevyžaduje si pouze situační podmínky, ale hlavně tvůrčí uchopení zakladateli daného politického společenství. Jejich psychicko-etická integrita a vyspělost pak přímo stanovuje ideál Člověka a Soužití. Tato očekávání slouží za základní stavební kámen konformity, a tedy veškeré okamžik přesahující spolupráce³⁰⁶.

Aristokratický moment tedy nutně předchází úspěšnému celku. Nechceme-li přijmout ideu Kronova zlatého věku, neplatí to logicky pro aristokratický moment sám. V jeho případě se jedná o moment nastolení důvěry a vznik společného zájmu³⁰⁷. Rozklad tohoto aristokratického momentu je nutný³⁰⁸, a to především protože se zakládá na kvalitě svých Aristokratů. Jedincům však není možné „vytrvat v tomto stavu a být mužem dobrým“³⁰⁹ po všechny časy. Aristokratem se člověk vyjevuje v okamžiku přímé akce a suverénní volby, nikoliv prostém žití³¹⁰.

O individualistickém jádru Platónova pojetí republikanismu zároveň vypovídá fakt, že nejlepší a druhé nejlepší z lidských zřízení na svém vrcholu neudržují žádné Množství (kolektivy), ale posádky skvělých a velmi kultivovaných mužů. Samotný úpadek Aristokracie v Timokracii přitom začíná (a) zanedbáváním výchovy a její jednostranností (b) zatažením řevnivosti do závodů v dobrosti (c) vytačení jednotného zájmu obnovením citlivosti k partikulárním zájmům rodů³¹¹. Udržení aristokratické úrovně je totiž pro celek nesmírně náročné zvláště při přechodu z generace na generaci, což Platón ve zmíněné *VIII.*

³⁰⁵ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 28-37.

³⁰⁶ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 189-90.

³⁰⁷ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 260-61.

³⁰⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 361.

³⁰⁹ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 53.

³¹⁰ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 53.

³¹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 361-67.

knize *Ústavy* opakovaně reflektuje.

Platón ovšem naznačuje i vývoj paralelní k úpadku individualit vládnoucí třídy, a sice zánik důvěry Množství v tyto elity a ideály, jež ztělesňují a jimiž zacházejí. Posléze dochází i k rozkladu jednotlivých hodnot, z nichž se původní ideály skládaly. Tato krize důvěry – a tedy vzájemnosti – se prohlubuje tím více, čím hovorovějšími a formálnějšími se hodnoty stávají a čím vzdálenější a řidší jsou dobré příklady³¹².

Jediným skutkem, který takovému vývoji může zabránit, je nastolení nového konstitutivního momentu – a tím vždy musí být moment aristokratický. Dějinná odpovědnost tedy leží vždy na Aristokratovi, respektive jedinci s aristokratickým potenciálem, který souběžně se svým osudem volí i osud celku. Okamžik nazření možnosti a nutnosti něco dělat můžeme nalézt například ve spadnutí okovů na dně Jeskyně³¹³. Pro Sókrata z dialogů takovým vnitřním konstitutivním momentem mohl být hovor s Parmenidem, který mu nedovolil předčasně opustit nejisté pozice ani prchnout z diskuze. Pro samotného autora dialogů jím pak mohlo být odsouzení a usmrcení Sókrata skutečného.

Úspěch však vyžaduje více. Osvobozený se například nesmí pohodlně usadil u ohně a přijal postavení Sofisty či Šosáka³¹⁴. Nesmí se spokojit s částečným poznáním³¹⁵. Aspirant na úděl Královského muže naopak musí pokračovat dál a výš směrem z jeskyně, za stále jasnějším světlem. Nesmí přitom hledět ani na bolest, jíž zažívá vlivem ztráty jistot a vytržení z konformity (individualizací/atomizací)³¹⁶, a později ani na rizika spojená s návratem³¹⁷.

Velmi důležité jsou i samotné kulisy a obsazení *Ústavy*. Literární Sókratés provází prudkého a ctižádostivého Glaukóna, když se jim do cesty staví zástup spravedlivých obětí³¹⁸ žádajících si výměr spravedlnosti. Zároveň je však přítomen i šosácký (respektive timokratický) Glaukon s Adeimantem i působivý Sofista Trasymachos. Jak víme z dialogu *Politikos* Královský muž přitom musí Sofisty i Šosáky buďto potírat, vyhánět a

³¹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 361-75.

³¹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 315-16.

³¹⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 316-17.

³¹⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 303-04.

³¹⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 317.

³¹⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 318-19.

³¹⁸ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 70-71.

usmrcovat³¹⁹ nebo obracet a získávat pro družinu Aristokratů. V *Ústavě* nalézáme námět k obrácení, zatímco v *Zákonech* námět k potírání. Inspiraci k sebeočistění a revitalizaci hodnot v prvním z dialogů a hotový projekt společnosti k založení v druhém.

Pokud se však žádnému Královskému muži nepodaří pohnout obec k revitalizaci, stanou se její nemoci – zvláště pak stranicství, partikulární sobectví – chronickými, tedy institucionalizovanými a legitimizovanými coby nutné součásti života. Veřejný život rozbitý do stran se propadá do společenské sféry z definice stojící na soukromých a nikoli univerzálních zájmech. Kultura³²⁰ následně upadá ne pro ztrátu objektivní schopnosti jejích jedinců udržet svůj dosavadní etický standard, ale o ochabnutí vlivem samonaplňujícího se proroctví³²¹. Jejich očekávání jsou stále nižší vůči poutům vzájemnosti i sobě. Vědomí kolektivní zásluhy na vybudovaném světě se rozkládá a tento společný svět je pojímán jako přírodní zdroj, z něhož si každý dle své síly (řečeno se Sofisty) má vyrvat svůj díl³²².

Obecný dav koncentrující bezmocné obce přitom nepřestává toužit po zajištění. S individualizací a růstem komplexity problémů celku je však přestává nalézat. Naopak v bující lepší společnosti poznává sobě podobné a nikoliv lepší, z čehož pramení frustrace spojená se spravedlivým odporem. Tvoří-li lehce žijící oligarchové, stejní či dokonce kvalitativně horší, podstatnou část reprezentace vládnoucí třídy navenek a skvělých individualit již nenabízí, zaniká přirozené pouto vzájemnosti a s ním respekt k hierarchizaci společnosti³²³. Sociální kalkul totiž zní jasně: lepší lepšimu, horší horšimu³²⁴ a Sókratés mu v *Ústavě* přitakává slovy „*Nejlepší má řídit nejhoršího*“³²⁵.

V ruchu soukromých zájmů pak původní hodnoty ztrácejí na ceně. V Množství vítězí krátkozraké ekonomizované myšlení a morální indiferentismus. Šosáci a Sofisté pokračují v imitaci vlády nejlepších (možných) unikajíce přitom všemožně převzetí odpovědnosti (Způsobů takového úniku při zachování sociálních pozic pak, dějinami poučení, nalézáme řadu: od vytváření veřejnosti se nezodpovídajících úřadů a jejich multiplikace až po smetení hodnot systémem nepřehledného práva). Takovýto vývoj aristokratickým momentem nerevitalizované obce vydává směrem k definitivnímu úpadku.

³¹⁹ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 61-63.

³²⁰ Ve významu celostním, nejen například politické kultury, jejíž vydělení od sociální a ekonomické je tak či onak iluzorní a pouze pomocné.

³²¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 270-75.

³²² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouza davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 62.

³²³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-85.

³²⁴ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 108-110.

³²⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 432.

Cestu k němu nezřídka lemují konce starých režimů a nové začátky. Rétorické mezníky představující (anti)systémovou příležitost pro zřeknutí se odpovědnosti a redefinici opotřebovaného ideálu Člověka a Soužití³²⁶. Obou těchto ideálů je totiž třeba k samotnému udržení výdobytků společnosti³²⁷.

Samotná myšlenka nového začátku je velmi nebezpečná a měla by vždy varovat před blízkým podvodem, neboť žádný nový začátek není v lidském světě možný. Činy rezonují dějinami nezadržitelně, a třebaže se na ně již zapomnělo³²⁸, což není nutně lidem škodlivé. Třebaže totiž společnost stojí na mechanickém chování a nemá žádnou kolektivní duši je schopna hromadit poznání, paměť. Díky této funkci jsme schopni navazovat na své předky a každý člověk se nemusí znovu učit být člověkem³²⁹, zatímco například tygři jsou stejní po tisíce let³³⁰. Teprve jejím působením lidské záležitosti získávají hloubku³³¹. Autentický nový začátek by pro člověka znamenal „*sestup k orangutanovi*“³³², čehož důkazem může být dlouhé hledání, kterým si prošla Francie po Velké francouzské revoluci a zničení kontinuity, jež znamenala³³³.

Bez Královských mužů v klíčových funkcích se každá taková revitalizace stává buďto zcela klamavou, anebo v průběhu realizace Aristokratům uloupenou. V obou případech se jedná o kontrarevoluci v revolučním plášti³³⁴. Řečtina totiž moudře oddělovala jako dvě fáze jednání sloveso pro začínání činnosti – posléze překládané jako rozkazování – a sloveso pro vytrvání a dokončení. Začít a dokončit je tedy zcela odlišná věc³³⁵. Ve výsledku se tedy revitalizace může omezit na změnu titulů v repertoáru, odklizení starých kulis, vyškrtnutí opotřebovaných symbolů a frází či vykázání ohraných melodií, postav či hlasů z jeviště veřejnosti. Naopak (jedinou) ospravedlnitelnou revoluci představuje začátek nová organizace celku zachraňující jej od zhroucení³³⁶.

³²⁶ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 55.

³²⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-85.

³²⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 304.

³²⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 11.

³³⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 33.

³³¹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 8.

³³² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 33.

³³³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 277-86.

³³⁴ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 67.

³³⁵ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 245.

³³⁶ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 40.

Postupné opotřebovávání všech možných variant ideálu Člověka a Soužití vede k nemožnosti vůbec se k nim věrohodně odvolat i pro ty, kteří se jimi řídí. Paralelně s ochabnutím této víry dochází Obecnému davu trpělivost s těmi, kteří vystupují jako podílníci zmíněných ideálů. Napříště si Množství žádá vládu sestavenou ze sobě podobných³³⁷. Ironií osudu se úspěšným demagogem – mluvčím Množství, jež ztratilo víru v existenci Královských mužů – může stát jedině nadaný Sofista, tedy znechucením z Množství pokřivený potenciální Královský muž. Tak mizí i poslední možnost revitalizace daného světa lidí, v němž zůstává pouze člověk, bez ideálu Člověka, a soužití, bez ideálu Soužití³³⁸.

Popisovaná fáze má podobu vzpoury davů³³⁹, je však provázena i zběhnutím elit³⁴⁰, které již více nechtějí hájit své spravedlivé zájmy do hrdel a statků jak tomu bylo dříve, dokud ještě chovaly víru v ideál Člověka-Soužití a naději v jeho prosazení. Namísto toho vzbouřené davy zruší politický rozměr oddělení lepší společnosti a vznikne demokratická masa směřující stále více k přímé akci a afektivitě, až dosáhne dna ve ztotožnění s určitým demagogem³⁴¹, budoucím Tyranem, který dokáže lahodit Množství a pohrávat si s jeho *hybris* (neuměřeností, pýchou)³⁴². Tato vlastnost se stane určující pro celek a po prvním znejistění přejde v hněvivou touhu po sebepotvrzení zavedením totality jediné vůle³⁴³. Obdobný osud ostatně potkal Athény po umírněném aktu Nikkiova míru a kolosální výpravě na Sicílii³⁴⁴, neboť s H. Marcusem řečeno „úspěch ruší své předpoklady“³⁴⁵.

„Je-li tedy muž podoben obci“³⁴⁶, jak se domnívá Platón, můžeme v této erupci žádostí obce spatřit zápas o „infantilní všemohoucnost“³⁴⁷. Tato touha přísluší jedincům příliš slabým, než aby vyspěli, tedy nahlédli a přijali definitivnost lidských omezení³⁴⁸. Takoví lidé se skutečně neznají a přijdou-li nešťastnou náhodou k moci – například

³³⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 378-85.

³³⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 389-98.

³³⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 54-55.

³⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 54-58.

³⁴¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 84-104.

³⁴² STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 234-35.

³⁴³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 392-98.

³⁴⁴ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 209-18.

³⁴⁵ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 32.

³⁴⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 409.

³⁴⁷ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. s. 73.

³⁴⁸ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. s. 73-77.

legendárnímu Gygovu prstenu – nedovedou se na rozdíl od skutečného Aristokrata udržet při spravedlnosti, neboť ta jim byla vnucena pouze vnějškově a nestala se přirozeným pořádkem jejich duše³⁴⁹. S Gygovým prstenem pro ně výnosnost sociálního kalkulu ztrácí lesk a její duševní rozměr nevidí³⁵⁰.

Totalitární tendence znemožňující opozici proti tužbám těchto mocných tak může ovládnout celek dříve, než tak učiní jedna konkrétní strana a než uniformita rozbije části, z nichž se původní celek skládal³⁵¹. Už v řeči vystavené pro uši athénské Množství, kterou Sókratés s patřičnou ironií předvedl Menexenovi, si můžeme povšimnout tohoto rysu, neboť je plná lži a lahodění, jejichž jediným účelem je zalíbit se vládnoucím. Kritika identity, s níž se pojí Množství, či chvála jiné, jí konkurující, se tak stává nesmírně nebezpečnou už v prostředí městského státu a vůbec k tomu není třeba nástrojů moderní totality³⁵². Platí pak, že:

„demokracie je projevem právě takových lidí, kteří se snaží být eticky soběstační jako kolektiv. Tento pokus je však odsouzený k záhubě a skončí v tyranii, stejně jako amoralista skončí podle Platóna jako ubohý otrok vášní, ačkoli původně chtěl být svobodným duchem, který obdivuje ostatní svobodné duchy a sám je jimi také obdivován“³⁵³

Odložíme-li legendy o kouzelných předmětech, nalezneme pouze tři způsoby, jak by se slabí mohli stát silnými; buďto se silní zkazí nebo se slabí spojí anebo obojí³⁵⁴. Množství slabých tak nabývá relativní moc oproti ostatním, nikoliv však objektivní. Dříve či později tato negativní moc narazí na své hranice nebo vyčerpá své zdroje a její nositelé opět stanou před vědomím neschopnosti podmanit si svět. Následuje ochabnutí, neboť návrat k původním hodnotám a ideálům, které garantovaly předcházející kvality společnosti, již není pravděpodobný. Oproti zázračnému ekvivalentu Gygova prstenu v podobě mobilizace mas právě ony – konstanty sociálního kalkulu – ztratily lesku. Ztráta víry ve vlastní mohoucnost, trvalost a smysl vede ke skutečné ztrátě těchto kvalit. Vyčerpaná konformita

³⁴⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 465.

³⁵⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 465.

³⁵¹ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 33.

³⁵² PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 111-12.

³⁵³ WILLIAMS, Bernard. Platón proti amoralistům. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 21.

³⁵⁴ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 62.

pouze dožívá a zaniká vyjma naprosté vyhlazení vždy z vnitřních příčin a dobrovolně³⁵⁵.

Až sem – po zánik obce – však Platón svou spirálu úpadku z *VIII.* a *IX. knihy Ústavy* nedovedl, byť tuto možnost naznačil již koncem *knihy I.* v rozhovoru s Trasymachem³⁵⁶. *VIII. knihu* uzavírá pouze připodobněním Tyrana k otcovrahovi, přičemž otcem mu je lid dané obce³⁵⁷. Přidržel se však individuálního měřítka, kde zkonstruoval Tyrana jako antitezi Aristokrata. Ostatně se zdá, že zobrazit pravdivě zánik společnosti v jiném než individuálním měřítku není možné. Každý nadosobní a obecný ideový koncept totiž může být napaden, není-li pevně opřen v jednom bodě – individuu.

2.5 Komu patří vina?

O rizicích směřování světa mas vyčerpávajícím způsobem uvažují například J. Ortega y Gasset, H. Arendtová, H. Marcuse či J. Habermas³⁵⁸. Shodují se přitom, že hlavním důvodem této neutěšené situace je ztráta ideálu výtečnosti na jedné a atomizace na druhé straně³⁵⁹. Moderní člověk se tak stal idiotem, neboť je pohlčen soukromými záležitostmi, i barborem, neboť ani nemá prostor svobody, do něhož by vystoupil a v němž by vynikl³⁶⁰. Vědomí, že společnost musí být aristokratická, má-li přežít, tak zůstává a vrací nás k jednotlivým aktérům – individuálnímu měřítku³⁶¹.

K tomu však z celospolečenského rozměru, v němž se odehrává popisovaný zápas o privilegia, vede ještě poměrně dlouhá cesta. Přidržíme se při vstupu na ní samého konce *Strukturální přeměny veřejnosti*, na němž J. Habermas uvádí rozdělení veřejnosti a masy z knihy *Mocenské elity* CH. W. Millse.

Základním rozdílem je, že veřejnost se skládá z individuálních aktérů a jejich jednání. Jejím života se účastní aktivní aktéři, zatímco přejímající se k nim pouze druží. Probíhá v ní organizace diskuze, a tedy možnost všesměrné reakce v reálném čase, jejíž výsledky nejsou pouze akademické, ale aplikovatelné jak prakticky, tak mocensky vůči státním-správním institucím, na nichž je tato veřejnost autonomní, tedy osvobozena od jejich zásahů a paternalistické správy. Opakem veřejnosti je masa, v níž většina své názory

³⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 260-71.

³⁵⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 69-70.

³⁵⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 398.

³⁵⁸ Dá se říci, že každý z myslitelů a myslících lidí 20. století se musel této tématice určitým způsobem věnovat.

³⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 64-65.

³⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 52.

³⁶¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 41.

pasivně přijímá, nemá možnost bezprostřední či účinné reakce a není v žádném případě autonomní, naopak paternalisticky spravovaná institucemi³⁶². Podle J. Habermase pak v masové době veřejnost odumírá a občanství se mění v klientskou závislost³⁶³.

Kořeny úpadku veřejnosti klade J. Ortega y Gasset do období okolo roku 1750³⁶⁴, jednalo se však tehdy o veřejnost feudální. J. Habermas ji nazval reprezentativní veřejností, která polemicky stála proti veřejnosti měšťanské a posléze též plebejské. Členové reprezentativní veřejnosti nebyli pouze zástupci starých feudálních korporací, ale hlavně individualitami, které vystupovaly samy za sebe a usilovaly o čest a slávu³⁶⁵.

Elity reprezentativní veřejnosti se přitom již od poloviny 17. století (v případě Londýna) měly příležitost ve vzrůstající míře setkávat s inteligencí i zbohatlými měšťany v kavárnách, klubech či privátních salónech. Sléval se tak politický, kulturní i ekonomický potenciál³⁶⁶. Tedy v novověku, stejně jako v antice, platilo Platónovo mínění, že se vše sbíhá k politickému umění³⁶⁷. Jedná se o trvalou pravdu, neboť každý politický svazek má za konstitutivní prvek válku, která se vždy potenciálně vede všemi možnými prostředky³⁶⁸.

Okolo roku 1750 byli intelektuálové v lepší společnosti již tak zdomácnění, vážení a zároveň závislí na své originalitě a zábavnosti, že začali vystupovat jako intelektuální třída. Coby kritici usilovali o získání veřejných pozic bez převzetí odpovědnosti³⁶⁹ a promlouvajíce „ke všem a k nikomu“³⁷⁰.

Výsledky této neodpovědnosti se ukázaly fatálními a vedly k dobře známému revolučnímu období, z něhož odvozuje svůj původ naše současnost. Doplátili na ni však i intelektuálové, jejichž liberalistické myšlenky se buržoazii hodily jako prostředek

³⁶² HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 366-67.

³⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 57-58.

³⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 15.

³⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 57-58.

³⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 92-94.

³⁶⁷ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 53.

³⁶⁸ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 11-12.

³⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 106.

³⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 18-19.

mobilizace plebejských mas³⁷¹. Záhy po omezení královské moci, o níž soukromnická buržoazie usilovala, však tato oligarchická vrstva ztratila zájem na dalším pokrokovém vývoji. Intelektuálové byli opuštěni a přešli na stranu plebejské masy, což vedlo k novým revolučním událostem a vytyčilo směr k dvěma světovým válkám. Po II. světové válce pak byly obě třídy, intelektuální i dělnická, úspěšně integrovány³⁷².

Dělnictvo získalo podíl na bohatství oligarchie, čímž vznikla pluto-demokracie³⁷³ spravovaná do institucí státu integrovanou inteligencí³⁷⁴. Inteligence neztratila svůj až hrozivý revoluční potenciál³⁷⁵, z pohodlnosti však přijala neutralitu a oportunistický indiferentismus³⁷⁶. Vedle techniky se tak stala největší reakční silou držitelů moci, ať jimi míníme byrokraty či plutokraty³⁷⁷.

Veřejnost se tak omezila na intelektuální celebrity, profesionální veřejné osobnosti, originální a šokující, načež skvěle reaguje esej *O násilí* od H. Arendtové. Ideálem veřejného mínění již dávno není kompetence, neboť i nejkompentnější kritici podlehli mámení nezodpovědnosti³⁷⁸. I elitní menšiny tak dobyly masy. Intelektuály vytlačili pseudointelektuálové³⁷⁹.

Usnadnila to jistě filosofie dějin liberalismu a marxismu – tedy jistota daného vývoje – i ztráta přirozeného a přehledného prostoru, v jejímž důsledku dochází ke zběhnutí elit, jevu neoddelitelnému od vzpoury davů³⁸⁰. Skutečně originální kritik se však v důsledku tohoto vývoje již nebrání pouze stání cenzuře, ale je v postavení nonkonformisty štvaného samotným publikem, k němuž se přidává i takzvaná lepší společnost. Ostatně právě k jejímu zabavení vznikl první bulvár a první masová zábava³⁸¹.

³⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 57-58.

³⁷² HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 272-79.

³⁷³ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 53-54.

³⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 272-79.

³⁷⁵ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 53-54.

³⁷⁶ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 18-20.

³⁷⁷ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 70-71.

³⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 169-70.

³⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39-40.

³⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 58.

³⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 219-21.

Publikum – množství – mezitím přijímá pýchu a moc moderní doby, nikoliv však jejího ducha³⁸². V důsledku tedy převládá „náročná lhostejnost“³⁸³, již bychom mohli shrnout konstatováním: obsluhujte mě, ale s politikou mě neotravujte³⁸⁴. Masy již nehlasují pro programy jednotlivých kvalifikovaných menšin na principu ano/ne³⁸⁵, ale hlasy se jim stávají měnou, již se od státu kupují určité služby³⁸⁶. Veřejné mínění mas přitom nevládne, neboť nechce převzít odpovědnost³⁸⁷.

Namísto jeho konstitutivní moci vůči státu se prosazuje moc manipulativní, provázená ideologií masmédií, hlásající své prosté „staň se, čím jsi“³⁸⁸. V obci vítězí žádosti a uniformní pomnožný³⁸⁹ „pan Kdekdo“³⁹⁰ se zmocňuje světa, jako by šlo o přírodninu, na níž má přirozený nárok, a nikoli projekt vydřený a udržovaný generacemi. Boom potřeb i nevědek jsou průvodními rysy stejně jako nacionalismus ukrývající ve svém jádru ideu kolektivního vlastnictví³⁹¹.

V důsledku populace egoistů odmítá riskovat a čelit svým ohrožením a ztrácí schopnost reflexe krizí³⁹², neboť „nikdo nechce udělat více, než zvednout ruku a hlasovat pro status quo“³⁹³ a to samozřejmě za předpokladu, že se nenabízí lahodivější varianta.

Otevírá se tak cesta k ovládnutí státu mimoveřejnými subjekty jakými jsou strany, svazy (lobbující za sdružující soukromé zájmy) či byrokracie. Množství to však nevdá, dokud požadované služby fungují³⁹⁴.

Připočíst musíme také zátěž II. světové války, neboť každá generace po ní vyrůstá pod permanentním ohrožením. Nikdo z nás tedy neví jistě, zda tváří v tvář jadernému

³⁸² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 58.

³⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 319.

³⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 319.

³⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 56-57.

³⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 326-27.

³⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 219-53.

³⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 325-26.

³⁸⁹ Neboť není sám sebou a nedává smysl a není bez celku.

³⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 38.

³⁹¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 62.

³⁹² ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 73.

³⁹³ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 32-33.

³⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 276-78.

nebezpečí má budoucnost či nikoliv³⁹⁵. Bez záruk dochází k sublimaci autority institucí, neboť se nedostává Královských mužů ochotných převzít odpovědnost³⁹⁶ a s nimi mizí nejen pravá Filosofie ale i Politika³⁹⁷. Převažuje tedy starost o tělesné požitky poplatná Kritónově závěrečné radě k Sókratovi, aby si ještě před svou smrtí užil³⁹⁸.

Byrokratická a právní mašinérie moderního státu je zcela anonymní, avšak zajišťuje všechny tyto požitky a služby. V momentech, kdy selhává, se však nestává však obětí hněvu mas. Ty naopak útočí na profesionální veřejné osobnosti, volené zástupce či intelektuály anebo jiné masy – lhostejno zda menšinové či tvořící samostatné většiny –, s nimiž se jejich zájmy kříží³⁹⁹.

„Byrokracie je forma vlády, ve které je každý zbaven politické svobody, moci jednat; (...) kde (...) existuje tyranie bez tyрана“⁴⁰⁰. Tento neviditelný tyran se následně praxí outsourcingu stává ještě neuchopitelnějším, až skutečně není možné říci, kde začíná soukromý a kde končí veřejný zájem.

Po roce 1940 se namísto státní propagandy prosazuje umění public relations a s ním i jev zvaný refeudalizace, odkazující ke vzniku nové reprezentativní veřejnosti. Nový význam získává prestiž osobností, značek a nadpřirozené moci koncentrovaného kapitálu⁴⁰¹. Firmy a svazy, které tuto moc drží, jsou soukromé, a tedy se vymykají veřejné kontrole. To v globalizovaném světě daňových rájů a mezinárodních vod platí takřka absolutně⁴⁰².

Na vrcholu této plutokratické pyramidy se nicméně nutně nachází vlastníci. Jakási nová skupina vzájemně si přibližně rovných aktérů, homoi, jakou tvořili v Platónových časech oikodespotové, jediná s právem účinného jednání v polis⁴⁰³. Polis přitom neznamenalo ani za starověkých časů nic jiného než síť osobních vztahů, respektovaných

³⁹⁵ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 13-17.

³⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 114.

³⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 72-73.

³⁹⁸ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 88.

³⁹⁹ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 56-57.

⁴⁰⁰ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 56-60.

⁴⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 295-98.

⁴⁰² HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 301-06.

⁴⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 57-58.

mezi a konformity⁴⁰⁴.

Zda se dnes takové plutokratické polis vznáší na kapitálových oblacích či mezi plutokraty panuje řevnivá konkurence bez členství v tomto klubu zřejmě nemůžeme zjistit. Taková možnost dozajista existuje a z dlouhodobého hlediska se zdá žádoucí. Společný zájem plutokratů – přežít – by totiž mohl nahradit současného arbitra světového míru, hrozbu sebezničení ve světové válce⁴⁰⁵. Zároveň by mohl vzniknout nový prostor podobný *isonomii* a *civitas*, tedy zřízení athénské polis či římské *res publica*, jehož podstatou je sdružení na základě slibu a smlouvy, nikoliv příkazu a poslušnosti⁴⁰⁶.

Současně však platí, že drtivá většina bude – a možná již je – z této nové isonomie vyňata. Na místě je pak varování M. Webera proslovené v *Politice jako povolání*, tedy že plutokraté nemají žádný zájem na změně⁴⁰⁷. Tváří v tvář jejich takřka božským ekonomickým a technologickým možnostem se ztrácí nejen význam revolučního potenciálu intelektuálů, ale také samotného člověka. Bez nadsázky tedy hrozí, že se staneme „*supercivilizovanými opicemi*“ ovládanými byrokratickou „*elitou čerpající svou moc z moudrých rad ... intelektuálních poradců*“⁴⁰⁸.

Ocitáme se tak před obrovskou výzvou: Ochránit původní šlechtické ideály liberalismu⁴⁰⁹. Ty jsou šlechtické tím, že na celospolečenském měřítku prosazují Sókratovský přístup, tedy nesnižovat žádný z názorů a nevysmívat se ani nepohrdat žádným z oponentů, ale snažit se názor každého pochopit a dovést do důsledků. Tím se však skutečným nepřítelem Královských mužů dneška stává právě establishment opírající se o ideologii liberální demokracie pronásledující všemožné „*neprátele lidstva*“⁴¹⁰.

Intelektuálové totiž těžko dokáží přemoci svými silami kapitálová božstva, mohou však svou činností dát na vědomí, že člověk není jen maso – mohou rehabilitovat ideál Královského muže a inspirovat plutokracii, aby začala „*zdatnost pěstovat, když k životu má dost*“⁴¹¹ a stala se tak namísto globální pohromy globální aristokracií.

⁴⁰⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 253.

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 8.

⁴⁰⁶ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 31.

⁴⁰⁷ WEBER, Max. *Politika jako povolání*. Bratislava: Spektrum, 1990. s. 19-22.

⁴⁰⁸ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 61.

⁴⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 72.

⁴¹⁰ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 53.

⁴¹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 154.

2.6 Morální paralýza intelektuálního zběha

Vina za bídný úpadek světa tak vždy padá na hlavy nemnohých, kteří měli skutečný potenciál stát se Královskými muži a zasáhnout. Množství je bez viny. To zůstává podřízeno přírodní nutnosti a samo o sobě představuje pouze neuvědomělou přírodní sílu. Neoddělitelným rubem její nespokojenosti a následné vzpoury je právě nespokojenost a následné zběhnutí elit⁴¹², které dezertují do bezpečí intimních sfér či lepších společností. Útěchu jim zde skýtá zvláště stoická a častěji spíše krátkozraká chiméra soukromé svobody⁴¹³, pro níž se stávají ještě bezvýznamnějšími, než „pánové Kdekdo“⁴¹⁴ obecného množství.

Zřekli se totiž odpovědnosti za svůj život, aniž by přitom získali oporu ve větším celku. Naopak Královský muž–dezertér se přestává cítit součástí obce. Stává se bezmocnou takzvaně soukromou osobou žijící v hrůze z moci vlastního druhu či bezmocnou takzvaně veřejnou osobou glosující a kritizující z bezpečné vzdálenosti a s ručením omezením převládající společenský neřád. Obojí je marné a ve výsledku vede ke ztrátě kvalit Královského muže, který se stává v horším případě Šosákem či Sofistou, v tom lepším pro svět vůbec ničím a umírá v osamění.

I kdybychom teoreticky připustili možnost, že si v izolaci Královský muž podrží kvality – a ještě spíše, že je kdokoliv schopen dosáhnout těchto kvalit bez božského zásahu⁴¹⁵ – jeho činy, slova i spisy budou libovolně dezinterpretovány Sofisty a Šosáky, neboť nebude žádného veřejného měřítka hodnot, nestane-li se jím výstupem na veřejnost pro množství Královský muž sám. Královský muž je měřítkem všech věcí pro Množství – respektive každý, kdo je před ním za Královského muže uznán – nehledě na to, že je-li pravý, nalézá ze svého nitra přímou spojnicí s absolutními měřítky. Ostatně s nimi a od nich se vydává na cestu dolů do lidské jeskyně⁴¹⁶. Skrývající se Královský muž, jehož vyšší měřítka nejsou absolutní, je tedy nonsens. Přesto řada nadaných a skvělých jedinců s aristokratickým potenciálem raději zvolí pohodlný život na pomezí mezi domácností a vnějším světem, stanou se tak Šosáky sami sobě, protože dělající dojem pouze sami na

⁴¹² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 58.

⁴¹³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 43-44.

⁴¹⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 62.

⁴¹⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 284.

⁴¹⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 185-86.

sebe.⁴¹⁷

Nadaný dezertér může v této své přeměně prožít příjemný život. Musí přitom zapomenout na svůj veřejný a světodějný potenciál, z něho plynoucí závazek a větvcí se důsledky. Například to, že on a nikdo jiný se rozhodl tento potenciál neriskovat z obavy o pouhý život, který mu takřka neodlišný od Množství zůstal. Je pro něj nutností i potlačit vědomí, že ať stojí před jakoukoliv lidskou nutností a starostí či požívá libovolné materiální slasti, vězí v iluzi. Iluzí je i jeho bezpečí i jeho svoboda, neboť předal vládu lidem horším než jakým mohl být sám a v důsledku tohoto rozhodnutí – nenásledovat svůj absolutní ideál Člověka – nemůže sebe-vědomě označit nikoho z těchto vládců za sobě horšího. Život tak požívá nespravedlivě, na úkor světa i jeho budoucích generací.

A hledá-li útěchu v domáckém životě či psaní do šuplíku⁴¹⁸, dozajista se obává zítřka, který vyvolává otázky. Končí má láska k mému dílu a mým dětem s mou smrtí či nikoliv? Není krásná myšlenka na vnoučata, možná pravnoučata, na jejich štěstí v lepším světě? Není hřejivá i představa vitality či dokonce realizace mých ideálů a nápadů 10, 30, 500 let po mně? Kde až končí ona řada lidí, kteří budou mít mé rysy a vlastnosti, mé oči, můj nos, a kde končí mé individuální já v pozůstatcích mé práce? Kde končím život já – s tímto tělem anebo s posledním ze svých potomků, ať jimi jsou lidé či díla⁴¹⁹?

Při odpovědi se nutně zhrozí, neboť nahlédl absolutní nutnost neustávat a neoněmět. Vidí, jak on soukromý Královský muž jen přitakává přírodnímu cyklu a spolu se všemi dalšími tak sráží lidský svět. Jeho rezignace tedy nezabavuje viny. Naopak znemožňuje být sám k sobě upřímný, tedy věnovat se Filosofii, a tím tedy i mluvit dobře o velkých i malých věcech⁴²⁰.

Tím méně očištným je ospravedlní skrze sociální a materiální kalkul, útěcha postaráním se o nutnosti. Vykoupit prodáváním svého talentu ve světě dobré místo svým dětem skrze dobré vzdělání, dobré zajištění? Existuje vůbec dobré místo ve světě, který není dobrý? Jak mohu tvrdit, že činím nejlepší pro své děti, nesoustředím-li se na zlepšení světa?

⁴¹⁷ To je mimochodem největším divem této práce, již se měsíce snažím z pocitů formulovat a pro niž zrazuji praktickou snahu o naplnění řešených ideálů. Tak starý námět jaký představují Platónovy dialogy snad již nelze plodně podrobit „vědecké analýze“ již jak píše L. Strauss v *Esejích o politické filosofii* je základní podmínkou „morální tupost“. Zároveň však úsilí formulovat bez použití prostředníka – jakým samotnému Platónovi byl například Sókratés – nutně vede až na tenkou hranici mezi dobrým záměrem a šosáckým moralizováním, tedy druhým pólem oné morální tuposti.

⁴¹⁸ Pomiňme nyní Platónovu skepsi vůči hodnotě písemného díla stranou a dovolme Královskému muži-dezertérovi, alespoň iluzi nehynoucího smyslu tak namáhavé činnosti jakou je psaní.

⁴¹⁹ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 55.

⁴²⁰ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 52.

Iluzorní je však i druhá strana mince, tedy předpoklad, že vlastní dobré postavení a váženost může napomoci Královskému muži v prosazení jeho absolutních hodnot. Pohodlná pracovní, že zkvalitní jeho práci, oblek módního střihu otevře dveře vlivné Lepší společnosti, volné prostředky umožní vést hovory o ctnosti po kavárnách. Naopak Královský muž na své zajištění nehledí, hledí výhradně na to, zda drží shromážděny všechny své individuální možnosti k životu své Filosofie. Je zcela odevzdán víře⁴²¹.

Korunním příkladem nám v tomto může být Sókratés, který nezahlavil Filosofii, svou obec, rodinu, ani přátele, dožil se po plném životě stáří a dokonce získal nezanedbatelný filosofický a politický vliv. Cesta k němu vede skrze zmíněnou absolutizaci hodnot a sebeodevzdání do jejich služeb.

Klíčovou vědomostí Královského muže je přitom vědomí vlastní nepatrnosti, nepodstatnosti a omezenosti před absolutností univerza. Člověk byl vždy bezmocný a zastíněný vnějšími podmínkami. Stejná tíseň a stejná beznaděj jímala lovce mamutů, starověké Řeky a jímá i nás, jedince masové doby. Za našich časů se zdá, že se všechna měřítko rozpadla a procesy se vymkly kontrole – vše je nepochybně vzdálenější individu, neboť ambiciózní konstrukce našeho světa bez nadsázky připomíná babylonskou věž. Většinu její hmoty tvoří masy, pilíři však provždy budou individuality, které si volí svůj individuální cíl, telos, v nesmrtelném⁴²².

Individualitou se stává stádový tvor, chopí-li se řešení odvěkých a osobních otázek výše nastíněných – existuje Bůh, jakási nesmrtelnost, skutečnější sféra, hmatatelné dobro a zlo? Ocitá se tak sám a jedinečný proti nepřeberným detailům i drtivé jednotě veškerenstva. Přitom pouze takto maličký se může stát dostatečně silným, aby unikl náměsíčnému životu neprobuzených, tedy nejedinečných, a mohl žít dobře. Paradoxem totiž je, že „*ke spáchání velkého zla není zapotřebí zlého srdce, které je samo o sobě relativně vzácným fenoménem*“, ale stačí pouhá omezenost, přičemž je lhostejno zda bezmyšlenkovitá či nihilistická⁴²³.

⁴²¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tůbingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 251.

⁴²² SEDLEY, David. Přípodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 111.

⁴²³ ARENTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

3 Sókratův příklad

V této kapitole bude rozebrána literární postava Sókrata, tedy pozitivní příklad Aristokrata, který nám ve svém díle Platón zanechal. Věnuji se zde nejen Sókratovu odůvodnění převzetí odpovědnosti v zápase o privilegia a jeho interpretaci, ale také momentu, který pro Sókrata dialogů zřejmě znamenal probuzení, či momentu, který jeho životní dílo korunoval. Závěrečné části kapitoly pak znamenají přemostění mezi Sókratovým příkladem a intelektuálem moderní doby. V podkapitole Poslání intelektuálů pak nastiňují možnou aktualizaci řešené sociální funkce.

O historickém Sókratovi není příliš známo, dramatický odchod z něj totiž učinil postavu ideální k literárnímu zpracování. Píši-li zde sousloví Sókratův příklad, mám na mysli příklad Sókrata z dialogů jeho žáka Platóna. Tato historickým Sókratem inspirovaná postava se stala hlavním nositelem vlastností ideálu Královského muže. Domnívám se však, že jednotlivá Sókratova dialogická vystoupení vyjevují i osobnostní dynamiku, řekněme daimoniona, v podobě, jakou si Platón s tímto ideálem spojoval. Přesně takovou roli dramatu – vyjevovat nesdělitelné nitro postav – přisuzoval například Aristoteles⁴²⁴.

Necítím se dostatečně kompetentním k psychologickému a sémantickému rozboru této postavy na základě v mnohém nedostatečných českých překladů, v jejichž poznámkovém aparátu se bohužel nepodařilo ani zdaleka zachovat jejich mnohoznačnost a pojmovou i kontextuální bohatost. Od dob jejich sepsání nás také dělí mnoho let. I tento fakt znesnadňuje naše pochopení dialogických představení. Nejspíš alespoň zmíněna musí být Sókratovská ironie z mnohých raných a středních dialogů, činící až zábavné čtení. Smysl dialogického podání však zůstává stejný – zobrazuje nevyjádřitelné nitro. Kdo jej chce nahlédnout, musí si dialogy přečíst, neboť se jedná o nezprostředkovatelnou zkušenost.

Povaha Královského muže a jeho vztah k ostatním aktérům obce přesto vyžaduje konkretizaci, neboť obecná formulace z přecházející kapitoly není nosnou myšlenkou ale pouze rámcem, do něhož bude Královský muž zasazen. Tato forma byla ostatně již předeslána v úvodu.

Hned z kraje této kapitoly je třeba poznamenat, že Aristokrat i Tyran jsou maximy a

⁴²⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 243.

tedy záležitostmi okamžiku. V příslušném okamžiku se prvním může stát Královský muž, druhým naopak Sofista. Tento vztah však neznamená, že se Královský muž projeví jako Aristokrat a Sofista jako Tyran při každé příležitosti⁴²⁵.

S vědomím toho Athénský host v *Zákonech* vyhlašuje nesmiřitelnou válku nespravedlivým, tedy Tyranům, avšak pouhým Sofistům – jež považuje za pomýlené – poskytuje poměrně široký prostor pro změnu přístupu⁴²⁶. Tento přístup obecně praktikuje i Sókratés, což můžeme nahlédnout například v případě Trasymacha nebo Kallikleia. Zvláště cenným a výmluvným je pak svědectví dialogu *Hippias Menší*, v němž se obmyslný a nadaný Odysseus ukazuje lepším než prostý Achilles. Pouze nadaný člověk si totiž může vybrat uvědomělou službu dobru, zatímco ostatní míří na slepo⁴²⁷. Pro nenapravitelně pomýlené Sofisty, jakými jsou například Hippias či Euthydémos s Dionýsodórem však má pouze ironii.

Sofista se přitom zdá z logiky věci lépe vybaven k tomu, aby rozmetal Filosofovy závěry než naopak. Sofistovým živlem je totiž pochybnost, kdežto Filosofovým údiv. Úspěšný útok Sofisty tak může postupovat až do určitého bodu a tím je Filosof sám. Pravý Filosof je totiž Královským mužem. Zná tedy sám sebe natolik, nakolik je lidsky možné. Domnívám se, že právě tento fakt, a nejen dobový styl, je důvodem, proč Platón zvolil formu dialogů⁴²⁸. Ty se totiž nikdy nevzdalují od subjektivity mluvčích. Každý obecný a v nich neukotvený závěr by byl jinak ohrožen útokem Sofisty.

Sofista dokáže zaútočit na každou výjimku a slabinu v rámci obecné teorie Filosofa a tím se stává jeho nejlepším dialektickým nástrojem. Nejen, že Filosof v hovoru zkouší jiné, zkouší také sám sebe a své pozice. Nejlepším prubiřským kamenem tak pro něj je přímý střet s vyhraněným Sofistou. Možná právě zde je kořen Sókratovy neochabující vůle a domnívám se i nadšení ke střetům se Sofisty, a to dokonce i v případě již jmenovaných bratří Euthydéma a Dionýsodóra, kteří vyjma slovních her nemají, co říci⁴²⁹.

Nenechá-li se Filosof zavléct do oblasti Sofistovy vlastní – rétorika, eristika či hlasování – a zůstane-li bezpečně při tom, co zná – při sobě samém – nemůže dialektické střetnutí dopadnout jinak, než porážkou krátkozrakého sobectví Sofisty, jež bez nadsázky

⁴²⁵ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 105.

⁴²⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 119-20.

⁴²⁷ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 71-74.

⁴²⁸ Svou roli však hraje i blízkost formy dialogů mluvenému slovu, které Platón častokrát preferuje nad písmem.

⁴²⁹ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 56.

znamená vítězství obou. Po rozložení obecných závěrů Filosofoa výjimkami by totiž nedokázal nastolit obecné pravidlo legitimizující jeho přístup. Sám Filosof by se proti němu stal pozitivní výjimkou.

Spor se pak vrací zpět k posouzení důslednosti a morální úrovně obou proti sobě stojících koncepcí. Rétoricky totiž jedna druhou nemusí vždy porazit. I kdyby tedy touto cestou Filosof nedošel absolutního vědění, mohl by si ze dvou nepotvrzených variant – své a Sofistovy – vybrat tu konstruktivnější. Obdobně si zřejmě reálný Platón zvolil po sepsání *Parmenida* mezi němým a nehybným Jednem a němým Herakleitovským pohybem svůj svět idejí⁴³⁰.

Obousměrné vítězství diskutujících znamená ztrátu nepravdivých iluzí, falešných mínění, a tedy příležitost hledat sám v sobě konstruktivní náhradu. Jedná se tedy o zisk nejlépe znázorněný zřejmě v poučení Otroka z dialogu *Menón*⁴³¹. Zároveň je však provázen ztrátou falešné důvěryhodnosti a důstojnosti. Namísto probuzení a přátelského hledání, jež Sókratés ochotně nabízí, tak často dochází k uražení ješitnosti a jednostrannému rozkolu. I tento scénář je zobrazen v dialogu *Menón*, konkrétně v reakci politika a budoucího žalobce Anyta⁴³². Vždy však nenabývá tak osudového vyhocení. Například *Euthyfrón* či *Protágoras* pak končí prchnutím Sókratových spoluřečníků z diskuze.

Filosof se totiž v platónských dialozích ukazuje lepším, čistším a bližším sociálnímu *přičítacímu bodu*⁴³³ veškeré Lepší společnosti, v jejímž hávu působí Sofisté i Šosáci, čímž potenciálně způsobuje otřesy v celé konformitě. Měl by přitom postupovat maximálně odpovědně a uměřeně, neboť právo představující zuby konformity vždy a všude slouží za nástroj silnějšího. Silnějším je vždy ten, kdo byl zmocněn. A zmocněn bude ten, kdo byl uznán stejnorodým a důvěryhodným před množstvím.

Tak se nám obloukem vysvětluje i smrt Sókrata, jehož sebejistá existence

⁴³⁰ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

⁴³¹ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 92.

⁴³² PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 113-14.

⁴³³ Půjčuji si zde právní termín z *Politické teologie* C. Schmitta. V jeho podání termín odkazuje k základní právní normě – axiomu a ideálu –, z něhož se odvozuje legitimita celého právního řádu. Obdobný přičítací bod však podle mé interpretace nalézáme i v oblasti kulturně-sociální, kde se jedná o určitý předpokládaný konstrukt, etický a estetický ideál – určitý ideál Člověka a s ním spojený ideál Soužití, který v každé společnosti a kultuře nabývá specifických rysů; v základu však předpokládám – s *Původem ctností* – že všude splňuje týž konstitutivní účel a že jeho dokonale vytříbenou podobou je pak ideál Královského muže/Aristokrata.

představovala přímý útok na Lepší společnost lahodící demokratickým masám Athén. Jeho přítomnost znamenala nemožnost sebezpotvrzení postaveného na nedůsledném mínění a obecně přijímaných frázích, neboť se stal prubířským kamenem ideálu Člověka. Každý kdo nesměřoval upřímně k jeho naplnění, ale pouze se za ním skrýval, byl před tento fakt postaven a musel si vybrat: buďto náprava anebo útek a popření.

Královský muž Sókratés vystupuje přitom podoběn Sofistům jako pes vlkům⁴³⁴. Často dokonce užívá velmi diskutabilních slovních her a triků. Sám ostatně v *Ústavě* konstatuje, že schopný Strážce musí být i schopným zlodějem⁴³⁵ a obdobnou zprávu nám zanechává *Hippias Menší*. Na scénu přichází babické umění⁴³⁶, s nímž v četných dialozích o konkrétních ctnostech a stránkách života provází ještě nezatrzelá a tvárná mladá nitra.

(Tvárnosti nitra si Platón velmi cenní. Věnuje jí například první dvě knihy *Zákonů* „o víně“. Zajímavou ilustrací je například institucionalizace Dionýsií, při nichž Athénský host navrhuje čtyři sbory odlišené věkem a zvláště předepsanou mírou konzumace alkoholu. Ten přitom hraje instrumentální úlohu. Má rozdmýchat oheň mládí, v němž zatvrzelé nitro opět nabude tvárnosti a schopnosti vzít si k srdci nové pozitivní impulzy⁴³⁷. O jejich vkládání se přitom má postarat zvolený či vylosovaný symposiarch, „strážce přátelství“ a „náčelník pitky“⁴³⁸.)

Korunou tohoto Sókratova díla byl pak již zmíněný způsob jeho odchodu. Ze světa lidí byl doslova vykázán rozsudkem demokratických Athén. Sám by si však nemohl vybrat lepší konec. Ti, které i v nečinnosti Sókratés pronásledoval jako přítomný ideál, neuspěli při pokusu vyhnat jej hrozbou soudu, ani rozsudkem smrti, ani jej přimět k útěku prostřednictvím jeho přítele Kritóna.

Ten za Sókratem v samostatném dialogu přichází do vězení a přesvědčuje jej k útěku. Kritón ač je nepochybně skvělým mužem i přítelem, má ve své argumentaci šosácké spády; Od začátku se například snaží Sókrata přimět k odchodu apelem na pověst jeho přátel před Množstvím. Z ideového pohledu tak přichází jako poslední Sókratova zkouška, poslední nepřítel, jímž i neupřímněji milující Šosák ideálům Královského muže v podstatě je. Kdyby totiž Sókratés přistoupil na Kritónovu argumentaci, veškerá méněcennost a

⁴³⁴ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 32.

⁴³⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 38-39.

⁴³⁶ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 20-23.

⁴³⁷ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 51-53.

⁴³⁸ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 25-27.

nedostatečnost, kterou v Athénách odhalil, by jeho selháním došla sebezpotvrzení. Každý z odhalených Sofistů a Šosáků by pak mohl říci: „Vidíte! Nebyl ideálem Člověka, to my, slušní občané...“

Sókratés však na základě chladnokrevné morální úvahy umírá a zanechává po sobě dobrou zvěst, kterou H. Arendtová polemicky odlišuje od dobré zvěsti, jíž zanechal Ježíš Kristus vražením klínu mezi rozjímání a jednání⁴³⁹. Uvědomuje si však dobře, že Sókratés tuto dichotomii jednání a rozjímání odmítal⁴⁴⁰. Abychom zvěsti dialogů porozuměli, musíme se ptát a) jak se k ní dostal b) co nám může vypovědět sama jeho smrt a konečně c) jaký smysl a směr předcházející činnost měla.

3.1 Sókratova cesta vzhůru

Počátek „cesty vzhůru“ ze dna Jeskyně pro literárního Sókrata nejspíše znamenal dialog s Parmenidem a jeho žákem Zenónem. Tento hovor absolvoval mladičkový Sókratés, který nejprve srdnatě napadá Zenónův dialektický spis, aby se záhy dostal do defenzivy tváří v tvář objeviteli „logické černé díry“⁴⁴¹ a spolu s ním stanul po krk v absurdním oceánu ticha před nevyslovitelným Jednem, které činí i Zenónovu dialektiku zbytečnou a neúčinnou⁴⁴². Zatímco autor dialogů se podle E. A. Wyllera po sepsání *Parmenida* vydal na cestu zpět do světa lidí, aby nazřené aplikoval, hlavní postava jeho tvorby se zřejmě teprve vydávala na svou cestu vzhůru.

Stoupat se zrajícím Sókratem za moudrostí schod po schodu nám nebylo umožněno. V ostatních dialozích je již předveden Sókrates v nejlepších letech, tedy blíže stáří. Vrchol jeho cesty nalézáme zřejmě v dialogu *Faidón*, kde představuje vtělený rozum a překonání lidského rozumu ve směru víry v nesmrtelnost duší. Setkáváme se zde s úplně jiným Sókratem, než jaký se ještě na konci své *Obrany* loučí se zástupy a neví, zda je lepší osud těch, kteří odcházejí k životu či jeho, který se vydává smrti⁴⁴³. Je zcela odlišný dokonce i oproti Sókratovi, který den před *Faidónem* vedl dialog s Kritónem a držel se

⁴³⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 321.

⁴⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 33.

⁴⁴¹ Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

⁴⁴² Being & Becoming - Plato's *Parmenides*. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

⁴⁴³ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 72.

daleko klasičtějšího výkladu posmrtného života⁴⁴⁴. Od výroku „vím, že nic nevím“⁴⁴⁵ se tak za pouhý jeden měsíc v cele Sókratés dostává k vědomí blízkého poznání⁴⁴⁶ a chce dokonce odlít z číše bolehlavu jako by byl vínem, neboť ví, že neuškodí⁴⁴⁷.

Od intenzivního zážitku s Parmenidem k číši bolehlavu však vedla dlouhá cesta, po níž Sókratés krácel zřejmě pouze za účasti správného mínění, absolutně odevzdán hlasům svých daimónů. Velkým a vůdčím, nikoliv však jediným, z nich mu byl Erós⁴⁴⁸. Sám se dokonce na hostině u Agathóna uvádí jako ten, „který se (...) v ničem jiném nevyznám než ve věcech lásky“⁴⁴⁹, což záhy působivě dokazuje.

V pozdním dialogu *Faidros* je Erós pojímán ještě daleko obezřetněji, byť prostřednictvím mýtu. V jeho první části nalézáme podobenství o dvouspřeží⁴⁵⁰, avšak druhá patří rozboru rétoriky. Tato nauka o mluvení se přitom rovná nauce o myšlení. Sblíží se k ní ovšem z opačného konce než *Kratylos*⁴⁵¹. Závěrečná Sókratova modlitba za bohatství moudrosti pak podtrhuje směr celého výkladu. Právě touha po moudrosti pěstěného Eróta pudí ke šlechetnosti vznětlivost a staví ji po bok nejkrásnějšího a vytouženého proti nejnižším spádům mezi vysokým a nízkým rozpolceného Eróta⁴⁵². Obdobné pnutí pak platí každému Královskému muži a zvláště Filosofu, neboť z nich prvním je po nejkrásnějším toužící Erós⁴⁵³.

3.2 Sókratovo velké finále – měsíc aristokratického momentu

Ať je Athénským hostem *Zákonů* Sókratés žijící alternativní příběh nebo jím přímo promlouvá samotný Platón, představuje nám za ideál obce velmi striktní teokracii. Nemělo by se přitom pro nikoho jednat o věc překvapivou, neboť obdobné uspořádání duše

⁴⁴⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 92-94.

⁴⁴⁵ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 48.

⁴⁴⁶ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 24-25.

⁴⁴⁷ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 88-89.

⁴⁴⁸ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47.

⁴⁴⁹ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 19.

⁴⁵⁰ Podle tohoto podobenství se lidská duše skládá ze tří srostlých, avšak neharmonizovaných částí. Vozatajem a tím, kdo spřežení dává křídla nutná pro cestu vzhůru je rozum. Dílo mu naopak stěžují jeho dva koně – žádostivost a vášnivost, kteří musí být náležitě vedeni, aby nezpůsobili duši neštěstí. Podaří-li se vozatajovi harmonizovat své spřežení, dosáhne v lidské duši krátkodobě téhož stavu, jaký v sobě nesou stále souladné duše bohů.

⁴⁵¹ THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu *Faidros*. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

⁴⁵² CÍSAŘ, Karel. Pojetí pravé rétoriky v dialogu *Faidros* (259e1-266c9). *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 5/1–26. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

[https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_\(259e1-266c9\).html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_(259e1-266c9).html).

⁴⁵³ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 49.

Královského muže nalézáme explicitně či implicitně zachycené takřka v každém Platónském dialogu. Teze o odrazu makrokosmu – respektive světa idejí – v mikrokosmu, podobnost mezi lidskou duší a obcí nevyjímaje, formulovaná v *Ústavě* či *Tímaiovi* pak přítomnost této logiky v autorově myšlení pouze formuluje⁴⁵⁴.

Nejvyšší místo v hodnotovém žebříčku Královského muže tedy patří zbožnosti. Spravedlnost se s ní dá částečně zaměnit, avšak pouze částečně, neboť podle Platóna ze zbožnosti vychází. Ostatně spravedlivým se člověk stává ze studu, že není dostatečně krásný, a před kým jiným než před Bohem se člověk musí stydět absolutně, ve dne i v noci, mezi lidmi i o samotě⁴⁵⁵.

U Sókrata však nalézáme dvojznačnou zbožnost. Na jedné straně konformní přitakání náboženství–autoritě–tradici krotící množství⁴⁵⁶ a na druhé niternou zbožnost–spravedlnost rodící Aristokraty. Její kořen lze nalézt v téže touze po krásném a nesmrtelném, z něhož vyrůstá Filosofie⁴⁵⁷: Královský muž, a to Filosof⁴⁵⁸ i Politik⁴⁵⁹, se ostatně usiluje podobat bohu, který je výsostně spravedlivý.

Dialog *Euthyfrón* sice obsahuje přímé popření jednoty zbožnosti a spravedlnosti (vše zbožné je spravedlivé, ale ne vše spravedlivé je zbožné⁴⁶⁰ – jeho celek, a to zvláště v kontextu s jinými dialogy, ovšem vypovídá o autorově opačném mínění.

Stejně u Euthyfróna jako u Kefala z *Ústavy* nalézáme ritualizovanou zbožnost, která pod službou bohům rozumí lahodění a obchodování: oběti a modlitby jsou směnnou komoditou výměnou za přízeň⁴⁶¹. Toto pojetí zbožnosti je však v obou případech vyvráceno a opuštěno. U Euthyfróna útekem z diskuze. V *Ústavě* již pod názvem spravedlnost v diskuzi s Kefalovým synem Polemarchem, který po otci převzal názorovou pozici⁴⁶².

U Euthyfróna navíc nalézáme nešvar nekritického a zároveň oportunistického výkladu náboženství a mytologie. Tento věstec totiž své diskutabilní – avšak jistě ze správného úhlu hájitelné – jednání (žalobu na vlastního otce) hájí úklady a špatnostmi

⁴⁵⁴ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 222-23.

⁴⁵⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 33-36.

⁴⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 44-47.

⁴⁵⁷ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 44-55.

⁴⁵⁸ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 56.

⁴⁵⁹ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 57-58.

⁴⁶⁰ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 27.

⁴⁶¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 31-33.

⁴⁶² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 33.

bohů⁴⁶³. Původcem tohoto nešvaru však není nešťastný Euthyfrón sám, nýbrž básníci, kteří nezodpovědnými povídkami o bozích, daimónech a hrdinech dávají lidem špatné příklady a s tím i příležitost k oportunistu. Tak se na problematiku alespoň dívá *Ústava*⁴⁶⁴ a *Zákony*⁴⁶⁵.

Samotný masiv *Zákonů* by mohl být chápán jako přitakání náboženství–autoritě–tradici. To je zde však pouze prostředkem k zajištění svatosti Královským mužům, aby mohli svobodně a bez obav provozovat zbožnost niternou, před dogmaty zkroceným a usazeným množstvím. Obdobně počátek Sókratovy obhajoby s odvoláním na autoritativní výrok delfské Pythie působí podivně, necháme-li si uniknout skutečnost, že se právě prostřednictvím tohoto odvolání Sókratés dostává k přímému výkladu vlastní niterné zbožnosti a spravedlnosti, jež si s pozemskými autoritami a mýty nevystačí. Sókratés ostatně razí použití slova teologie pouze v politických dialozích. Dává měřítko, učí menšinu vládnout většině i vyprávět příběhy. Formální zbožnost je tedy mocenským instrumentem⁴⁶⁶.

Stále se konec konců jedná o toho Sókrata, kterému je k dobru přičítána – například v dialozích *Lachet*⁴⁶⁷, *Symposion*⁴⁶⁸ nebo náznakem ve *Faidónu*⁴⁶⁹ – účast v oddíle athénských těžkooděnců při bitvě u Délia. Thúkydídés nás přitom zpravuje o tom, že zde athénská vojska znesvětila Apollónův chrám. Pád centra náboženství–autority–tradice znamenal ve výsledku znejistění a rozklad božského práva, jež mělo pro Helladu scelující význam přesahující roli soudobého mezinárodního práva⁴⁷⁰. Sókratés se tak dostává do konfliktu nejen s formální zbožností *Zákonů*, ale také s plamennou obhajobou samotných zákonů z *Kritóna*.

Paradox bitvy u Délia čtenáře Platónových dialogů vede k poznání, že buďto neobsahují žádnou systematickou a důsledně ucelenou – dialektika hodnou – nauku, anebo jsou její nuance tak delikátní a niterné, že mohou být sotva rozklíčovány bez přítomnosti na Platónových přednáškách. V rámci této práce je však nutné provést alespoň zjednodušující pokus, jehož plodem je rozdělení formální zbožnosti s formální

⁴⁶³ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 18.

⁴⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 128-29.

⁴⁶⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 109-11.

⁴⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 50-51.

⁴⁶⁷ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 56.

⁴⁶⁸ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 67.

⁴⁶⁹ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 66-67.

⁴⁷⁰ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 217.

spravedlnosti na jedné a niterné zbožnosti s niternou spravedlností na druhé straně.

Sókratova služba bohům, na rozdíl od Euthyfrónovy a Kefalovy, není obchodem s bohy, ani péčí o ně, neboť ničeho takového ve své dokonalosti nepotřebují. Službou nejen bohům, ale vlastně celku univerza až po nejvyšší ideál Dobra, naopak rozumí naplňování individuálního potenciálu. Tento potenciál je darovaný bohy⁴⁷¹ a zavazuje tedy k povinností, jimž není radno uhýbat⁴⁷². Jejich zrada – například pod hrozbou smrti – by byla odepřením poslušnosti lepšímu, ať již bohu či člověku, neboť třebaže ideály nejsou totožné s Bohem, jsou jeho pobídkami⁴⁷³. Tedy bezbožností i nespravedlností. Věcí skutečně ošklivou a zlou na rozdíl od smrti, o jejíchž následcích pro duši nevíme nic – alespoň tak se vyjadřuje Sókratés měsíc před *Faidónem*. Sókratovi se však již nyní vyplatí bát se spíše bezbožnosti než smrti. Spíše bohů než lidí⁴⁷⁴.

Aristokratický potenciál je navíc darem bohů nejen vůči jeho nositeli, ale zvláště vůči celku obce. Je tedy stejně bezbožně opustí-li potenciální Aristokrat svůj úděl, jako rozhodne-li se jej obec ignorovat či dokonce odsuzovat⁴⁷⁵. Dalším zde vznikajícím paradoxem je, že bohy zapůjčený potenciál jedinec nedokáže rozvinout a „dobře žít“ mimo obec⁴⁷⁶.

Sókratés pak ve *Faidónu* rozvíjí krásnou myšlenku, podle níž je každý Královský muž/Aristokrat v lidském světě jako ve vězení a na stráži⁴⁷⁷, není přítom svoboden – ale patří k čeledi sloužící bohům, který nesmí ustoupit, ani pasivitou, ani sebevraždou⁴⁷⁸.

Opřen o pevné vědomí, že nic neví, a o autoritativní výrok delfské Pythie⁴⁷⁹ si svou službou Sókratés znepřátelil mnoho lidí – a z nich řadu mocných, neboť Filozof k takovým lidským danostem neshlíží⁴⁸⁰ – odvozením a ověřováním závěru, že „vskutku moudrý je (pouze) bůh a (...) lidská moudrost má jen malou cenu. (...) a tedy) Ten z vás, lidé je nejmoudřejší, kdo jako Sókrates poznal, že jeho moudrost nemá opravdu žádné ceny“⁴⁸¹.

Ověřováním tohoto závěru přijal místo, jež cítil, že mu přikázali bohové. Po celý

⁴⁷¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 59.

⁴⁷² PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 56-57.

⁴⁷³ SEDLEY, David. Připodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 113.

⁴⁷⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 57.

⁴⁷⁵ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 59.

⁴⁷⁶ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 85.

⁴⁷⁷ František Novotný si všimá, že Sókratés v onom místě používá dvojnásobné slovo.

⁴⁷⁸ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 18.

⁴⁷⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-48.

⁴⁸⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-57.

⁴⁸¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 49.

život pak odhaloval nedosažitelnost absolutního poznání a marnost lidské moudrosti, aby své spoluobčany přivedl k uměřenosti a spravedlnosti⁴⁸². Jaký účinek toto odnímání omylů mělo na vážené a ctěné muže z Lepší společnosti, jsem již uvedl v úvodu. Stačí tedy snad zopakovat, že na rozdíl od Otroka z dialogu *Menón*, jiní neradi ztrácejí iluze, zvláště pokud dříve netušili, že jsou něčemu otroky⁴⁸³.

Sókratés výslovně odmítá tezi o výhodnosti nespravedlnosti jako lež⁴⁸⁴, přitom se nevzdaluje propojení ctností s blahobytem. Byl si totiž vědom, že spolupracující celek – jehož členové jsou při jednotném cíli drženi ctnostmi – generuje daleko větší moc a tvůrčí sílu než obce nejednotné⁴⁸⁵. Následkem toho „z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí i v obci“⁴⁸⁶, je-li v obci dostatek takových lidí.

Při svém soudu Sókratés popisuje žalostný stav, kdy se jedinec stal zbožným a spravedlivým, Královským mužem, v bezbožné a nespravedlivé demokratické obci, která právě proto z něho „nic, co by stálo za řeč“⁴⁸⁷ nemá, protože musel každičkého z jejích občanů obcházet a obracet k ideálu Člověka a Soužití.

Ze Sókratovy strany se jedná o nanejvýše důsledný sociální kalkul. Naopak idealistický moralismus četných výkladů míří do ztracena. Snaha vykresat z Platónových dialogů abstraktní a od lidské reality odtržené ctnosti je dozajista lidsky a řekněme antropologicky pochopitelná. Hodnoty a obrysy ctností totiž vznikají v našich myslích ještě před slovy. Jsou uloženy v nevyslovitelném a dědičností determinovaném nitru sociálního druhu. Sociálnímu druhu jsou pak ctnosti nutností a přirozeností, která rozum předchází. Je však možné rozumově tuto přirozenost uchopit, vyložit a rozvíjet⁴⁸⁸.

Faktem však zůstává, že pro literárního Sókrata jsou ctnosti od lidských dober neoddelitelné⁴⁸⁹ a kdo se snaží o toto oddělení, je největším škůdcem hodnot. Samoučelné a z cizích výšin oktrojované hodnoty, totiž nikdo nezvolí⁴⁹⁰.

Antropologie však dokáže vysvětlit i tuto tendenci. Jedná se o klasické šosáctví či sofistiku, respektive více či méně podvědomou snahu působit jako důvěryhodný aktér v

⁴⁸² PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-59.

⁴⁸³ PLATÓN. *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 86-114.

⁴⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 130.

⁴⁸⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 177.

⁴⁸⁶ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 58.

⁴⁸⁷ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 49-50.

⁴⁸⁸ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 156.

⁴⁸⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁴⁹⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 130.

rámci vlastního sociálního kalkulu⁴⁹¹. Tento kalkul se týká například těch, kteří jako Glaukon v *Ústavě*, nedokázali přijmout, že ani Královský muž neztrácí spojení s říší nutnosti⁴⁹². Raději přijímají prestižní pozice a stahují se „na ostrovy blažených“⁴⁹³. Jejich nároky přitom nejsou objektivní, nepramení totiž ze znalosti sebe sama, ale z mínění a konformity. Mimo jiné i to může být důvod, proč Sókratés mírnil Glaukóna a zrazoval jej od vstupu do politiky, neboť by zřejmě nedokázal být Politikem, pomocníkem Filosofova.

Daimonský hlas samotného Sókrata zrazoval od veřejného a politického života, jehož dynamika není určena niternou zbožností a spravedlností, ale zdáním a veřejným míněním. Právě toto mínění přitom ve své neuměřenosti není ochotno Královskému muži naslouchat⁴⁹⁴. Hodí se připomenout, že to byl opět sociální kalkul, který přiměl Sókrata zůstat takzvaně soukromou osobou, aby „byl jen krátký čas zůstal bez pohromy“⁴⁹⁵ a mohl vykonávat své umění. Přesto byl jeho veřejný a politický význam nedozírný.

Možných důsledků své politické praxe – jako rovný mezi rovnými – si byl přitom plně vědom a to v pozitivním i negativním významu⁴⁹⁶. Schopnost sociálního kalkulu se tedy u Sókrata projevuje jako politické umění poznávající vhodné prostředky, vhodnou míru, čas i lidi⁴⁹⁷. Zároveň není od věci povšimnout si, že Sókratés strhává fiktivní rozdělení veřejné a soukromé osoby, neboť pro Královského muže existuje pouze lahodivá a pravá služba⁴⁹⁸. Královský muž je stále týž a nikdy si neprotiřečí⁴⁹⁹, třebaže musí být podobný svými schopnostmi zchytralému Odysseovi, „který má, zná a užívá mnoha rozličných způsobů myšlení a jednání“⁵⁰⁰ a je opakem „člověka jednoduchého, přímého, jakým je (...) nazván Achilleus“⁵⁰¹. Zároveň však platí, že Sókrata nebylo možné k nikomu z jmenovaných hrdinů připodobnit⁵⁰² a lišil se od nich chovaje „uvnitř v sobě (...) sošky bohů“⁵⁰³ a úsilím o podobnost s nimi⁵⁰⁴.

⁴⁹¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 116-28.

⁴⁹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 77-87.

⁴⁹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 354-55.

⁴⁹⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 59-62.

⁴⁹⁵ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 60.

⁴⁹⁶ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 92-118.

⁴⁹⁷ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 84-85.

⁴⁹⁸ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 103-13.

⁴⁹⁹ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 61.

⁵⁰⁰ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Íón ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 132.

⁵⁰¹ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Íón ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 132.

⁵⁰² PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 62.

⁵⁰³ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 61.

⁵⁰⁴ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 61.

Tento satyru Marsyovi podobný Sókratés⁵⁰⁵ přitom za nejvyšší dobro uznává každodenní třibení „hovory o ctnostech“⁵⁰⁶, jež umožňuje Královskému muži být stále čistým a ostrým. Naopak bez tohoto třibení nemá život žádné ceny, je totiž „mnohem nesnadnější uniknout špatnosti, (...která) běží rychleji než smrt“⁵⁰⁷. Činí pak totiž člověka bezbožným a nespravedlivým⁵⁰⁸, čehož následkem pro něj smrt není nic dobrého. Naopak Královský muž může smrtí pouze získat, a to ať mění ruch lidského světa za hluboký spánek, nebo blaženou věčnost s nejskvělejšími z předků⁵⁰⁹. A je to tedy do třetice sociální kalkul, byť vztažený k bohům, který determinuje Sókratův aristokratický moment zachycený v ději od dialogu s Euthyfrónem po rozloučení s Faidónem. Sókratés zde stoupá na skutečný vrchol svého života, po němž nenásleduje nedůstojný pád, ale vzlet v „básni o smrti člověka, do něhož se vtělil Logos“⁵¹⁰, jak trefně a esteticky předeslal ve svém úvodu autor překladu František Novotný.

Co jsem právě nazval aristokratickým momentem, se mělo rovnat zhruba délce jednoho měsíce, v němž Královský muž Sókratés nezměnil svou mysl, třebaže mu každá vteřina dávala příležitost. Projevil tak vytrvalou statečnost, jak ji sám definoval ostatním obětem nespravedlnosti v *Ústavě*, tedy jako „jakýsi druh zachování (...) mínění, jehož se nám dostalo pomocí výchovy od zákona o tom, co jsou to věci, jichž je třeba se bát, a jaké jsou“⁵¹¹.

Jako „silnější sebe“⁵¹² se projevil i před svým posledním pokušitelem, Kritónem, jehož láskyplnému, avšak lidsky krátkozrakému, přátelství odolal. V samostatném dialogu *Kritón* přichází Sókrata přesvědčit k útěku. Argumentuje přitom snahou o záchranu pověsti Sókratových přátel před Množstvím⁵¹³ a jedná se tedy o učebnicový argument Šosáků, Timokratů, kteří raději obětují značné částky a snad i životy, avšak ze studu před lidským (sebou a lidmi) nikoliv před nejlepším a před bohy, jako Aristokraté⁵¹⁴. Krátce řečeno proti názoru vědoucího je mínění nevědomému množství nic, Sókratés přitom dobře ví, že „nejcennější věcí není žít, ale dobře žít“⁵¹⁵.

⁵⁰⁵ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 61.

⁵⁰⁶ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 67.

⁵⁰⁷ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 69.

⁵⁰⁸ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 57-59.

⁵⁰⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 71.

⁵¹⁰ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 5.

⁵¹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 188.

⁵¹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 190.

⁵¹³ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 80-85.

⁵¹⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 85-94.

⁵¹⁵ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 85.

Služba bohům vedle snahy o podobnost s nimi⁵¹⁶ znamená i společenskou odpovědnost za růst etické úrovně obce⁵¹⁷. To zároveň neznamená, že každé lidské právo je lepší než žádné. Tímto argumentem a apelem na občanskou zodpovědnost sice Sókratés odraží a upokojuje šosáckého Kritóna⁵¹⁸, smýšlí však takřka opačně, o čemž nás může přesvědčit jak hovor s Trasymachem v *Ústavě*, tak výměry klíčových sociálních funkcí z jiných dialogů.

Trasymachos či Kallikés shodně chápou právo coby nástroj nadvlády a Sókrates oběma dokazuje, že si držitel práva může svou mocí škodit. Ohrožuje totiž nejen své pozice ve smyslovém světě – garantované principy sociálního kalkulu (o čemž přesvědčuje Trasymacha) – ale také své místo na věčnosti (o čemž přesvědčuje Kallikla). Mnohé vypovídají i výměry konkrétních sociálních funkcí z jiných dialogů. Například rétor je vystižen jako lahodivý nepřítel spravedlnosti soudů a sněmů⁵¹⁹ a sofista zase jako lovec lidí a trhovce či kejklíř s falešnou moudrostí⁵²⁰.

Naopak Královský muž bez ohledu na pozemské hrůzy drží místo v řadě přikázané vlasti⁵²¹ a Bohem⁵²². Následuje tedy hlas svého daimoniona proti všem lidským nutnostem⁵²³, lidské zákony nevyjímaje a „činí zákonem své umění“⁵²⁴.

To však neznamená vstupovat do hádek z nadřazenecké pozice⁵²⁵ nebo vnucovat své zákony bez vysvětlení občanům jako by byli otroky⁵²⁶. Královský muž se nesmí cítit větším než celá obec, naopak usiluje o její přízeň bez lahodění a nečiní své svědomí proti obci menším⁵²⁷ – bylo ostatně funkcí krále v Athénách zastupovat obec před bohy a být před nimi jejím svědomím⁵²⁸.

Neselhat v této službě bohům a nezahynout je zároveň velmi delikátním uměním. Královský muž totiž nemůže svou obec přesvědčit jinak o svých dobrých úmyslech, než absolutní úctou k jejím příkazům. Pouze pak může zapůsobit na obrat jejího mínění efektivně, o čemž vypovídá například následující pasáž z *Kritóna*:

⁵¹⁶ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 56.

⁵¹⁷ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 59.

⁵¹⁸ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 85-88.

⁵¹⁹ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 85-88.

⁵²⁰ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh. 1995. s. 19-24.

⁵²¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 90.

⁵²² PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 56-57.

⁵²³ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-57.

⁵²⁴ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 67.

⁵²⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 295.

⁵²⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 109-13.

⁵²⁷ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 99-113.

⁵²⁸ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 57-58.

„Vlast je třeba ctít, a hněvá-li se, máme jí ustupovat a chlácholit jí více nežli otce a bud' působit na změnu jejího mínění, nebo dělat, cokoli poručí, klidně trpět, jestliže přikazuje něco vytrpět (...) a nesmíme (...) opouštět své místo, nýbrž v boji i před soudem i všude musíme dělat, cokoli poručí obec a vlast, nebo působit na změnu jejího mínění“⁵²⁹.

Pevnost a stálost ve slovech i činech vyznačující Aristokrata⁵³⁰ je tedy důvodem proč se Sókratés tak klidně vydal rozsudku smrti. Prolnuly se v něm totiž zákony obce a jejího mínění⁵³¹ se zákony politického umění⁵³² a filosofického vědění⁵³³, které řídily předcházející Sókratův život.

Konečné odmítnutí Kritónových návrhů – včetně návrhu oddálit samotnou otravu ve prospěch pozemských slasti⁵³⁴ – má svůj základ v precizním a vícerozměrném žebříčku hodnot. Sókratés v něm na první místo řadí spravedlnost (s jejíž pomocí se obhájí v Hádu; je tedy zbožná), na druhé vychování a vzdělání vlastních dětí (které ukládá těm, kteří se prohlašují za jeho přátele a spěchají ze strachu o svou pověst zachraňovat jeho život) a na poslední pak vlastní pozemský život⁵³⁵.

Znovu a znovu se nám tedy dotvrzuje, že spravedlnost a zbožnost nevzniká z „vnějšího projevu člověka, ale z vnitřního, jemu bytostně vlastního dění“⁵³⁶. Platónova normativní filosofie se tak ukazuje spíše teologickou psychologií, daimonologií⁵³⁷ užijeme-li trefného termínu z knihy *Pozdní Platón*. V ideálně zřízené duši pak vládne rozum skrze kultivovanou vznětlivost nad nízkými žádostmi⁵³⁸. Sókratés v *Symposiu* a *Faidrovi* nás pak detailně zasvěcuje do tajemství erotiky. Tedy že je nutné nejprve rozpoznat krásné pobídky žádosti. S jejich pomocí a za účasti zbylých částí duše pak může člověk zkrotit žádosti nízké a teprve se vydat na cestu k Aristokratovi.

V *Symposiu* se setkáváme s omezením Eróta, coby velkého daimóna, kterému se nedostává krásy ani dobrosti a proto po nich touží⁵³⁹. Daimonologický dialog *Faidros* limity Eróta rozvíjí. Erós je zde spřízněn s neustálým samopohybem duše i nutností a

⁵²⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 90.

⁵³⁰ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 91.

⁵³¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 89-91.

⁵³² PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 65-74.

⁵³³ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-57.

⁵³⁴ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 88.

⁵³⁵ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 93.

⁵³⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 212.

⁵³⁷ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 242.

⁵³⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 415-16.

⁵³⁹ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 41-49.

nenese v sobě žádný vzorec, což K. Thein shrnuje následovně: „*Erót je zdrojem největšího lidského dobra, nikoli však řádu světa*“⁵⁴⁰.

Vzpouira části duše či obce proti jejímu přirozenému údělu v tomto řádu je Sókratém zvána nespravedlností⁵⁴¹, a to protože způsobuje svému nositeli touhu získat „*převahu (...) jak nad sobě rovnými, tak nad sobě nerovnými (méně lepšími)*“⁵⁴². Taková touha způsobuje ztrátu kvalit jedince a v širším měřítku i vojsk, kmenů a celých obcí, vedoucí k pádu do záhuby⁵⁴³ – tedy naopak proti Sókratovu vzletu k Bohu⁵⁴⁴.

Sókratovo vystupování v onen klíčový a poslední měsíc jeho života, ani obecně známé nároky na uspořádání duše z *Ústavy* však netvoří hodnotový obsah. Stále se jedná pouze o jeho rámce a projevy, jejichž vyplnění přísluší následující podkapitole.

3.3 Smysl a směr Sókratovy činnosti

Bylo by nadbytečné více rozebírat zbožnost a vztah k Bohu sám o sobě, jak se u Sókrata vyskytuje. Centrální myšlenkou nicméně zůstává, že „*po bozích, kteří jsou pány, a po těch, kteří se k nim druží, je třeba na druhém místě ctít svou vlastní duši*“⁵⁴⁵, v níž můžeme nalézt ještě dva další významy. Prvním, tím zřejmějším, je apel na péči o své nitro. Druhý, mající nedozírný společenský význam, se týká střední části sdělení, neboť se k bohům nedruží pouze polobozi a daimónové, ale také pozemští hrdinové a zvláště pak Filosofové, Královští mužové zcela zasvěcení snaze o podíl na jejich kráse a dobrosti.

Věnujme se těmto výzvám popořadě. *Zákony* nám velmi jasně sdělují, že službu své duši – a tedy bohům⁵⁴⁶ – zanedbává ten, kdo: (a) dělá věci, které ho nečiní lepším, (b) svaluje viny na jiné, (c) není vytrvalý, i když ví, co je správné, (d) příliš lpí na pozemském životě⁵⁴⁷ a cení jej výše než pravdu⁵⁴⁸. Nemůže pak být skutečně dobrý, kdo má krásné za cennější dobra⁵⁴⁹, což dává smysl, neboť krásné je pouze plná míra, měrou je však

⁵⁴⁰ THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu Faidros. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

⁵⁴¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 213-14.

⁵⁴² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 65-66.

⁵⁴³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 69-70.

⁵⁴⁴ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 27.

⁵⁴⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 115.

⁵⁴⁶ Což slibuji, že připomínám naposledy.

⁵⁴⁷ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 115.

⁵⁴⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 436.

⁵⁴⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 115.

dobro⁵⁵⁰.

Nejlepšími, a tedy i nejkrásnějšími, jsou podle Athénskeho hosta božská (nebo také větší) dobra. Prvním z nich je moudrost, druhým uměřenost a po nich přicházejí na třetím místě spravedlnost a na čtvrtém statečnost, vznikající jejich smíšením ve vhodném poměru⁵⁵¹.

Následně je třeba ctít tělo, aby se účastnilo všech vlastností alespoň střední měrou. Nemá být slabé, pomalé, neduživé ani nemocné, ale nestane se hodnotným ani pro svou krásu, sílu, rychlost nebo pevné zdraví, pokud péče o ně způsobí zanedbávání duše⁵⁵². Smyslem péče o tělo totiž není víc než „získávat pomocníka pro své filosofování“⁵⁵³.

Na posledním místě má být ctěn majetek, který, je-li mu přikládána příliš velká váha a je-li hromaděn, způsobuje nepřátelství i rozbroje. Je-li naopak zcela zanedbán, člověk se propadá do chudoby a „zpravidla otročení“⁵⁵⁴. Je proto třeba cenit si bohatství pouze je-li vedeno moudrostí, neboť jinak se stává škodlivým, a to ještě až na čtvrtém místě za zdravím, krásou a silou, jež patří k předcházející kategorii lidských (nebo také menších) dober⁵⁵⁵.

Zmíněná lidská dobra závisejí na božských „a jestliže nějaká obec dostane ta větší, nabývá i těch menších, pakli však ne, přichází o obojí“⁵⁵⁶. Obcím ani jedincům, na nich závislým, se tedy při důsledném kalkulu nevyplatí převracet tento řád. Pročež „obec, která má trvat bez pohromy a být podle lidských možností šťastná (...) nutně musí správně rozdělit pocty a újmy cti“⁵⁵⁷. Počítá se tedy implicitně s dozorem Královských mužů nad tímto rozdělením.

Na počátku *X. knihy Zákonů* pak nalézáme trestněprávní výměr v rovině samotného světa lidí, podle něhož má být odstupňovaně trestána zpupnost proti (a) svatyním a společnému (b) soukromým posvátným věcem⁵⁵⁸ (c) rodičům (d) úřadům (e) jiným občanům⁵⁵⁹. Setkáváme se zde již s Athénským hostem, který formuluje fundamentální

⁵⁵⁰ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 91.

⁵⁵¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁵⁵² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 116-17.

⁵⁵³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 292-93.

⁵⁵⁴ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 117.

⁵⁵⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁵⁵⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁵⁵⁷ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 86.

⁵⁵⁸ Například hrobům.

⁵⁵⁹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 266.

nároky vůči množství plánované obce (odmítá například Anaxagorovu myšlenku, že nebeská tělesa jsou kameny a země, a nikoliv nebeští bozi⁵⁶⁰). I to nám však může posloužit za úvod k politickému smýšlení literárního Sókrata. Ten totiž dozajista nebyl tak úplně cizí postavě Athénskému hosta, s nímž je spojen stejný autor.

V *Ústavě* Sókratés soudí, že nebude-li obec velmi přísně spravována, zvítězí v ní hlas žádostivosti⁵⁶¹ a „zjemnělé duše občanů“⁵⁶² se vzeprou každému omezení libovůle. Následkem čehož celek ztratí své kvality: vlastnosti „venkovského tupce“ vytlačí atributy „svobodného občana“ a dojde k převrácení hodnot⁵⁶³. Toto převrácení má být přitom typické demokratickému zřízení, neboť ještě v oligarchii byly hodnoty pouze zmateny⁵⁶⁴. Ostych bude zaměněn se zpozditostí. Rozumnost s nemůžností. Zpupnost za vzdělání, bezvládní za svobodu, nezřízenost a neuměřenost za vznešenost, nestoudnost za statečnost⁵⁶⁵.

To vše se přirozeně projeví v dysfunkci sociálních rolí. Učitelé se začnou obávat žáků, staří budou „samý vtíp a žert“⁵⁶⁶, aby se nápodobou zalíbili mladým. Bez vedení učitelů a příkladu starších pak budou tužby prohlášeny za ideály, jež má člověk i společenství následovat. Takovýto ideál Člověka a Soužití však svéhlaví a nadaní lidé, jimiž Královští mužové z definice jsou, nebudou moci s respektem přijmout. Nemaje však jinou společenskou možnost sklouznou na cestu Sofistiky, nezachrání-li je ovšem božský zásah. Další cesta úpadku takového společenství byla již s oporou v *VIII. a IX. knize Ústavy* nastíněna v předcházející kapitole: nastane buď tyranida⁵⁶⁷, nebo zničení⁵⁶⁸. Obojímu Sókratés touží zabránit.

Předcházející podkapitola popisovala vypořádání Sókrata s důsledky nepřátelství, které proti sobě v Athénách vyvolal svou činností. Její hlavní náplní přitom byla snaha obrátit spoluobčany od antropocentrismu, přesvědčení o podstatnosti lidských záležitostí a

⁵⁶⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 268.

⁵⁶¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 384-85.

⁵⁶² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 388.

⁵⁶³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 384-85.

⁵⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-71.

⁵⁶⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 384-85.

⁵⁶⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 388.

⁵⁶⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 386-98.

⁵⁶⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 69-70.

jejich moudrosti⁵⁶⁹. Obzvláštní úsilí věnoval obrácení Sofistů a Šosáků pro věci obce. První, aby se stali zbožnými Královskými muži⁵⁷⁰, druhé, aby dávali množství za vzor uměřenost a poslušnost zákonů⁵⁷¹.

I. kniha Ústavy končí v tomto duchu přemluvením Sofisty na základě racionálního kalkulu⁵⁷² a *II.* naopak výbuchem Glaukónovy vznětlivosti a požadavkem nového výměru spravedlnosti krásné o sobě samé⁵⁷³, když však Sókratés nalézá ideál spravedlnosti v osadě zcela zaměstnané udržením vlastního přežití⁵⁷⁴, rozčiluje se Glaukon znovu a požaduje pohodlí a luxus. Zve dokonce Sókratovu zdravou obec obcí sviní podle skladby její stravy a považuje její život za nehodný lidského⁵⁷⁵.

Sókratés Glaukónovi osadu bez odporu rozšiřuje v obec. Lze přitom spekulovat o dvou možnostech, buďto Sókratés usiluje pouze o Glaukónovo přemluvení a je si vědom nedosažitelnosti ideálu zdravé obce pro soudobé Athény, anebo sám, nehledě na předpoklad absolutní spravedlnosti, odmítá život spojený tak definitivně s pozemskou nutností.

Nevíme tedy, zda Glaukón přijímá vymezení posádky Strážců žijících asketicky zcela mimo pohodlí, luxus a v podřízení nutnosti pouze vyššího řádu, přesvědčen či přemluven⁵⁷⁶. Pravý Strážce je, dá se říci, Aristokratem o sobě, který teprve během života musí potvrdit, že má zlatou duši, než se stane Vládce⁵⁷⁷. Pozoruhodné je však, že i Vládci – tedy ti, kteří se osvědčili během života coby Aristokraté – mají být motivováni láskou k obci s důsledně sobeckým základem⁵⁷⁸.

Předpokládá se tedy možnost selhání Strážce a tedy scénář, na jehož konci se tento nešťastník nestává Vládce, ale je ponížen, potrestán či dokonce odevzdán do cizího otroctví⁵⁷⁹. Kdo je však tento Strážce, který selhal? Lze předpokládat, že se jedná o nositele stříbrné duše. Duše cenné, avšak nikoliv nejlepší, zlaté, která z logiky *Ústavy*

⁵⁶⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-64.

⁵⁷⁰ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 118.

⁵⁷¹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 90.

⁵⁷² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 68-77.

⁵⁷³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 77.

⁵⁷⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 93-98.

⁵⁷⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 99-100.

⁵⁷⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 168-77.

⁵⁷⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

⁵⁷⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 163-64.

⁵⁷⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 248-50.

náleží Vládcům. Eventuálně jim patří alespoň nejvyšší podíl této příměsi⁵⁸⁰.

Nesmíme se dát strhnout *VIII. knihou*, kde se druhým po Aristokratovi ukazuje Timokrat. Timokrat od přirozenosti je snad nositelem stříbrné duše – cenné, avšak neschopné stát se autenticky zlatou. Jeho systémový potenciál je však obrovský. Virtuozita, tedy schopnost samoučelného maxima patřící Aristokratovi, mu nenáleží. Při správném vedení je však schopen dosáhnout stejně skvělých výsledků. Je-li vzdělán řádnou výchovou, opředen vhodnou identitou a mytologií, může se sobě rovnými znásobit síly družiny Aristokratů, třebaže nebude schopen převzít vedení⁵⁸¹.

Rozdíl potenciálů různých jedinců je schopen Královský muž vnímat. Tato schopnost stojí dokonce v základu jeho umění. K ověření a projevení pravdy je však třeba mnoha let a zkoušek. S obojím počítají jak *Zákony*, tak *Ústava*. Platónovým úmyslem přitom není zbavit se jedinců nedosahujících potenciálu Aristokrata, ale udržet je při nejlepším, co v sobě mají⁵⁸². Platí to dozajista pro nižší společenské orbity. Můžeme se tedy domnívat, že vytvořením loajální a dobře vychované Lepší společnosti v okolí družiny Královských mužů může být tato družina pouze posílena. Ovšem za předpokladu, že dokáže odvracet jejich krátkozraké rady. Snad právě, protože je v družině pomocníků Aristokratů – Vládců – nutné alespoň prozatímně udržet vedle dosud neosvědčených Aristokratů i Timokraty počítá se s jejich oklamáváním. Vládci mají například Strážce obalamutit mýtem o jejich zrození v podzemí, aby se zcela identifikovali s instrumentální úlohou, kterou od nich obec očekává⁵⁸³. Vyskytují se však i zářejícím způsobem chladnokrevná eugenická opatření⁵⁸⁴.

Ústava nicméně předpokládá, že pokud do 50 let věku Strážci neselžou ve své službě je možné důvěřovat, že v sobě mají dostatek zlaté příměsi, aby se stali skutečnými Vládci⁵⁸⁵. Athénský host v *Zákonech* o Vlácích nehovoří. Namísto nich konstruuje Nápravce (Euthynomy) s podobnou sociální funkcí, avšak detailnějšími parametry⁵⁸⁶. Platón předpokládá, že Nápravci budou po celou dobu svého úřadu zasvěceni bohům

⁵⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

⁵⁸¹ COOPER, John. Platónova teorie lidské motivace. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 105-06.

⁵⁸² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 116.

⁵⁸³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167.

⁵⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 233-50.

⁵⁸⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 354-55.

⁵⁸⁶ Například se věnuje způsobu jejich volby, kontroly či vymezení pravomocí.

Héliovi a Apollónovi. Oproti sektářskému mýtu o původu Strážců z *Ústavy*⁵⁸⁷ se tak jedná o uvěřitelnější zaklínění jejich identity do celospolečenského náboženství. Stanou se tedy veřejnými osobami v nejextrémnějším významu tohoto slovního spojení. Pokud se pak projeví nehodnými takové odpovědnosti, čeká je stáří v odsouzení a hanbě⁵⁸⁸. Platón tedy v *Zákonech* počítá i s možností ochabnutí těch, kteří za padesát let života neselhali.

Prostřednictvím indoktrinace Šosáků a přijetí pevného náboženského řádu je tak v další fázi zabráněno, aby projekt Aristokrata zhatil největší sofista – Obecný dav⁵⁸⁹ – i tomu, aby Aristokraté mohli beztrestně sestoupit ze svých morálních výšin. Jako v demokratických Athénách hrozí Královskému muži smrt, hrozí v Magnesii, obci konstruované v *Zákonech*⁵⁹⁰, smrt každému, kdo v praxi maxim Královského muže nechce pokračovat, třebaže se byl schopen takto projevit. Optimistická víra formulovaná v samém závěru *Ústavy*, že tedy každý si může zvolit svůj úděl a zajistit tak důstojný život sobě i obci⁵⁹¹, v kontextu *Zákonů* odhaluje svůj chladnokrevný smysl.

Brutální humanismus tohoto existenciálního filosofa starověku můžeme shrnout několika citacemi a s ním i směr a smysl dialogů, jež vedly jeho postavy:

*„Naše čest je v tom, následovat lepší věci, a co se týče horších, které však jsou schopny stát se lepšími, způsobovat co nejlépe to zlepšování“*⁵⁹².

*„A pak už je jen zapotřebí, usiluje-li člověk o něco při výdělečné činnosti nebo při péči o tělo nebo při něčem z obecních záležitostí či věcí soukromých, aby postupoval takto a aby ve všech těchto případech posuzoval a nazýval spravedlivým a krásným to jednání, které by udržovalo a spoluvytvářelo tento trvalý stav duše: za moudrost by měl vědění, které takovémuto jednání napomáhá, kdežto za nespravedlivé zase takové jednání, které tento stav ustavičně narušuje, a za nevědomost zdání, které napomáhá nespravedlivému jednání“*⁵⁹³.

„Dokonalost však pána nezná: kdo ji bude, nebo nebude ctít, bude z

⁵⁸⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167.

⁵⁸⁸ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 328-31.

⁵⁸⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 283-84.

⁵⁹⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 93-94.

⁵⁹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 472-74.

⁵⁹² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 116.

⁵⁹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 212.

*ni mít více, nebo méně. Vina je v tom, kdo zvolil; bůh je bez viny*⁵⁹⁴.

Je pak pouze na nás zda celek této filosofie odsoudíme pro děsivou důslednost jejích řešení a zůstaneme raději při zdánlivě neškodném existencialismu dneška, nebo mu přiznáme určitou polemickou platnost a osobně vykročíme za asistence jeho námětů směrem k nalezení vlastní seberealizace, vlastního ideálu Člověka a ideálu Soužití.

3.4 Příklad 20. století

Příběh Sókrata, ostatně jako i Ježíše Krista, těm, kteří neredukují subjektivitu na pouhou překážku objektivitu, může nabídnout mnoho inspirace pro vlastní úsilí o dosažení ideálu Člověka. Oba se však stali za minulá tisíciletí „přičítacími body“⁵⁹⁵ celých generací Lepších společností, které z nich odvodily svou konformitu a opevnily svá sebezpotvrzení proti každému novému pokušíti jejích zásad. Bezprostřední moudrost přitom pohřbily pod chytráctvím a soukromými zájmy. Stále je však možné jejich příklady očistit od těchto nánosů a jejich pomocí uchopit současné (či relativně současné) zkušenosti a morální závěry.

Hannah Arendtová udělala s lidmi vzosných přičítacích bodů po roce 1933 velmi špatnou zkušenost⁵⁹⁶. Tehdy si říkali Intelektuálové. Byli to ti chytřejší, vzdělanější, kulturnější, lidštější, idealističtější – zkrátka Lepší společnost, ráj Sofistů a Šosáků a past pro Filosofů. Po dnes kdo se považuje za – či myslí, že se vměstná do pojmu – Intelektuála, patří k jednomu z těchto tří druhů lidí. Hannah Arendtová sledovala zradu Sofistů a Šosáků i bezradnost s nimi stržených Filosofů a rozhodla se už nikdy nebýt Filosofem.

Prohlásí-li se někdo za Intelektuála, odkazuje se na svou individuální sílu a skvělost: zvláště inteligenci, sečtělost, vychování-kultivovanost, kulturnost. Zároveň však vznášá nárok; Myslí, že má být slyšen a brán více vážně než lidé bez vlastností Intelektuálů. Ostýchá se však říci přesněji, že jeho hlas je cennější než hlas těch, kteří nejsou Intelektuály. Osobuje si tak přímo sociální ba politickou funkci Vládce a arbitra veřejného mínění, aniž by se dále zamýšlel nad tím, zda reálně přebírá – a zda by vůbec unesl –

⁵⁹⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 472.

⁵⁹⁵ SCHMITT, Carl. *Politická theologie: čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. s. 27.

⁵⁹⁶ Hannah Arendt "Zur Person" Full Interview (with English subtitles). In: youtube [online] 8. 4. 2013 [3.3. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>

odpovědnost s tím spojenou.

Zůstává soukromou osobou žijící z nárokované sociální pozice a rozličné druhy kapitálu s ní spojené⁵⁹⁷ zaměňuje s ideálem Člověka. Tento kapitál poskytovaný obcí pak nevyužívá k osvobození deklarovaných sil svého nitra ve výkonu politické funkce, nýbrž právě naopak k hedonistickému rozptýlení v takzvaně důležitých lidských záležitostech namísto pravé seberealizace. Velmi výstižný posměch takové vážnosti nalézáme například na počátku dialogu *Symposion*⁵⁹⁸. Ve skutečnosti intelektuál tohoto stříhu představuje sociálního parazita. Ač sám o sobě malý, důsledky jeho medvědí služby bývají nedozírné.

3.5 Poslání intelektuálů

J. Ortega y Gasset soudí, že posláním intelektuálů je objasňovat. Musejí se tedy vyhýbat tendenčnímu i stranickému myšlení. Pro intelektuála pak doslova platí, že „*chce-li se stát imbecilem*“⁵⁹⁹ má adoptovat způsoby pravice či levice, neboť „*oba tyto způsoby jsou ve skutečnosti formami morálního ochrnutí*“⁶⁰⁰. Náplní jeho poslání zároveň není ani „*natřásat paví ohon*“⁶⁰¹ na akademických shromážděních či jiných slavnostech lepší společnosti.

Dilem intelektuálů tedy je tříbit argumenty a ctít pluralitu pozic⁶⁰². Předcházet však musí přijetí svobody. Tu Ortega y Gasset pojímá jako připravenost být, kým autenticky jedinec je⁶⁰³. Jedná se však o apel, nikoliv chlácholení, jako v případě postmoderního „*staň se, čím jsi*“ jež J. Habermas označuje za heslo naší doby⁶⁰⁴. Ve španělském elitistovi tak nalézáme neochvějnou víru v to, že se člověkem ani sebou nerodíme, ale teprve se jím stáváme prostřednictvím „*otrocké dřiny*“⁶⁰⁵.

Člověk vybraný, kterého nám ve své *Vzpouře davů* představuje, není domýšlivcem, ale člověkem, který na rozdíl od ostatních má na sebe požadavky⁶⁰⁶. Těmito ostatními jsou

⁵⁹⁷ Neboť získává nejen ekonomický ale zvláště sociální a kulturní kapitál.

⁵⁹⁸ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 13-14.

⁵⁹⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 29.

⁶⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 29.

⁶⁰¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 29.

⁶⁰² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 25.

⁶⁰³ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 23.

⁶⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 325-26.

⁶⁰⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 286-288.

⁶⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 14.

lidé masoví, které nazývá trefně pány Kdekdo⁶⁰⁷. Tito lidé jako by ani neměli živé nitro cítící povinnosti, ale pouhé žádosti a choutky⁶⁰⁸.

Úkolem intelektuálů je pak formulovat paradigma, v jehož rámci by se mohli i takovíto lidé nalézt. I nejnezištnější idealisté se tak musejí přihlásit k zájmům materialistických mas a upřímně pečovat o jejich blaho a spokojenost. V opačném případě se stávají jejich nepřáteli⁶⁰⁹. Respektive se jimi stávají normativní myslitelé, filosofové, kteří zvyšují nároky sociálního kalkulu, aniž by viditelně nesli tíhu lidské nutnosti a šli příkladem. Neutrální a životní standard zvyšující vědci a vynálezci jsou naopak prestižními spojenci jsa sami masovými lidmi⁶¹⁰.

Konformismus a barbarství, k němuž takzvané vědce vede přílišná specializace, pak vede z jejich strany tu k falešné jistotě a tam k propadu důvěry ve vědění jako celek⁶¹¹. Člověk vybraný, čili Královský muž, má naopak zůstat Filosofem⁶¹² a skrze autenticitu své osoby a s citlivostí k pozemské nutnosti formovat obecný ideál velkého vozu⁶¹³.

Toto buddhistické přirovnání logicky obsahuje i malý vůz. Královský muž se totiž musí vyvarovat nesmyslných univerzalistických ambic a morálního egalitářství, jelikož ne všichni budou schopni s jeho maximy, ideálem velkého vozu, držet krok. Zároveň však není nikoho, kdo by si zasloužil být opuštěn a odvrhnut. Vedle maximalistické cesty je tedy nutné konstruovat i cestu minimalistickou a dostupnou množství lidí, v jejichž nejlepší zájmu ostatně je žít dobře⁶¹⁴.

Královským mužem tak může být pouze humanista užívající „*úsudku a vkusu*“⁶¹⁵ a nikoliv „*učení nevědomce*“⁶¹⁶ zajatý v odbornosti, pravdách věd či katedrové filosofie⁶¹⁷, neboť pokud se virtuoza – tedy schopnost spontánního úsilí – svazuje a jsou jí kladeny hranice zákonů či veřejného vkusu⁶¹⁸, nevyhnutelně se za lidské právo prosadí vulgarita⁶¹⁹

⁶⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 38.

⁶⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 23.

⁶⁰⁹ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 22.

⁶¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 77.

⁶¹¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 90-92.

⁶¹² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 93.

⁶¹³ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39.

⁶¹⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 39.

⁶¹⁵ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 151.

⁶¹⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 91.

⁶¹⁷ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 151.

⁶¹⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 66.

a cynismus⁶²⁰. Tyto dvě eticko-psychologické náказы připravily zřejmě svět o nejvíce Královských mužů. Jedny zabily a druhým ani nedovolily vzniknout.

Obává-li se Lepší společnost (či takzvaná intelektuální/akademická veřejnost) nacionalismů a vůdců, je jejím úkolem obojí nahradit. Královský muž se má stát vůdcem mas – strůjcem osudu těm, kteří si jej nedokáží zjednat sami⁶²¹ – a to čistě na základě svého žitého příkladu; on sám má být výjimkou⁶²² nespoutanou normami většinové společnosti a jejího státu, neboť ty jsou pouze reaktivní. To individuální kategorický imperativ, je-li následován, zajistí příčetnou mysl nejen svému nositeli, ale potenciálně celku společnosti⁶²³.

Není přitom úkolem Královského muže, aby byl na prvním místě světoobčanem. Naopak světoobčanem má být, protože na prvním místě u něj jsou bližní v jeho okolí. Ti, pro jejichž společnou budoucnost předkládá vizi⁶²⁴. Na výzvě k vůdcovství a vlastenectví není nic závadného, nepomineme-li důraz na důslednost Sókratovské praxe. Ostatně pro Královské muže platí, že jsou osamělými jedinci, kteří potřebují podpory veřejného mínění daleko více než jiní aktéři politického života⁶²⁵. Každá moc je ostatně mocí duchovní⁶²⁶ a každá autorita stojí na vzájemné důvěře mezi těmi, kdo nesou odpovědnost, a těmi, kteří následně s klidem žijí své soukromé životy⁶²⁷, aniž by zároveň kdokoliv z nich ztratil svobodu⁶²⁸.

Jádrem této důvěry není odbornost ve významu krátkozraké specializace, ale naopak široká vzdělanost, kterou dnešní vědci a „mužové vědy“ označí za diletantskou⁶²⁹. Nejedná se přitom o mnohodělnost tolikrát dialogy odmítanou, která v mnoha oborech vede k prostřednosti, ale o touhu po absolutním poznání nijak nekrocenou vědomím jeho pozemské nemožnosti: pouze ten je přítelem moudrosti, kdo k ní všemi způsoby směřuje a

⁶¹⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 69.

⁶²⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 88.

⁶²¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 104.

⁶²² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 93.

⁶²³ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 139-43.

⁶²⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 124.

⁶²⁵ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 32.

⁶²⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 99-100.

⁶²⁷ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 7.

⁶²⁸ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 21.

⁶²⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 90-92.

přispívá tak svému umění. Není jím však pasivní posluchač či ten, kdo není schopen nalézt v pestré jinakosti smysluplné Jedno⁶³⁰.

Královský muž (a z něho i Aristokrat) platónského stříhu je ve svém vnitřním i vnějškovém životě veden dialekticky precizovanou a pevnou daimonologickou vírou, na jejímž základě usiluje o podobnost Bohu. I svými ctnostmi se pak bude nutně podobat římskému humanistovi, v němž nalézám předobraz sociální funkce intelektuálů H. Arendtové v závěru své *Krize kultury*, když spojuje svéhlavost s tradicí.

Svéhlavost ve smyslu schopnosti vlastního úsudku a vkusu na základě vlastní niterné kultivace a nikoliv kritiky vynucující konformitu s úsudkem a vkusem panujícím. Tradici ve smyslu dobré výchovy ke ctnostem a zodpovědnosti za odkaz předků i blaho budoucích, v nichž se potkává šlechtnost/lidskost (*clementia/humanitas*) s historickou odpovědností/vážeností (*gravitas*). Humanistovo rozhodování tedy není ovlivněné domnělými absolutními pravdami vědců, mudrců ani umělců – naopak je naprostým suverénem vědom si jejich partikulární ceny pro jeho rozhodování stejně jako jejich nedostatečnosti oproti komplexitě celku⁶³¹.

Římana dle H. Arendtové k tomuto cíli směřuje víra v nesmrtelnost jeho města (tedy pozemská kontinuita), nesmíme však zapomenout na tři rozměry jeho religiozity. *Religio naturalis*, *mythica* a *civis*⁶³², jimiž se blíží komplexitě platónské daimonologie, neboť pracuje s věčností více rozměrů. V obou příkladech se jedná o příklady aristokratického existencialismu, jehož únik před smrtelností a nesmyslností probíhá skrze nalézání a vyjevování sebe sama před měřítkem měřítek, ať je jím Řím či Bůh.

Aristokratický existencialismus v sobě nese hlubokou fenomenologickou nauku, neboť směřuje k vymezení jedince, a to ve významu omezení vůči neomezenému toku okolní reality⁶³³. Jedinec si od svého vzoru půjčuje zdání pevnosti, stává se odrazem pevného a jednoho, svých měřítek, a to v každém z okamžiků svého života, za který nese odpovědnost. V opačném případě – bez ukotvení v ideálu a jeho následování – by zůstal pouhým neživotným fenoménem bez začátku a konce v prostoru či čase zcela určeným podmínkami. Nestal by se osobností ani člověkem, neboť ty vznikají a jsou pouze v

⁶³⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 260-62.

⁶³¹ ARENDT, Hannah. *Krize kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). s. 150-52.

⁶³² WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 244.

⁶³³ Tématiku omezeného a neomezeného ve vztahu k celku kosmu i jedinci pak řeší například dialog *Filébos*.

projevu⁶³⁴.⁶³⁵ Hrdinou a Aristokratem je pak dobrý člověk sám za sebe, nikoliv nadčlověk⁶³⁶.

Osoba (ono *Kdo*) se pak vyjevuje do té míry daimonsky a božsky, že „*ani nevypovídá, ani neskrývá, ale ukazuje*“⁶³⁷⁶³⁸. Nejvyšším poznáním jedinci je stát se vypravěčem vlastního příběhu skrze sebepoznání, aniž by přestal být jeho hrdinou⁶³⁹. Pouze ten je povolán ke službě v nejvyšším orbitu pravé Politiky, Filosofie a Zákonodárství, kdo se posuzuje měřítky hlavního hrdiny a je tedy schopen usilovat o nemožné, přečkat ztroskotání všech nadějí a nezlomit se⁶⁴⁰. Duševní stálost pramenící z odstupe v tragédii i komedii života je ostatně klíčovou vlastností Královských mužů/Aristokratů, která je odlišuje osvobozením od šumu lidské každodennosti ode všech ostatních⁶⁴¹.

4 Revitalizace ideálu Člověka a ideálu Soužití

Tato krátká kapitola, po přiblížení toho Kdo je Aristokrat v kapitole předchozí, nabízí krátkou shrnující interpretaci Platónových výchovných pobídek. Jsou určeny převážně dětem. Není ovšem důvodu proč by neměly pomoci i v Královské muže dosud nevyzrálým dospělcům.

Podle Platóna jsou ctnosti duše a ctnosti obce stejné v odlišných měřítkách⁶⁴². V minulých kapitolách jsem uvedl základní rámec zápasu o tyto ctnosti i metodický vzor pro ty, kteří se do tohoto zápasu hodlají zapojit na straně Královských mužů a naplnit tak

⁶³⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 30.

⁶³⁵ Fenomenologie 20. století a Platónova daimonologie jsou si tedy – dle mé interpretace – velmi blízké, rozdíl však činí platónské přijetí parmenidovského Jedna. Avšak ani celé bakalářské studium neposkytuje dostatek času k provedení tak hluboké reflexe a jsem tedy nucen nepodat zde vyčerpávající rozbor, ale pouze vytyčit směr úvah, o němž se má Královský muž/Aristokrat – a v mém kontextu každý, kdo se vydává za Intelektuála/Vědce – opírat.

⁶³⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 242.

⁶³⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 234.

⁶³⁸ Terminologicky se tak shoduje Herakleitos se Sókratem.

⁶³⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 252.

⁶⁴⁰ WEBER, Max. *Politika jako povolanie*. Bratislava: Spektrum, 1990. s. 75-77.

⁶⁴¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 451-54.

⁶⁴² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 434.

přibližné určení svého orbitu z výroku „*Strážce je válečníkem i filosofem*“⁶⁴³.

Platón nám však nezanechal jen to. Součástí jeho dialogů jsou i velmi inspirativní rozbory jednotlivých ctností a jejich vzájemných vztahů. Soudím, že i po tisíciletích by jim měla být věnována pozornost: za prvé protože stojí na počátku dějin našeho filosofického myšlení a nenajdeme oblast ani člověka mimo jejich dosah a dotek, za druhé protože žijeme v době, která si do vývěšního štítu vetkla indiferentismus a přesvědčení, že vzájemné křížení hodnot nelze překlenout⁶⁴⁴. Zvláště inspirující je pak myšlenka z dialogu *Protágoras*, že totiž všechny ctnosti plynou z jednoho stavu–vztahu myslí a jsou tedy v přirozeném souladu⁶⁴⁵.

Rekonstrukce zašlých platónských ctností a jejich praxe může být z dlouhodobého hlediska právě tím organickým konstitutivním prvkem, který pomůže Královským mužům – kteří jsou z pozemské nutnosti vždy v menšině – dostat sluchu a důvěry i u jinak netečného množství. Na počátku každého přičítacího bodu, ať již pro společnost či pro právo, totiž stojí individuální rozhodnutí a nikoliv již platící norma⁶⁴⁶. Ani já tedy nevyzývám k šosáckému přijetí platónských norem, ale pouze o jejich zvážení – jednání je totiž vždy originální, nehledě na klasičnost své inspirace.

Hlavním pramenem této kapitoly tedy bude Platónova *Ústava*, která formuluje nároky na Aristokratovy ctnosti z jeho dialogů nejobsáhleji, občas doplněná *Zákony*, jejichž hlavním záměrem je zřejmě pacifikace množství na základě aristokratickými ctnostmi udržované konformity.

4.1 Zohlednění vývoje ideálů, prostředků a zdání

Platón své Aristokraty v *Ústavě* de facto učinil *mluvícími nástroji* zájmů obce v politické oblasti. Dle mé interpretace jde svého druhu o přitakání stoickému konstatování, že „*život je otroctvím*“⁶⁴⁷, neboť říše svobody je tímto omezena na možnost selhání. Platón zároveň

⁶⁴³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 332.

⁶⁴⁴ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 22.

⁶⁴⁵ SEDLEY, David. Přípodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 115-16.

⁶⁴⁶ SCHMITT, Carl. *Politická theologie: čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. s. 27.

⁶⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knižovna novověké tradice a současnosti. s. 154-55.

nahrazuje spontánní politické jednání plánovitým zhotovováním dle ideálů (vzorů)⁶⁴⁸. Nejedná se přitom o banausní řemeslo, ale o zhotovování událostí, z nichž se společnost skládá, a snahu o co nejlepší zacílení důsledků⁶⁴⁹. I poté je si však Platón vědom, že nikdo z živých lidí nestanovuje zákony, ale že tak vždy činí náhoda⁶⁵⁰. Nejedná se přitom věčně vzato o výzvu ke zpátečnictví, ale k vitálnímu konzervatismu: s vývojem ideálů – včetně nejvyšších hodnot a náboženství – se počítá. Za konstantní je určen pouze směr k nejvyššímu⁶⁵¹.

Bylo by směšné, kdybych zde – ve střední Evropě 21. století – otrocky opisoval Platónovy nároky na chování k otrokům, projevy zbožnosti či vojenský výcvik. Domnívám se nicméně, že i tyto požadavky – klíčové pro koncept Strážce – jsou převoditelné. Po staletích není tak důležité jak konkrétně Platón usiluje o uskutečnění ideálního Člověka a ideálního Soužití. Měřítka se od té doby posunula a s nimi se do nepředpokládané složitosti a komplexity rozbujely i prostředky a účely s nimiž jedinec, obec i celek světa lidí musejí zacházet. Sociální funkce Aristokratů však zůstává stejná, neboť každá hodnota, ctnost či zdatnost se cizeluje a nabývá ceny v rámci snahy o co nejkvalitnější život⁶⁵².

Reprezentanty ctností i nectností – neboť i ti jsou v polemice důležití – však nahradila domnělá neviditelná ruka⁶⁵³. Boj o svobodu a obecný zájem se zároveň z bitevních polí přesunul do burzovních domů a kyberprostoru; nikoliv meče a štíty ale kapitál a technická zdatnost dnes definují naši dobu a pozice celých národů. V důsledku těchto změn se přirozeně musí změnit i *výchova* Aristokrata, aby dokázal aplikovat ctnosti v daném historickém kontextu a prospět tak své obci.

Nutnost udržet krok se světem lidí však neznamená podřít se jeho takzvaným danostem, Když totiž Sókratés v *Ústavě* vyzývá, abychom v tělu našli „pomocníka pro své filosofování“⁶⁵⁴ nemíní zdaleka jen kondici, s níž tělo lépe čelí vypětí⁶⁵⁵, ale také kondici určenou boji⁶⁵⁶. Dnes by tedy zřejmě doporučil Politikům orientovat se v právu, aby mohli porážet byrokraty, finančnictví, aby mohli odrážet partikulární pikle lobbistů či

⁶⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 293.

⁶⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 270.

⁶⁵⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 97-99.

⁶⁵¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 331.

⁶⁵² RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. s. 158.

⁶⁵³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 60.

⁶⁵⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 292-93.

⁶⁵⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 113-14.

⁶⁵⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 332.

kybernetiky, aby si byli vědomí i nezmapovaných hranic reality. Samotná technická odbornost však ještě neznamená kompetentnost k rozhodnutí o tom, co je správné a co je smysluplné⁶⁵⁷. Prve musí Aristokrat mít kvalitní nitro a vedle toho se aristokratickým i zdát, aby se jeho dílu nemohl nikdo horší důvěryhodně postavit⁶⁵⁸.

4.2 Platónská kultivace nitra: Ctnosti duše a obce

V neposlední řadě je velkou odpovědností Královských mužů, aby nedopustili zkažení svých ratolestí. Ty totiž převezmou jejich lidský úděl, stejně jako dobré jméno⁶⁵⁹. Podržíme-li v paměti co již bylo v předcházejícím textu řečeno o Platónském ideálu, můžeme spojit celek jeho doporučení spojit s radami pro zdárnou výchovu dětí. Domnívám se, že je tento postup žádoucí, neboť Platón nepovažoval výchovu v dětství za oddělitelnou od aristokratického osudu v dospělosti. Zároveň se domnívám, že sepsat toto pojednání o ctnostech jako výchovný plán bude daleko vhodnější, neboť přístupnost suchopárných výkladů morálních doktrín není zdaleka tak vysoká – zato člověk otevřené mysli, vědomý si relativity dospělosti, se nechá inspirovat i radami určenými dětem. Ty jsou ostatně vždy konstruovány jako to nejlepší co známe.

Nejprve je třeba říci, že zřízení, které je duši patřičné, má být zavedeno výchovou již v útlém dětství⁶⁶⁰. Má se zároveň odehrávat nenásilným rozvíjením⁶⁶¹ přirozených talentů⁶⁶², jejichž výběr nesmí ponechávat prostor pro parametry původu a zajištění⁶⁶³.

Základem jsou dobré vzory očištěné od lidských chyb a nedokonalostí⁶⁶⁴, jimž se mají dospělí stejně jako děti toužit podobat, avšak jako hlavní postavy vlastního příběhu⁶⁶⁵. Tedy aktivně jednat podle vzorů, nikoliv se podle nich pasivně chovat. Dobré je pěstovat již od dětství rozumovou odpovědnost a zavazující vědomí výjimečnosti⁶⁶⁶.

Odpovědnost za správnost příběhů i jejich výchovné důsledky nese vypravěč (ať mluví k dítěti, množství či sobě). Zde se pak projevuje Platónovo nepřátelství k

⁶⁵⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 212.

⁶⁵⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 87.

⁶⁵⁹ PLATÓN. *Charmidés; Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 54.

⁶⁶⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 432-33.

⁶⁶¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 361-67.

⁶⁶² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 274.

⁶⁶³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 286-88.

⁶⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 107-10.

⁶⁶⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 134-36.

⁶⁶⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167.

neodpovědným básníkům, kteří napodobují ve svých příbězích z nevědomosti vděčné avšak špatné charaktery. Strhávají tak své posluchače, ale i sami sebe – tedy i ve vyprávění příběhů mají Královští mužové nahradit řemeslníky⁶⁶⁷: „Platón nejenže básníkům upírá nárok na sdělování lží podobných pravdě, ale sám si přisvojuje jejich kompetence“ a například kosmologický/daimonologický⁶⁶⁸ výklad v dialogu *Timaos* či teologický v *Ústavě* uvádí jako pokus o výklad „podobný pravdě“⁶⁶⁹.

Nutno je také vštípit dítěti „touhu, aby se stalo dokonalým občanem, umějším vládnout i dát se ovládat podle spravedlnosti“⁶⁷⁰. Platón naopak odmítá výchovu k „jiné dovednosti bez rozumu a práva“⁶⁷¹: žádná vlastnost a dovednost rozvíjená a podporovaná v dítěti tedy nesmí být bezúčelná či samoúčelná a ponechaná nahodilému vývoji teprve mohutnicího dětského rozumu. Touha po cti a kráse má pak probouzet sebevědomý stud ve chvílích, kdy dítě procítí svá drobná selhání před svými vzory⁶⁷².

Mezi dětmi má být také podporováno bratrské závodění v dobrosti a naopak potírána řevnivost⁶⁷³: nesmí se vyvolat ani poníženectví ani sebeláska, neboť obojí usmrcuje sebereflexi a kritický rozum⁶⁷⁴, jejichž činností si postupem let dítě vytvoří svůj ideál Člověka a ideál Soužití⁶⁷⁵.

Čtvrtou nejcennější⁶⁷⁶, ale první k předání, je ctnost statečnosti, bez níž není představitelné úsilí o moudrost (vystavující člověka jeho malosti a omezenosti) ani uměřenosti (vyžadující pevnost proti slastem i strastem) – bez statečnosti tedy není Aristokratů⁶⁷⁷. Zavedení této hodnoty Platón provádí s pomocí studu při zkušenostní výchově. Během ní je dítě vystaveno z bezpečné vzdálenosti dospělým věcem, aby samo v sobě mohlo prožít a pocítit své meze⁶⁷⁸. Cílem takové výchovy není vyděsit dítě, ale

⁶⁶⁷ KONRÁDOVÁ, Veronika. Platón a básníci. *Reflexe* [online]. 2012, číslo 42, str. 3-23 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_42/Platon_a_basnici.html.

⁶⁶⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 242.

⁶⁶⁹ KONRÁDOVÁ, Veronika. Platón a básníci. *Reflexe* [online]. 2012, číslo 42, str. 3-23 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_42/Platon_a_basnici.html.

⁶⁷⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 28-29.

⁶⁷¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 28-29.

⁶⁷² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 30-33.

⁶⁷³ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 118-19.

⁶⁷⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 385.

⁶⁷⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 120.

⁶⁷⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁶⁷⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 273.

⁶⁷⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 165-66.

naopak ujistit jej o tom, že poroba a otroctví jsou horším osudem než smrt⁶⁷⁹. Přesněji řečeno: statečným bude ten, „jehož vznětlivost ve chvílích strasti i trýzně bere na vědomí pokyny, jež jí sděluje rozum o tom, čeho je a čeho není třeba se bát“⁶⁸⁰.

Čelíme tak skutečnosti, že pravá statečnost není možná bez rozumnosti a moudrosti, neboť v jejich nepřítomnosti se jedná o pouhou smělost⁶⁸¹, projev hlouposti. Nejedná se však o neřešitelný problém – mladým duším dětí je přeci hloupost výchozím stavem. Nemají ještě vědění, na němž by stavěly či procvičovaly své duševní síly. Právě proto Platón klade důraz na příběhy plné kladných hrdinů a probuzení touhy dítěte podobat se jim – skrze nápodobu nakonec půjde-li vše ostatní dobře, ztratí smělost a získají podíl na pravé statečnosti⁶⁸² i každé další ctnosti vyjma moudrosti, u níž předstírání vede k nejhorší nevědomosti⁶⁸³.

Nápodoba ctností předcházejících moudrosti se až po čase mění v jejich autentické žití. Sókratés v *Ústavě* doslova říká, že děti vychováváme a „nenecháváme žít svobodně, dokud v nich nezavedeme – právě tak jako v obci – patřičné zřízení a (...) teprve tehdy je propustíme jako svobodné“⁶⁸⁴. Poslušnost zásadě „Poznej sám sebe“⁶⁸⁵ je tak odložena nikoliv na dospělost dle věku, ale vyspělost dle charakteru, duševního zřízení.

Neznalost sebe sama vede u těch, kteří se považují za svobodné, k pošetilosti a radosti ze zlého, když se děje jiným lidem. Tato zlomyslnost přitom vzniká ze sebezpřeceňování a sebezpodceňování (Sebezpodceňování Platón dále nerozvádí, neboť Královským mužům naprosto nepřísluší a z logiky věci je nemůže brzdit a ohrožovat. Královský muž má pevnou víru, na jejímž základě činí vše, co zvládne, aby mu složil – nemá přitom čas na defétismus či pochybnosti.). Lidé se nejčastěji neznají v míře své krásy a dobrosti, někteří však přeceňují-podceňují i svůj majetek⁶⁸⁶.

Pošetilý – tedy o sobě nevědomý – člověk se často stává před množstvím lidí směšným (nemá-li sílu a moc chovat se zlomyslně) či ohavným (má-li sílu a moc). Královský muž pošetilého však směšným ani ohavným nenazve. Komu se zdá směšný trpí

⁶⁷⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 119-24.

⁶⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 210.

⁶⁸¹ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 76.

⁶⁸² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 130-39.

⁶⁸³ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 77-78.

⁶⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 433.

⁶⁸⁵ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 27-28.

⁶⁸⁶ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 67-68.

totiž sám zlomyslností a tedy pošetilostí⁶⁸⁷. Ohavného pak nezve Královský muž strašnými pro jejich moc, ale naopak nešťastnými, neboť svým jednáním pouze sami sobě škodí před lidmi i před bohy, jak vysvítá z dialogu *Gorgias* a závěru dialogu s Trasymachem. Naopak sebevědomý (sebe znající) Královský muž se bojí spíše bohů, než takových ohavně pošetilých lidí, což zase nalézáme bohatě v *Obraně Sókratově* a *Kritónovi*.

Opětovné připomenutí vyžadují později k božskému pozdravu „*Poznej sám sebe*“ přičleněné lidské rady „*Záruka blízké neštěstí*“⁶⁸⁸, vyzývající k samostatnosti, a „*Nic příliš*“⁶⁸⁹, vyzývající k uměřenosti.

Druhá v pořadí k osvojení je pak právě ctnost uměřenosti, jež statečně a moudře kultivuje vznětlivost a krotí žádostivost dítěte. Není náhodou, že právě tuto ctnost má sdílet s Vládci množství nemající podíl na statečnosti ani na moudrosti⁶⁹⁰: jejich uměřenost stále spočívá na poslušnosti těmto ctnostem, jenže ty k nim nepromlouvají z niter jejich ale jiných – obdobně to alespoň z počátku musí být u dětí. Velmi tedy závisí na jejich vychovateli.

Uměřenost chrání svého nositele před smělostí i malomyslností skrze stále vědomí objektivních nutností, včetně druhových omezení člověka⁶⁹¹. Schopnost oddělit nutné od zbytného pak umožní dítěti správně rozvrhnout duševní pasiva i aktiva, jimiž disponuje a odpovědně s nimi hospodařit⁶⁹². Zabrání se tak propadu mladé duše k tyranskému zřízení, na jehož trůně nedlí rozum ale zdivočelá a krátkozraká žádost⁶⁹³.

Působením uměřenosti dítě také stane čelem ke své nesamostatnosti a závislosti na jiných. Bude pro něj jen dobře snažit se jí co možná uniknout, nesmí však propadnout domněnce, že se od této závislosti osvobodilo, neboť bludný kruh egoismu vede ke krátkozrakosti a nelibosti k jiným, kteří jsou pojímáni jako konkurenti a nikoliv partneři⁶⁹⁴.

Statečnosti a rozumnost v kombinaci se studem v průběhu času pomohou prosadit se i zbývajícím ctnostem moudrosti a spravedlnosti⁶⁹⁵. Zatímco první jmenované z těchto komplexních ctností jsem se dosud nevěnoval, druhou mám za rámcově probranou a pro

⁶⁸⁷ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 69-70.

⁶⁸⁸ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 27-28.

⁶⁸⁹ PLATÓN. *Charmidés: Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 27-28.

⁶⁹⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 163-64.

⁶⁹¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 203.

⁶⁹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 381-82.

⁶⁹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 402-03.

⁶⁹⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 164.

⁶⁹⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 326.

úplnost jí chybí právě pouze moudrost, na níž neoddělitelně závisí⁶⁹⁶.

Moudrost se podle výkladu z *Ústavy* rodí všesměrnou a přílišnou specializací neohýbanou výchovou. V případě nerovnováhy – v Platónově případě mezi gymnastickým a múzickým vzděláním – by se totiž ze zdravé duše stala kulhavá⁶⁹⁷, a to navíc vybavená na tu či onu stranu nebezpečným arzenálem, ať již fyzických nebo intelektuálních sil⁶⁹⁸. Přílišná specializace v jednom oboru by navíc mohla vyvolat v jedinci zdání celostní dokonalosti a moudrosti, následkem čehož by se pletl i do oborů, které neovládá⁶⁹⁹.

Moudrost má poskytovat schopnost rozpoznat a milovat krásno ve věcech⁷⁰⁰. Je přitom dalece upřednostňován způsob myšlení nad znalostí⁷⁰¹, což je jinými slovy vyjádřený požadavek „*ideální obce v duši*“⁷⁰². Rozum a vznětlivost jsou tedy duševními složkami, které za moudrost odpovídají, a po vzdělávání k moudrosti se tedy očekává, že „*bude napínat a živit jedno krásnými výklady a poučeními, kdežto druhé uvolňovat uklidňováním a zmírňováním pomocí harmonie a rytmu*“⁷⁰³.

Vedle samotné Filosofie, pojaté ve významu lásky k moudrosti respektive motivující touhy ba chuti po vědění⁷⁰⁴, Platón staví celý řetězec nauk sloužících k probuzení myšlení a zahájení vzestupu duše, jimiž od nejnižší po nejvyšší jsou: aritmetika, geometrie, stereometrie, astronomie a harmonie⁷⁰⁵. Platónův předpoklad vysloveně zní, že:

*„v těchto naukách se u každého člověka čistí a znovu rozněcuje jakýsi orgán duše, který hasne a ztrácí zrak působením jeho ostatních zájmů; jeho zachránění má větší dosah nežli zachránění tisíců lidských očí, neboť jím jediným se spatřuje pravda“*⁷⁰⁶

zároveň však varuje před těmi, kdo by zmíněné nauky – zvláště astronomii – povyšovali na Filosofii⁷⁰⁷. Prostřednictvím astronomie a harmonie je možné nazít vyšší pravdy

⁶⁹⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 16-17.

⁶⁹⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 348.

⁶⁹⁸ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 135.

⁶⁹⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-49.

⁷⁰⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 149.

⁷⁰¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 202-04.

⁷⁰² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 434.

⁷⁰³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 210.

⁷⁰⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 260-62.

⁷⁰⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 332-42.

⁷⁰⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 335-40.

⁷⁰⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 335-40.

„zachytitelné rozumem a myšlením, ne však zrakem“⁷⁰⁸ jsou však užitečnými jen „pro hledání krásy a dobra, jinak je však tento postup neúčinný“⁷⁰⁹.

Lze tedy říci, že i v tomto přístupu je Platón velmi moderní a souhlasil by s M. C. Nussbaumovou, že „správně rozvíjená přírodní věda je přítelkyní humanitních věd, nikoliv jejich nepřítelkyní“⁷¹⁰.

Střechou věd a jejich korunní naukou, jež pátrá po samotném krásnu a dobru, pak je dialektika⁷¹¹. Znalec pěti předcházejících nauk ještě není dialektikem sám o sobě, neboť jejich vztah k dialektice se podobá vztahu mezi úvodem a hlavní písní⁷¹². Na rozdíl od předcházejících nauk dialektika spěje k samotnému konci rozumově poznatelného světa a cele se odehrává v jeho rámci, kdežto ještě astronomie a harmonie vězí ve světě smyslovém. Dialektika vyzvedá „oko duše, zahrabané v jakémsi barbarském blátě“ šumu každodenního smyslového světa „a vynáší je vzhůru, majíc za pomocníky a průvodce obory, které jsme probrali“⁷¹³ a bez nichž není možná. Sám Sókratés měl „krásný a božský (...) rozběh“⁷¹⁴ k této nejvyšší nauce, avšak bez cvičení by mu pravda unikla, pročež mu starý Parmenidés káže: „napni své síly a vycvič se ještě více tím, co se zdá neúčinným a čemu lidé říkají prázdné mluvení, dokud jsi ještě mlád“⁷¹⁵.⁷¹⁶ Znamená-li však mládí přístupnost a otevřenost myslí pravý dialektik zřejmě nikdy nezestárne, čehož příkladem může být nejen sám literární Parmenidés, ale též literární Sókratés a reálný Platón.

Pro takové Královské muže se sama dialektika stává „pracnou hrou“⁷¹⁷, která ovšem má své meze a nerovná se ani sama o sobě pravé moudrosti. Poskytuje pouze nejdokonalejší lidem přístupný způsob uchopení smyslového světa – Jinakosti –, který nezanechává nic jistého, žádný axiom – jímž je pouze Jedno –, ale naopak ústí v paradoxní paralýzu, z níž je i nejlepší z dialektiků nucen pouze přitakávat⁷¹⁸.

Dialektická metoda se stává zákonem Královských mužů, neboť je učí nejzdatněji

⁷⁰⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 335-40.

⁷⁰⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 341-42.

⁷¹⁰ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofia, 2017. Dnešní svět. s. 36-37.

⁷¹¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 346.

⁷¹² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 342-45.

⁷¹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 342-45.

⁷¹⁴ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 27.

⁷¹⁵ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 27.

⁷¹⁶ Samotné dialektické dialogy a jejich metodické ukázky kladu i úskalí této nauky zde nemám prostor rozebírat. Bez osobitého výkladu od jejich autora by se z mé strany navíc jednalo o pouhé dohady.

⁷¹⁷ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 29.

⁷¹⁸ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 87.

se vyptávat a nejzdatněji odpovídat⁷¹⁹, čímž nejlépe šlechtí jejich umění souborného vidění, jehož prostřednictvím nalézají jednotu i jinakost mezi jevy⁷²⁰. Jejich přední schopností se stává metodické kritické myšlení⁷²¹, s jehož pomocí jsou schopni rozvíjet do důsledků i názory sobě protivné, aby došli očištění vlastního přesvědčení od chyb⁷²² a v pouhé debatě sdílet své nálezy i se zcela nevzdělanými až otrockými dušemi, jak nalézáme v dialogu *Menón*⁷²³. Nejpodstatnější je však vypěstování zvyku odpovídat na vlastní otázky a nikoliv pouze na otázky zadané a nutné⁷²⁴.

Po pěti letech cvičení v této nauce (v 35 letech) jsou Platónovi Strážci hotoví převzít službu v úřadech obce a získat zde zkušenosti i ověření. Již v 50 letech pak čeká ty, kteří ve službě nesehali, úloha Vládů⁷²⁵. Tento titul by nás neměl zmást. Vztah Strážců a Vládů je vztahem pomocníků se správci⁷²⁶ na autoritativním a nikoliv mocenském základě. To Strážci jsou držitelé správních a politických úřadů, kterým starověcí Řekové nepřikládali velkou prestiž, přičemž jsou navíc řízení poslušností vůči rozumu, jehož ověřenými nositeli jsou Vládci⁷²⁷. Vyjevuje se nám tak i druhý vztah: skutečný Politik je předcházejícím stádiem skutečného Filozofa. Královští mužové jsou tak vychováváni, aby dokázali přijímat a ctít autority, čímž se celek jejich komunity stává autoritativně řízeným, avšak po způsobu teple lidském, jaký nalézáme u řešeného Parmenida se Zenónem, kteří se namísto pohoršení nad sveřepostí mladičkého Sókrata těší z jeho potenciálu a věnují mu lekci trpělivého rozebírání jeho idejí⁷²⁸. S H. Arendtovou pak můžeme při pohledu na celek říci, že:

„rozdíl mezi tyranií a autoritativní formou vlády spočívá vždy v tom, že tyran se jako vládce řídí jen vlastní vůlí a vlastními zájmy, zatímco i nejdrakoničtější autoritativní vláda je vázána zákony.

⁷¹⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 346.

⁷²⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 351.

⁷²¹ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 99-100.

⁷²² NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 103.

⁷²³ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 101.

⁷²⁴ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 117.

⁷²⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 354-55.

⁷²⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 360.

⁷²⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 119-20.

⁷²⁸ PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 19.

Její činy svazují pravidla, která buď vůbec nejsou lidským dílem – jako je tomu v případě přirozených zákonů, Božích přikázání, plátónových idejí – nebo alespoň nejsou výtvorem těch, kdo jsou momentálně u moci.

Pro autoritativní vládu je zdrojem autority vlády vždy nějaká vnější síla, její vlastní moci nadřazená⁷²⁹

Takřka zvláštní podkapitolu by pak vyžadovaly odvozené hodnoty bratrství, vzájemnosti a kontinuity, které musejí Královského muže od dětství provázet, aby v naznačené cestě neklopýtl. Pro začátek by měl být mírný⁷³⁰, chápavý, laskavý⁷³¹ a přátelský⁷³² vůči spoluobčanům⁷³³ a bezúhonným cizincům či prosebníkům ve své obci⁷³⁴. Naopak proti cizím a nepřátelským má zůstat tvrdým a podobat se psu, který „*se chová zle vůči každému neznámému, kterého uvidí, ačkoli od něj předtím nic zlého nezakusil, a (...) k tomu, kdo je mu známý, (se) lísá, i když od něho nikdy nic dobrého nezažil*“⁷³⁵.

Toto psí podobenství je nicméně od Sókrata trochu zavádějící, neboť již na počátku *Ústavy* sám dovedl Polemarcha k poznání, že činit komukoliv zle se nemá, neboť jako když se ubližuje koním či psům, tak i lidé se následkem toho stávají zlými⁷³⁶. Zároveň platí, že si Královský muž/Aristokrat musí podržet určitou vychytralost ve smyslu znalosti mnoha způsobů myšlení a schopnosti volit vhodné jednání s jejich nositeli⁷³⁷. Strážní a vládcovská činnost Královských mužů/Aristokratů je tak daleko delikátnější než ta příslušející psům, neboť při své službě nejen nedopustí slabost obce navenek, ale vyhánějí a stíhají všechny rozbrojníky, nenapravitelné Sofisty/Tyrany i Šosáky/Timokraty, škodí-li opakovaně a vytrvale celku⁷³⁸.

Bratrství je Sókratem konstruováno na základě rozšíření rodiny⁷³⁹ na celek obce komunismem žen a dětí⁷⁴⁰, který je vysoce nepravděpodobný – daleko snesitelnější tedy bude vztáhnout apel na tuto hodnotu zpět na užší rodinu. Pokrevní svazek s celou obcí

⁷²⁹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 11.

⁷³⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 104.

⁷³¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 275.

⁷³² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 406.

⁷³³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 104.

⁷³⁴ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 118.

⁷³⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 104.

⁷³⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 41.

⁷³⁷ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 58-59.

⁷³⁸ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 119-20.

⁷³⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Knihovna novověké tradice a současnosti. s. 291.

⁷⁴⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 228-32.

ostatně není zapotřebí těm, kteří jsou řízeni rozumem a uvědomují si plně svou závislost na spoluobčanech. Rozumové bratrství pak ono pokrevní dokáže skvěle zastat, je-li jeho úkolem vypuzovat z mezilidských vztahů řevnivost, mstivost, marnivou ctižádostivost, které jsou označeny jako průvodní jevy selhání bratrství v Timokracii⁷⁴¹. Souborným cílem bratrství však je zabránit vzniku povýšenecké lepší společnosti a mocichtivosti⁷⁴². De facto usiluje o to, aby vznikla ve společnosti „vzájemná úcta a účastný zájem“⁷⁴³, který se nutně zakládá na „schopnosti vidět druhé jako lidské bytosti, a ne jako pouhé objekty“⁷⁴⁴. Přitakává tak základním hodnotám toho, co dnes nazýváme liberální demokracií⁷⁴⁵.

Dalším otiskem spořádané rodiny v Platónově *Ústavě* je požadavek úcty ke stáří a učitelům⁷⁴⁶, podle nichž se takřka zdá, že jde o dialog určený právě takovémuto vychovatelům. Každý, kdo jedná vůči těmto autoritám patřičně, sám sobě stírá stejnou čest na vlastní kmetská léta⁷⁴⁷, což dává perfektní příklad za předpokladu, že do té doby nabude aktivní službou řadu zkušeností a následně bude moci získanou moudrost autoritativně předávat mladým a naslouchajícím Strážcům⁷⁴⁸. Od toho se odvozuje i doporučení, aby Strážci o svých případně odlišných názorech či připomínkách hovořili s Vládcí mimo doslech ostatních, aby tak ničí autorita nebyla otřesena⁷⁴⁹.

Pěstování takovýchto mezilidských vztahů umožní navazovat na to dobré a udržet kontinuitu myšlení⁷⁵⁰ nebo udržet kázeň bez směšnosti nevynutitelných příkazů v detailech osobních a intimních rozměrů⁷⁵¹. Kontinuitu se Platón snaží udržet i ve hrách, sportech – uvědomuje si totiž, že z dětí vchovaných jinými herními pravidly vyrostou dospělci očekávající i jiné zákony⁷⁵² – a kultuře⁷⁵³.

Zcela klíčovou vlastností z dlouhodobého hlediska, která má být podporována, je

⁷⁴¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 361-67.

⁷⁴² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 367-71.

⁷⁴³ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 35.

⁷⁴⁴ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 35.

⁷⁴⁵ NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofía, 2017. Dnešní svět. s. 35-36.

⁷⁴⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 388.

⁷⁴⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 262-64.

⁷⁴⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 163-64.

⁷⁴⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 270.

⁷⁵⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 153-72.

⁷⁵¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 157-58.

⁷⁵² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 180-83.

⁷⁵³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 179.

vědomí progresivní odpovědnosti těch, kteří disponují nadobyčejným potenciálem, ať již lidským⁷⁵⁴ nebo materiálním⁷⁵⁵. Platón však připouští i zde jisté hranice. Octne-li se totiž Aristokrat sám – či v tragické menšině – proti nadvládě horších lidí má sám přijmout vyhnanství a nechat mateřskou obec raději zaniknout, než aby se zkazila a upadla do otroctví⁷⁵⁶. Jedná se přitom o značný posun oproti nesmlouvavé progresivní odpovědnosti z *Obrany Sókratovy*⁷⁵⁷ či *Kritóna*⁷⁵⁸.

Celek Platónské výchovy tak směřuje k tomu, co jsem nazval již mnohokrát výše aristokratickým existencialismem. Zjevuje se nám Aristokrat postavený před vědomí tragické bezmocnosti, který právě proto pevně trvá na vlastní progresivní odpovědnosti vůči celku, že nic menšího – samotným Aristokratem počínaje – nemá smysl a je-li vůbec něco smysluplného, leží to za hranicí možností individuálního života, ať již v nesmrtnosti obce nebo posmrtném životě spravedlivé duše.

Aristokrat je zbaven Platónskou výchovou zbaven „*dětského očekávání*“ štěstí⁷⁵⁹, namísto něj permanentně stojí proti vlastní omezenosti a malichernosti. Nemusí mu tak záležet na vlastním biologickém životě. Pouze na metafyzicko-politické naději, že v sumě s jinými sobě podobnými napříč generacemi dokáže sám sobě zjednat alespoň nějaký smysl, a tak nebude sám se sebou v nesouladu⁷⁶⁰. Vymaňuje se tak i z podřízenosti nenutným žádostem⁷⁶¹, které se v naší době staly základem sociální kontroly a jsou – jak si všímá například H. Marcuse – dokonce podporovány⁷⁶². Právě schopnost rozpoznání nenutného – respektive ctnost skromnosti – umožní Aristokratovi soustředit se na to podstatné, neubíhat a neztrácet energii⁷⁶³. Může pak nejvíce jak je lidsky možno odloučit duši od tělesného⁷⁶⁴, pročež se Aristokrat stává statečným proti jejím nutnostem – včetně smrti⁷⁶⁵ – a může se věnovat své službě bohům⁷⁶⁶.

⁷⁵⁴ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 148.

⁷⁵⁵ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 127-35.

⁷⁵⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 153-56.

⁷⁵⁷ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 56-63.

⁷⁵⁸ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 89-90.

⁷⁵⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 245.

⁷⁶⁰ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 61.

⁷⁶¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 379-82.

⁷⁶² MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 37.

⁷⁶³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 379-82.

⁷⁶⁴ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 20.

⁷⁶⁵ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 17.

⁷⁶⁶ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 18.

Existenciální krize Aristokrata je vyřešena nadějí na získání smyslu ex post, který zároveň osvobozuje tohoto milovníka pravdy a potenciálního hrdinu, k tomu aby lehce podstupoval onen příslovečný boj do hrdel a statků. Nikdy se však nevzdá svobody jednat a promlouvat, i kdyby jako pouhý nástroj zotročený chladnokrevným rozumem.

5 Cesta stávání se Aristokratem v postmoderním údobí Evropy

Tato kapitola představuje závěrečný polemický osten: částečně paralyzující jako osten rejnoka, částečně pobízející jako dovádění skřečka – jedná se tedy o pokus s oporou v představeném ideálu Královského muže/Aristokrata praktikovat alespoň stín Sókratova prubířského umění v našem kontextu a na soudobém ideálu Intelektuál/Vědec. Pomocníky tohoto snažení mi budou zvláště H. Arendtová, L. Strauss či J. Ortega y Gasset. Ve čtyřech prvních podkapitolách je však nutné nejprve naznačit změny rámců a možností, které skýtá soudobý lidský svět. Teprve poté se dostane ke slovu kritické srovnání dvou výše uvedených ideálů, po němž následuje závěr kapitoly věnující se třetímu z úvodu zmíněných předpokladů této práce a samotný závěr práce.

5.1 Iluze říše svobody

Antika minula a mnohé se změnilo. Četné detaily Platónských spisů přešly v historismy, neboť většina tehdy přirozených rámců se proměnila či byla proražena technickým, civilizačním či populačním vývojem a znásobením našich možností i ohrožení. Existuje v takovýchto podmínkách ještě vůbec prostor pro Aristokracii a praxi Filosofie, Politiky, Zákonodárství, byť jen z části inspirovanou antickými vzory?

Jsem si jistý, že ano, je však nutné nejprve se vypořádat s odvěkými chimérami v oblasti myšlení, jednání a promlouvání – s iluzí říše svobody jako a) svobody oikodespotů v polis b) soukromé svobody bez suverenity c) suverenity celku.

Prvá z nich byla vládnoucími třídami antiky považována za přirozenou nutnost – rozdělení na říši svobody mezi svobodnými občany a říši nutnosti s otroky – pro získání pravé svobody-suverenity⁷⁶⁷. H. Arendtová si však všímá nemožnosti získání svobody či

⁷⁶⁷ BBC. The Concept of Freedom - In Our Time BBC Radio 4. In: youtube [online] 1. 7. 2018 [1.7. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=8_RIK9RWu4s.

suverenity tímto způsobem⁷⁶⁸ a v konečném důsledku o omezenosti této svobody-suverenity věděli již samotní oikodespotové utíkající od správy svých domácností k větším věcem v polis⁷⁶⁹.

Druhá byla považována takřka vždy za přirozenou možnost soukromé cesty hedonismu, ať již materialistického či intelektualistického⁷⁷⁰; Tímto způsobem života však zároveň takzvaně soukromí lidé ztrácejí kontrolu nad správou věcí veřejných, tedy vztahů i statků, které nutně potřebují, ač si je nejsou mocni sami zajistit.

Třetí pojetí říši svobody nalézá v organickém kolektivu. Svoboda a suverenita se tak týkají celku a jedinec má na nich podíl, je-li konformní–slušný. Tato iluze dosáhla svých politických maxim zřejmě v existenci národních států a pojetí suverenity a politična C. Schmitta.

Všechna tato pojetí říše svobody H. Arendtová napadá a nahrazuje Platónskou i Schmittovskou politickou teologií čímsi, co bychom mohli nazvat politickou fenomenologií. Všichni a vždy mají svobodu svobodně jednat, vyjevovat své Kdo a získávat tak na skutečnosti⁷⁷¹. Zároveň nikdo nemůže být suverénní – leda by byl v postavení globálního jedinovládce či obětí představy, že jím je⁷⁷². Polemické rozdělení svobody a suverenity, které H. Arendtová provádí, ústí v absolutizaci možnosti svobody na jedné a negaci suverenity – v pojetí absolutní neovlivněnosti – na druhé straně.

S tímto pojetím svobody souhlasím, nemohu však souhlasit s maximalistickým pojetím suverenity, neboť teprve pocit, že nehledě na okolní podmínky mohu svobodně jednat, ze mě činí suveréna v rámci mé individuální existence – suverenita je tedy psychickým stavem, v němž rozhodujeme sami za sebe o platnosti řádného a vzniku mimořádného stavu (Schmittovu formulaci suverenity tak přenáším na řád individua). Souhlasím tedy s H. Arendtovou, že nenalezneme ve smyslovém světě suverénního člověka, který by stál nad podmíněností⁷⁷³, nemohu však odmítnout veškerý koncept suverenity, neboť ta pro mě znamená schopnost jednat v rámci podmíněnosti, která se

⁷⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 304-05.

⁷⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 23.

⁷⁷⁰ viz *Ústava*: Filozofové se už za života cítí jako na ostrovech blažených.

⁷⁷¹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 224-32.

⁷⁷² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 304-05.

⁷⁷³ Tedy v pozici příslušející pokud někomu pak jedině Bohu.

následně projevuje jako svoboda.

Domnívám se, že s tímto pojetím suverenity by ve výsledku souhlasil i Platón, který nám otisk svého vědomí existence dvojí omezenosti ze strany zákonů rozumu a nutnosti zanechává ve svých pozdních dialozích. Individuum má směřovat k nahlédnutí smyslový svět přesahujících principů (parmenidovského Jedna) a podobnosti principům Dobra. Zároveň v tomto snažení nemůže uspět bez zajištění prostého života a pomoci jiných lidí (či přesněji opory v nich). Z těchto pozic se pak zdá politická nerovnost říše svobody jeho doby obhajitelnou za předpokladu přijetí teze o existenci přirozených otroků a nikoliv naivní přetvářkou či nedůsledností, kterou v její legitimizaci nalézala H. Arendtová⁷⁷⁴.

Osvobození oikodespotů z říše nutnosti v Platónových dialozích však není ani poté samovolné, neboť vyšší přirozenost svobodných občanů nalézá ve vědomí a následování určitých existující skutečnost přesahujících ideálů. Jejich individuální suverenita je tak absolutizována avšak svoboda se smršťuje na možnost úspěchu či selhání ve všesměrném zápasu o dosažení spravedlivého, tedy aristokratického stavu duše. V *Ústavě* i *Zákonech* se předpokládá možnost trvalého setrvání v tomto nesmírně náročném stavu a to skrze mocenský útlak institucí i celkového nastavení konformity navržených společností: Nejvyšší muži a ženy by měli být vybráni, zpracováni a celoživotním tlakem a dozorem přeměněni v lidské diamanty – tvrdé, dokonalé a stálé.

Liberální demokrat tento ideál označí za totalitní, neboť předpokládá na jedné straně politickou nesvobodu Množství a existenci striktně oddělené říše nutnosti a na druhé straně individuální nesvobodu vyvolených jedinců, Aristokratů – a skutečně Platónský ideál říše svobody zcela ruší, neboť spravedlnost v jeho pojetí znamená hledět si svého, tedy nebouřit se proti údělu, který nám byl svěřen v individuálních nadáních a statcích. Jedinou svobodou v tomto uspořádání je možnost selhat⁷⁷⁵.

A právě to si Aristokrat z Platónových představ uvědomuje: Uvědomuje si marnost a zbytečnost lidského života není-li vztažen k něčemu co jeho skutečnost přesahuje. Před tímto vědomím je představa suverenity kolektivu stejně jako soukromé svobody pouhým únikem, rezignací a tedy nespravedlností.

⁷⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 21-22.

⁷⁷⁵ JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-100.

Jedná se v zásadě o velmi existenciální a fenomenologický přístup (stojí totiž na vyjevování Aristokratického potenciálu sobě, lidskému světu i bohům)⁷⁷⁶; Ostatně Platónská Cesta vzhůru od podobenství *Ústavy* po *Parmenida*, jak leží formulována v knize *Pozdní Platón*, se děje za absence Boha a naopak přítomnosti Hérakleitovských argumentů o neustávajícím pohybu. Po dosažení vrcholu v *Parmenidovi* se však Platón na svou cestu dolů – tj. zpět do jeskyně – vydává provázen nahlédnutím Jedna a s vírou ve svět pořadajícího Boha.

Sókratovská paralýza raného Platónova období je překonána v těžkém dialektickém zápase existenciálních rozměrů a na jejím konci se Platónovi zjevuje absolutno, z něhož povstávají dialogy od *Filéba* až po *Zákony*. Právě v *Zákonech* pak Platón došel na dno jeskyně, k vlastnímu ideálu soužití pro jeho zde a nyní. Ostatně právě proto se nám *Zákony* zřejmě zdají tak dogmatické a cizí, neboť se v nich obhájce Sókratovské cesty vyjevuje opřen o neochvějnou víru jako dogmatik s vůlí k takřka totální organizaci.

Nutno opět připomenout, že pojetí pozdních dialogů z *Pozdního Platóna* není možné ověřit. Nemáme jistotu pořadí dialogů, ani počtu dialogů pseudoplatónských a obzvláštní pochybnosti můžeme chovat v otázce, zda Platón do svých dialogů uložil veškerou svou nauku či alespoň její jádro anebo staletí filosofujeme nad propagačními letáky jeho Akademie⁷⁷⁷.

5.2 Fakticita osobní suverenity

Aristokratická suverenita formulovaná Platónem přitom vyplývá z určité daimonologie⁷⁷⁸ obsahující normativní psychologii i soustřednou harmonizační kosmologii; etiku, sociologii, ekonomii, politologii, estetiku, právo, teologii, medicínu a libovolnou vědu o člověku nevyjímaje.

Výsledné pochopení řádu světa či alespoň víra v ně pak umožní odpovědné sebezpečnění a orientaci v řádově komplexnějším světě, který z takřka determinovaného prostředí změní v otevřenou hrací desku, na níž je možno s přihlédnutím k určitým

⁷⁷⁶ BBC. Phenomenology - In Our Time. In: youtube [online] 9. 2. 2017 [8. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=WYREKd_qpDE.

⁷⁷⁷ KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_probleem_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

⁷⁷⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 242.

pravidlům logiky a nutnosti myslet, jednat, promlouvat, tvořit události a tkát předivo reality⁷⁷⁹.

Pravým opakem této daimonologie Filosofů se ukazuje démoskopie Sofistů, jež vytlačuje autenticitu psychologizujícím konstruováním mimikrů rolí a lahodivých služeb přitakávajíc pasivnímu chování se, jež pokračuje v jednolitém živočišném a neuvědoměném proudu Množství.

Stará řečtina rozeznávala dvě fáze jednání a sice a) počínání, jež leží na bedrech jedince a b) vytrvalé pokračování a dokončení skrze spolupráci. Zatímco prvnímu ze sloves se věnovala většina Platónových dialogů, ono druhé zůstalo – alespoň dle H. Arendtové – mimo jejich hlavní zájem⁷⁸⁰. Platón sociální funkci ani pozici Filosofů nijak nedefinuje a nedefinuje ani samotného Filofofa jinak než coby obraz stávání se Filosofem. Tento koncept podtrhává zvláště skutečnost, že po dialozích *Sofistés* a *Politikos* nepřichází *Filosofos*, ale *Parmenidés*⁷⁸¹.

H. Arendtová vyvozuje, že Platón usiluje nahradit politiku zhotovováním, jež se vyčerpává samotným výkonem⁷⁸², a vztahem příkaz–poslušnost⁷⁸³. Dle mého názoru má však pravdu pouze částečně: Platón, pravda, rozšiřuje rozsah říše nutnosti, v níž se přikazuje a poslouchá, důvod je však nutné hledat v jeho pochopení významu individuální suverenity a politické akce. Jednání a promlouvání totiž vytváří – čili zhotovuje – události, jejichž echa budou rezonovat žitým světem lidí až do jeho konce⁷⁸⁴. Jde tedy o veškerou pozemskou věčnost – nakolik je možná – a právě zde je nutné hledat důvod, proč Platón tak radikálně snížil počet těch, kteří jsou kompetentní *zhotovovat dějinné události*, tedy jednat a promlouvat. Politická svoboda však znamená existenciální řeholi Aristokrata bez „*dětského očekávání štěstí*“⁷⁸⁵, nejedná se tedy v žádném případě o feudální ani liberální svobody poskytující telelogicky neukotvené korporátní či soukromé svobody⁷⁸⁶.

Na první pohled se zdá jako by Platón předpokládal, že Aristokraté jeho školy

⁷⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. s. 244-249.

⁷⁸⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 245.

⁷⁸¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 147.

⁷⁸² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 270.

⁷⁸³ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 24-25.

⁷⁸⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 248.

⁷⁸⁵ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 245.

⁷⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 157-158.

budou o tolik kompetentnější (poznáním a správným míněním) než jiní, že by jakýkoliv slabší vztah mezi nimi a zbytkem mimo příkaz-poslušnost byl hříchem proti Bohu, který se v těchto božských mužích odráží; viz daimónský hlas z *Obrany Sókratovy*⁷⁸⁷, hrubý příbuzný z *Hippia Většího*⁷⁸⁸, vnuknutí z *Menóna*⁷⁸⁹ či *Ióna*⁷⁹⁰ nebo božské šílení z *Faidra*⁷⁹¹. Všimneme-li si však systému brzd a protivah, smíšenosti ústavy či dvojité formy zákonů (předmluva pak zákon) v *Zákonech*, ukazuje se nám na místě totality pouze velmi striktní autoritativní režim, v němž má každý podle svých nadání přiřknutý orbit, na němž je mu přikázáno hledat své životní naplnění a štěstí. Aristokracie tohoto režimu však přesto svou autoritu, svůj vliv i svou moc odvozuje přímo z občanské společnosti obce („Změní-li se názory o bozích, musí se změnit i zákony“⁷⁹²), třebaže režim jako celek se snaží právě tomuto pohybu konzervativně zabraňovat⁷⁹³ a ponechávat jej respektovaným elitám.

Dnes je situace v mnohém jiná a *Zákony* – promlouvající k nám ze dna dávno zasypané jeskyně – ztratily svou věčnou dobovou platnost. Změnily se ve strnulý obraz o představě praxe staříckého Platóna. Tento velký Filosof nám může být inspirací při nalézání vlastní individuální síly a nejlepšího oboru i směru jejího zaměření a obzvláště neocenitelným průvodcem se může stát i v širších daimonologických úvahách o celostním smyslu a individuálních možnostech v kontextu.

Na druhou stranu platí dle mého, co bylo řečeno Sókratem Kritónovi na samém konci dialogu *Euthydémos*: „*nech stranou ty, kteří se zabývají filosofií, ať jsou dobří nebo špatní, a prozkoumej krásně a dobře tu věc samu*“⁷⁹⁴. Teprve samostatnou kontemplací se tedy, se *VII. listem* řečeno, v duši cosi filosofického vznítí a „*vznikne (...) v duši a pak se to již samo žije*“⁷⁹⁵.

Poslechneme-li této rady a budeme namísto intelektuální archeologie raději přemýšlet sami, můžeme teprve nalézt v Platónských dialozích smysl i užitek pro naši dobu, jejímž největším pokladem jsou mimovolné a dvojsečné efekty kvasu, který náš svět

⁷⁸⁷ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 59-60.

⁷⁸⁸ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 22-24.

⁷⁸⁹ PLATÓN. *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 113.

⁷⁹⁰ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 93.

⁷⁹¹ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 26.

⁷⁹² PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 331.

⁷⁹³ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 180-82.

⁷⁹⁴ PLATÓN. *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 63.

⁷⁹⁵ PLATÓN. *VII. list*. In: PLATÓN. *Listy*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 54.

proměňuje zhruba od roku 1750⁷⁹⁶. Uchopení těchto pokladů poznáním a pochopením je nám navíc jediným způsobem jejich trvalého zachování, neboť jak připomíná dialog *Menón*, pouhé správné mínění brzy odeznívá⁷⁹⁷.

Velkou otázkou naší doby je, zda máme ve své moci tak komplexní a nehmotný pohyb zachytit a s Hrabalem řečeno očistit jej, bez zničení podstaty látky. Dle L. Strausse se o ekvivalentní dílo pokusil Niccolo Machiavelli. Jeho cílem bylo pochopit a nově založit republiku dle římského vzoru, přičemž velkolepá Římská republika, stejně jako moderní liberálně-demokratická Evropa, vznikla šťastnou náhodou⁷⁹⁸.

Vědomí vlády nahodilosti v lidských věcech nás přitom v Platónově filosofii provází od *Faidra*⁷⁹⁹ až po *Zákony*, kde se výslovně praví: „*nikdy žádný člověk nic zákonem nestanoví, nýbrž ve všech jsou našimi zákonodárci všelijaké náhody a příhody všelijak se sbíhající*“⁸⁰⁰.

Ochrana, pochopení, rozvoj a očista toho dobrého z panující rutiny nemůže být přitom svěřena nikomu menšímu než nejlepšímu, Aristokratům. Tím je dána i nutnost a zoufalá potřeba jejich přítomnosti, a tedy znovobjevení aristokratického potenciálu v člověku kontrastující vůči postmodernistické bezvýhradné sebelásce a identitarismu⁸⁰¹.

Druhou fází po tomto objevu vnitřního potenciálu – nezadatelného do té míry, že jej věčně může pochovat pouze sám jeho nositel – je nalezení vztahu k moci, autoritě, vlivu či násilí (jak je formuluje H. Arendtová například v eseji *O násilí*⁸⁰²). Vydat se na „cestu dolů“ a vrátit se do společnosti za účelem vytrvalého pokračování a dokončení započatého individuálního díla-žití skrze spolupráci.

Zde se blížíme finální odpovědi na otázku sociální funkce Intelektuálů – dříve však musíme pohlédnout do tváře pravdy o globalizovaném a ekonomizovaném světě, jehož výzvám čelíme a které představují výzvu určenou dobovou nutností právě Intelektuálům, respektive těm, kteří si činí nárok na punc Aristokracie.

⁷⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 15.

⁷⁹⁷ PLATÓN. *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 110-111.

⁷⁹⁸ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikúmené, 1995. s. 42.

⁷⁹⁹ THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu *Faidros*. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

⁸⁰⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 97.

⁸⁰¹ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o moralce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁸⁰² ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 38.

5.3 Říše nutnosti: Majetkové třídy 21. století

Nehledě na blahobyt světových center a relativní blahobyt severní polokoule, již se šťastnou náhodou účastníme, zůstáváme stále svázáni se Zemí a její nutností. Naše povědomí o tomto poutu se oslabilo tím více, čím výše a dále nás od lopoty pouhého přežívání a biologické nutnosti zanesla rostoucí komplexnost naší společnosti. K dnešnímu dni tak všichni žijeme v jedné globální ekonomice, tedy jedné říši nutnosti a jedné globální domácnosti, jednom oiku.

Ještě jsme ani nedokázali vyrvat všechny – z pohledu dějin – náhle otevřené technické možnosti libovůli Tymos (vášni) a Epithymia (žádosti) a podříditi je vozatajství rozumu⁸⁰³ – a přitom již neúprosně unikají, ztrácí se v roji změn, které jednou možná i obecné mínění spojí s pojmem refeudalizace.

Složité výzkumy toho, zda refeudalizace je, či není přítomná, a učené různice na toto téma vynechejme, neboť dalece přesahují ambice této práce. A přijměme pro následující myšlenkový experiment za fakt možnost, že se ekonomické, technické a skrz to i akademické a další možnosti jedinců opět pevně formují do třídního obrazu.

Tento obraz extrémní nerovnosti, kdy 1% populace vlastní 50% všech prostředků⁸⁰⁴, takřka realizuje řeckou představu o světě lidí. Olympané na jeho vrcholu – byť stále pod hvězdnými bohy a Stvořitelem – množstvím polobohů, daimónů a hrdinů oddělení od svobodných občanů tyčících se nad výdělečné střední a nižší třídy, rolníky a otroky.

21. století zažívá podobné rozdělení možností. Na vrcholu světa mimo naše zraky stojí a) kapitálová božstva, polobohy v lidském světě nahradila b) kapitálová knížata a kněžský stav lobbistů, managerů, juristů a podobného bílí, jež spojuje drolicí se c) vyšší a střední třídu měst se svými zářivými vzory a pány a konečně na dně leží d) personál-zaměstnanci a lidský materiál zcela odevzdaný nutnosti. Dále se tyto čtyři myšlené třídy vnitřně a mezi sebou navzájem mohou dělit horizontálně podle toho, zda koření v centru, semiperiferii, periferii, či je jejich domovinou globální kapitálový nimbus.

Individuální možnosti současníka jsou tedy – ostatně jak tomu bylo vždy – z velké části determinovány místem, na něž se narodil, a to jak ve vertikálním (společenském), tak

⁸⁰³ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 43-47.

⁸⁰⁴ ČT24. Fokus Václava Moravce – Chudí versus bohatí. In: ceskatelevize [online] 17. 7. 2016 [28. 7. 2018]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/11054978064-fokus-vaclava-moravce/215411030530004/>

horizontálním (čistě místním významu). Tato přirozená a neustupující nerovnost komplikuje významně naši otázku po jednotné sociální funkci Intelektuálů. Vždyť jak by mohli z odlišných pozic a s odlišnými možnostmi smysluplně činit totéž různí lidé o různých daimónech a nadáních?

Sociální funkce a dysfunkce Intelektuálů se tedy jistě nedá zjednodušit na morální imperativ, který by se dal zařadit po bok slavného: „Ty bojuj, ty rozjímej, ty pracuj“.

Platón nám navrhuje cestu hodnotového a metodického myšlení, které v rozličných situacích bude svobodný občan pouze aplikovat. Bohužel svobodný občan jeho doby se rovnal oikodespotovi, vlastníku lidí, v postavení takřka Olympana proti množství jiných. Ostatně již tehdejší občané byli rentiéorskými a nikoliv podnikatelskými majiteli otroků a stav chudiny nebyl totožný s žádnou jinou částí obce, než byla ta námezdně pracující⁸⁰⁵. Současné rozdělení společnosti, o něž jsem se v náznaku pokusil, kombinované s (více či méně formálním) právem rovnosti, nás však zanechává před Platónem zcela neřešenou situací. Dokonce ani v *Ústavě* žádným způsobem nepředpokládá, že by Aristokracie nestála ve středu a na vrcholu obce, ale mohla být nerovnoměrně rozptýlena v jejím celku.

Je-li vůbec Aristokracie ducha mimo plutokratické zajištění možná, jistě nesmí být rozptýlená a atomizovaná. Spolustrážci⁸⁰⁶ by měli spolupracovat s vůči sobě bohatšími, chudšími i rovnými a tvořit tak nejen třídní a horizontální, ale též vertikální *osnovu* a základ *útku* společnosti⁸⁰⁷. Měli by každý přispívat svým umem a svým jednáním v rámci spolupráce, tedy podílet se na obou významech jednání (počinání i vytrvání až po dokončení).

Neměli by ztrácet iniciativu ani povědomí o svých schopnostech a zároveň se nezříkat vytrvání a dokončení velkého společenského díla v kolektivu. Tedy se nevzdávat ani jedné z fází jednání, jež stará řečtina moudře rozlišovala, a zároveň se držet svého. Toto držet se svého, s Platonem řečeno, znamená neustávat ve snahách, k nimž vybízí vnitřní hlas, ani nepodléhat mnohodělnosti⁸⁰⁸ či „všeznákovství“⁸⁰⁹ v nepoznaných oborech (jehož odhalování bylo výmluvně zobrazeno v *Obraně Sókratově* jako nejtěživější filosofův „prohřešek“ proti celku).

⁸⁰⁵ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 85-87.

⁸⁰⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 240.

⁸⁰⁷ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 84-85.

⁸⁰⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 94-95.

⁸⁰⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-50.

Řevnivý individualismus, sterilní rozčílení, nezodpovědnost a abstrakce provázející snadný život Intelektuálů posledních staletí jsou právě těmi atributy, které řádnému člověku nesluší a činí jeho žití sprostou dysfunkcí postavenou v přímém protikladu k Aristokracii⁸¹⁰.

Pouze zaujetí konstruktivních pozic vůči spoluobčanům a spoluobčanům – míněno pasivní (nestrážící) části populace – a nesmiřitelné odhodlání – do hrdel a statků – vůči vnitřním i vnějším nepřátelům celku i vůči vlastním chybám a nedokonalostem může z Intelektuála učinit Aristokrata – hodnotného člověka.

5.4 Tká se ústava

Athénský host si v *Zákonech* všímá, že skutečná ústava spojuje a nerozděluje. Neboť nelze lidské společenství zbavit žádného z pěti (v *Ústavě*) předpokládaných zřízení: zánik Aristokracie-Meritokracie by způsobil bezodkladné zhroucení systému, stejně jako odstranění Tímokracie z institucí, Oligarchie-Plutokracie a Tyranie z výdělečné sféry a konečně se nedá odstranit Demokracie, neboť každý režim – snad až do určitého stupně technologické převahy – se opírá o obecné mínění. Reálnou možností tedy není odbourat tyto prvky, ale buď je smířit ve smíšené ústavě – jakou Athénský host chválí například ve Spartě či na Krétě – anebo postavit jednu část obce na stráž proti druhé⁸¹¹. Tato druhá cesta však z dlouhodobého hlediska není udržitelná. Vede k zániku soudržnosti, vzájemnosti a potenciálně k rozpuštění či rozbroji obce.

Má-li být tedy ústava dobře utkána, musí její předivo tvořit zdraví občané, jejichž mysl není nakažena omezeností stranic. Politické umění, spočívající v odhadu charakterů a schopnosti práce s nimi⁸¹² stejně jako v metodickém a věcně správném přístupu⁸¹³, přitom nesmí být osamoceno avšak ani kombinováno s prubířským a babickým uměním Filosofů.

Rozpolcením snahy mezi oba tyto ušlechtilé záměry se totiž člověk stane nedostatečným oproti celým Politikům i celým Filosofům⁸¹⁴. Proto je tak důležitým uměním sebekázně vykazující sebelásku a ješitnost, které umožní nejen zrání nitra, ale také

⁸¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 14-25.

⁸¹¹ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 104-05.

⁸¹² PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 84-85.

⁸¹³ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 345-351.

⁸¹⁴ PLATÓN. Euthydemos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 61-62.

spolupráci.

Je přitom nutné si uvědomit, že kde není přítomná sociální funkce, tam nastává dysfunkce, neboť mezi dobrým a zlým neexistuje neutrální pozice⁸¹⁵. Individuálním měřítkem počínaje a komplexními institucemi konče musí být materiál s příslušnou formou přiveden k nejlepšímu stavu od základu, a tedy z nitra a nikoliv na základě vnějšího tlaku.

Třebas nepočtená, avšak dobře fungující síť aristokratických posádek v klíčových/uzlových bodech společnosti, dokáže ozdravit fungování mateřského celku, aniž by bylo nutné učinit Aristokratem nejposlednějšího z občanů. Tak v kostce zní alespoň Platónský předpoklad.

Tomuto předpokladu by se implicitně měl rovnat ideál zastupitelské parlamentní demokracie. Ten je však v přímém rozporu s touto antickou tezí, neboť obecné mínění a diskurz posledních staletí ovládly utopické představy nezodpovědného, avšak módního osvícenství⁸¹⁶.

Ideálu, že je možné osvětou a blahobytem nastolit duševní rovnost všech lidí se formálně nevzdal liberalismus, komunismus ani anarchismus. Takto paternalistický a zároveň svou univerzalitou utopický politický směr nejen, že brzy přežil sám sebe – dnes se právo na vulgaritu a omezenost dokonce hájí⁸¹⁷ – ale také zabraňuje vytvoření legitimní a uznávané reprezentativní veřejnosti, která by vedle zástupců lidu tvořila i stálou eticko-právní stráž hájící bezpečí a zájmy těch, kteří nemají čas či energii dozorovat své zvolené zástupce a dosazené správce⁸¹⁸.

5.5 Cesta vzhůru: Kdo je Aristokrat?

Pro převzetí a odpovědné vykonávání této sociální funkce nestačí pouze technická schopnost a kvalifikace Meritokrata. Vláda odborníků a managerů se totiž mění v pouhou banausní správu zakletou v partikulárních profesionálních morálkách a konstruktech bez vědomí širšího smyslu⁸¹⁹. Následný bludný kruh prostředků a účelů ústí v racionalistickou totalitu či s Weberem řečeno v žalář železné klece rozumu. Rozumu, který si neuvědomuje svou omezenost a své meze.

⁸¹⁵ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 54.

⁸¹⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 11-55.

⁸¹⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 69.

⁸¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 295-367.

⁸¹⁹ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 9-10.

Naopak vláda Aristokratů-Meritokratů⁸²⁰ předpokládá oporu v čistě technických odbornících (Meritokratech dle našeho chápání slova), aniž by směřovala k překonání autoritativní (tedy na respektu veřejného mínění postavené) vlády směrem k totalitě, neboť svoboda, dobrovolnost a respektující kritika jsou prvotní nutností bytí Aristokracie.

Aristokraté, ať již se stanou Politiky, Filosofy, Zákonodárci či čímkoliv jiným (neboť jejich hlavním „povoláním“ je stále stávání se Aristokratem), nezapomínají na své lidské omezení a nedostatečnost. Nechají ve své duši vládnout rozum, aniž by se otočili zády k intuici. V *Obraně Sókratově* či *Euthydémovi* čteme o daimónském hlasu, který v prvním případě vystupuje takřka v podobě svědomí, ale v druhém jako čistá ničím nepodložená intuice, pocit. V *Symposiu* či *Faidrovi* nalézáme zase zjevení a hybnou sílu Eróta a konečně v celku Platónovy práce nalézáme roztroušené zmínky o božské posedlosti, jež se zmocňuje politiků, věštců i básníků, aniž by v nich rozněcovala vlastní lidský rozum (viz *Ión*, *Menón* a pozdní dialogy).

V samotném základu Aristokratické vlády – založené na převaze rozumu v lidské duši – dlí vědomí o jeho nedostatečnosti zůstane-li spoután a neotevřen Jednu. Přízemní rozum řemeslníků – k nimž Platón řadí tři Sókratovy žalobce, básníky, rétory, skladatele řeči i sofisty a eristiky – je tak největší hrozbou lidské svobody.

Je však opět nutné připomenout, k čemu tato svoboda slouží. Její ambicí je pouhé naplnění maxim vnitřního potenciálu na určitém sociálním orbitu, tj. s určitými danými možnostmi. Nosným principem Platónova politického myšlení je přirozené právo a přirozená povinnost dobrých (v Aristo-Meritokratickém smyslu slov *ergon*, *areté*, *agathon*⁸²¹) obsadit nejvyšší orbit hierarchie společnosti a dohlížet, aby ani ostatní nezanedbávali povinnosti svého orbitu a nalézali štěstí v užívání jeho práv.

Mobilita směrem vzhůru i dolů přitom má být závislá dle Platóna pouze na dobrosti daného individua tak, jak je a bez přihlídnutí k urozenému rodu, majetkům a podobně. Jedná se tedy teoreticky o velmi spravedlivé uspořádání podporující na všech společenských orbitech jednu dobrot v rámci jednoho hodnotového systému. V praxi se však prosadil právní náhled – vlastní mimo jiné všem Sofistům, lahodivým rétorům a eristikům, kteří v Platónských dialozích vystupují – systémově podporující poslušnost psaným zákonům.

⁸²⁰ PLATÓN. *Euthydémos*, *Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 8.

⁸²¹ PLATÓN. *Euthydémos*, *Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 8.

Sofista Trasymachos v *Ústavě* odkrývá přirozenost právního státu, coby nástroje Tyrana, ať je mužem jedním, vládnoucí klikou či množstvím. V *Pojmu politična* obdobnou definici nabízí C. Schmitt, když konstatuje, že pojem právo „označuje existující pozitivní zákony a zákonodárné metody, které mají nadále zůstat v platnosti“⁸²² a vláda práva tedy „neznamená (...) nic jiného než legitimizaci určitého *statu quo*“⁸²³, na čemž mají zájem mocní (politicky stabilizovaní) a bohatí (ekonomicky stabilizovaní)⁸²⁴. Hippias a Protágoras nám ukazují cestu soukromého výtěžku v tomto systému, Euthydemos s Dionýsodórem její meze a dialog *Sofistés* konečně její celostní ukotvení: Sofista je zde postaven proti Filosofovi, mistr přeludů a stínů proti příteli světla⁸²⁵, rétor zase proti Politikovi, zástupům lahodící proti o zástupy pečujícímu⁸²⁶. Vedle rétorů pak dialog *Gorgias* staví demagogy typu Kalliklés(-Trasymachos) a básníky, jejichž rozdíl oproti rétorům činí pouze metrum a rytmus⁸²⁷. *Ústava se Zákony* pak proti nim na stranu Politika a Filosofa staví ještě odborného Zákonodárce.

Množina Aristokratů, jejímž nejvyšším reprezentantem je Filozof v podobě Platónova Sókrata, se od množiny „Epithymiokratů“ (mužů ovládaných žádostivostí (*epithymia*)⁸²⁸) liší přitom pouze drobně. Potenciál jejich dobrosti je shodný v praktické rovině, avšak nikoli v etické. Tento rozdíl vzniká v důsledku odlišné důslednosti jejich myšlení, pročež se jejich předsudky a na nich vystavěné konstrukty ukazují směšnými před prubířským uměním Sókrata.

Sókratés se přitom prvotně nesnaží Sofisty zesměšnit. Jeho ironie je pouze nástrojem, vařící sprchou, který vyhájí Sofisty z neudržitelných pozic a vykazuje je zpět k vnitřnímu zamyšlení.

Jasně je tento přístup vidět v kratičkém *Iónovi* či *Menónovi*, ale také v případě všech tří Sókratových oponentů dialogu *Gorgias* či Trasymacha, který po své bouřlivé pasáži *Ústavu* výmluvně promlčí a až do konce rozpravu poslouchá. Trasymachos je postaven před výhodnost spravedlnosti ve smyslovém světě a Kalliklés ve světě zesnulých.

⁸²² SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 66.

⁸²³ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 66.

⁸²⁴ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 66.

⁸²⁵ PLATÓN. *Sofistés*. Praha: Oikoymenh. 1995. s. 65-66.

⁸²⁶ PLATÓN. *Sofistés*. Praha: Oikoymenh. 1995. s. 88-89.

⁸²⁷ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 87-88.

⁸²⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 266.

Celé Athény pak Sókratés vystavuje myšlenku obousměrné výhodnosti v *Obraně* a své nejbližší přátele v *Kritónovi*. Způsobem ozdravení pozic Sókratových diskuzních partnerů přitom není přesvědčení ani násilí (či pohružka násilím), ale „*donucení pravdou*“⁸²⁹. Tato pravda často spočívá ve vědomí nevědomosti, která zbavuje falešné jistoty – tento způsob nalézáme v dialozích končících aporií –, či pokusu o mytické vyložení co nejpodobnější pravdě – nalézáme například v mýtech z dialogů *Gorgias*, *Ústava* či v dialozích Platónova pozdního období. Prvním stupněm očisty je totiž ztráta falešných jistot⁸³⁰ a až po nich může přijít plodný rozhovor za účasti posuzujícího babického umění⁸³¹.

Sókratovým cílem je přesvědčit Sofisty, aby se stali Filozofy, a probudit v nich pohřbenou přirozenou touhu po integritě a pravdivém poznání, dvou neoddělitelných věcech. Jen oni – nadaní a silní – totiž mohou být pravými Filozofy a nikoliv jen pěstouny, kteří se osiřelé Filosofie ujali⁸³². Filozofovou povinností je tedy Sofisty vyhledávat a obracet „k sobě“, „do sebe“, kdežto Politikovou rozhodovat v krajních případech o vyhánění či usmrcování Sofistů nenapravitelných⁸³³ a jiných otázkách v ochraně a tvorbě/tkaní obce⁸³⁴ i jejím zastupování před bohy.

Smysl tohoto drakonického přístupu k nenapravitelným Sofistům je jasný. Bez nápravy či vymýcení Sofistů totiž tito talentovaní divoši – neboť jejich duše je divoká – obsadí všechny uzlové body systému pro lukrativní sociální pozice s jejich funkcemi spojené. Tím pádem poškozují důvěryhodnost soužití, které jejich kejklřství nebrání, úřadů obce, do nichž pronikají, i Filozofů, jimž se podobají „*jako vlci psům*“⁸³⁵.

Sofisty není možné zastavit jiným způsobem. V jejich případě i v případě Královských mužů totiž hovoříme o naprostých suverénech, kteří jsou samovládci svých životů⁸³⁶. Kalliklés popisuje přirozenou touhu silnějšího prorazit pouta zákonů vytvořená slabými. Přitakává tak popisům Královských mužů z dialogů *Theaitétos*, *Sofisté* i *Politikos*.

Protiklad mezi nimi vytváří až Kalliklův názor, že duši mají ovládat žádosti. Sofista se tak osvobozuje k živočišné libovůli a nemůže tedy uniknout nutnosti. Filozof se naopak

⁸²⁹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 148.

⁸³⁰ PLATÓN. *Euthydémos*, *Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 92.

⁸³¹ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 103-104.

⁸³² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 288-89.

⁸³³ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 61-62.

⁸³⁴ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 83-88.

⁸³⁵ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh. 1995. s. 32.

⁸³⁶ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 67.

osvobozuje, aby šel za hranice nutného, a tedy přítomného, k božskému. Nakolik je toto možné vzhledem k neuchopitelné nutnosti, již i Demiurgos musí dle Timaiova výkladu přemlouvat je otázkou⁸³⁷. Podle dialogu *Faidros* i tento únik nutnosti představuje pouhý okamžik⁸³⁸.

V hovoru s Theodórem nalézáme Filosofova polemicky podtrženého jako božského rebela. Na rozdíl od množiny Sofistů je pánem řeči a nikoliv jejím otrokem. Nenechává se spoutávat lidskou nutností a každodenností nasáklou pojmy jako moc, majetek, pověst, urozený rod či násilí, které Sofistům takřka determinuje Svět. Pouze z pohledu otrockých povah a v otrockých činnostech se pak Filosofof činní směšným⁸³⁹, zatímco Sofista je směšným a dětským vždy, má-li uhájit svou pozici ve výšinách rozumu⁸⁴⁰. Filosofof naproti tomu právě skrze rozumovou důslednost usiluje podobat se Bohu, tj. maximu dobra a spravedlnosti, vedle nichž jsou všechny „ostatní zdánlivé síly a moudrosti (...) u vůdčích osob veřejného života, nedůstojné, pakli v odborných činnostech sprosté“⁸⁴¹. Právě tento pohyb nám pak ukazuje dialog *Parmenidés*⁸⁴².

Dialog *Politikos* zobrazuje Filosofova pomocníka Politika⁸⁴³. Tento pomocník má být více než takzvaný politik. Mimo jiné právě tím, že neuznává žádné lidmi psané zákony ale „činí zákonem své umění“⁸⁴⁴. Je si totiž vědom pochybné hodnoty písma, které nemůže předat potřebné vědění, které tím pádem nemůže být obsaženo ani v psaných zákonech⁸⁴⁵. Přímá vláda je esencí Politika⁸⁴⁶, neboť ten se zodpovídá pouze Bohu. Politik sám je si vědom nutnosti a užitečnosti zákonů, které svazují napodobitele Aristokratů, zároveň však proto neztrácí vůli konat dobře své umění a bádání⁸⁴⁷.

Toto zobrazení Aristokrata se zdá v příkrém rozporu k pojetí z dialogů *Kritón*, *Ústava*, *Zákony* i samotného dialogu *Politikos*, jde však o pouhé zdání. Sókratés v

⁸³⁷ RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Timaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

⁸³⁸ THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu *Faidros*. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

⁸³⁹ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-55.

⁸⁴⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 57.

⁸⁴¹ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 56.

⁸⁴² WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 147.

⁸⁴³ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 144.

⁸⁴⁴ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 67.

⁸⁴⁵ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 60.

⁸⁴⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 250.

⁸⁴⁷ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 68-70.

Kritónovi obětuje svůj starý život, aby zpečetil své dílo a uchránil Athénské polis v krátkodobém i dlouhodobém horizontu. Vyčkáním a přijetím trestu totiž usvědčuje neřádné občany jasným důkazem své morální pravdy a zároveň jim tak znemožňuje očistit se výmluvami z chyb, které se při hovoru s ním vyjevily. Athénám jako celku v dlouhodobém horizontu navíc neposkytne protiprávní precedent, že zákony obce je možné či dokonce správné porušovat.

Paradox mizí, uvědomíme-li si, že pouze obec umožňuje dobrý život a že obec vždy stojí na právu. Právo je ostatně jak zárukou dobrého fungování *akademického státu*, který předpokládají *Zákony*, tak ideálního státu naznačeného v *Ústavě* či výkonu sociální funkce pravého Politika, který je formulován v dialogu *Politikos*, coby velitel soudní moci⁸⁴⁸.

Když tedy Aristokrat – ať již ve funkci Filosofova či Politika – proráží obecně platící konformitu a její kodifikované právní normy, činí tak, aby se sám stal odborným Zákonodárcem, normotvůrcem, který stanoví význam pojmu⁸⁴⁹. V individuální rozměru zde tak nalzáme obdobný moment decise i teologický přístup jako u C. Schmitta, byť u něho v přístupu k suverenitě celku⁸⁵⁰.

O to nebezpečnějším je Sofista. Se sobě podobnými totiž činí v praxi zákonem obce divokost vládnoucí nejhrubším a nejodpornějším množstvím, na jehož úrovni, vlivem svého domnělého umění, sestoupili⁸⁵¹.

Rétorika je často nazývána fyzikou antiky. Platí to rozhodně pro její řeckou část. V dnešní době a pro nás však společensky stále není fyzika – jejíž dílo poskytuje pouze politicky neutrální technické možnosti – podstatnější než rétorika, byť se její forma v mnohém posunula vlivem převzetí římského práva. Rétor na soudu či shromáždění v Athénách manipuloval emocemi. Právnick 21. století manipuluje kodifikovaným právem jako kovaný Sofista či eristik, zatímco roli rétorů a demagogů směrem k zástupcům převzali PR specialisté. Otroci řečí, každodennosti, lidské nutnosti⁸⁵².

Sociální funkce Aristokrata se pro naše podmínky tak určitým způsobem –

⁸⁴⁸ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 77-79.

⁸⁴⁹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 78.

⁸⁵⁰ SCHMITT, Carl. *Politická theologie: čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. s. 51-52.

⁸⁵¹ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 101.

⁸⁵² PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-55.

paralelně k jeho protivníkům – alespoň z části posunula. Zatímco náplň Filosofovy činnosti zůstala takřka totožná, neboť zůstává v nitru, prostor fungování Politika prošel dramatickými změnami. V naší době by již těžko kdo mohl ozdravovat společnost „řezáním a pálením“⁸⁵³, neboť jsme nahromadili velké množství zkušeností a snad ještě větší technologický destruktivní potenciál.

Pravým Politikem však stále může být suverén nad organizací, kterou utkal zavedením jednoty mezi nestejnými, a to přirozeně po prokázání stejného mezi nimi a odvrhnutí špatných⁸⁵⁴.

Podobnou organizaci může jako síť vazeb rozvinout i v rámci takzvané soukromé sféry. Platónův anarcho-elitismus, byť konstituovaný pro svět starověkého polis, se tak může dočkat reinkarnace v rámci refeudalizovaného světa budoucnosti, v němž se věci veřejné spolu s kapitálem přesouvají z dosahu množství do soukromí.

Dnes jako tehdy však ekonomické zajištění – na rozdíl od ideálního státu *Ústavy* či akademického státu *Zákonů* – provede nerovné rozdělení. Platón v *Zákonech* prokazuje vědomí nutnosti progresivní odpovědnosti i v takřka rovnostářském zřízení⁸⁵⁵ a nad to zabránění přílišným ekonomickým nerovnostem bere za základ pro udržení spravedlnosti a soudržnosti v obci⁸⁵⁶. Ekonomická nerovnost – kterou Platón u Aristokratů vůbec nepředpokládal – se však u nás stává silou určující možnosti a odpovědnost Aristokratů naší doby. Železní a mědění mohou dědit celá impéria, zatímco zlatí a stříbrní živořit pod tíhou hypotečních úvěrů⁸⁵⁷.

Aristokrat vyrostlý mezi „kapitálovými božství a knížaty“ zmůže přirozeně mnohem více, než ten, který se narodil do třídy zaměstnanců a může, nepodaří-li se mu prosadit coby Filosofu či Politikovi – tedy rizikových a neplacených sociálních funkcích, jimž v našich podmínkách neodpovídá žádné placené řemeslo – pouze po večerech spisovat zrcadla s nadějí, že některé z kapitálových božstev či knížat osloví.

Věcný základ Aristokratovy podstaty však zůstává, nehledě na ekonomické a technické nerovnosti, stejný. Není možné jej pojmově definovat, neboť pojmy jsou v

⁸⁵³ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 61.

⁸⁵⁴ PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 83-87.

⁸⁵⁵ Míněno v socioekonomickém ohledu, kde Athénský host nastoluje striktní přerozdělování i zastropování rozdílů majetkových tříd.

⁸⁵⁶ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 124-62.

⁸⁵⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 167-68.

neustálém pohybu. Tuto skutečnost si uvědomoval i Platón⁸⁵⁸.

Veškeré myšlení se odehrává v řeči, jíž „vede duše sama se sebou (...) sama sobě dávající odpovědi a říkající ano i ne“⁸⁵⁹, protože je nesmírně důležité užívat slov svobodně a tvůrčím způsobem. Být pánem slov, nikoliv otrokem⁸⁶⁰. Svobodnému se pak otrok slov – například Sofista – stává největším nepřítelem, vrací-li se do jeskyně.

Tříbení pojmů (*onoma*) znamená tříbení akustických obrazů jsoucna. Tyto obrazy však nikdy nebudou dokonale odpovídat ideálu, který opisuje, a Aristokrat si tedy musí být neustále vědom z toho plynoucích omezení jazyka i myšlení⁸⁶¹. Platón sám jej projevuje artikulací „*smysluplného mlčení*“ před Bohem v Parmenidovi⁸⁶² a následným „*stažením z Filosofie*“⁸⁶³ stejně jako malebným zaujetím pozice vůči sofistickým mýtům o vzniku všeho z dialogu *Sofisté*⁸⁶⁴. Dříve než se však člověk dostane k chápavému údivu a smysluplnému mlčení, musí přejít od prvotní němé strnulosti, jíž popisuje například Menón či Alkibiadés v *Symposiu*, k dialektickému umění.

Dialektické umění – jež je možné v člověku probudit a šlechtit, nikoliv však do něj vložit – určuje směr Aristokratova životního snažení, avšak samo chabne před nevyslovitelným Jednem. Postihnout smyslový svět – Jinakost – však, s oporou v nevyjádřitelnému Jednu, dle Platónova názoru, dialektika zvládne a umožní tak Královskému muži „cestu dolů“⁸⁶⁵ k praktickému životu obce.

V něm Aristokrat postupuje dle hodnotového žebříčku objeveného na „cestě vzhůru“⁸⁶⁶. Jednotlivé hodnoty mezi sebou dále váží v ohledu k důsledkům blízkým a důsledkům vzdáleným. Má vždy volit dobré, či alespoň méně zlé, z dlouhodobé perspektivy, a tedy, aniž by podléhal přirozenému klamu, že se vzdálené zdá menším než blízké a naopak. Je mu tedy zapotřebí určitého *měříčského umění* a dále *počtářského umění*, s jehož pomocí správně určí konečnou sumu. Tato dvě umění dohromady pak skládají pomyslné umění žít, na něž se mistrovství v dalších uměních přivěšují či z něho

⁸⁵⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 70.

⁸⁵⁹ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 75.

⁸⁶⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 51-55.

⁸⁶¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 76-77.

⁸⁶² WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 167.

⁸⁶³ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 172.

⁸⁶⁴ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 49.

⁸⁶⁵ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 172.

⁸⁶⁶ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 172-85.

vycházejí⁸⁶⁷.

Mezi ně patří babické a prubířské umění, jež byla pospolu zobrazena například v *Theaitétovi*, dále umění odhalovat pravdu a následovat nejlepší, přisouzené Politikovi na konci hovoru s Kalliklem, umění personalistické a spojující rozebírané v dialogu *Politikos* nebo schopnost předvídavé péče o život a rozmlouvání–myšlení na toto téma, jež se na konci dialogu *Protágoras* či *Euthydemos* vyjevuje určující pro osvojení občanských ctností. Neměnným základem přitom zůstává úsilí podobat se Bohu, před nímž Aristokrat zůstává němým⁸⁶⁸.

5.6 Cesta dolů: Kalkul dlouhodobého sobectví

Ukázat své nitro a naplnit maxima svého potenciálu jedinec nikdy nemůže sám. Za první potřebuje pomoc s břemenem nutnosti, aby unikl pouhému životu a osvobodil se k životu dobrému. Za druhé představa Aristokrata v domácnosti se jeví nesmyslnou – Aristokrat musí napnout své úsilí vždy k něčemu přesahujícímu jeho individuální a žitý svět⁸⁶⁹.

Dialogy závěrečné fáze Platónovy tvorby kniha *Pozdní Platón* představuje jako kompaktní celek určité daimonologie, procházející přes psychologii (*Filébos/Faidros*) a kosmologii, snášející se z výšin Demiurga k bohužel nedopsanému kritickému rozboru „poslední“ historie (*Tímaios/Kritias/Hermokratés*) až po politickou teologii a praxi (*Zákony*)⁸⁷⁰.

Při tomto návratu Aristokrata zpět do jeskyně hraje, dle mé interpretace, zásadní roli specifický druh aristokratického existencialismu, který nalzáme roztroušen takřka v celém Platónském díle.

Na rozdíl od moderního, masového a módního existencialismu našich časů využívá deziluze k osvobození pravých ideálů Člověka a Soužití, nikoliv k jejich cynickému popření. Tento nezdravý masový existencialismus konec konců činí rozdíl mezi Aristokraty na jedné a množinou Sofistů na straně druhé.

Pozdní dialogy jsou tímto přístupem doslova nabité. Přidržíme-li se výkladu E. A. Wyllera od *Parmenida* počínající „cesta dolů“ nastává po odhalení nevyjádřitelnost a nedosažitelnost Jedna. Následuje konstatování rozdílu mezi neměnným a nesmíšeným

⁸⁶⁷ PLATÓN. *Protágoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 66-69.

⁸⁶⁸ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 95.

⁸⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 64-65.

⁸⁷⁰ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 242.

věděním absolutním a nejčistším lidským věděním, jež si je vědomo svého smíšení s nepravdami smyslového světa⁸⁷¹. V celku dialogu *Filébos* a *Faidros*, v němž se objevuje zvláště půvabný mýtus s připodobněním rozumu k vozataji dvou bujarých koní jménem vášeň a žádost⁸⁷², pak vítězí mystický racionalismus daimonologie⁸⁷³.

Tímaios a torzo *Kritia* rozvíjí kosmologickou daimonologii s těžištěm v alchymistické myšlence (mimořádně egyptského původu⁸⁷⁴) „co je nahoře, je i dole“⁸⁷⁵, od níž se směrem ke každodennosti rozvíjí jakási fenomenologická fyzika rehabilitující při „cestě vzhůru“ vehementně odmítaného Herakleita⁸⁷⁶.

Zákony pak představují razantní a určitým způsobem i velmi hořkou tečku za celým dílem. Pro tisíciletí nám v nich zkameněl Filosof, jehož neochvějná, dialekticky vytříbená a aristokraticky cílená víra zavedla k vizi teokratického režimu, v němž je anarcho-elitismus předchozích dialogů redukován četnými institucemi, vahami a protivahami. Platón zřejmě ke stáru došel přesvědčení, že vládne-li člověku Bůh – promlouvající rozumem elit – pak ani tyto elity nemají mít jiné svobody než následování této vlády.

Vize akademického státu druhé poloviny *Zákonů* coby autoritativního a fundamentalistického⁸⁷⁷ režimu staví Evropana 21. století před otázkou, zda vůbec má Platón, co říká dnešnímu západnímu světu, v němž se i pod pojmem právní stát již myslí lidstvo–právní stát. Je-li plodem zrajícím z květů aristokratického existencialismu a takřka liberalizujícího anarcho-elitismu morálka takřka totalitářská, nejsme povinni ji z pozice našeho imatrikulačního slibu jednoduše odmítnout?

Domnívám se, že nejsme, neboť – řečeno s C. Schmittem – režim musíme posuzovat podle výzev a nepřátel, proti kterým stojí⁸⁷⁸.

⁸⁷¹ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 82-87.

⁸⁷² PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 43-47.

⁸⁷³ BBC. In Our Time - History of Alchemy. In: youtube [online] 15. 10. 2013 [20.7. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=UgwyVqEGj1k>.

⁸⁷⁴ Zvážíme-li roli Egyptské inspirace pro pozdního Platóna.

⁸⁷⁵ BBC. In Our Time - History of Alchemy. In: youtube [online] 15. 10. 2013 [20.7. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=UgwyVqEGj1k>.

⁸⁷⁶ RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Tímaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

⁸⁷⁷ Jedná se o poněkud zavádějící užití slova, neboť Platónovo myšlení dalece překonávalo tradiční mytologii a rituál. Jako silnou opozici proti technicistnímu racionalismu, který J. Patočka nazývá „řeckým osvícenstvím“, nicméně staví vlastní fundamentální konstrukce.

⁸⁷⁸ SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 31.

Přirozeným protivníkem aristokratického existencialismu je tyranský existencialismus množství a Sofistů. Ten vede k dětinskému očekávání individuálního štěstí⁸⁷⁹ a plnění nejdůležitějších i nejzvrácenějších snů⁸⁸⁰ na základě touhy užít si před smrtí, k níž se ve *Faidónu* Sókratés otáčí zády⁸⁸¹. V moderním jazyce jej můžeme nazvat též nihilismem⁸⁸². Přirozeným protivníkem Platónova autoritativního anarcho-elitismu je totalita ochlokracie a tyranidy⁸⁸³ povstávající z anarchie masové, v níž slova namísto vyjevování názorů pouze zakrývají pudy⁸⁸⁴.

Kalliklés své demagogické pozice formuloval velmi pregnantně. Sókratovi navíc věštil, že se pro Filosofii stane neschopným obrany před soudy zástupů. Odpovědí mu bylo dvojí konstatování. Osud je pro všechny stejný (stanout před soudem bohů), tak proč se snižovat na úroveň nejhorších a nejméně samostatných – jak činí Sofisté, připodobňující se Množství – namísto získání kontroly nad sebou samým a vykročení na hranici lidství v touze podobat se Bohu⁸⁸⁵? Aristokratický život se s přihlédnutím k tomu, z pohledu věčnosti, vyplatí, i kdyby měl být ve světě smyslů násilně uzavřen, neboť dozajista potěší Bohy⁸⁸⁶.

Náboženská tragédie *Faidónu*, občanská tragédie *Obrany Sókratovy a Kritóna*, komedie *Symposionu*, hořkosladké představení *Charmida*, *Menóna*, *Euthydéma* či *Hippii Většího* a *Menšího* pak obsahují tento specifický existencialismus v menších dávkách zvláště patrných v protikladu mezi Sókratem a příběhem/charakterem jeho oponentů. Tváří v tvář přátelům nevysvobozených z pout Jeskyně, žalobcům a sudičskému množství, básníkům a milovníkům těl, budoucím tyranům, budoucím zrádcům i ziskuchtivcům, vysvítá ironický Sókratovský anarcho-elitismus. Tento anarcho-elitismus se přitom týká pouze každodenních lidských nutností, neboť se opírá o monarchii zákonů rozumu, Jedna, nahlédnutých skrze dialektickou metodu a soubor moudrosti daimonologie⁸⁸⁷.

Nejpreciznější formulaci aristokratického existencialismu nalezneme zřejmě v

⁸⁷⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 245.

⁸⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 407.

⁸⁸¹ PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 88-89.

⁸⁸² ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁸⁸³ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 265.

⁸⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 69-70.

⁸⁸⁵ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 99-100.

⁸⁸⁶ PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. s. 111-17.

⁸⁸⁷ SEDLEY, David. Připodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 116-19.

Ústavě, zvláště na jejím konci, který umně seřazuje benefity spravedlnosti tváří v tvář sofistickému Trasymachovi, timokratickým bratřím Glaukónovi a Adeimantovi i zástupu spravedlivých obětí nespravedlnosti v čele s Nikiou⁸⁸⁸. Spravedlnost se ukazuje pro individuum lepší než vlastnictví Gygova prstenu či Hádovy čapky, neboť a) nerozvrátí své nitro výčitkami b) nerozvrátí svou mateřskou společnost, jež ho vyživuje c) snáší rány osudu sebevědomě maje oporu v sobě d) vědomým úsilím o spravedlnost se zalíbí Bohu e) nakonec mu i svět lidí přizná čest, slávu a pozemskou nesmrtelnost⁸⁸⁹.

Aristokratický existencialismus platónského stříhu však nemůže dávat smysl bez přijetí konceptu věčnosti. Jistota existence nadsvětní a zásvětní věčnosti se nám však ztratila vlivem ztráty jistoty spásy již počátkem novověku⁸⁹⁰. Zvláště pak po II. světové válce, kdy se dostavila i ztráta předpokladu věčnosti světské⁸⁹¹. Generace studentských nepokojů v roce 1968 byla první, která vyrůstala bez obou těchto jistot a zároveň pod vlivem Sofistů, rétorů a básníků marnivého existencialismu⁸⁹².

Dnes se vysmíváme utopiím, zatímco konec Světa pocítujeme jako reálnou možnost⁸⁹³. Svět okradený o parametr věčnosti tak vlastně již skončil. Ocitáme se před děsivou Fukuyamovskou vizí konce dějin a návratu k neuvědomělému cyklu nutnosti a druhově výhodného chování. Toto chování je již dnes řízeno tzv. ekonomizovaným myšlením, tedy mělkým a kulhavým racionalismem, nevědomým si vlastních mezí, neschopným opustit marný bludný kruh prostředků a účelů a směřující k totální systematizaci a odbourání spontaneity v duchu přesně zarovnané statistiky – tedy k totalitě a skrze její neudržitelnost k destrukci lidství a nejspíše i života na této planetě⁸⁹⁴. V důsledku tlaků, jež si působíme sami pak ve svých životech i snech volíme „*únik ze země do universa a únik ze světa do sebevědomí*“⁸⁹⁵.

Proti této psychické nákaze masového existencialismu právě musíme stavět existencialismus aristokratický a vážít z dlouhodobého hlediska udržitelnost obou z těchto psychických uspořádání (míněno vláda rozumu versus žádostí) vyvěrajících tendencí.

⁸⁸⁸ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 70-71.

⁸⁸⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 466-67.

⁸⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 357.

⁸⁹¹ Vlastní době předfilosofické a moderní.

⁸⁹² ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 13-17.

⁸⁹³ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 13-17.

⁸⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 8-13.

⁸⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 13.

Přesvědčivým důkazem správnosti tohoto výkladu je už jen skutečnost, že Platón ve svých dialozích Sofisty donucuje pravdou ke změně pozic: Důsledný rozum tedy staví proti nedůslednému, dialektiku proti pologice. Samotné žádosti se následně vyplatí podřídit se rozumu⁸⁹⁶.

Aristokratický existencialismus, jak se nám jeví v podobenství o jeskyni, představuje individualizaci, kladnou atomizaci a vytržení z konformity světa lidí a hedonistického antropocentrismu.

Není podstatné, zda ideál Člověka a ideál Soužití žije kdesi ve světě idejí⁸⁹⁷, či zda je v nás přítomen coby biologicky determinovaný způsob myšlení spočívající v sociálním kalkulu, který jako flexibilní směrnice – žel rozporuplně – utváří konkrétní situace tak, jak se jeví a jak na ně reagujeme. Tak či onak se jedná o objektivní, byť potenciaální, maximum, jehož následování vede jedninou cestou plnou námah, které je snadné nést, dospěje-li člověk na její vrchol⁸⁹⁸.

Naplnění maxim potenciálu člověka a soužití přitom nutně znamená překročení nutnosti a tedy uskutečnění doposud nejsoucího, co existuje pouze potenciačně – jedná se tedy o směřování k utopii; do dosud neexistujícího místa/stupně. Vypjatost a definitivnost takového ideálu pak určuje autoritativní a striktní ráz akademického státu *Zákonů*. Věřící Filosof se zde stává dogmatikem a prorokem, neboť jej poznání a zakladatelská obce zmocňují k opuštění zvláště ranému a střednímu Platónovi tak vlastní paralýzy⁸⁹⁹.

Akademický stát má být veden Filosofy-Vládcí prostřednictvím jejich pomocníků, Politiků-Strážců. Výkonná moc Filosofů-Vládců se zřejmě omezuje pouze na kontrolní činnost Nápravců⁹⁰⁰ a autoritativní teokratický vrchol Nočního shromáždění, zatímco jinak je jim poskytnuta velká míra paralelní svobody. Paralelní v tom smyslu, že jsou udržováni na svém nejužším a nejvyšším orbitu drakonickými zákony celé navržené konformity – v jejím rámci a mezi sebou však mohou rozvíjet akademické paradigma a stýkat se s Bohem tak, jak by jim v žádném jiném systému umožněno nebylo.

⁸⁹⁶ Tuto pologiku v našich časech skvěle zachytil *Jednorozměrný člověk* H. Marcuseho: Sofisté antiky i dneška mají zjevně společné, že překročí-li hranici každodennosti a domnělých lidských nutností, stávají se jejich konstrukce zcela iracionálními a neuhájitelnými.

⁸⁹⁷ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 117-18.

⁸⁹⁸ PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 47-49.

⁸⁹⁹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 248-51.

⁹⁰⁰ PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 328-31.

Politici⁹⁰¹ a básníci⁹⁰² řízení božským vnuknutím a hlasem daimónů pak budou poradním sborem Filosofů – lidí Bohu nejbližších – usměřováni už jen komunikační mocí jejich přítomnosti. Sama autorita Filosofů, jejímž prostřednictvím „vládnou“, však není politická a neopírá se o moc ani násilí, pouze o vliv⁹⁰³.

Realizace akademického státu, bude-li kdy, uskutečněn, by se však nemělo úspěchat. Bez nadsázky máme tisíce let, neboť lidstvo potřebuje urazit takřka veškerou *cestu vzhůru* a zpět *dolů*. Největším nebezpečím Platónovy vize totiž je na jedné straně prostý lidský omyl a na druhé skryté vítězství Sofistů.

Člověk pouze v rovině teorie dokáže přitakat akademickému státu, kterému je povinen ctností a poslušností jako Bohu. Předpokládá přitom, že se Boha či alespoň ideál Člověka a Soužití skutečně podařilo nalézt. Varianta, že se všichni Královští mužové/Aristokraté zmýlili a plánovaný represivní aparát – včetně nápravných a koncentračních táborů – akademického státu v dobré víře užívají k potírání mimo jiné těch, kteří se nemýlí, je přinejmenším stejně děsivá jako varianta zkažení akademického státu a jeho přeměny v totalitu skrze vítězství tyranského existencialismu Sofistů.

Ideál akademického státu ze *Zákonů* je nám tedy platný pouze coby polemický protipól dystopie, jehož realizaci není třeba uspěchávat, neboť může učinit lidstvo blaženým až v hypotetické a takřka nedosažitelné situaci vlády Aristokracie navazující na silnou aristokratickou tradici.

Připomeňme, že pro své kvality respektovaná Aristokracie v našich dobách ani náznakem neexistuje. Posláním Aristokrata – Filosofova i Politika – v dnešních časech tak není stát se Zákonodárcem, vyjít a založit obec, ale tříbit svou duši a stát se Aristokratem po vzoru dialogu *Politikos*. Aristokrat se má stát živým kamenem v řetězci směřujícím do budoucnosti a v síti šířící se přítomným společenstvím, nikoliv mravokárcem či dogmatikem.

Celá tato práce se z nutnosti svého tématu pohybuje právě na této tenké hranici mezi rehabilitací ideálu Aristokrata (tedy ideálu Člověka a Soužití v jednom) a laciným šosáckým moralizováním. Zamýšlená rehabilitace se však jinak provést nedá. Nesnaží se poskytnout návod ani pojmy akademikům, naopak se snaží osvobodit hypotetického

⁹⁰¹ PLATÓN. Euthydémos, Menón. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 113.

⁹⁰² PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 93.

⁹⁰³ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 31.

současného člověka k inspiraci ideálem Akademiků.

Vedle této hranice společenské přijatelnosti se samo rozvažování o smyslu akademického státu pohybuje i na hranici dobové přijatelnosti politické, neboť žijeme v době vzpoury davů a zběhnutí elit⁹⁰⁴.

Těchto nebezpečí se však více nesmíme štítit, neboť ve smyslovém světě není žádný diskvalifikovaný zdroj vědění⁹⁰⁵. Lidstvo se pod tlakem vlastních technických možností ocitá na nebezpečné křižovatce mezi utopií a dystopií. K jedné potenciálně vede aristokratický existencialismus k druhé sofistický existencialismus mas.

Utopie a dystopie si jsou přitom nutně velmi blízké a podobné. Jedná se totiž o krajnosti a maxima, jichž je člověk schopen ve svém myšlení a žití dosáhnout, a která tedy zákonitě působí cize oproti přítomnému normálu – zdejšímu a nynějšímu. Připusťme si však politickou možnost, jíž v jiných rovinách svého uvažování již dávno předpokládáme, že totiž z různých míst vedou různé cesty ke stejnému cíli. Obávám se spolu s C. Schmittem, H. Arendtovou, L. Straussem či H. Marcusem, že skrze lokálně převažující ekonomicko-politické uspořádání směřujeme k efektivizaci totalitizací. Tento jev, nebrzděný rovnostářskou tradicí, už dnes můžeme pozorovat na Dálném východě.

Pohyb našich dějin je totiž paradoxní směsicí řeckého a římského chápání téhož: Cítíme, že Zlatý věk⁹⁰⁶ je již za námi a svět se řítí do záhuby, zároveň však ničemu nevěříme tak pevně, jako pokroku bez regresí, jen namísto zvětšování slávy mateřského města kumulujeme zruďný technický potenciál. Tlak tohoto potenciálu a jeho mimoběžných důsledků přitom v blízké době může skrze automatizaci a robotizaci vést k propadu hodnoty moci, generované podporou spoluprací Množství, a tedy ztrátě hodnoty lidského druhu v očích technokratů.

Ztráta hodnoty jedince je průvodním jevem 20. století a vedlo k ní pouhé zdokonalení nástrojů lidské práce – dopad nahrazení lidské práce na třídy nevlastníci robotizované výrobní prostředky však může být ještě fatálnější.

Zde se však již blíží čistá spekulace. Jejím účelem není vměšovat se do všeteckého řemesla Euthyfrónovi ani nikomu jinému, neboť futurologie jakéhokoliv

⁹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 38-62.

⁹⁰⁵ PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 87.

⁹⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 288.

původu – nepřijmeme-li Platónův daimonologický výklad – znamená pouhou iracionální projekci stávající rutiny do budoucího času, která nepočítá s nevypočitatelnou náhodou a událostí, coby přerušením rutiny⁹⁰⁷. Spekulativní pokusy je tedy nutné brát pouze za polemický materiál doplňující nutnost rehabilitace aristokratických standardů směrem do budoucna.

Domyšlen do důsledků by pád hodnoty lidského života mohl znamenat nebezpečí pro každého člověka. Nemajetná většina lidstva nahrazená definitivně stroji by byla vystavena zbídačení a po odcizujícím čase možná technokraty shledána zcela nevýhodnou. Obyvatelé kapitálových nimbů by bez víry Množství v kapitál ztratili své postavení kapitálových božstev, knížat i kněží a ocitli by se osamělí proti odborníkům spravujícím jejich statky. Přitom právě kontrola nutnosti – tedy kontrola výrobních prostředků – je základem veškeré politické moci⁹⁰⁸. I kdyby se pak odborníci zmocnili všech monopolů a produkčních možností, nedokázali by je bez obnovení aristokratických nároků využít k ničemu jinému, než umocňování účinků spirály prostředků a účelů, která by mohla skončit i vymřením lidstva. Na Zemi tedy není jediný člověk, v jehož zájmu by bylo podstupovat takovéto riziko.

Banální zlo a jeho „*autentická neschopnost myslet*“⁹⁰⁹ tak stále představuje Nemesis lidského pokolení, jíž se jako jediný může postavit člověk pevné vůle a otevřené mysli – dnes bychom předpokládali Intelektuál či spíše Vědec, přesněji však Aristokrat. Myšlení bez svědomí totiž vůbec není představitelné. Bez něho se odevzdáváme němé smrti v neuchopitelné a tedy nepřesvědčivé realitě, která odvěké otázky odsuzuje jako bezvýznamné⁹¹⁰ a naopak činí svým středem nejběžnější zbytnost, neboť i nutnost již byla v našich západních podmínkách ve svém tíživém smyslu překonána⁹¹¹.

⁹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 10.

⁹⁰⁸ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 33.

⁹⁰⁹ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Myšlení_a_úvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹¹⁰ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Myšlení_a_úvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹¹¹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 411-12.

5.7 Sociální dysfunkce jménem intelektuál

Pojem Intelektuál v diskurzu této práce užívám v jeho snad nejširším možném významu, jako označení člověka, který se zabývá kreativní a mechanické alespoň potenciálně přesahující⁹¹² duševní prací. Příslušnost k Intelektuální třídě se pak například v našich českých podmínkách stává významným konstitučním prvkem, který se zakládá na vnějších znacích titulu a nemanuálním zaměstnání. Intelektuálové si pak často činí nárok⁹¹³ na rozum či alespoň sami sebe označují jako osoby, řízené rozumem a obdařené smyslem skrze jeho síly. Mnozí si tedy opisem prohlašují či prožívají coby Aristokraté a Množství od nich tuto sociální funkci dokonce očekává.

Vedle Intelektuálů příležitostných a volnočasových, v něž se obyčejní lidé mění při společenských a kulturních událostech, nalézám i Intelektuály profesionální, coby společenský stav. Jedna část z nich vystupuje před zástupy v rolích vzdělaných herců, písničkářů a skladatelů, spisovatelů, myslitelů, básníků, profesionálních veřejných osobností a druhá své role hraje v paralelních společnostech a veřejnostech.

Jednu z paralelních veřejností představuje například akademická veřejnost, jinou například právnická komora, ale také státní byrokracie či manažerská a PR komunita různých oborů. Každé těleso skládající se z individuů konajících intelektuální práci na základě určité odbornosti.

Oddělíme-li od soukromých profesionálních veřejností paralelní veřejnosti spadající tak říkajíc do věci veřejných zůstane nám na jedné straně vědec-akademik a na druhé byrokrat-právnick.

O byrokratech a právnících máme díky studiu Platónových dialogů jasno – jedná se o odborné pracovníky, jimž nepřísluší vládnout ale poslouchat příkazy, neboť ze svých řemesel nemohou mít rozhled po celkovém a vyšším smyslu věcí. I jejich dysfunkcí se konec konců prosazovali již za Platónových časů rétoři, eristé a sofisté.

I o vědcích-akademicích má však Platón jasno a věnuje se jim nepoměrně více než prvním. Nebyl to ostatně nikdo jiný, kdo založil Akademii. Jistě by se však podivil, že dlouho po zániku jeho Akademie se akademiky rozumí zástup mužů a žen honosících se

⁹¹² Lidská schopnost zavádět rutinu by se však právě zde neměla upozadřovat, neboť je nejhorší metlou Filosofie. Mezi Intelektuály tedy řadím i například byrokraty či právníky, neboť už za Platónových časů sofisté obsazovali správní posty a rétoři zmáhali spravedlnost na soudech.

⁹¹³ Tedy ti, kteří se za Intelektuály prohlašují či jinak sami sebe vyvyšují nad Obecný dav.

pyšným statusem vědců. Vždyť vědec je co se kořenu slova týče ekvivalentem slova Sofos (mudrc), které každý skutečný Filosof („pouhý“ milovník moudrosti) musí odmítnout, aby vůbec mohl začít svou *cestu vzhůru*. Odborník není vědoucí, není moudrý – není tedy vědec ani mudrc, což platí stejně pro Sókratem usvědčené básníky, řemeslníky a politiky⁹¹⁴, jako pro modlu moderní vědy formátu A. Einsteina⁹¹⁵.

Kdyby se mohl Platón vrátit do naší přítomnosti, našel by svět nejspíše v hlavních rysech právě takový, jaký odmítal a jaký opustil. Básníky by hnal z odborných debat a zakazoval by jim jakékoliv estetiku přesahující ambice⁹¹⁶. Odborníky by připoutával k jejich řemeslům a nedovoloval by jim ani osobovat si znalost celostního smyslu, ani ustupovat tlaku funkcí nepověřených jedinců. A konečně takzvané vědce by nutně vystavil poznání, že při všem svém vzdělání a odbornosti vědí daleko méně než jeho učitel, Sókratés.

Zavádějící pojem Vědce však přivolává tuto kritiku i na ty, kteří si jsou vědomí epistemologických omezení, neboť nezrušitelně odkazuje na představu vědění, nedílného a absolutního. Pozice vůči tomuto nedosažitelnému ideálu mohu být pouze tři: a) upřímné vědomí nemožnosti jeho naplnění b) upřímné⁹¹⁷ očekávání jeho naplnění c) neupřímné zneužívání tohoto očekávání k posílení individuálních pozic⁹¹⁸. Z těchto tří pozic se následně rodí i problémy současné vědy a tedy i naší doby: z vědy se – totiž pod komunikačním tlakem Množství, Sofistů a Šosáků⁹¹⁹ – stává Věda a z vědce Vědec⁹²⁰. Jednorozměrný ideál Vědce tak vytlačuje v očích společnosti vícerozměrný ideál Aristokrata. Kandidátem na tento ideál pak již nutně není Královský muž, ale opět na jediný znak zploštělý Intelektuál.

Pokud je mezi Intelektuálem a Vědcem naší doby stejný vztah jako mezi Královským mužem– Aristokratem na jedné a Sofistou–Tyranem na straně druhé, není těžké rozsoudit, ke které z dvojic mají podle Platóna blíže. Kdo věří, že je Intelektuál či dokonce Vědec, trpí nutně omezeností, v níž sebe sama ztráceli i nejupřímnější sofisté, odborníci a mudrcové zkoušení v četných dialozích Sókratovým prubířským uměním.

⁹¹⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 48-50.

⁹¹⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 150.

⁹¹⁶ A to včetně pravomoci rozhodnout o tom co je estetické, krásné.

⁹¹⁷ Upřímné přitom neznamená důsledně rozmyšlené.

⁹¹⁸ K posílení kolektivních pozic bez obhajoby partikulárních zájmů naopak pomoci nemůže; viz o škodlivosti předstírání moudrosti v předcházející kapitole o platónské výchově.

⁹¹⁹ Zastávajících z logiky věci názorové pozice b) a c).

⁹²⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá dávná*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 77.

Jejich pronikavé a technicky vzdělané duše jsou pak nuceny sloužit zlu⁹²¹ a to vědomě i nevědomě, činností i nečinností: čisté a spontánní zlo se takřka nevyskytuje⁹²² a takřka nikdo tak není nespravedlivý dobrovolně⁹²³. Naopak však zlo a nespravedlnost Platón odvozuje od oklamání sebe sama, nedůslednosti myšlení a velmi se tak blíží „banalitě zla“ tak jak ji formulovala H. Arendtová⁹²⁴.

Intelektuál může být totiž uchopen nikoliv jako člověk, tedy relativně setrvalý stav, ale jako pouhá fáze předcházející vykročení na *cestu vzhůru*. Tato cesta trvá velmi dlouho a nutně nekončí politickým úspěchem, osobního je však vždy dosaženo. Příkladem toho může být Platónův syrakúský úspěch (sám v sobě a nad sebou⁹²⁵), úspěch při výuce žáků Akademie i dosažení argumentační jistoty umožňující po celém životě v pochybnostech sepsání *Zákonů*.

Třebaže Platón tvrdí, že Filosofii se má věnovat až člověk starší, předpokládá dosažení dialektické integrity a završení základního teoretického vzdělání již v 35 letech věku, byť za moudrého přijetí autority starších⁹²⁶. Ani skutečná profesionální dráha dnešních akademiků v podstatě nezačíná dříve. Na rozdíl od Aristokratů předpokládaných v Platónských dialozích se však správě obce a veřejným záležitostem nevěnují, a pokud pak pouze jako neutrálně odborní komentátoři či služebníci soukromých zájmů.

Žádná z těchto jmenovaných možností přitom není aristokratická. Pouze první přinejlepším připouští činnost Královského muže-dezertéra, daleko pravděpodobněji však přitom dochází k vítězství vulgární indiferentnosti, která pramení z paralýzy nemožností absolutního poznání, a zbavuje tak pocitově Intelektuála/Vědce odpovědnosti za své dílo a svůj život. Uvolňuje tak pole praxi Šosáků a Sofistů. První se chlubí aurou všeznákovství před Množstvím neodborníků. Druzí pro službu svým sobeckým žádostem učiní cokoliv.

Vědci by tak spíše zasluhovali označení „hlubokovidci“, aby se vyhnuli očekáváním a tlakům ze strany Množství i zneužívání svého jména ze strany Šosáků a

⁹²¹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 321.

⁹²² PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 295.

⁹²³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 80-81.

⁹²⁴ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹²⁵ Nehledě na politické fiasko, které Platón popisuje ve svém VII. listu, zůstala jeho mise triumfem Platóna v sobě a nad sebou samým, neboť mnoho zakusil, avšak neztratil směr a tak se ověřil ve smyslu ústavy Filosofem-Vládcem.

⁹²⁶ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 354-55.

Sofistů. Takzvaní vědci jsou mnohdy skutečnými specialisty a znalci svého úzce vymezeného podoboru vědění a vidí hluboko do jeho tematiky. Lidský svět takové hlubokovidce potřebuje, neboť jsou nositeli i pěstiteli svých specializací. Nejsou však nutně vzdělanými dušemi v aristokratickém smyslu slova – naznačeném například v posledním stejnojmenném oddílu *Krize kultury* i s výkladem latinského *colere*, tedy vzdělávat–kultivovat duši obdobně jako pole⁹²⁷. Nepocitují tedy v každém okamžiku celkový smysl i pravý význam své části. Vědcem tedy může být dnes zván i:

„člověk, který ze všeho, co by měl znát, aby byl vzdělavcem, zná pouze určitou vědu a z této vědy pouze malý zlomek, v němž se účastní aktivního bádání. Za ctnost prohlašuje to, že se nestará o nic mimo úzkou oblast, kterou obhospodaruje, a zájem o celek vědění nazývá diletantstvím“⁹²⁸

Specialisty uvězněné na dně jeskyně drží spoutané nejen celkově vládnoucí paradigma ale i jeho metody. Leo Strauss si všímá, že se za dané předpokládá nemožnost vyřčení jasných hodnotových soudů a existence lhostejného toku osudu, kterému by se takové soudy stejně nemohly stavět. Zbylé analýzy se pak odehrávají bez dialekticky tříbeného pojmového základu pouze na základě pozitivismu, historismu a statistiky⁹²⁹.

Aritmetika, geometrie a příbuzné nauky byly pro Platóna důležitými nástroji při nalézání a zobrazování pravdy. Určujícími se však staly až při *cestě dolů*⁹³⁰. Naopak *cesta vzhůru* byla provázená tříbením samotných pojmů *onoma* (pojem-jméno), *logos* (mysl-vztah-rozum) a *methodos* (metoda, systematický přístup), aby v jejich rámci následně konstruované vědění vůbec mělo nějakou hodnotu. *Logos* přitom Platón spojil v jedno s *methodos*⁹³¹, avšak ve významu takřka opačném k takzvané vědeckému pojetí vědění dnes. Soudobý metodický přístup totiž ztrácí síly ve zkoumání preludů a stínů naší jeskyně, aniž by směřoval mimo ni.

Dokonce ani ambice současných věd o člověku nepřevyšují racionalizaci a efektivizaci výkonu společnosti, pročež i sama Filosofie zdegenerovala v zaměstnání a mentální archeologii trefně popsanou L. Straussem jako „*pohřební obor*“⁹³². Zmíněný autor se dále ptá, zda je vůbec možné důvěřovat Vědcům, pro něž je

⁹²⁷ ARENDT, Hannah. *Krize kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 136.

⁹²⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 90.

⁹²⁹ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikúmené, 1995. s. 12-24.

⁹³⁰ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 185.

⁹³¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 110.

⁹³² STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikúmené, 1995. s. 17.

indiferentismus poznávacím znamením. Dle jeho názoru se prostřednictvím indiferentismu pouze zbavují odpovědnosti a zřikají loajality ke svému společenství. Současně si kupují alibi pro prázdnotu a vulgaritu, s níž přebírají platící hodnoty za axiomy, o nichž se nepřemýšlí⁹³³. Stávají se tak konformními Sofisty a Šosáky, kteří krátkozrace debužirují na sociálních pozicích Aristokratů a Akademiků, aniž by se v nejmenším styděli za aktivní odmítání jejich sociální funkce. Myšlení totiž umírá, kde se usadily jakési axiomy, takzvané vědění⁹³⁴.

Radikální změna morálních měřítek západní společnosti – jejímž ideálem Člověka je od počátku novověku Vědec⁹³⁵ – „*má svůj původ v potřebách a ideálech prvních moderních lidí (...) totiž badatelů a vědců*“⁹³⁶. Vědecké ctnostmi jako úspěch, píle, pravdivost, přesnost se estaly hodnotami celospolečenskými. Univerzity, vědecké společnosti a královské akademie se staly morálními autoritami celých národů⁹³⁷. Svě nám může napovědět i vznik Royal Society. Ten byl totiž podmíněn slibem, že se sdružení vědci „*nebudou účastnit politických a náboženských bojů*“⁹³⁸. Je však všeobecně známo, že věda – a zvláště anglická průmyslová revoluce – převrátila řád světa a určitým způsobem skutečně převládla. Vědění tedy znamená moc, která zůstává nestřežena a neuvádána těmi, kdo ji tvoří.

Bohužel Royal Society a moderní vědy se skutečně normativního zaměření vzdaly skrze ochabnutí morální integrity svých vědců. Celek tedy neřídí svůj směr a pouze vypouští do světa stále nové a nové prostředky, lhostejno pro koho a pro jaký účel. Jedinou „morální“ oporu a „vyšší“ jistotu pro toto pokračování vědy pak představuje výdělek. Moderní primitivismus vědců a celku společnosti, který v nich spatřuje svůj vrchol, lze pak dle J. Ortegy shrnout do konstatování „*pokud budou dolary, potrvá i věda*“⁹³⁹.

⁹³³ STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikúmené, 1995. s. 18-20.

⁹³⁴ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹³⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 89.

⁹³⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 358.

⁹³⁷ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 358.

⁹³⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 349-50.

⁹³⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 76.

Dle H. Arendtové však nenesou na proražení hranic lidského světa a zrušení jeho měřítek vinu pouze Vědci novověkého a moderního stříhu⁹⁴⁰. Samotní průkopníci, k nimž se soudobá věda odvolává, jako R. Bacon⁹⁴¹ či I. Newton⁹⁴² se ještě považovali za „*experimentální filosofy*“ a „*alchymisty*“, byť vystupovali coby exaktní a pozitivističtí kritici metafyziky a filosofie. Odpovědnost za kolaps těchto *intelektuálních oblastí*⁹⁴³ tak nesou zvláště metafyzikové a filosofové sami, neboť svůj vnitřní zrak nechali sklouznout k popisu Jinakosti skrze její prostředky. Nedbali tak Platónova varování před prohlášením „*astronomie*“ či jakéhokoliv jiného oboru za moudrost⁹⁴⁴. Svým dílem přispěli například také I. Kant či F. Nietzsche. První usiloval „*zrušit vědění, aby získal prostor pro víru*“, zatímco druhý, který „*metafyzickým popisem vraždy Boha*“ upozornil na fakt, že s tímto symbolem nadmyslového světa zaniká i jeho protiklad, svět zdání, v němž žijeme my⁹⁴⁵. Dílo obou se tak v kontextu paralelního vývoje takzvané vědy stalo pravou Nemesis svých původních cílů – namísto kontemplance podpořila pozitivistickou snahu vše definovat a tedy – neboť to je nemožné – pochybnost a nihilismus⁹⁴⁶.

Vědci však stále nosí auru vědění od kořene svého jména. Není tedy jiný způsob jak o nich uvažovat a jak je pojímat – není možné svést odpovědnost za vědění celku o jeho minulosti, současnosti ani budoucnosti na nikoho jiného. Platí však, že současný Vědec „*není vědcem, protože nezná výslovně nic z toho, co nepatří k jeho specializaci; není ale ani nevědcem, protože se zabývá vědou a výborně zná svůj zlomek vesmíru*“⁹⁴⁷. Vědec vystavený nárokům celku – který požaduje odpovědi – se pak ocitá v trapné situaci, neboť se Sókratem řečeno nevědí nic skutečně hodnotného⁹⁴⁸, znají pouze část a jsou tedy blíže laikům/diletantům než mistrům, kteří se vyznačují schopností celostního posuzování⁹⁴⁹. Teprve v pozdních dialozích *Faidros*⁹⁵⁰ a *Timaios*⁹⁵¹ však nalzáme verdikt,

⁹⁴⁰ ARENDOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹⁴¹ BBC. In Our Time - History of Alchemy. In: youtube [online] 15. 10. 2013 [20.7. 2018]. Dostupné z:

<https://www.youtube.com/watch?v=UgwyVqEGj1k>.

⁹⁴² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 350.

⁹⁴³ se Schmittem řečeno a do jeho kontextu z *Epochy neutralizací a depolitizací* zasazeno.

⁹⁴⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 335-40.

⁹⁴⁵ ARENDOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 349-59.

⁹⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 91.

⁹⁴⁸ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 47-49.

⁹⁴⁹ PLATÓN. *Hippias Větší ; Hippias Menší ; Íón ; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 88-89.

že lidem přísluší pouze popisovat (říkat, jak se věci jeví), zatímco definovat (říkat, jaké věci jsou) přísluší pouze Bohu. Sókratés přesto – a to díky rozhovoru s Parmenidem – ví, že setrávat v němém a indiferentním prázdnu je stejně marné, jako nechat se unášet nekonečným a stejně němým pohybem. Volí pevný bod a s oporou v něm žije.

Vědec může přiznat svou nedostatečnost a vydat se za celostní znalostí jako Sókratés. Nabízí se však ještě dvě jiné zmíněné cesty – cesta Šosáka a cesta Sofisty. První znamená indiferentismus a eticko-intelektuální paralýzu jak si ji popsal například výše citovaný L. Strauss. Může být přitom kombinována s druhou cestou. Jejího hlavního protagonistu postihl J. Ortega názvem „*učení nevědomce*“⁹⁵² – a pozoruhodně se tak kryje s Platónovou definicí Sofisty z posledních stran dialogu *Sofisté*⁹⁵³ – a dále o něm řekl, že „*je mužem, který si ve všech otázkách, o nichž nic neví, povede ne jako nevědomý, ale naopak se vši domyšlivostí člověka, který je ve svém oboru učencem*“⁹⁵⁴.

Tito „*učení nevědomci*“⁹⁵⁵ následně vyřezávají z úzkých chlívků svých specializací a spouštějí kakofonní koncert nekompetentních názorů na libovolná témata, jehož rámus a nesourodost způsobuje celkovou ztrátu důvěry v možnosti poznání a porozumění ve společnosti⁹⁵⁶. Příkladem opět může být A. Einstein, nekompetentní komentátor politických a válečných záležitostí, nehledě na virtuozitu ve svém oboru⁹⁵⁷. Nejhorších přímých důsledků však dosahují, vstupují-li do rolí „*exaktních poradců*“⁹⁵⁸. V této roli totiž hrozí učinit své omezené hypotézy výchozími předpoklady pro rozhodování exekutivy a směřování nezřídka po zuby ozbrojených politických celků⁹⁵⁹.

Relevantní protiváhu nepředstavují přirozeně ani Šosáci, kteří se do hávu Intelektuálů/Vědců nezřídka rádi halí a vystupují coby intelektuální celebrity či

⁹⁵⁰ THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu Faidros. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

⁹⁵¹ RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Timaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

⁹⁵² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá duše*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 91.

⁹⁵³ PLATÓN. *Sofisté*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 85-89.

⁹⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá duše*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 91.

⁹⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá duše*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 91.

⁹⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá duše*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 90-92.

⁹⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřavá duše*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 150.

⁹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 9.

⁹⁵⁹ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 9-10.

rebelové⁹⁶⁰. Nejedná se u nich o nic vážnějšího než deklarativní a slavnostní odklony od normy té či oné skupiny, respektive většiny. Netvoří nové společnosti, ale pouze její paralely či přívěšky, které se rychle stávají součástí běžné reality⁹⁶¹. Společnosti prodávají pouze medvědí službu rozptýlení či úniku prostoupenou nebezpečnými vzory. Podobají se tak básníkům, kteří se stali terčem Platónových plamenných kritik. Promlouvají totiž z pozic legitimizovaných auroou kritického vzdělání či dokonce kritického umění, tedy věci nepřístupných a přicházejících jaksi shůry k naslouchajícímu publiku⁹⁶². To jen přijímá, avšak netříbí.

Pokud tedy domnělý vědec, umělec či intelektuál na volné noze sám své ctnosti netříbí, pouze skládá řeči, přísívá ke škodě celku obdobně jako výše popsaný Sofista-vědec či Královský muž-dezertér v pozici indiferentního vědce. Tváří v tvář autoritě ideálu Vědců je autorita umělců i intelektuálů „na volné noze“ slabá a podléhá jejich technicistní a specialistické racionalitě, přesto však znamená její nejdůležitější negaci a protest proti ní⁹⁶³. Svým odtržením od aristokratických ambic však je i tato nevědecká sféra strhávána v protest planých představení a frází. Otevírá tak dveře cynismu⁹⁶⁴ i masové zábavě.

Masmediální celek této zábavy je produktem rezignace původní Lepší společnosti a nadaných individualit na aristokratické ideály. Její členové se, namísto úsilí stát se hlavními postavami, začali zajímat o jiné (vznikl bulvár)⁹⁶⁵, zánik nápodoby však vedl i k relativizaci hodnot kultu individuální výtečnosti a celku vyšší kultury⁹⁶⁶, s nimiž ochabla i veškerá společenská motivace k překonání individuální pasivity.

Tento prázdný a bezútěšný prostor v poslední době začaly vyplňovat takzvané populistické strany, které útočí právě na pozice neodpovědného, neloajálního a alibistického establishmentu. Vyčítají mu, že neshlíží ze svých výšin na obavy prostého Množství a nesplňuje ani očekávanou funkci vlády nejlepších (možných), nebo to o něm

⁹⁶⁰ V rámci diskurzu této práce přibližně odpovídající v kapitole Zápas o privilegia řešeným Šosákům první i druhé řady. V kontextu ideálu Vědce se dají rozdělit na ty schopné a neschopné kvalitní intelektuální produkce a akademické práce.

⁹⁶¹ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 40.

⁹⁶² KONRÁDOVÁ, Veronika. Platón a básníci. *Reflexe* [online]. 2012, číslo 42, str. 3-23 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_42/Platon_a_basnici.html.

⁹⁶³ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 70-72.

⁹⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 87-88.

⁹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 270-71.

⁹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 121-30.

alespoň není známo – ať tak či onak sami liberální demokraté při obhajobě svých pozic označují voliče populistických stran často za oběti globalizace či dokonce bílý odpad⁹⁶⁷.

Liberální demokraty k tomu vede zřejmě závažné nepochopení lidské přirozenosti. Potvrzení se naopak blíží myšlenka H. Arendtové, že totiž pud nenechat se ovládat a ovládat jiné není vlastní všem lidem, jak se domníval jeden z otců liberalismu J. S. Mill, ale je vlastní pouze určitému typu lidí, který znal. V naší době naopak za politicky určující platí většina těch, kteří touží po zajištění, jistotách a předpřipraveném osudu⁹⁶⁸. Liberální demokracie tak v sobě nese rozporuplnou a sobě potencionálně smrtící kombinaci Millova liberalismu a demokratické touhy po změně občanského vztahu ke státu ve vztah klientský⁹⁶⁹. Z pozic nalezených v platónských dialozích pak k záchraně výdobytků liberalismu vede pouze cesta přiznání přirozené nerovnosti lidí a konec univerzálně egalitářských ambic umožňující cílenou podporu aristokratických ambic.

Ostatně i akademický stát ze *Zákonů* byl vystavěn na – přísném – rozčlenění společnosti. Nejvyšší společenské orbity Aristokratů poskytují nesouměřitelné možnosti seberealizace (za předpokladu, že byl pravý ideál Člověka a Soužití skutečně nalezen a obecně přijat), orbity nižší zase bezpečí a klid pro pouhý soukromý život. V zásadě se tak jedná o nejcennější výdobytky právního státu směrem k Intelektuální veřejnosti a sociálního státu vůči Množství nejslabších.

Snaha osvobodit každého jedince jako individuum očividně většinu západní populace uvrhla do pusté atomizace. Na elitách současnosti proto je začít naslouchat volání opuštěných mas a pomoci jim znovu nalézt své místo na světě, aniž by se musely stát palivem ekonomiky ve formě do říše nutnosti věčně uvržených otroků–zaměstnanců. Součástí syntézy pak mají být obě teze předcházející – liberální teze elit a menšin i sociálnědemokratická teze mas a většin – ač se jedná o kantovsky nesmiřitelné antagonismy. Je totiž dozajista lepší bouřlivá svoboda než poklidné otroctví.

Tlak na Intelektuály den po dni roste již stovky let, neboť se hranice nenávratna nezadržitelně přibližuje spolu s růstem historické úrovně a jejich možností i rizik⁹⁷⁰; Musí

⁹⁶⁷ Radio Wave. Chudí, hloupí a líní? Historie „white trash“ ukazuje, že představy o chudobě se nemění. In: radio wave [online] 20. 9. 2016 [28. 7. 2018]. Dostupné z: <https://wave.rozhlas.cz/chudi-hloup-i-a-lini-historie-white-trash-ukazuje-ze-predstavy-o-chudobe-se-5194770>.

⁹⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 30.

⁹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. s. 36-37.

⁹⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 41-59.

si zvolit, zda zůstanou *malíři a napodobiteli*⁹⁷¹ či uchopí svůj osobní individuální a společenský r-evoluční potenciál⁹⁷² a vymění své kritické bublání za skutečnou tvorbu v cechu *tkalců*⁹⁷³.

Nelze se však přitom vzdát požadavku soubornosti. Osamělý Aristokrat či družina Aristokratů bez hierarchie a dělby úloh totiž nemůže dlouhodobě stačit a trvale pozměnit k lepšímu okolo kolotající chaos. Nepřítelem nápravy a snad i záchrany našeho světa tak není bezmocný a mechanicky postupující populist⁹⁷⁴ či jeho volič – je jím moderní a módní Intelektuál bez individuálních aristokratických ambic, Šosák a Sofista v jedné osobě a zároveň držitel jediného skutečně r-evolučního potenciálu⁹⁷⁵. Bez třibení ctností v aristokratickém smyslu však právě tento potenciál vraždí a vyplňuje svá setkání učeným bubláním.

Vztah Aristokratů – v různých společenských funkcích a z různých socio-ekonomických horizontů a lokací (míněno centrum, semiperiferie, periferie) – k nadindividuálním prostředkům by si zasloužil zvláštní akademické zpracování. Již z tohoto místa je však jasné, že sňatek z rozumu mezi věděním a mocí nevyžaduje rozluky, nýbrž narovnání. Intelektuálové se namísto extrémů hysterie na jedné a extrémů poplatnosti a kolaborace na druhé straně musejí naučit spolupracovat. Tedy zvláště neustupovat z pozic přikazovaných vlastním svědomím pod tlakem lidských nutností.

Dělnická třída ztratila svůj revoluční potenciál tím, že získala podíl na výtocích kapitalismu, což dělnictvu odpustila i Frankfurtská škola⁹⁷⁶. Intelektuální třída, činící si nárok na rozumnost a potlačení primitivní žádostivosti, by však měla prokázat více soudnosti a rozumu, neboť pouze na jejím mentálním výkonu záleží, jakou cestou se do budoucna vydá náš svět. Pouhý krátkozraký strach o sebezáchovu by u těch, kteří se s oblibou pasují do role svědomí lidstva, neměl převážet nad dlouhodobým zájmem lidstva.

⁹⁷¹ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 140.

⁹⁷² ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 38.

⁹⁷³ WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 140.

⁹⁷⁴ Viz vyvrácení tohoto mínění u Trasymacha či tří mluvčích v dialogu *Gorgias*.

⁹⁷⁵ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 54.

⁹⁷⁶ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. s. 50-55.

5.8 Směrem ke království moudrých a aristokratické republice

V tomto zápase o budoucnost světa se konečně ztrácí iluze oddělení soukromých a veřejných osob. Existují již pouze osoby s odlišnými talenty, vklady a pozicemi. Ať se tedy Intelektuálové vydají na cestu Aristokracie v podmínkách refeudalizované korporátní veřejnosti či liberálně demokratických veřejných institucí bude to znamenat nejen přijetí důsledného myšlení Filosofů, ale také odpovědnosti za válečný rozměr Králů a hospodárnost Politiků, neboť právě Strážci a Vládci odpovídají za trvání i rozsah války a míru tehdy⁹⁷⁷, kdy je jich třeba⁹⁷⁸.

Bouřlivá svoboda, o níž zde mluvím, předpokládá aktivní obranu před totalitními tendencemi a to do hrdel a statků – tváří v tvář totalitárnímu racionalismu (například značkování lidí, nucené odběry orgánů a absolutní pozornost tajných služeb, jež můžeme nalézt v zřejmě technicky nejrozvinutější totalitě a ekonomice současnosti, Čínské lidové republice) a jeho iracionálním důsledkům (vyčerpání zdrojů, přelidnění a sociální obtíže, ekologické problémy) si jsou Intelektuálové lidsky povinni rozpomenout na pohřbený aristokratický potenciál. Pravdu o tom, že pouze dobrý život s tváří obrácenou k ideálu Člověka (a chceme-li Bohu) je člověku hoden žití zatímco pouhý život zakletý v biologické nutnosti vlastní nejprimitivnějším hlístům a chrobákům není.

Cílem není odbourání toho, co dnes známe pod pojmy jako intelektuální veřejnost či akademická sféra. Obojí si však žádá zásadní redefinici. Nejvyšší metou Intelektuála ani nejvyšším reprezentantem naší civilizace nemá být ideál Vědce, neboť ten je nositelem patologické reference nejen jazykové ale též paradigmatické. Ideálem současné Vědy již není absolutní poznání ani směřování k Bohu – je to spíše výkon, pokrok, produkce a materiální blahobyť – přesto si osobuje vědění samotným kořenem svého jména.

Naopak nejvyšším cílem Intelektuálů má být stát se Královským mužem a osvědčit se Aristokratem. Na rozdíl od falešného vědění a cynismu Vědců v sobě Královský muž udržuje vědomí nemožnosti poznání čehokoliv hodnotného hned vedle vědomí dostatečnosti člověka, tedy že se exemplář lidského rodu⁹⁷⁹ může stát člověkem, následujeli ideál Člověka⁹⁸⁰, že jím však není bezpodmínečně a ať se chová jakkoliv.

⁹⁷⁷ PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 38.

⁹⁷⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 332.

⁹⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 60.

⁹⁸⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 30.

Každý z Intelektuálů v úsilí naplnit maxima svého ideálu neuspěje, neměl by na něj však rezignovat. Naopak měl by poslechnout vlastní daimónský hlas a usadit se nejbližší onomu vrcholu, jak je mu možno. Přijmout sociální pozici s pevným orbitem a funkcí. Takoví by se pak měli se vši umírněností a spravedlivostí – pokorou před vyšším i lepším a laskavou pevností před nižším a horším – stávat hlubokovidci a odborníky ve svých oborech. Ne však dříve a ne s hořkostí, protože jejich odpovědnost za pokračování světa není v ničem méně důležitá, třebaže je blíže zemi a její nutnosti.

Intelektuální veřejnost se tedy musí v zájmu dlouhodobého prospěchu lidstva precizně rozdělit na základě pojmového purismu a výkladu sociálních rolí/funkcí tak, aby se jednotlivé její orbity nekřížily a nepřekážely si, ale naopak, aby se soustřednou a hierarchickou strukturou podporovaly. Pojmy jsou totiž do značné míry oním kouzelným předmětem⁹⁸¹, kterým uchopujeme protékající realitu a skrze něž jí jediné jsme schopni rozumět i myslet o ní. Pojmy a písmo však nesou právě onu nevýhodu, že mluví „*ke všem a k nikomu*“⁹⁸² (jak formuloval po svém Platón i v dialogu *Faidros*⁹⁸³) a působí tak zmatky a disharmonii.

Aristokracie je však harmonickým momentem. Není vůbec možná bez soubornosti a bez vytrvalé podpory celku. Vyžaduje podporu a odbornost specialistů – stejně tak technickou jako komunikační (před veřejným míněním i vůči institucím). Ať se však jedná o byrokraty a právníky či žurnalisty a umělce, nemají svá umění povyšovat na úroveň vědění či nejvyššího ideálu o sobě. Jejich úkolem je stát se Aristokraty anebo Aristokraty vyhledávat a přijímat coby autority pro vedení vlastního profesního a osobního života. Tím získají nejen podíl na dobrém životě svých vzorů, ale také na potenciální budoucnosti obce, která je nejlepší pro „*svou nejmenší část*“⁹⁸⁴.

Neměli bychom však zapomenout na bezmocnost slov a příslovečnou aporetičnost pojmového purismu, který je pouhým mentálním cvičením, osvobozujícím mysl k vidění či jednání, a to pouze na základě jejího vlastního uvážení, nikoliv lidmi přikázané povinnosti⁹⁸⁵. Každý jazyk tak představuje železnou klec určité logiky, newspeak, jehož

⁹⁸¹ Narážka na příklad Gygova prstenu a Hádovy čapky.

⁹⁸² ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s 18-18.

⁹⁸³ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 60.

⁹⁸⁴ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 186.

⁹⁸⁵ Právě z jejího jha přítom dialektické tříbení pojmů potenciálně osvobozuje – nenajde pozitivní vymezení, rozbije však jeho náhražky a umožní samostatnost volby v každém z okamžiků – pak již záleží pouze na čistotě a vytríbenosti způsobu myšlení.

hranice jsou-li vztyčeny, již lidská mysl nedokáže překročit a v nichž krní a hyne, není-li osvobozena čistým myšlením bez utilitárních ambic po vědění⁹⁸⁶. Zároveň však toto myšlení představuje prvek, jímž přemlouváme beztvárnou nutnost našeho prostředí, aby nám poskytla domov a svět – jedná se tedy o konstitutivní sílu, která ať k nám proniká od jakéhosi Demiurga či pouze z biologické nahodilosti, představuje klíčovou podmínku lidského pokračování⁹⁸⁷.

Zároveň však snad jedinou pojistkou proti vymření na strnulost v úžasu pro náš druh znamená neschopnost mnohých otevřít tomuto úžasu svou mysl – v konečném důsledku se tak všechny negace Aristokrata stávají jeho souhrnnou podmínkou. Pojmy uváděné Sókratem do pohybu jsou závislé na omezenosti těch, kteří je chtějí zpevnit v axiomy a obdobně se to má se samotným Sókratem. Smysl dává pouze v pluralitě a je si toho vědom, pročť dovádí do důsledků, ale neagituje. To dělá až staříčkový Platón přestrojený za Athénského hosta v *Zákonech* a nutno vzít v potaz, že – s přihlédnutím k *Faidrovi* a *VII. listu* – zřejmě pouze polemicky a v zájmu paradoxní garance zdravého pohybu myšlení.

Pozemské dílo Královských mužů totiž nebude nikdy absolutní a je tedy ve věčném pohybu, neboť spočívá v kultivaci a harmonizaci smyslového světa. Ten je pořádán pouze rozumem, v jehož království žijí na světě všichni Královští mužové, avšak vedle něho působí v poli nutnosti i spontánní a nahodilý Eros⁹⁸⁸. Eros přitom není nepřítel, a třebaže není schopen se rozumově uspořádat, touží po rozumu a kráse⁹⁸⁹. I on je tedy součástí syntézy, jejíž nejmenší avšak nejskvělejší část představuje družina Královských mužů schopná ve své službě dosáhnout autenticky aristokratických momentů.

Celek, v jehož středu stojí, by pak bylo možno v plném slova smyslu nazvat aristokratickou republikou, neboť tento celek i s pevným měřítkem měřítek zachovává vědomí plurality, jež plyne z kosmické nutnosti a nahodilosti, a tím pádem chrání samu pluralitu před krátkozrakými pokusy o její nahrazení lidským řádem.

⁹⁸⁶ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹⁸⁷ RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Timaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

⁹⁸⁸ RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Timaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

⁹⁸⁹ PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 49.

Tento protipól v kontextu Platónových dialogů reprezentuje Množství a Sofista, kteří si obdobně jako současná masa a současný intelektuál/vědec omezenost a zkázonosnost tohoto počinání neuvědomují a tvrdošíjně směřuje k smrtícímu Jednu, tedy vyplnění pohyblivého světa Jinakosti, v němž žijeme, spletemi axiomů a závazných odkazů. Není přitom otázkou, zda možnosti takového absolutního uspořádání sami věří – jejich kroky bez vyššího ideálu totiž právě k takové snaze vedou, neboť ta je vlastní neuměřenosti lidské mysli, která je od pradávna přírodou utvářena tak, aby vzdorovala všem svým omezením coby problémům.

Záměrem Platónových spisů zjevně není předat nauku, ani vytvořit konformitu, ale naopak rozbít všechny předsudky, a umožňovat tak znovu a znovu prorážet železné klece jazyka i tradice těm, kteří jsou toho schopni, zatímco budou obdobnými železnými klecemi chránění před těmi, kteří nejsou. Bez nároku na poznání pak provozují svou dialektickou schopnost spojovat a rozdělovat, tedy usuzovat⁹⁹⁰. Exoterické a esoterické, pozemské a nevyjádřitelné, u Platóna není možno oddělit, a to dokonce ani v jeho daimonologickém výkladu. Bez četby autobiografie⁹⁹¹ a paralelních biografí sepsaných nejbližšími je však klíč k obojímu ztracen – a to je pro světové myšlení skvělá zpráva, neboť může pokračovat, bez barbarsko-idiotské⁹⁹² a tedy odlidšťující vize konce dějin a konce filosofie.

Právě barbarství totiž znamená zároveň a) absenci možnosti odvolat se z „barbarského bahna“⁹⁹³ lidských nutností k vyššímu měřítku či vyšším zásadám⁹⁹⁴ b) paralýzu omezením rozhledu například dogmatičností či specialismem⁹⁹⁵ c) neexistenci svobodného veřejného prostoru, který by snesl myšlení, promlouvání a jednání nepodřízené jejich nutnosti⁹⁹⁶. V konečném důsledku tak vzestup organizační úrovně neznamená porážku barbarství, ale naopak jeho triumf skrze monopolizované prostředky kontroly vyjadřování a tedy myšlení, následkem čehož bychom se mohli stát pouhými „supercivilizovanými opicemi“⁹⁹⁷. Idiotským – tedy zcela zaměstnaným naznačenými

⁹⁹⁰ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

⁹⁹¹ Jejíž roli *Listy* nesplňují či ji suplují pouze velmi nedostatečně.

⁹⁹² ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 52.

⁹⁹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 342-45.

⁹⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 69-70.

⁹⁹⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 90-92.

⁹⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 52.

⁹⁹⁷ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 61.

nutnostmi⁹⁹⁸ – se pak stává pod vládou barbarů každý život, ať z donucení či zdánlivě dobrovolně, ať otrokův či Tyranův–Despotův⁹⁹⁹.

V protikladu k tomu Aristokrat Sókratés zůstává ochromujícím a ochromeným rejnokem, jímž jej nazval *Menón*, i podněcujícím a neposedným skřečkem, jímž se sám nazval při své *Obraně*¹⁰⁰⁰. Paralytikem i epileptikem v jedné osobě, který sám v sobě nese kompletní dějinný zápas lidstva¹⁰⁰¹ a konečně tak dotvrzuje základní myšlenku své daimonologie, tedy obdobnost makrokosmu a mikrokosmu¹⁰⁰².

Závěr

Na svou výzkumnou otázku zda „Je možné určit konkrétní sociální funkci intelektuálům epochy mas na základě Platónských dialogů?“ jsem nucen odpovědět ano i ne.

Ano v tom smyslu, že nám Platónské dialogy poskytují živé a k žití připravené vzory, rady a podněty spolu s negativním vymezením toho, čím Aristokrat není. Zároveň v jeho díle nenalezneme stopu po tom, že by Aristokratem neměl být nositel rozumné duše a milovník vědění – ba naopak. Tedy i soudobý intelektuál a vědec se ukazují podřízenými tomuto ideálu, zatímco jednorozměrný ideál Intelektuála a Vědce ve srovnání s ním bledne.

Ne v tom smyslu, že sám nepodává žádnou strnulou definici, ale svého Aristokrata rýsuje v neustálém pohybu, a to jak v rozměrech lidského světa (od nejsoukromějšího až po nejobecnější) tak kosmickém celku. Za sociální funkci Aristokrata – a po předcházející rehabilitaci tedy i intelektuála a vědce – pak označuji bytí „*silnějším sebe sama*“¹⁰⁰³ ve smyslu spontánního překonávání svého současného stavu směrem k individuálnímu maximu, neboť jsem nenalezl žádnou důležitější a vyšší činnost. Nalézat sociální funkci v individuální virtuozitě a nikoliv instituci se však nemusí dnes mnohým zdát dostatečné – a Platón skutečně nepřikazuje konkrétní sociální pozice, které máme zaujmout, pouze

⁹⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 52.

⁹⁹⁹ ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 23.

¹⁰⁰⁰ ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

¹⁰⁰¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 34.

¹⁰⁰² WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. s. 222-23.

¹⁰⁰³ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 190.

ukazuje na určité orbity, jichž se máme držet, cítíme-li vnitřní pověření a kompetenci¹⁰⁰⁴. Nepodařilo se mi tedy spojit sociální funkci skrytou pod pojmem Aristokrat s konkrétní sociální pozicí a její praxí. V tomto smyslu se mi tedy nepodařilo dostat očekáváním, jež se k položené výzkumné otázce druží. Spárování sociálního orbitu, na němž se tato pozice nachází, a společenské třídy, která se zve intelektuální a inteligentní, však v mých závěrech proběhlo úspěšně.

Argumentační podepření v úvodu práce uvedených předpokladů se odehrálo v již tehdy nastíněných kapitolách. První z nich byl v kontextu této práce potvrzen¹⁰⁰⁵ v kapitole Jedinec v pěti vrstvách a Zápas o privilegia. Druhý se potvrdil rozbohem Sókratova příkladu a ideálů platónské výchovy v příslušných kapitolách. Třetí pak svého užití dochází v kapitole předcházející tomuto závěru.

Summary

Due to findings of this thesis I am forced to answer on the main research question and aim (Is it possible to find a particle social function for intellectuals of the masses era on the basis of Plato's dialogues?) both yes and not.

Yes: in the sense that Plato's dialogues provide us live patterns, advice and suggestions along with negative definition of what the Aristocrat should not be. We can find there that Aristocrat should be a reasonable creature and lover of knowledge. Therefore contemporary intellectual and scientist seem to be subordinate to this ideal.

Not: in the sense that Plato himself does not give any rigid definition of Aristocrat. He is designed in constant motion both in the dimension of human world (from the most private to the most general) and the cosmos.

The social function of Aristocrat (therefore Intellectual) is in my view being "stronger myself" in the sense of spontaneous overcoming of my present state (considering personal maximum), because I have not found any more crucial and higher activity. The function should be found in an individual virtuosity and not in an institution – That means

¹⁰⁰⁴ Rozbor konkrétních sociálních pozic a institucí, které by mohl Aristokrat obsadit, ani rozbor Platónovy daimonologie, která představuje Archimédův bod pro veškeré jeho úsilí, v této práci nemohl být proveden. První rozbor by vyžadoval připojení plnohodnotné teorie společnosti a druhý připojení stavu současného vědění adekvátní teorie absolutna v rozsahu, který dalece převyšuje rozsah této práce i mých možností. Vymezení sociální funkce Aristokrata by se však zřejmě již výrazněji nezpřesnilo.

¹⁰⁰⁵ Bez rozboru daimonologie nikoliv absolutně.

that I was capable to connect particular social function of Aristocrat with a function of Aristocrat. In my conclusion, however, there has been a successful finding of a watching social orbit that this position finds and the social class that includes intellectual and intelligent.

Platónovy dialogy

PLATÓN. *Charmidés; Lachés; Lysis; Theagés*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-81-1.

PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-37-4

PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-158-7.

PLATÓN. *Hippias Větší; Hippias Menší; Ión; Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-03-8

PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-31-5.

PLATÓN. *Prótagoras*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-86005-98-4.

PLATÓN. *Euthydémós, Menón*. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-83-8.

PLATÓN. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN: 80-7298-005-X.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0347-1.

PLATÓN. *Theaitétos*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-82-X.

PLATÓN. *Politikos*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-159-5.

PLATÓN. *Sofisté*s. Praha: Oikoymenh. 1995.

PLATÓN. *Parmenides*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-02.

PLATÓN. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-35-8.

PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-33-1.

PLATÓN. *Timaios, Kritias*. 2. oprav. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-07-0.

PLATÓN. *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-31-3.

PLATÓN. VII. list. In: PLATÓN. *Listy*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-08-9.

Primární zdroje z 20. století

ARENDETT, Hannah. *Krize kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0424-4.

ARENDETT, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-7298-128-5

ARENDETT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-413-8.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 8070071346.

JIRSA, Jakub. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: Oikoymenh, 2010. PomFil, sv. 4. ISBN 978-80-7298-457-2.

ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0072-8.

RIDLEY, Matt. *Původ ctností*. Praha: Portál, 2000. ISBN: 80-7178-351-X.

STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-116-8.

STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-76-5.

WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón: tübingenské přednášky*. Praha: Rezek, 1996. ISBN 80-86027-00-7.

Sekundární literatura z 20. století

MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 8020600752.

NUSSBAUM, Martha Craven. *Ne pro zisk: proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofia, 2017. Dnešní svět. ISBN 978-80-7007-489-3.

PATOČKA, Jan. Přejchod od antropologie ke kosmologii. Problém ideje. In: PATOČKA, Jan. *Platón: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-04-25609-0.

SCHMITT, Carl. *Politická theologie: čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN isbn978-80-7298-401-5.

SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-127-4.

WEBER, Max. *Politika jako povolanie*. Bratislava: Spektrum, 1990. ISBN 80-218-0055-0.

Články a elektronické zdroje

JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě. *Reflexe*. 2013, číslo 45, str. 91-138. ISSN 0862-6901, MK ČR E 6285.

ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 1/1-26. [7.7. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Mysleni_a_uvahy_o_moralce_prednaska.html.

CÍSAŘ, Karel. Pojetí pravé rétoriky v dialogu Faidros (259e1-266c9). *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 5/1–26. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: [https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_\(259e1-266c9\).html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Pojeti_prave_retoriky_v_dialogu_Faidros_(259e1-266c9).html).

KONRÁDOVÁ, Veronika. Platón a básníci. *Reflexe* [online]. 2012, číslo 42, str. 3-23 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_42/Platon_a_basnici.html.

KRÄMER, Hans. Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie. *Reflexe* [online]. 2015, číslo 49, str. 113–143 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_49/Platonska_Akademie_a_problem_systematicke_interpretace_Platonovy_filosofie.html.

MARVAN, Tomáš, BLECHA, Ivan. Reference a realismus pohledem fenomenologie a analytické filosofie. *Reflexe* [online]. 2009, číslo 36, str. 93–114 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_36/Reference_a_realismus_pohledem_fenomenologie_a_analyticke_filosofie.html.

RITTER, Martin. Vznik z nutnosti v Platónově Timaiovi. *Reflexe* [online]. 2006, číslo 31, str. 45-60 [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_31/Vznik_z_nutnosti_v_Platonove_Timaiovi.html.

THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu Faidros. *Reflexe* [online]. 1998, číslo 19, str. 4/1–20. [2.5. 2018]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html.

BBC. Heraclitus - In Our Time BBC Radio 4. In: youtube [online]. 5. 10. 2014 [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=pOnWGj5NfoY>.

BBC. The Concept of Freedom - In Our Time BBC Radio 4. In: youtube [online] 1. 7. 2018 [1.7. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=8_RIK9RWu4s.

BBC. In Our Time - History of Alchemy. In: youtube [online] 15. 10. 2013 [20.7. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=UgwyVqEGj1k>.

BBC. Phenomenology - In Our Time. In: youtube [online] 9. 2. 2017 [8. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=WYREKd_qpDE.

Being & Becoming - Plato's Parmenides. In: youtube [online] 26. 12. 2016. [2.5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9PDb1-LiIxE>.

ČT24. Fokus Václava Moravce – Chudí versus bohatí. In: ceskatelevize [online] 17. 7. 2016 [28. 7. 2018]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/11054978064-fokus-vaclava-moravce/215411030530004/>

Hannah Arendt "Zur Person" Full Interview (with English subtitles). In: youtube [online] 8. 4. 2013 [3.3. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>

Radio Wave. Chudí, hloupí a líní? Historie „white trash“ ukazuje, že představy o chudobě se nemění. In: radio wave [online] 20. 9. 2016 [28. 7. 2018]. Dostupné z: <https://wave.rozhlas.cz/chudi-hloupí-a-líni-historie-white-trash-ukazuje-ze-představy-o-chudobe-se-5194770>.

Teze závěrečné diplomové práce

Katedra politologie IPS FSV UK

Příjmení, jméno:	Petr Ťoupalík		
Název práce:	Strážci občanské společnosti; Ideální pozice intelektuálů v politickém životě republiky		
Vedoucí práce:	Mgr. Jakub Franěk Ph.D.	Název práce v AJ:	Guardians of the civil society
Studijní obor:	Politologie a mezinárodní vztahy (Bc.)	Semestr zadání:	letní
Ak. rok podání:	2016/2017	Předpokládaný termín dokončení:	LS 2018
		Typ práce:	bakalářská

Zdůvodnění výběru práce (max 2000 znaků):

Ideální či alespoň účelná pozice filozofů, resp. intelektuálů, ve společnosti je předmětem úvah zřejmě od první dělby práce. Mezníkem od něhož začínáme tyto úvahy sledovat je činnost Sokrata a její kontrast s Platonem. Filosofové jako kritičtí občané nastavující společnosti zrcadlo nebo jako institucionalizovaní Vládci? Tak ta otázka většinou stála a byla řešena. Při srovnání Platonova dělení ideální společnosti na Vládce, Strážce, Výrobce se středověkým Šlechtou, Duchovenstvem, Poddaní vidíme, že si síla a intelekt v praxi pozice prohodily. Z politických struktur společnosti nakonec tento „intelektuální“ stav zcela vymizel. Zbyli jen demokraticky volení politici volení namísto šlechty a poddaní se stali občany a výrobci HDP.

Smyslem této práce je při užití Platonova dělení a argumentace, coby šablony, rekonstruovat obrysy tohoto **zduvodnění** stavu v soudobé a demokratické společnosti. Tato společnost nežadá Vládce, ani Duchovenstva (kast srostlých **se státem**), ale na druhou stranu jí není prospěšné, aby intelektuálové byli součástí masy Výrobců. Odpor manuálně pracujících k intelektuálům je s pejorativním nádechem vyčleňuje jako „pracující inteligenci“ nebo „pražskou kavárnu“. V tomto stavu nemají intelektuálové možnost ani chuť cítit, natož plnit, vůči společnosti nějakou vágní a dosud neformulovanou povinnost a nést odpovědnost za její politické směřování. Právě nalezení, charakterizování a definování možné vhodnější pozice ve středu je důvodem výběru této práce.

Tato středová pozice bude označována Platonovým pojmem Strážci, neboť z něj vycházím a tento pojem upravuji a aktualizuji. Srovnání pozic Vládce a Strážce Platona však nebude jediným zdrojem této práce; užito bude i myšlenek Coudenhove-Kalergiho, Strausse, Arendtové či Havla. Cílem práce je tedy definovat dnes pro mnohé nejasný termín Strážce, ve výše naznačené pozici intelektuála k občanské společnosti.

Předpokládaný cíl (max 1500 znaků):

Positivní vymezení odpovědnosti Vládce z Platonovy Ústavy a Sokratovské vymezení k jejich mocenské pozici by mělo posloužit coby šablona. Ta pak bude rozvinuta interpretacemi a zhodnocením vývoje těchto pozic u vybraných autorů; Arendtová a Havel nastíní „Sokratovskou cestu“ intelektuálů jako „nepolitických politiků“, zatímco opozici stavějící intelektuály do pozice opět blíže Vládce bude představovat Coudenhove-Kalergi a Strauss.

Kontrast „despotické“ a ekonomizované pozice intelektuálů, předpokládám, bude spolu se zmíněným pozitivním vymezením dostatečný ke konstrukci kritérií, charakteristik a možné definice Strážce občanské společnosti. Hledám tedy odpověď na otázku odpovědnosti intelektuálů – Je či není možné najít zcela konkrétní (v důsledcích) a zároveň všeobecnou (v aplikaci na intelektuály) odpovědnost intelektuálů ve společnosti?

Zástupným cílem je dokázat tak, že nároky na toto ideální postavení (vedle despotických Vládce a pouhých Výrobce) nejsou zdaleka nedosažitelné a nerealistické.

Tento důkaz pak má být zastřenou kritikou současného stavu, který této pozici neodpovídá ať už z důvodů alibismu, ekonomizace či prosté lenosti.

Metodologie práce (max 1500 znaků):

Práce operuje s ideami politických filosofů napříč dějinami, a proto bude primární metodou kritická textuální analýza. Vyváženost této analýzy bude zajištěna interpretací výše zmíněných autorů a jejich vymezením intelektuálů v řešené středověké pozici Strážců, ať již pozitivním (jáci jsou a mají být) či negativním (co patří k rysům Vládců či Výrobců).

Nejdůležitějším kritériem, kterým se budu zabývat a které budu srovnávat je pozice v politickém životě společnosti a ve společnosti. Ostatní kategorie jako institucionalizace, legitimita, ekonomické zajištění, které naznačuje Platon, budu užívat pouze jako doplněk či důsledek té první.

Základní charakteristika tématu (max 1500 znaků):

Vycházím z všeobecně přijímaných faktů a premis – Současný stav světa není ideální. Řídí se ekonomizovaným myšlením. Humanitní vzdělání se podřizuje téměř myšlení i životnímu stylu. Žádná z ozkoušených ekonomických teorií nevyřešila a nadále nemá ambice vyřešit problémy lidstva. Ve společnosti existuje poptávka po normativním obrození. Vymáhání zákonů samo o sobě nestačí k udržení republiky.

Zároveň vycházím z předpokladu, že (v souladu s poslední premisou) naší společnosti nestačí pouze Strážci s meči, tedy silové jednotky dle Platonova stříhu, ale potřebuje ještě strážce méně institucionalizované a více srostlé se společností. Ideální pro tuto roli, po mém soudu, jsou znalci humanitní společnosti – humanitní vzdělanci, intelektuálové.

Na druhou stranu republiky nemůže prospět ustanovení despotické kasty Vládců.

Tělo textu tedy bude tvořit interpretace těch, u nichž tento ideál nalézáme (Platon, Coudenhove-Kalergi, Strauss) postavená do protikladu k prve zmíněným demokratickým pozicím Sokrata, Arendtové a Havla.

Předpokládaná struktura práce (max 1400 znaků):

Úvod obsahující vlastní normativní premisy odkazující se na současnou praxi – na jeho konci jasně uvidíme, že (negativně vymezení) nejsou dnes humanitní vzdělanci Vládcí ani Strážci.

V následující části se budu zabývat obrazem intelektuálů Vládců v dílech Platona a pokusím se tento pohled obohatit opozicí Sokrata. Tento základ budu rozvíjet a doplňovat pozdějšími ného ražení (Coudenhove-Kalergi).

Třetí část by měla být negativním vymezením Strážců za pomoci Strausse (který filosofy chápe jako Rádce na půli cesty). Tato část by plynule měla přejít srovnáním Straussova Rádce a představ Arendtové, Havla a dalších v pozitivní konstrukci Strážce.

Závěrem může být po dořešení pozice intelektuálů ve společnosti zmíněno v příkladech několik cest jejího naplnění, zapojení do systému a legitimizace – institucionalizace (cesta Círky, Comte), zákulisní ovlivňování či odboj (Strauss, Camus) a nepolitická politika jedince (Patočka, Havel).

Základní literatura (10 nejdůležitějších titulů):

COUDENHOVE-KALERGI, Richard Nikolaus (1925). Praktischer Idealismus [Practical Idealism] (in German). Wien-Leipzig: Pan-Europa-Verlag. UBR069031840355. Retrieved 2014-11-07.
ARENDR, Hannah. "Philosophy and Politics." Social Research, vol. 71, no. 3, 2004, pp. 427–454. JSTOR, www.jstor.org/stable/40971709.
STRAUSS, Leo. Studies in Platonic political philosophy. University of Chicago Press, 1985.
STRAUSS, Leo. (1988). What is political philosophy?: and other studies. Chicago, University of Chicago Press.
TUCKER, Aviezer. Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi. Olomouc: Votobia, 1997. Velká řada (Votobia). ISBN 8071982237.
HABERMAS, Jürgen. Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti. Praha: Filosofia, 2000. Morální a politická filosofie. ISBN 8070071346.
MARCUSE, Herbert. Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti. Přeložil Miroslav RÝDL. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 8020600752.
HAVEL, Václav. Moc bezmocných a jiné eseje. Praha: Knihovna Václava Havla, 2012. ISBN 9788087490136.
PLATÓN. Ústava. Šesté, opravené vydání. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 9788072982301.
PLATÓN. Gorgias. 4., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. Platónovy spisy. ISBN 807298005X.
PLATÓN. Euthyfrón; Obrana Sókratova; Kritón; Faidón; Kratylos; Theaitétos; Sofistés; Politikos. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 8072980629.

Teze odevzdány dne: 23.5.2017

podpis studenta/-ky

Schváleno vedoucím práce dne: 23.5.2017

Schváleno garantkou/koordinátorem oboru dne: _____

podpis vedoucího práce

podpis garantky / koordinátora oboru