

Univerzita Karlova v Praze – Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Téma: Oprávněnost Popperovy kritiky Platóna

Vypracoval: Ondřej Ruml

Vedoucí práce: Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D.

Praha 2007

Poděkování

Mé díky patří zejména mým rodičům, kteří mě po celou dobu mého studia nezištně podporovali.

Obsah

Úvod	4
1. kapitola: Platón	7
Doba Platónova života	7
Historické souvislosti	7
Politická práva v Athénách v Platónově době	9
Úloha právního řádu v demokracii	10
Výchova a život v Platónově době	11
Vnitřní opozice vůči demokracii v Platónově době	12
Charakter demokracie v Platónově době	12
Úloha demokracie při vztahu k ostatním obcím v Platónově době	14
Platónova společensko – politická teorie	14
Vznik Platónovy ideální obce	14
Společenské uspořádání Platónovy ideální obce	16
Platónovo pojetí úpadkových forem vlády (tj. timokracie, oligarchie, demokracie a tyranidy)	17
Platónova analogie mezi člověkem a obcí	18
Platónovo pojetí filosofa vládce	19
2. kapitola: Karl Raimund Popper	21
2.1. Život a intelektuální vlivy	21
2.2. Popper jako teoretik vědeckého poznání	24
2.3. Popper jako politický filosof	28
2.3.1. Analýza Bída historicismu	28
2.3.2. Kritika Platóna v Bídě historicismu	32
2.3.3. Shrnutí knihy Otevřená společnost a její nepřítelé I	34
2.3.4. Popper: Platón jako počátek moderního totalitarismu	40
3. kapitola: Srovnání antické a novodobé demokracie	42

4. kapitola: Různé výklady Platónova pohledu na společnost	44
4.1. G. Vlastos a jeho pojetí společenské spravedlnosti v polis z Platónovy Ústavy	44
4.2. Lesley Brownová: Na kolik je Platónova Ústava totalitární?.....	45
4.3. M. F. Burnyeat a jeho pojetí uskutečnitelnosti Platónovy teorie z Ústavy	46
Závěr	49
Seznam použité literatury	53

Úvod

Platón (427 – 347 p.n.l.), athénský aristokrat, je autorem mnoha spisů – mimo jiné i *Ústavy*. Platónova Ústava je zachycením diskuse mezi Sokratem a jeho posluchači.

Během diskuse mezi zúčastněnými muži dojde k „vytvoření“ určitého druhu polis. Polis, jak je vylíčena v *Ústavě*, má svou vlastní strukturu, společenské uspořádání a pravidla.

Popper (1902 – 1994 n.l.), židovský filosof, kterého od vzniku *Ústavy* dělí propast více než dvou tisíc let, je neúprosným kritikem společenského uspořádání, tak jak jej Platón líčí v *Ústavě*.

Popper v Platónově společenské filosofii vidí kořen novodobých totalitních systémů dvacátého století a *Ústavu* podrobuje drtivé kritice. Ve čtveřici Platón, Aristoteles, Hegel a Marx se podle Poppera dějinami line myšlenkový proud ústící ve fašismus a komunismus. Společenské uspořádání, tak jak jej Platón líčí v *Ústavě*, je dle Poppera totalitní.

Popper je pevně přesvědčen, že jakékoli plánování celospolečenských změn musí skončit neúspěchem a omezením lidské svobody. A je to právě Platón, který teoreticky pracuje se společností jako celkem a jehož pojetí ideální společnosti podané v *Ústavě* se Popper snaží vyvrátit jako špatné, totalitární.

Popper zavrhuje Platónovu nauku o předurčenosti a vůdcovství jednoho člověka (filosofa – krále), tak jak je podána v *Ústavě*. Ostře se staví proti Platónově učení o ideálním státě, kde panuje filosof – král, nejmoudřejší a dialektiku ovládající vládce, který vládne poměrně jasně rozvrstvené společnosti s určitými, předem danými pravidly.

Platónův ideální stát je jakýmsi uzavřeným systémem, který nedovoluje změnu, která by pocházela z iniciativy obyčejných lidí – vládne zde totiž filosof, který umí zacházet s dialektikou, nejvyšší ze všech věd. Obyčejní lidé mají své jasně dané postavení a dialektice nemohou rozumět.

Ve své práci chci nalézt odpověď na následující otázky:

1) Co mohlo vést Platóna k tomu, že uvažuje o společenském uspořádání tak, jak je vylíčeno v *Ústavě*?

2) Lze Platónovu společenskou teorii vylíčenou v *Ústavě* skutečně uchopit jako teorii, která zbavuje obyčejné lidi jejich svobody? Jako teorii, která je v souladu s povahou novodobých totalitních systémů, jak tvrdí Popper?

3) Je Popperova kritika Platóna oprávněná?

Nacistická třetí říše se svou zrůdnou ideologií o panské rase byla v době Popperova života stejně tak skutečná jako Stalinův komunismus vycházející z Marxova učení o nevyhnutelnosti některých společenských procesů. Popper žil v době boje demokracie proti těmto dvěma zotročujícím ideologiím.

Velcí vůdci fašistických států (Hitler a Mussolini) spolu se Stalinem byli za Popperova života skutečnými politiky, kteří takřka neomezeně vládli svým zemím. Reáliemi Popperovy doby byly totalitní režimy postavené na vládě jednoho člověka, které se opíraly o ideologickou nauku o předurčenosti, propaganda, pyramidové rozvržení moci, potlačení svobodné vůle a svobodného jednání na úkor kolektivnosti a plnění ideologických pravd. Popper si moc dobře uvědomoval vlastnosti těchto států.

Popperův útok na Platóna se v této práci snažím popsat zejména z perspektivy jeho doby, z perspektivy člověka, který zažil nástup Hitlera k moci a útěk před nacismem na Nový Zéland. Domnívám se, že Popperova kritika Platóna by nebyla tak ostrá a zdrcující (pokud by vůbec nějaká byla), kdyby žil v jiné době - ne v době Mussoliniho, Hitlera a Stalina, kteří byli jedinými neomezenými vládci vládnoucími ve jménu ideologií svým zemím.

Teoretickým východiskem této práce je, že Popper si uvědomil určitou paralelu mezi Platónovým ideálním státem, který je uzavřeným systémem ovládaným shora a totalitním nacistickým a komunistickým režimem. V této práci chci ukázat, že podobnost mezi totalitními zeměmi 20. století a obcí vylíčenou v *Ústavě* je pro Poppera zřejmá.

Nejprve se budu zabírat Platónem a dobou jeho života. Dobu Platónova života líčím proto, jelikož chci ukázat společenské podmínky, ve kterých Platón skutečně žil. Jde mi o to ilustrovat, že v Athénách za Platónova života panovalo

určité rozvrstvení společnosti, které se odráželo do politických poměrů Athén. Chci zachytit obraz tehdejších Athén spolu s Platónovou životní zkušeností.

Poté se zaměřím na shrnutí myšlenek Platónovy *Ústavy*. Pokusím se nezaujatě vykreslit ideální polis, tak jak ji popisuje Platón.

Chci ukázat rozdíl mezi skutečnými společenskými podmínkami, které panovaly v Athénách za Platónova života a společností vylíčenou v *Ústavě*.

Po vylíčení doby Platónova života a jeho pojetí ideální polis v *Ústavě* se zaměřím na Poppera. Nejprve se pokusím vylíčit dobu Popperova života a zachytit vlivy, které působily na formování jeho intelektu – tedy vlastně i na formování jeho kritického postoje vůči Platónovi. K tomu mi poslouží jeho vlastní intelektuální autobiografie. Nedílnou součástí Popperova života je teorie vědy, které jsem věnoval jeden oddíl své práce. Popper se totiž teorií vědy zabýval takřka celý život.

Následovat bude analýza Popperových knih *Bída historicismu* a *Otevřená společnost*. Pokusím se shrnout, v čem spočívá Popperova kritika Platóna v těchto knihách.

Třetí kapitola mé práce je nazvána „Srovnání antické a novodobé demokracie“. Jedná se o shrnutí jedné kapitoly z knihy J. Bleickena *Athénská demokracie*. Srovnáním antické a novodobé demokracie chci ukázat Popperovu kritiku Platóna z jiného úhlu pohledu.

Další částí mé práce je kapitola nazvaná „Různé výklady Platónova pohledu na společnost“. V této části mé práce zmiňuji tři autory (G. Vlastose, Lesley Brownovou a M. F. Burnyeata), kteří hodnotí povahu Platónovy polis z *Ústavy*. Tato kapitola mi velmi dobře poslouží k zodpovězení mé otázky, zda-li je Popperova kritika Platóna oprávněná, jelikož zmínění tři autoři ve svých úvahách reagují zejména na Popperovu kritiku Platóna.

Závěr mé práce chci pojmut jako shrnutí všech kapitol. Zároveň se v závěru chci pokusit odpovědět na tři výše položené otázky.

1. kapitola: Platón

Doba Platónova života

Historické souvislosti

Platón (427 – 347 př.n.l.) se narodil v athénské aristokratické rodině. Pocházel z rodiny, která odvozovala svůj původ od bájného athénského krále Kodra¹.

Po vítězství v peloponéské válce (r. 404) Spartané v Athénách odstranili demokracii a zavedli vládu třiceti tyranů. K nim patřili také bratranec a bratr Platónovy matky, Kritiás a Charmidés. Platón se na této vládě však nepodílel. V té době mu bylo 23 let a jeho učitelem byl Sokrates – zarytý odpůrce tyranidy. Obnovení demokracie v roce 403 přineslo smrt Sokratovi, který, ač mu byla zřejmě nabídnuta možnost útěku, přijal rozsudek smrti (za to, že zavádí nové bohy a kazí mládež) s poukazem na to, že je poslušný zákonů².

Platón, na rozdíl od Sokrata, který celý život strávil ve svých rodných Athénách, cestoval. Nejznámější jsou zřejmě jeho cesty na Sicílii. Cestoval do Syrakus, kde pro své mravní a politické ideály získal mladého Dióna, švagra syrakuského vládce Dionýsia I. Pobyt prý skončil tím, že Dionýsos prodal Platóna do otroctví³.

Po svém návratu, poté co byl vykoupen na trhu s otroky, založil školu – Akadémii. Program zahrnoval matematiku, přírodovědu a dialektiku. Po smrti Dionýsia I. (r. 367) přiměl Dión jeho syna Dionýsia II., aby Platóna přizval jako učitele a politického rádce. Platón se však kvůli rozmanitým politickým vlivům v okolí Dióna nedokázal prosadit – vše vyvrcholilo tím, že Dión byl obviněn z pokusu o velezradu a musel opustit Sicílii. Roku 361 přijal Platón Dionýsovo druhé, naléhavé pozvání. Dionýsos a Platón se nepohodli kvůli

¹ Viz. kolektiv autorů Slovníku antické kultury, 1974, str. 478

² Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 43

³ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 43

zapuzenému Diónovi a Platónovi bylo znemožněno opustit Syrakusy – svobody nabyt až s pomocí svých přátel⁴.

Takřka celý Platónův život panovala v Athénách demokracie. Výjimkou je vláda třiceti tyranů z roku 404, která však byla rychle svržena a oligarchický režim nastolený Spartaňany v roce 411 (politická práva mělo jen 5000 Athéňanů a těm měla vládnout rada o 400 členech s neomezenou mocí – vše odhlasovalo zastrašené lidové shromáždění). Dílčí úspěchy na moři v boji se spartaňanskou flotilou vedly roku 410 ke zhroucení oligarchického režimu⁵.

Jinak demokracie vykazovala velkou stálost. V podstatě se zhroutila až s nástupem moci Makedoňanů – tedy z důvodu vnějšího tlaku⁶.

Rok 405 znamenal definitivní porážku Athén. Toho roku Spartaňané zničili poslední flotilu, která Athénám zbývala, když byly lodě ještě na břehu. Spojenci Athén odpadli a Athény před blížícím se spartským králem Lysandrem kapitulovaly. Lysandros zabránil zničení Athén. Athéňané však museli vydat téměř všechny zbylé lodě a strhnout všechna opevnění. V dubnu roku 404 vtáhl Lysandros do Peiraiea. Došlo k hrůzovládě 30 mužů (mezi nimi byl i Kritias – Platónův strýc), během níž bylo popraveno mnoho občanů. V obci nakonec došlo k občanské válce mezi oligarchy a demokraty.

Roku 404/403 se vláda třiceti hroutí. Na nátlak Sparty dochází k amnestii a usmíření obou táborů. Bylo opět zavedeno demokratické zřízení. Pro upevnění jeho právních základů byl zvolen výbor 500 „zákonodárců“. Opět jsou zavedeny diety, jejichž vyplácení bylo rozšířeno dokonce i na návštěvu lidového shromáždění⁷.

Athénskou nadvládu nad řeckými státy vystřídala nadvláda spartská. V Malé Asii pak usilovali o znovuzískání ztracených pozic Peršané. Spartaňané svou početní slabost, která byla jejich slabinou, nahradili brutalitou. Propukl jakýsi boj všech proti všem. Hesly doby se stala „svoboda“ (navenek, *eleutheria*) a „autonomie“ (ve vnitřních záležitostech, *autonomia*)⁸.

⁴ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 43 – 44

⁵ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 87

⁶ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 494

⁷ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 88 - 89

⁸ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 89 - 90

Spartané byli hegemone. Nicméně Théby s podporou Persie začínají roku 395 válku proti Spartě. Athény využívají situace. Znovu vybudovaly hradby a uzavřely řadu smluv.

Roku 386 se daří uzavřít tzv. královský mír mezi Spartou a Athénami. Šlo v podstatě o diktát perského krále. Mírovou smlouvou získal perský král všechna města v Malé Asii, Klazomeny a celý Kypr. Nicméně byla také upevněna Spartská hegemonie. Athény roku 377 zakládají druhý athénský námořní spolek – athénské lidové shromáždění muselo vyslovit souhlas s každým usnesením shromáždění spolku. Roku 376 je poraženo spartské loďstvo.

Nicméně nejvážnějším soupeřem Sparty po královském míru byli Thébané. Roku 371 poráží Spartu v pozemní bitvě u Leukter. Nakonec však postavení hegemonu opět získávají Athény - v roce 365 získaly po dlouhém obléhání na perském králi Samos⁹.

Avšak postavení Athén utrpělo těžkou ránu, když někteří důležití spojenci zpřetrhali svazky a athénský námořním spolkem. Athény se je snaží ve spolku udržet násilím (tzv. spojenecká válka v letech 357 – 355)¹⁰. Athény postupně ztrácejí své velmocenské postavení a na scénu vstupuje Makedonie.

Politická práva v Athénách v Platónově době

Lidové shromáždění v Athénách bylo totožné se státem a zároveň bylo nositelem svrchované moci, respektive rozhodovací pravomoci. Do lidového shromáždění měl přístup každý zletilý (tj. osmnáctiletý) athénský muž, jenž byl ve svém děmu zapsán do seznamu politicky plnoprávných občanů. Ženy sice byly občankami, ale z politické činnosti byly vyloučeny. Účast na shromáždění závisela na vzdálenosti od Athén a na projednávaném tématu¹¹.

Nechť nad politikou a ztráty na životech po peloponéské válce vedly k tomu, že se pro zajištění účasti dostatečného množství občanů ve shromáždění začaly

⁹ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 90 - 92

¹⁰ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 92

¹¹ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 191 – 192

vyplácet diety. Kritické demokracie, jako např. Platón, spatřovali v lidovém shromáždění nemajetnou a nevzdělanou lůzu¹².

Lidové shromáždění mělo, stejně jako rada, každý den jiného předsedu. Lid nedůvěřoval dokonce ani předsedovi, který se každý den měnil, a nadto byl určován losem ze skupiny, jež se desetkrát za rok střídala. Tento předseda byl vlastně na den hlavou celého státu. Nicméně jeho autorita a moc byly zanedbatelné. Celá rada se skládala z 500 osob a také 50 členů prytnie představovalo takový počet, že jakýkoli „nekalý“ vliv byl silně omezen¹³.

Občan, který právě řečnil, byl čistě vnějškově vyvýšen nad ostatní návštěvníky. Příkladem nerozumného rozhodnutí davu pod vlivem demagogů je např. válečné tažení na Sicílii (hlavním demagogem, který řečnil pro vojenskou výpravu na Sicílii byl Alkibiades).

S typem profesionálního řečníka, který se řečením živí, se setkáváme od počátku 4. stol. Mnoho z nich nebylo prodlouženou rukou skrytých zájmů – sledovali své vlastní politické zájmy (např.: Aischinés, Hypereidés a hlavně Démosthenés). Demokratický systém také řečníkovi dovoľoval, aby se řečením živil profesionálně a kdokoli si ho tedy mohl najmout.¹⁴

Úloha právního řádu v demokracii

Athénské právo se stávalo ze souhrnu ustanovení (nomoi), která byla písemně zaznamenána a zveřejněna na stélách nebo stěnách veřejných budov. Se všemi najednou se Athéňan setkával od 4. stol. v každé první prytnii nového úředního roku, kdy v prvním řádném zasedání lidového shromáždění byla občanům předkládána zákonem předepsaná otázka, zda stávající zákony mají být upraveny nebo změněny.

¹² Viz. J. Bleicken, 2002, str. 193

¹³ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 196 – 201

¹⁴ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 205 – 209

Zákony byly jediným pramenem práva. Nedoplňovalo je ani obyčejové právo, ani precedenty, ani princip obecného konsenzu. Nerozvinula se právní věda a nevznikla právnická literatura¹⁵.

Rozsudky tedy byly vynášeny dle doslovného znění zákonů (právní pozitivismus). Bleicken říká, že tento právní systém byl předpokladem vzniku demokracie¹⁶.

Athéňané zákonům připisovali božský původ. Nejvyšší chválou občana bylo, když se řeklo, že je poslušen zákonů.

Tresty za politické delikty byly přísné. Mezi často vynášené rozsudky patřil trest smrti, vysoké peněžité pokuty nebo částečná či úplná ztráta občanských práv. Athéňané též měli poměrně přísné tresty za úplatkářství, které vždy stíhala veřejná žaloba. Právní řád ohrožovala i sykofantie. Žaloby byly totiž mnohdy zcela svévolně vykonstruované. Jejich smyslem bylo přimět zámožného občana, aby se s žalobcem mimosoudně „vyrovnal“¹⁷.

Výchova a život v Platónově době

Myšlení občanů v Athénách mělo dva důležité kořeny: vědomí příslušnosti k řeckému jazykovému a kulturnímu společenství a povědomí o svébytném historickém vývoji rodné obce¹⁸.

O výuku syna dbal podle svých sklonů a úrovně vzdělání otec. Ten svěřoval syna lidem, kteří se učením živili. Asi od šesti let se Athéňan učil číst a psát (zejména z Homérových eposů, odkud zároveň získával i jistou životní moudrost). Posléze se vzdělával v hudbě a tělocviku. Bohatší Athéňané, kteří nemuseli brzo začít pracovat, si dopřávali prohloubení vzdělání u sofistů. Dívky se doma učily vařit, příst a tkát. Většina žen neuměla číst a psát. Nevěstu si muž mohl najít sám, ale musel se o tom poradit s otcem. Dívce manžela určoval otec. Muž se mohl kdykoli rozvést (stačilo mu zapudit ženu z domu). Pocit sounáležitosti

¹⁵ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 426

¹⁶ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 427

¹⁷ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 428

¹⁸ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 441

s ostatními posiloval základní vojenský výcvik – efébie. A samozřejmě společná vojenská tažení. Nejpozději po skončení efébie ze mladík začal sám žít (pracoval např. jako rolník, řemeslník nebo obchodník)¹⁹.

Vnitřní opozice vůči demokracii v Platónově době

K nepřátelům demokracie patřili historici a všichni filosofové po Sókratovi. Thúkydídés byl stoupcem umírněné oligarchie. Xenofón byl nadšeným příznivcem Sparty²⁰.

Nejčastější výtky směřuje proti politické rovnoprávnosti všech občanů, jelikož lidu se nedostává vzdělání a odborných znalostí. Lid je také nakloněn neuvážlivým řešením a obohacuje se na úkor bohatých. Další výtky je, že v demokracii nevládne nomos, ale rozmary lidu. Jiným bodem kritiky bylo „kořistnické“ vystupování vůči ostatním členům spolku – zejména negativní výstřelky lidu²¹.

Nicméně v Athénách se oligarchická opozice, jejímž cílem bylo svržení demokracie, utvořila až po těžkých porážkách v peloponéské válce a po katastrofě, která postihla athénské vojsko na Sicílii. Opravdových nepřátel demokracie byla nepatrná menšina. Odpůrcům totiž šlo jen o vymícení nešvarů. Avšak opozice byla vnitřně roztržena²².

Charakter demokracie v Platónově době

Vzdor rozsáhlým organizačním změnám ve 4. stol. nepřišla demokracie s novými idejemi. Někteří autoři demokracii nazývají vládou menšiny nad většinou. Totiž před peloponéskou válkou žilo v Attice asi 250 000 – 300 000 tisíc lidí, z nichž asi 170 000 – 200 000 bylo dospělých. Avšak jen asi 30 000 –

¹⁹ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 442 - 445

²⁰ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 452

²¹ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 453 - 454

²² Viz. J. Bleicken, 2002, str. 458 - 460

50 000 z nich mělo politická práva. Z účasti na politickém životě byli vyloučeni otroci (asi 80 000), metoikové (asi 25 000) a ženy. Dalším bolavým místem demokracie je, že zdaleka ne všichni občané se mohli ze zjištěných důvodů podílet na politickém životě. Tento problém je zčásti řešen dietami. K politické aktivitě tito lidé pak přistupovali jen když se jednalo o něčem důležitém, či když něco bylo v jejich osobním zájmu.

Stojí také za zmínku, že diety pohltily asi polovinu běžných ročních příjmů obce. Problémem také bylo, jak již bylo zmíněno, že lid nebyl schopen správně uvažovat o skutečné moci Athén (vojenská výprava na Sicílii)²³ a o tom zda je správné a taktické vnucovat demokracii „porobeným“ obcím²⁴.

0Mezníkem athénské demokracie klasické doby byla porážka v roce 404/403. Nicméně Athéňané reagovali vědomým navázáním na politické tradice předválečné doby a dalším rozšiřováním organizačních forem, které sloužily ochraně základních demokratických myšlenek. Již před rokem 404 docházelo k posilování politického vlivu soudů na úkor vlivu rady. Zároveň se však zostřovala vnitřní kontrola soudů. Lidové shromáždění si podrželo svou svrchovanou moc. Nicméně po roce 404/403 slábne zájem občanů o politiku. Jedním z pilířů revoluce v roce 404/403 byla představa, že demokracie ve svých počátcích za Kleisthena a Solóna byla umírněná a že jí extrémní podobu propůjčil až Efialtés v roce 462/461²⁵.

Bleicken také zmiňuje postupný nárůst moci areopagu v první polovině 4. století a hospodářskou krizi v polovině 4. stol. Zároveň dodává, že athénská demokracie se zhroutila důsledku vnějšího tlaku: smetli ji Makedoňané (prohraná spojenecká válka v roce 355). Nicméně demokracie byla funkčním

²³ Hlavním podněcovatelem neúspěšné vojenské výpravy na Sicílii byl Alkibiades (450 – 404 p.n.l.). Alkibiades byl žákem Sokrata. Byl to právě Alkibiades, kdo měl hlavní zásluhu na tom, že lid hlasoval pro vojenskou výpravu na Sicílii. Jeho političtí odpůrci ho však (zatímco velel vojenskému tažení na Sicílii) zbavili moci a Alkibiades prchl do Sparty. Vojenská výprava na Sicílii pak skončila katastrofálním nezdarem. Alkibiades byl v Athénách původně na straně radikálních demokratů, avšak po svém útěku do Sparty ve Spartě nabádal k vojenské výpravě proti rodnému městu. Avšak Alkibiades si zneprátelil i Sparty a jeho politicky dobrodružný život skončil jeho zavražděním na útěku u perského satrapy. (Viz. kolektiv autorů Slovníku antické kultury, 1974, str. 35 – 36 a 462)

²⁴ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 476 – 486

²⁵ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 487 - 490

politickým systémem až do roku 322. Roku 318 byla na rok vzkříšena z mrtvých. Po porážce Makedonie Římany byla „jakoby“ znovu zavedena (ve skutečnosti se však jednalo o oligarchii)²⁶.

Úloha demokracie při vztahu k ostatním obcím v Platónově době

Je nasnadě se domnívat, že většina demokratických režimů v řeckých polis, byla zavedena Athénany. Nicméně Athéňané většinou tolerovali politické režimy, jež se v cizích polis samy utvořily. Na přípravách vnitřního převratu se podíleli jen tehdy, když se obec vzepřela jejich nadvládě. Demokracii zde pak zaváděli jako mocenský prostředek²⁷.

Protipólem byla Sparta. Státy, které toužily po vymanění z Athénské vlivu, orientovaly svou politiku na Spartu. Sparta tak vystupovala jako bašta oligarchické tradice. Pojem oligarchie nabyl velkého politického významu jako bojová výzva proti Athénám (a to na poli vnitřní i zahraniční politiky). Stojí za zmínku, že charakteristickým rysem sekundárních demokracií bylo sociální napětí mezi bohatými a chudými. V Athénách tomu tak nebylo²⁸.

Platónova společensko – politická teorie

Vznik Platónovy ideální obce

Na úvod tohoto oddílu si dovoluji citovat Platóna z předmluvy Františka Novotného ke knize *Ústava*. Zvolený Platónův citát totiž velmi dobře vystihuje Platónovy pocity, které ho vedly k sepsání *Ústavy*.

Platón: „Když jsem se díval na ten vír veřejného života, dostával jsem nakonec závrať; neustal jsem sice uvažovati o možnosti jeho nápravy, ale čekal

²⁶ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 491 - 495

²⁷ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 502 - 503

²⁸ Viz. J. Bleicken, 2002, str. 503 - 505

jsem na příhodnou dobu pro činné vystoupení. Konečně však jsem usoudil o všech nynějších obcích, že všechny mají špatné zřízení – neboť soustavy jejich zákonů nelze skoro ani zhojiti bez nějakého zvláštního opatření, podporovaného štěstím -, a byl jsem přinucen říci k chvále pravé filosofie, že jen z jejího stanoviska lze dokonale uviděti spravedlnost života veřejného i soukromého: že tedy pokolení lidské nevyjde z běd, dokud se buď praví a opravdoví filosofové nedostanou k vládě, nebo náčelníci v obcích nějakým řízením božím se vážně neodávají filosofii.²⁹

Platónova politická teorie je vyjádřena zejména v jeho spisu *Ústava*. Pokud shrneme Platónovo pojetí obce z *Ústavy*, lze konstatovat, že obec se po vzoru jednotlivých lidí chová jako určitý organismus – její stavy odpovídají mohutnostem duše. Jednotlivec je orgánem rozsáhlejšího celku; plní určitou funkci v zájmu celku, a na celek je odkázán pro své přežití, mravní sebeuskutečnění a blaženost³⁰.

Původ obce Platón spatřuje v tom, že člověk vnímá sebe samého jako bytost nedostatku, která své rozmanité potřeby nemůže uspokojit bez pomoci druhých. Nejprve načrtává obec, která má výlučně ekonomickou funkci³¹.

Jako bytost potřeb se člověk projevuje jako sociální bytost. Skutečnost, že každý člověk má různé nadání a že specializace prospívá kvalitě práce, vede ke společnosti založené na dělbě práce. Lidé jsou skromní, spokojují se s jednoduchou stravou a neplodí více dětí, než kolik jim dovoluje jejich majetek³².

Nesoběstačnost je momentem vedoucím ke vzniku obce. Důležité jsou potřeby (opatřování potravy, obydlí, oděvu). Každý by měl činit to, k čemu je způsobilý – rolník být rolníkem, námořník zapojený do námořního obchodu námořníkem.

Sokrates vykládá o růstu obce, hojnosti, spokojenosti, která se může zvrtnout až v marnivost a požitkářství – tyto pojmy Sokrates nepoužívá, avšak zdají se mi velmi trefné pro vyjádření mezistupně ve vývoji obce, který vede

²⁹ Viz. Platón citovaný v *Ústavě*, 2001, str. VII – VIII

³⁰ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 77

³¹ Viz. Platón, *Ústava*, 2001, 369b – 373e

³² Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 77

k výbojným válkám. Sokrates: „Nuže musíme tedy odříznouti kus země od sousedů, máme-li míti dosti půdy k pastvě a orbě, a oni zase od země naší, jestliže i oni se pustí do neomezeného shonu po bohatství, překročíce hranici nutných potřeb.“³³

Sokrates tedy po zdravé obci líčí obec rozbujelou, která je určována přebytečnými, přepychovými nároky. Rostoucí potřeby a růst obyvatel implikují válku. Princip společnosti založené na dělbě práce si tedy vyžaduje vlastní odborný stav: strážce³⁴. Stav strážců se posléze rozčleňuje na ty, kteří vydávají rozkazy, a na podřízené. Z kritérií, podle níž se vybírá vedoucí vrstva³⁵, vysvítá další poznatek, totiž že zavedení třídy strážců doplňuje ekonomickou dělbu práce o dělbu politickou mezi vládnoucí a ovládané³⁶.

Společenské uspořádání Platónovy ideální obce

Sokrates hovoří o přísném oddělení strážců od ekonomické základny³⁷. Strážci totiž mohou svou úlohu plnit pouze tehdy, nesledují-li sami žádné ekonomické zájmy³⁸. Platón: „Jakmile však budou míti sami svou vlastní půdu, své domy i peníze, budou místo strážců hospodáři a rolníky, ostatním občanům se stanou místo spojenců nepřátelskými pány, po celý život budou jen nenáviděti a nástrahy činiti, zatímco jiní budou nenáviděti jich a jim nástrahy činiti... až pak se posléze octnou sami i ostatní občanstvo na pokraji záhuby.“³⁹

Platón tedy postupně dochází k závěru, že strážcům nepřísluší majetek ani rodina. Povinnost žít strážce mají zbylí občané. Děti, ženy a obydlí jsou společné⁴⁰.

³³ Viz. Platón, 2001, 373d

³⁴ Viz. Platón, Ústava, 2001, 373e – 374e

³⁵ Viz. Platón, Ústava, 2001, 412c – 414b; 484a – 487 a

³⁶ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 78

³⁷ Viz. Platón, Ústava, 2001, 414a – 417b

³⁸ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 78

³⁹ Viz. Platón, 2001, 417ab

⁴⁰ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 78

Velkou roli v *Ústavě* hraje pojem spravedlnosti⁴¹. Pokud se přidržíme předmluvy Františka Novotného⁴², je v *Ústavě* jako pramen spravedlnosti chápána FYSIS (přirozenost) a nikoli lidská úmluva.

Dokonalá polis se musí vyznačovat čtyřmi kardinálními ctnostmi: moudrostí, statečností, uměřeností a spravedlností, které Platón přejímá z tradice. Moudrost, ctnost vládců, znamená takové vědění o dobru, které překračuje všechna jednotlivá umění a zahrnuje a zároveň řídí veškeré ostatní vědění; obec o sobě jako o celku musí rozhodovat s moudrostí. Statečnost je vlastnost strážců a ti ji projevují, stojí-li neochvějně při obci navzdory bolesti, strachu a žádostivosti. Uměřenost pramení z rozumového uspořádání žádostí. Politickou ctností je souhlas všech stavů v otázce, kdo má vládnout. Dělnictvo se chová uměřeně, je-li přesvědčeno, že odpovídá jeho vlastním zájmům, aby je řídili vzdělanci⁴³.

Spravedlivý je ten, kdo vykonává své zaměstnání a do cizích úkolů se nevměšuje. Podstatné je, že jedině nejvyšší stav má schopnost a oprávnění k rozumově zakotvenému politickému rozhodnutí – nižší stavy nějak vládu ovlivňovat nemohou a ani nesmějí⁴⁴.

Podstatným rysem Platónovy obce je úzká specializace na svou činnost a „zůstání“ na svém místě ve struktuře společnosti. Vládu pak nesmějí určovat žádné zájmy – má sloužit výlučně dobru celku. Taková je Platónova ideální obec⁴⁵.

Platónovo pojetí úpadkových forem vlády (tj. timokracie, oligarchie, demokracie a tyranidy)

Protějškem ideální obce jsou čtyři úpadkové obce (timokracie, oligarchie, demokracie a tyranida) vylíčené v *Ústavě*⁴⁶.

⁴¹ Viz. Platón, *Ústava*, 2001, 427d – 434c

⁴² Viz. předmluva Františka Novotného v *Ústavě*; Platón, *Ústava*, 2001, str. X

⁴³ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 78 – 79

⁴⁴ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 79

⁴⁵ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 79

⁴⁶ Viz. Platón, *Ústava*, 2001, 543c – 576b

Tyto druhy obcí ztělesňují třídní vlády. Timokracie je vláda branné moci, oligarchie vládá bohatých. Příčina rozkladu spočívá v selhání výchovy. Obě nižší duševní mohutnosti se vzpírají vedení rozumu. Muž timokratického zřízení podléhá ctižádosti. V oligarchii již není určující silou věcná kompetence, nýbrž výše příjmu toho, kdo obec vede. Vládnoucí třída chce upevnit svou moc prostřednictvím své výchovné politiky. Mladí lidé se nechávají svádět k bezuzdnosti a marnotratnosti; přicházejí tak o majetek a politický vliv. Dochází k rozštěpení obce na třídu bohatých a chudých, což pro obec představuje nebezpečí⁴⁷.

V Platónově pojetí má člověk získat vládu sám nad sebou, být sám se sebou v souladu a stát se tak jedním⁴⁸. Svoboda spočívá právě v této skutečnosti. Mylné pojetí svobody pojí Platón s kritikou demokracie⁴⁹. Svoboda totiž nesmí být zaměněna se stavem libovůle a svévolnosti, v nichž jedinec podléhá svým chvilkovým náladám a žádostem. Extrémní demokracie se přeměňuje v tyranidu. Výklad úpadkových forem ústav ukazuje, že s rozvratem ctností jednotlivce se rozvrací i politická svoboda⁵⁰.

Platónova analogie mezi člověkem a obcí

Analogie mezi člověkem a obcí je vyjádřena i Platónovou analýzou tří mohutností duše⁵¹. Člověk je zaprvé bytostí, která touží nabýt vědění – táže se po pravdě. Člověk je zadruhé bytostí agresivní – má schopnost prosazovat se na úkor ostatních a překonávat nesnáze. Za třetí se člověk vyznačuje vitálními potřebami potravy a sexuality.

Jakými řídicími mohutnostmi duše je pak žádostivost a rozum. Podstatné však je, že všechny tři duševní mohutnosti se vztahují k dobrům. Žádostivosti jde o výživu a rozmnožování – tedy o biologické zachování. Afekt usiluje o

⁴⁷ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 79

⁴⁸ Viz. Platón, Ústava, 2002, 443c-e

⁴⁹ Viz. Platón, Ústava, 2002, 555b – 562a

⁵⁰ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 80

⁵¹ Viz. Platón, Ústava, 2002, 435e – 441c

sociální dobra moci, převahy a uznání⁵². Afekt se rozumu účastní tehdy, podněcuje-li jej úsudek. Sám však nepředstavuje úsudek rozumu v pravém slova smyslu; nevyjadřuje vědění, nýbrž jen mínění. Poměr rozumu k oběma nižším mohutnostem duše Platón zobrazuje politickou metaforou vlády, která vyplívá z kompozičního principu *Ústavy*. Totiž obec je člověk ve velkém a člověk obcí v malém a vztahy mezi mohutnostmi duše odpovídají vztahům mezi jednotlivými stavy v obci⁵³.

Vláda v ideální obci je spravedlivá vláda, která rozhoduje v zájmu všech a těší se souladu všech. Totéž platí pro poměr duševních mohutností. Rozum je odkázán na obě zbývající mohutnosti; jeho příkazy naleznou uplatnění jedině tehdy, pokud ostatní duševní mohutnosti uposlechnou. Ale je v zájmu afektu i žádostivosti, aby je rozum usměrnil, neboť jinak se vystavují nebezpečí, že minou dobra, k nimž směřují. Dobro může poznat jen rozum; může přemýšlet, zvažovat, předvídat. Rozum zaujímá nadřazený postoj, který činí zadost zájmům všech mohutností. Svou vládou se pokouší nastolit úplnou harmonii všech pohnutek, jež lidskou bytost prostupují⁵⁴.

1.2.5. Platónovo pojetí filosofa vládce

Problémem charakteru obce je i charakter samotného vládce. Ve svém díle *Politikos* Platón připouští, že neexistuje vševědoucí a spravedlivý politik, který nezneužívá svou moc a proto se obec musí řídit psanými zákony: „Nyní však, když se nevyskytuje, jak myslíme, v obcích takový král, jaký se rodí v rojích včel, sám jediný, hned vynikající nad jiné tělem i duší, tu je třeba, jak se podobá, aby se lidé sešli a psali písemné řády...“⁵⁵

Skutečnost, že rozum, jako princip svobody se nemá podřizovat zákonům, pak vystihuje následující pasáž z Platónových *Zákonů*: „Ovšem kdyby se někdy narodil člověk božím údělem přirozeně způsobilý a byl schopen převzít toto

⁵² Viz. Platón, *Ústava*, 2002, 581a

⁵³ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 71

⁵⁴ Viz. Friedo Ricken, 2002, str. 71 – 72

⁵⁵ Viz. Platón, 2003, 301de

postavení, nic by nepotřeboval zákonů, které by nad ním vládly; neboť ani žádný zákon, ani žádný řád nemá větší moc nad vědění a božské právo vyžaduje, aby rozum nebyl ničím poddaným ani otrokem, nýbrž aby byl vládcem všeho, ač jestliže je podle své přirozené podstaty vskutku pravdivý a svobodný. Ve skutečnosti však takový není naprosto nikdy, leda jen v malé míře; proto je třeba voliti to druhé, řád a zákon, jež sice na mnoho vidí a hledí, ale na všechno nemohou.⁵⁶

⁵⁶ Viz. Platón, 2003, 875cd

2. kapitola: Karl Raimund Popper

Život a intelektuální vlivy

Téměř celý tento oddíl nazvaný „Život a intelektuální vlivy“ je shrnutím Popperovy intelektuální autobiografie nazvané „Věčné hledání“. Detaily knihy jsou uvedeny v použité literatuře.

Karl Raimund Popper se narodil roku 1902 ve Vídni jako syn židovského právníka a advokáta. Popper o této době a místu říká: „Pohled na tu největší vídeňskou bídu byl jedním z hlavních problémů, které mne znepokojovaly už v dětském věku... Pouze několik lidí žijících nyní v západních demokraciích ví, co znamenala bída na počátku tohoto století... My děti jsem však nemohly nějak pomoci.“⁵⁷

Popper v dětství bídou netrpěl. Jeho rodina byla na tehdejší poměry dobře zajištěna. Jeho otec byl dlouhou dobu mistrem Lóže svobodných zednářů, kde se zaslouhoval o pomoc bezdomovcům a chudým. Respektoval císařství, avšak jako radikální liberál stávající vládu nepodporoval. Tyto podmínky v Popperovi už od dětství zřejmě rozvíjely sociální citění. Tuto skutečnost potvrzuje fakt, že v roce 1924 přestal pracovat jako umělecký truhlář a jeden rok se zabýval sociální prací pro zanedbané děti.

Popper o této době svého mládí také hovoří jako o čase, kdy se z něj stal stoupenec Sokrata. Sám říká, že největší podíl na této skutečnosti má jeho mistr uměleckého truhlářství: „Právě můj mistr mě naučil, jak málo toho vím, a navíc také to, že jakákoli moudrost, k níž bych mohl vůbec někdy dospět, bude spočívat v tom, že si mnohem více uvědomím nekonečnost své nevědomosti.“⁵⁸

Jak již bylo zmíněno, jeho otce velmi zajímala sociální problematika. Popper říká, že jeho otec vlastnil mnoho knih s touto tematikou – mimo jiné také Marxovy spisy. Popper: „Knihy se staly součástí mého života dříve, než jsem byl schopen číst.“⁵⁹

⁵⁷ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 11

⁵⁸ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 9

⁵⁹ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 13

Dalším velkým vlivem na jeho intelektuální vývoj byl jeho celoživotní přítel Arthur Arndt, který byl o téměř dvacet let starší než Popper. Popper se s ním poprvé setkal v roce 1912. Arndt byl jedním ze studentských vůdců neúspěšné ruské revoluce v roce 1905. Byl také socialistou a silným odpůrcem bolševiků. Popper o něm říká: „Byl jsem mu oddaným posluchačem, když vykládal ideje socialismu; domníval jsem se, že nemůže být nic důležitějšího než skoncovat s bídou.“⁶⁰

Právě Arndt byl také tím, kdo Poppera bral do „kroužku“ tzv. „monistů“, kteří se zajímali o vědu a epistemologii. Taktéž mu vykládal o darwinismu a marxismu.

Velký vliv na formování intelektu Poppera měla zajisté také první světová válka. Popper o začátku války říká: „Celou zemi ohlušoval ryk patriotismu, jemuž přizvukovali i někteří z našeho kroužku...“⁶¹ Popper přiznává, že zpočátku opravdu věřil, že jeho země byla napadena. Později se za tento svůj názor styděl. Jeho otec byl od počátku z války zoufalý.

Válka skončila, když bylo Popperovi šestnáct. Pád rakouského mocnářství a následky první světové války - hladomor, hladové bouře ve Vídni a překotná inflace – to bylo prostředí, ve kterém se jako mladík pohyboval. Rok 1919 byl rokem krize. Monarchie se rozpadla, mnoho lidí zemřelo na španělskou chřipku. 15. června ve Vídni zaútočí policie se zbraní proti demonstraci mladých komunistů. Výsledek – 20 mrtvých, 70 těžce raněných – je předznamenáním požáru Justičního paláce v r. 1927 a občanské války v r. 1934⁶².

Popper o této době říká: „Bořily svět (tyto události), v němž jsem vyrůstal, a začalo období studené a horké občanské války, které vyvrcholilo Hitlerovou invazí do Rakouska a druhou světovou válkou.“⁶³

Popper se stal členem sdružení socialistických žáků středních škol (*sozialistische Mittelschüler*). Účastnil se také schůzí socialistických universitních studentů. Popper o tomto období říká: „...na jaře roku 1919 mne a

⁶⁰ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 14

⁶¹ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 15

⁶² Viz. K.R. Popper – Konrad Lorenz, Budoucnost je otevřená, 1997, str. 9

⁶³ Viz. K. R. Popper, 1995, str. 32

několik mých přátel jejich propaganda uchvátila. Asi dva nebo tři měsíce jsem se pokládal za komunistu.“⁶⁴

Popper se několikrát pokoušel stát dělníkem, jak sám ale přiznává, jeho pokus ztroskotal na tom, že neměl potřebnou fyzickou výdrž. Avšak z tohoto komunistického poblouznění rychle vystřízlivěl. Popper: „Ještě než mi bylo sedmnáct, stal jsem se odpůrcem marxismu. Uvědomil jsem si dogmatický charakter tohoto učení a jeho neuvěřitelnou intelektuální domýšlivost. Je hrozné dělat si nárok na určitý druh poznání, které dovolí riskovat životy jiných lidí pro nekriticky přijímané dogma nebo pro sen, který se může ukázat jako neuskutečnitelný. Je to hrozné, zejména u intelektuála, u někoho, kdo dokáže číst a přemýšlet.“⁶⁵ Popper také říká, že střetnutí s marxismem ho naučilo moudrosti sokratovského rčení „Vím, že nic nevím“⁶⁶.

V zimě 1919 – 1920 Popper odchází z domova. Jeho otec přišel o všechny úspory díky poválečné inflaci. Maturitu skládá jako soukromý student v roce 1922. O dva roky později získává kvalifikaci učitele na základních školách. Studuje univerzitu a v roce 1928 získává doktorát z filosofie – o rok později získává kvalifikaci pro učitele matematiky a fyziky na (nižších) středních školách. Doba konce jeho studií je zároveň dobou, kdy se seznámil se svou budoucí ženou. V době svých studií se také začíná pohybovat v akademických kruzích – seznamuje se s Karlem Bühlerem, zakládajícím psychologem hnutí Gestalt.

Rok 1934 je ve znamení revoluce v Německu, tzv. Noci dlouhých nožů, která znamenala uchopení moci Adolfem Hitlerem. Popper: „Od roku 1929 jsem čekal nástup Hitlera, čekal jsem, že Hitler provede anexi Rakouska v jedné nebo druhé podobě a čekal jsem válku proti Západu.“⁶⁷

Sociálně-demokratická strana byla v Rakousku poražena a situace se pro Poppera, který byl Žid, stává stále nebezpečnější. V roce 1936 je mu nabídnuta docentura na Canterbury University College v Christchurchi na Novém Zélandu. Ještě před svou emigrací na Nový Zéland přednáší v Anglii – mimo jiné také referát o „Bídě historicismu“ - na London School of Economics and Political

⁶⁴ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 33

⁶⁵ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 34

⁶⁶ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 36

⁶⁷ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 101

Science. V Londýně se také seznamuje se Schrödingerem, významným fyzikem. Také krátce pobývá v Kodani, kde se schází s Nielsem Bohrem.

Po své emigraci začíná působit na Novém Zélandu. Popper k tomuto období říká: „V březnu 1938 pak dorazily (na Nový Zéland) zprávy o Hitlerově anexi Rakouska. Vznikla naléhavá potřeba pomáhat rakouským emigrantům. Také jsem cítil, že nemohu už dále odkládat zveřejnění svých politických názorů, které jsem získal od roku 1919. Rozhodl jsem se vydat knižně *Bídu historicismu a Otevřená společnost a její nepřátelé* (kterou jsem zpočátku chtěl nazvat 'Falešní proroci – Platón, Hegel, Marx ').“⁶⁸

Po válce Popper opouští Nový Zéland. Na pozvání Hayeka, a jeho nabídnutí docentury na London School of Economics and Political Science, přijíždí v lednu 1946 do Anglie.

V roce 1950 cestuje do USA a setkává se zde s Einsteinem. V tom samém roce se stěhuje z Londýna do Pennu v Buckinghamshiru. V roce 1965 je Popperovi propůjčen titul Sir.

Popper umírá 17. září 1994.

Popper jako teoretik vědeckého poznání

Popper sám sebe označuje za kritického realistu. Tento jeho postoj dobře vystihují následující slova: „...náš svět není světem v němž se potvrzují pravdy, nýbrž světem vyvracení omylů. Svět ovšem existuje a existuje i pravda; jen jistota o světě a pravdě existovat nemůže. A to je kritický realismus.“⁶⁹

Popper nikterak nezastírá, že jeho filosofickým vzorem je Sokrates se svým přístupem „Vím, že nic nevím“: „...bych já rád poukázal na Sokrata jako nevědoucího, jako na člověka, který věděl, že nic neví. Opravdu nic nevíme, a také to, co jsem řekl teď, je pouhá domněnka...“⁷⁰

V době svých studií se Popper začíná zajímat o teorii vědy, která bude hlavní náplní po zbytek jeho života. Doba jeho univerzitních studií je také dobou

⁶⁸ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 109

⁶⁹ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 11

⁷⁰ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 19

seznámení s Karlem Bühlerem, zakládajícím psychologem hnutí Gestalt. Popper bere na vědomí Bühlerovo rozlišení tří jazykových rovin a osvojuje si učení o „deskriptivní“ rovině jazyka.⁷¹

V akademických kruzích také diskutuje o Marxovi a Kantovi, kterého obdivuje. Vyhraňuje se vůči psychologismu, idealismu, pozitivismu, fenomenalismu a solipsismu.

Teorie podmíněného reflexu je dle něj chybná. Zavrhuje asociační psychologii. Popper: „Asociační psychologie – psychologie Lockova, Barkleyho a Humeova – je jen do psychologických pojmů přeložená Aristotelova subjekt-predikátová logika.“⁷² Dochází k závěru, že prioritou je studium logiky před studiem subjektivních myšlenkových procesů.

Odmítá souhlasit s tvrzením, které je rozšířeno od Baconových dob, že přírodní vědy jsou vědy induktivní. Formuje svůj názor, že zhodnocujícím faktorem jakékoli teorie je její ověřitelnost, nebo falzifikovatelnost. Veškerou indukci nahrazuje deduktivní metodologií a dochází k názoru, „že pokud nejsou vědecké teorie falsifikovány, zůstávají navždy hypotézami nebo domněnkami.“⁷³

Méně zdařilé teorie podle Poppera při falsifikaci neobstojí. Popper: „Existují tudíž konkurence mezi teoriemi – jakýsi druh darwinovského boje o přežití. Samozřejmě teorie, o kterých tvrdíme, že nejsou ničím víc než domněnkami nebo hypotézami, nepotřebují nějak prokazovat svou oprávněnost...“⁷⁴ Tento Popperův přístup však byl, jak sám říká, velmi odlišný od tvrzení Machových pozitivistů a wittgensteinovců z Vídeňského kruhu.

Vídeňský kruh mimo jiné kritizuje za snahu postihnout demarkační kritérium mezi vědou a metafyzikou, která hlavně usilovala o degradaci metafyziky. Popper však tvrdí že metafyzické ideje vědě často právě předcházejí.⁷⁵

Popper také kritizuje Kruh za to, že přijal jako určující směrnici pro vyjádření smysluplnosti teorie její verifikovatelnost. Verifikovatelnost je pro něj to samé jako indukce. K problému smysluplnosti teorie, který souvisí s její

⁷¹ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 72

⁷² Viz. K.R. Popper, 1995, str. 74

⁷³ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 77

⁷⁴ Viz. (K.R. Popper, 1995, str. 77)

⁷⁵ Viz. K.R. Popper, 1995, str. 77- 78

verifikovatelností Popper říká: „Což není nutné teorii porozumět, abychom mohli posoudit, zda je možné ji verifikovat či nikoli? A může být teorie, které porozumíme, slátaninou?“⁷⁶ Také tvrdí: „Neexistuje (tedy) žádná indukce: nikdy neargumentujeme směrem od faktů k teoriím vyjma metodu zamítnutí nebo ‚falsifikace‘.“⁷⁷

Popper také tvrdí, že všechny teorie jsou vlastně hypotézami a odvolává se na Einsteinovy objevy. Totiž i Newtonova teorie byla vlastně jen hypotézou, aproximací pravdy. Popper: „Vědecké vědění není vůbec žádné vědění: je to pouze hypotetické vědění.“⁷⁸

Popper postupně sepisuje své názory a dostává se do většího kontaktu s Kruhem. V roce 1934 vychází jeho kniha *Logik der Forschung*, ve které se vypořádává s filosofií Vídeňského kruhu.

Logik der Forschung byla částečně kritikou pozitivismu. Popper: „...domnívám se, že není spravedlivé eliminovat metafyziku a zdůvodňovat to tím, že ‚nelze racionálně prokázat oprávněnost jejích tezí‘.“⁷⁹

Popper také zmiňuje Carnapovo uznání jeho postupu. Tímto postupem je míněn Popperův „deduktivní postup testování tvrzení ve fyzice, postup, který pohlíží na všechna tvrzení, dokonce i na samotná tvrzení vyplývající z testů, jako na hypotézy nebo domněnky, kolem nichž se vytvářejí teorie.“⁸⁰

Důležitou součástí Popperova přístupu, jak již bylo řečeno, je kritika induktivní teorie poznání: „Základem teorie indukce je, že se učíme informacemi, které přicházejí zvenčí. Základem mé kritiky indukce je, že se učíme svou činností, která je nám vrozena, spoustou struktur, jež sou nám vrozeny a jež jsme způsobilí rozvíjet: učíme se aktivitou. To je to podstatné. Indukce nás dělá pasivními, opakování převádí věci z našeho bdělého ducha do podvědomí. Skutečné učení není induktivní, nýbrž je to vždy pokus o omyl, podstupovaný s nejvyšší aktivitou, kterou máme.“⁸¹

⁷⁶ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 78

⁷⁷ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 83

⁷⁸ Viz. K.R. Popper, 1997, str. 46

⁷⁹ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 86

⁸⁰ Viz. K.R.Popper, 1995, str. 86

⁸¹ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 29

Popper kritizuje tzv. kbelíkovou teorii poznání a také podmíněný reflex: „Neexistují žádné asociace ani žádný podmíněný reflex. Existuje jenom aktivita – aktivní vyhledávání zákonů – a tvoření teorií. A také výběr teorií. To je v krátkosti moje teorie poznání.“⁸²

Velmi významnou roli v celém procesu poznávání hraje dle Poppera jazyk: „Pomocí řeči děláme teorii kritizovatelnou. A to je kolosální.“ O něco dále říká: „...v evoluci existují dvě velká stádia: život a člověk. A člověk, to je především řeč. Co umožňuje rozvoj kultury? Kritika. Kritika je umožněna řečí a pomocí kritiky jsme pak vyvinuli kulturu.“⁸³

Vliv darwinismu na Popperovo myšlení zřejmě nejlépe vystihuje následující pasáž: „I ty nejnižší organismy trvale kladou světu otázky a trvale se snaží řešit problémy. Kde nejsou položeny otázky, nemůžeme rozumět odpovědím. Otázky ovšem vedou začasť ke zničení organismu. Všechny organismy trvale vytvářejí a řeší problémy; a proto věda vlastně není nic než jakési pokračování činnosti nižších organismů. Mezi amébou a Einsteinem existuje veliký rozdíl, a to ten, že Einstein má ke svým vlastním řešením problémů kritický postoj. Což může jen proto, že existuje řeč, lidská řeč, ve které dokážeme svá řešení problémů formulovat. Oddělíme je tak od svého těla. Podobně jako jiné nástroje, které jsme vytvořili. Namísto abychom si na špičce prstu nechali vyrůst žlázu – inkoustovou žlázu – a tím pak psali, vytvoříme si pero. A to právě odlišuje lidi od zvířat.“⁸⁴

Schopnost něco vytvořit „vymyslet“ (v tomto případě pero na psaní) souvisí s Popperovým rozdělením okolního světa na tři části⁸⁵. Jde o to, že svět tři

⁸² Viz. K.R.Popper, 1997, str. 50 - 51

⁸³ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 38

⁸⁴ Viz. K.R. Popper, 1997, str. 49 – 50

⁸⁵ Domnívám se, že nejlépe lze tuto Popperovu myšlenku zachytit pomocí následujícího schéma s rovnítky (vycházím přitom z psaného textu z knihy *Budoucnost je otevřená* na str. 67 – 68.

Detaily této knihy jsou uvedeny v použité literatuře):

Svět jedna = svět věcí = fyzikální svět (brýle, sklenice, osoby, atd...)

Svět dvě = svět našich zážitků

Svět tři = svět objektivních produktů lidského ducha – středem světa tři je lidská řeč, z které se vyvinula lidská kultura (symfonie, knihy, obrazy, ale i např. organizace letu letadla)

umožňuje jistou imaginaci. Popper: „rozhodující je, že můžeme místo sebe nechávat umřít své teorie, protože je můžeme kritizovat a protože přirozený výběr, který by nás jinak zničil, hubí místo nás pouze ty teorie...“⁸⁶ Podstatnou roli v lidském vývoji tedy hraje omylnost. Popper: „V každém případě sem s možností říci něco nesprávného vstupuje celý problém hledání pravdy a celý problém kritiky. A tato okolnost se mi zdá být tím, co zakládá svět tři⁸⁷, něčím, co je právě vysloveně lidské.“⁸⁸ O něco dále Popper o světě tři říká: „...svět tři je světem myšlenkových obsahů, například náboženských věr, ideologií...Nejdůležitější ve světě tři...jsou vědecké teorie...“⁸⁹

Podle Poppera má svět tři na naše životy nezanedbatelný vliv: „Myslím, že svět tři je skutečný ve velmi skutečném smyslu slova, on totiž působí. Má nesmírný vliv na náš život. Ideologie mají vůbec vliv – jako jinak snad ještě bakterie nebo jiní původci nemocí. Pomyslíte-li například na vliv nacionálně socialistických idejí, jak tyto ideje pomátly svět dvě celé veliké země huť, než kdyby tito lidé vypili sudy alkoholu, pak vám bude jasno, že účinnost světa tři nemůže být nikdy doceněna. A tato působivost znamená, že svět tři je skutečně účinný a že s ním musíme počítat jako s něčím, co má aktivní vliv.“⁹⁰

Popper jako politický filosof

Analýza Bídy historicismu

Celý tento oddíl je pokusem shrnout Popperovy myšlenky z jeho spisu *Bída historicismu* (detaily knihy jsou uvedeny v použité literatuře).

⁸⁶ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 79

⁸⁷ Zmíněné tři světy vystihuje i tato pasáž: „...svět jedna je naše obvyklé fyzické prostředí včetně nás samých jako přírodních organismů. Svět dvě je svět našich subjektivních zážitků, například svět našich nadějí a obav, svět našich myšlenek, svět prožitků, které máme, když čteme nějakou knihu, nebo když se pokoušíme porozumět nějaké teorii. Svět tři je svět teorií o sobě: svět obsahu knih.“ (K.R. Popper, 1997, str. 87)

⁸⁸ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 85

⁸⁹ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 89

⁹⁰ Viz. K.R.Popper, 1997, str. 90

Základní tezí *Bídy historicismu* je: „víra v historickou předurčenost je čirá pověra a že historický vývoj lidstva není možné předpovídat vědeckými ani žádnými jinými racionálními metodami...“⁹¹

Popper tvrdí, že neexistuje žádný zákon dějin, který umožňuje předvídat průběh historických událostí. Právě takové sociální filosofie pojící se s historickým prorokováním nazývá Popper historicismem.

Popper se v *Bídě historicismu* popisuje jako anti-naturalista, což v jeho pojetí znamená, že se staví proti aplikování metod fyziky na společenské vědy.

Popper tedy hovoří o rozdělení historicistů na dvě větve: anti-naturalistickou a pro-naturalistickou.

Anti-naturalističtí historicisté odmítají „...pravidelnostem sociálního života přisoudit charakter nezměnitelných pravidelností fyzikálního světa, neboť jsou závislé na dějinách a kulturních rozdílech. Jsou závislé na konkrétní historické situaci.“⁹²

Popper vyjmenovává deset argumentů pro anti-naturalistické učení historicismu. Jedním z argumentů pro anti-naturalistické učení historicismu je *generalizace*. Totiž možnost generalizace a její úspěšnost ve fyzikálních vědách závisí na předpokladu, „že za podobných okolností nastanou podobné věci.“⁹³ Tzv. sociální uniformity jsou však člověkem pozměnitelné – ve společnosti neexistuje stabilní, řekněme fyzikální prostředí. Popper hovoří o tendenci něco ovládat, o aktivismu a zmiňuje aktivistický postoj Marxe: „Filosofové svět dosud pouze různými způsoby vykládali, jde však o to jej změnit.“⁹⁴

Dalším argumentem tohoto anti-naturalistického učení historicismu je *experiment*. Problém je v tom, že sociologický experiment není jako fyzikální experiment, protože v sociologickém experimentu se ztrácí různé okolní vlivy. Navíc: „Nikdy je nelze opakovat za přesně podobných podmínek, protože podmínky se jejich prvním provedením už změnily.“⁹⁵

Následuje argument *novosti*. Popper: „Novost ve fyzice je pouze novost uspořádání či kombinace. Naopak novost ve společnosti, stejně jako v biologii,

⁹¹ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 7

⁹² Viz. K.R.Popper, 2000, str. 13

⁹³ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 13-14

⁹⁴ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 15

⁹⁵ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 16

je novost zásadního druhu, tvrdí historicismus.⁹⁶ O něco dále Popper dodává: „Historicismus tvrdí, že nic není důležitější než zrod opravdu nového období.“ Problémem však je, že „tyto síly mohou docela dobře být unikátní...“⁹⁷

Čtvrtým argumentem je *složitost*. Popper: „Čelíme dvojí složitosti – složitosti vyplývající z nemožnosti umělé izolace a složitosti vyplývající z toho, že život ve společnosti je přírodní jev, který předpokládá duševní život jedinců, tj. psychologii, která sama zase předpokládá biologii, a ta zase chemii a fyziku. To, že sociologie v této hierarchii věd stojí na posledním místě, poukazuje na obrovskou složitost faktorů obsažených v životě společnosti.“⁹⁸

Následuje argument *nepřesnost předpovědi*. Popper: „...společenská předpověď je velmi obtížná...vzhledem k jedinečné složitosti vyplývající ze vzájemné provázanosti předpovědi a předvídané události.“⁹⁹ Popper si myšlenku, že předpověď může ovlivnit průběh předvídané události, dovoluje nazvat „oidipovským efektem.“

Objektivita a hodnocení je dalším argumentem a vlastně koresponduje s argumentem předešlým, jelikož: „Právě fakt, že jeho (sociálního vědce) tvrzení ovlivňují společnost, ničí jejich objektivitu.“¹⁰⁰

Sedmým anti-naturalistickým učením historicismu je *holismus*. Anti-naturalističtí historicisté také argumentují tím, že „sociologie, stejně jako všechny ‘biologické’ vědy, tj. vědy, které se zabývají živými jsoucny, by neměla postupovat atomistickým, nýbrž takzvaným holistickým způsobem“. Totiž: „Sociální skupina je více než pouhý souhrn jejích členů, a je také více než pouhý souhrn osobních vztahů mezi jejími jednotlivými členy v libovolném okamžiku.“ A dále tvrdí: „Všechny sociální skupiny mají vlastní tradice, instituce a rituály. Historicismus tvrdí, že musíme prozkoumat dějiny, tradice a instituce skupiny, chceme-li pochopit a vyložit, jaká je teď, a chceme-li chápat a snad i předvídat její další vývoj.“¹⁰¹ Takto Popper popisuje holismus.

⁹⁶ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 17

⁹⁷ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 17 -18

⁹⁸ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 18

⁹⁹ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 18

¹⁰⁰ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 20

¹⁰¹ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 22

Po holismu následuje argument *intuitivní rozumění*. Popper: „K historicistickému anti-naturalistickému názoru patří, že se musíme snažit intuitivně porozumět historii různých sociálních skupin.“¹⁰² Popper v této souvislosti hovoří o kvantitativním přístupu fyziky a kvalitativním přístupu sociologie.

Devátým argumentem, je argument *kvantitativní metody*. Popper: „Sociální vědy neznají nic srovnatelného s matematicky formulovanými kauzálními zákony fyziky.“¹⁰³

Posledním argumentem anti-naturalistického učení historicismu je *esencialismus a nominalismus*. Popper vysvětluje problém univerzálií, který je vlastně problémem nominalistického a realistického pojetí (realistické pojetí Popper nazývá esencialismem). Jde vlastně o klasické schéma: Esence = forma = Platónova ideje. Podstatné je, že dle Poppera esencialismus vyznávají anti-naturalisté a nominalismus je zejména doménou přírodních věd. Popper: „V sociálních vědách nemůžeme hovořit o změnách nebo vývoji, aniž bychom předpokládali existenci neměnné esence, a tedy aniž bychom se řídili postupy metodologického esencialismu.“; „Metodologický esencialismus může (tedy) být založen na historicistickém argumentu, který fakticky přivedl k metafyzickému esencialismu i Platóna – na hérakleitovském argumentu, že měnící se věci se vzpírají racionálnímu popisu. Věda či poznání počítá tudíž s existencí něčeho, co se nemění, nýbrž zůstává totožné samo se sebou – s esencí.“; „...esenci čili skutečný charakter sociální skupiny lze odhalit a poznat pouze prostřednictvím její historie.“¹⁰⁴

Druhou větví historicistů jsou pro-naturalisté. Novověcí pro-naturalističtí historicisté zastávají názor (ovlivněni Newtonem): „Jestliže astronomie může předpovídat zatmění, proč by sociologie nemohla předpovídat revoluce?“

Jedním z pro-naturalistických učení historicismu je, že „sociologie je teoretickou historií“. I proto je úlohou sociologie vytvářet a testovat historické předpovědi ve velkém měřítku.

¹⁰² Viz. K.R.Popper, 2000, str. 23

¹⁰³ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 27

¹⁰⁴ Viz. K.R. Popper, 2000, str. 32-33

Pokud pak chceme docílit možnosti takové předpovědi, je třeba odhalit sociální dynamiku uvnitř společnosti, neboli tzv. historické zákony. Popper: „Jedinými universálně platnými zákony společnosti musí být tedy ty, které spojují následná období. Musí to být zákony historického vývoje, které určují přechod z jednoho období do druhého. To má historicista na mysli, když říká, že jedinými skutečnými zákony sociologie jsou historické zákony.“¹⁰⁵

Pokud odhalíme tyto zmiňované zákony, můžeme říci, že sociologie je tedy z pohledu historicisty věda o tom, co má přijít, čili věda o nastávajícím vývoji. Teorie historického vývoje pro-naturalistických historicistů je tedy taková, že nelze zasahovat do chodu dějin. Můžeme jen činit „vědecká“ proroctví. Lidé jaksi nemají moc ovlivňovat svou budoucnost, říká vlastně Popper. I proto z této perspektivy může tvrdit: „Stará představa o mocném filosofu-králi, který by uvedl v život nějaké pečlivě promyšlené plány, je pohádka.“ A o něco dále říká: „Veškeré sociální inženýrství, jakkoli si cení svého realismu a vědeckého charakteru, je předem odsouzeno zůstat jen utopickým snem.“¹⁰⁶ Pro historicisty tohoto druhu je rozumné pouze takové jednání, které je v souladu s nastávajícími změnami a napomáhá jim, tvrdí Popper. V této souvislosti hovoří o tzv. „sociálním porodnictví“.

Pro shrnutí Popperových výše uvedených myšlenek, co se týká pro-naturalistického přístupu historicismu, volím tuto jeho tezi z *Bídy historicismu*: „Historicista může vývoj společnosti pouze vykládat a všelijak mu napomáhat; tvrdí však, že změnit jej nemůže nikdo.“¹⁰⁷

2.3.2. Kritika Platóna v *Bídě historicismu*

Takto tedy Popper vidí historicistický přístup ke společnosti. Je velkým kritikem přílišného aktivismu s velkými vizemi o tom, jak by měla společnost vypadat, ale i jakýchkoli teoretických konstrukcí, co se týká budoucí vize

¹⁰⁵ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 39

¹⁰⁶ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 43

¹⁰⁷ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 46

společnosti. Zkrátka je kritikem Platóna, který je dle Poppera se svou vizí ideální obce představitelem historicismu.

Na druhé straně je Popper velkým kritikem fatalismu, který tvrdí, že dějiny jsou předem nalinkovány a možné je jen tzv. (jak Popper říká) „sociální porodnictví“. Popper však netvrdí, že chod společnosti je neovlivnitelný. Hovoří o tzv. „díličím sociálním inženýrství“¹⁰⁸.

Holistické utopické inženýrství je, na rozdíl od díličího sociálního inženýrství, veřejné a snaží se o uchopení společnosti jako celku. V posledku vede k potlačení svobody jednotlivce, jelikož jednání jednotlivce musí být v souladu holistickou vizí výsledné společnosti. Popper tento holistický přístup zavrhuje a označuje jej za nevědecký. V tomto nevědeckém historicistickém přístupu se objevují myšlenky „projektů nového pořádku“ nebo „centralizovaného plánování“. Popper tvrdí, že: „Dvěma typickými představiteli tohoto spolenectví jsou Platón a Marx.“¹⁰⁹

Z *Bídy historicismu* pro naše účely zmíním jen Popperovu kritiku Platóna. Popper tvrdí: „Platón byl jakožto pesimista přesvědčen, že všechny nebo téměř všechny změny znamenají úpadek; takový byl jeho zákon historického vývoje. Proto je cílem jeho utopického projektu zastavit každou změnu.“¹¹⁰ Platón podle Poppera však přehlíží skutečnost, že „celky“ v tomto smyslu nikdy nemohou

¹⁰⁸ Postupným nebo-li díličím sociálním inženýrstvím má Popper na mysli projekty, které se „týkají jednotlivých institucí, např. zdravotního pojištění a pojištění v nezaměstnanosti, smírčích soudů, protikrizového rozpočtu nebo reformy školství.“ (K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 146)

Následující vyjmuté pasáže jsou z Popperovy knihy *Bída historicismu*. Díličí sociální inženýrství se „liší od historicismu, pro který cíle lidského konání závisí na historických silách, a leží tudíž uvnitř jeho vlastního pole, historie.“ (K.R.Popper, *Bída Historicismu*, 2000, str. 56) „Díličí technolog nebo inženýr uznává, že pouze menšina sociálních institucí vznikla na základě vědomého návrhu a plánování, zatímco většina prostě 'vyrostla' coby neplánovaný výsledek lidského jednání.“ (K.R.Popper, *Bída Historicismu*, 2000, str. 56) „Bude (díličí sociální inženýr) na instituce pohlížet jako na prostředky k dosažení jistých cílů...tedy spíše jako na stroje než jako na organismy.“ (K.R.Popper, *Bída historicismu*, 2000, str. 57) Díličí sociální inženýr „...nevěří v metodu plánovité rekonstrukce společnosti jako celku.“ (K.R.Popper, *Bída Historicismu*, 2000, str. 57) „Díličí inženýr ví, stejně jako Sokrates, jak málo toho ví.“ (K.R.Popper, *Bída Historicismu*, 2000, str. 57 – 58)

¹⁰⁹ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 62

¹¹⁰ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 62

být předmětem vědeckého zkoumání. Popper o holistickém plánování hovoří jako o „předvědeckém“.¹¹¹

Popper v *Bídě historicismu* tvrdí, že holistické plánování se pojí s určitou totalitární intuicí a nárůstem moci státu. Popper zdůrazňuje logickou nemožnost řídit všechny vtahy ve společnosti a kritizuje holisty, kteří se z této pasti logické nemožnosti chtějí dostat pomocí dialektiky.

2.3.3. Shrnutí knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé I*

Nyní se pokusím stručně shrnout Popperovy názory z knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, jejíž detaily jsou uvedeny v použité literatuře.

Problémem, který koresponduje s výše uvedeným holistickým přístupem, je problém odpovědnosti. Popper říká, že nebezpečí historicistické metafyziky spočívá mimo jiné v tom, že „člověka zbavuje břemene odpovědnosti. Víme-li, že se něco stane, ať uděláme cokoli, možná v nás vznikne pocit, že proti tomu nemusíme bojovat.“¹¹² S tímto postojem pak úzce souvisí degradace rozumu a postoj „Následuj vůdce, nebo se staň vůdcem sám“.¹¹³

Popper také konstatuje, že historicismus je do značné míry reakcí na tlak naší civilizace a na její požadavek osobní odpovědnosti.

Jednou z historicistických myšlenek je učení o vyvoleném národu. Toto učení o vyvoleném národu zřejmě vyrostlo z kmenové podoby života – totiž jednotlivec bez kmene je chápán jako nic. Učení o vyvoleném národu přijaly dvě nejdůležitější verze moderního historicismu – filosofie dějin rasismu (vyvolená rasa) na straně pravicové a filosofie marxismu (vyvolená třída bojující o ekonomickou nadvládu) na straně levicové. Obě tato hnutí vychází z Hegela, který čerpá z některých antických filosofů.

Takovým antickým filosofem byl Hérakleitos, který dle Poppera silně ovlivnil Platóna. Hérakleitos klade důraz na změnu. Mottem jeho filosofie je: „všechno

¹¹¹ Viz. K.R.Popper, 2000, str. 64

¹¹² Viz. K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 16

¹¹³ Viz. K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 16

jde a nic netrvá v klidu“. Hérakleitos je také dle Poppera autorem myšlenky, že jeden člověk (je-li vynikající) má cenu více než deseti tisíc lidí.

Z pocitu, že vše plyne vzešel dle Poppera Platónův názor, že veškerá společenská změna je zkázou a degenerací. Popper: „Platón cítil, podobně jako Hérakleitos, že v dějinách působí kosmické síly.“¹¹⁴

Popper tvrdí, že Platón zastával stanovisko, že zákon osudového rozkladu lze prolomit mravní vůlí člověka, opírající se o sílu lidského rozumu. Politická degenerace dle něj spočívá hlavně v degeneraci mravní; mravní degenerace je pak způsobena hlavně degenerací rasovou.

Stát, který je zbaven zla změny a úpadku, je státem zlatého věku, v němž neexistuje žádná změna. Je to zastavený stát. Dokonalý Platónův stát je ideálním státem, prapředkem pozdějších zdegenerovaných států – to vše Platón nahlíží z historicistické perspektivy teorie Form či Idejí, tvrdí Popper.

Dále Popper říká, že teorie neměnných Form či Idejí Platónově filosofii umožňuje čisté vědecké poznání aplikovatelné pro teorii změny a teorii rozkladu (klíč k historii), jakožto i otevírá cestu k jistému sociálnímu inženýrství.

Takové sociální inženýrství je charakterizováno tzv. metodologickým esencialismem. Např. historicistická argumentace při snaze o pochopení vlády říká, že musíme pochopit její esenci a formulovat ji v podobě definice.

Platón dle Poppera učí, že každá změna je zlá, a že klid je božský. Totiž každá změna věci zmenšuje její podobnost Formě. Popper říká, že „Platón ve své teorii Form našel (v duchu Hésiodově) teoretický základ pro pesimistický názor.“¹¹⁵

Úpadek vidí Platón v linii: dokonalý stát – timokracie – oligarchie – demokracie (která znamená nezákonnost) a nakonec přichází tyrannis. Státník je chápán jako lékař.

Rozdíl mezi historicistickou teorií Platóna a jejím znovuzkříšením, ke kterému došlo díky Rousseauovi, Comteovi, Millovi, Hegelovi a Marxovi, je dle Poppera v tom, že Platón odsuzoval vývoj, avšak daní autoři mu tleskali, jelikož věřili v zákon historického pokroku.

¹¹⁴ Viz. K.R.Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé I, 1994; str. 28

¹¹⁵ Viz. K.R.Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé I, 1994, str. 43 – 44

Ke změně ústavy podle Platóna dochází tehdy, když dojde k roztržce ve vládnoucí třídě. Příčinou roztržky jsou nejpravděpodobněji ekonomické zájmy. Tyto dvě věty Popper označuje za Platónův klíč k dějinám¹¹⁶.

Ve svém nejlepším státě Platón rozlišuje tři třídy: strážce, jejich ozbrojené pomocníky či bojovníky a pracující třídu. Ve skutečnosti však podle Poppera existují jen dvě kasty: vojenská kasta (ozbrojení a vzdělání vládců) a neozbrojení a nevzdělání – lidské ovce.

Platón je dle Poppera toho názoru, že „třída strážců má zůstat čistá“ – když Platón viděl, že zabíjení novorozeňat bylo z eugenických důvodů praktikováno ve Spartě, dospěl k názoru, že tento zvyk musí být dávného původu a musí být tedy dobrý¹¹⁷.

Popper tvrdí, že počátky sociálních věd před Platónem sahají ke generaci Prótagory – prvního ze skupiny velkých myslitelů, kteří si říkali „sofisté“. Ti si uvědomili, že je třeba rozlišovat mezi přirozeným a sociálním prostředím člověka. Popper říká, že teoretické pochopení takového rozdílu se může rozvinout jen po prolomení magického primitivního kmenového postoje vůči světu.

Analýza zmíněného vývoje vyžaduje pochopení rozdílu mezi přírodními zákony (např. pohyb Slunce a střídání ročních období) a normativními zákony (např. Desatero přikázání). Jde o to, že zákon přírody je neměnný. Normativní zákony však lze měnit a nelze je nazvat pravdivými nebo nepravdivými jako zákony přírody. Popper je přesvědčen že jedině, co mají tyto dva druhy zákonů společného, je jen název.

Popper tvrdí, že k pochopení rozvinutí rozdílu mezi přírodními a normativními zákony je třeba hovořit v souvislosti s třemi mezistupni. Jako východisko označuje naivní nomismus, charakteristický pro uzavřenou společnost. Poslední krok označuje jako kritický dualismus, který je charakteristický pro otevřenou společnost. Kritický dualismus (kritický konvencionalismus) implikuje jasně pochopené rozlišení mezi oběma druhy zákonů. Naivní nomismus je stádiem, kdy není rozlišeno mezi přírodními a normativními zákony. Jednou z možností naivního nomismu je naivní

¹¹⁶ Viz. K.R.Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé I, 1994, str. 44 – 49

¹¹⁷ Viz. K.R.Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé I, 1994, str. 54 – 55

konvencionalismus, stadium, v němž jsou jak přírodní, tak normativní pravidelné jevy prožívány jako něco, co je výrazem rozhodnutí člověku podobných bohů či démonů a co na těchto rozhodnutích závisí – přírodní zákony tedy mohou být pomocí magických praktik ovlivněny. Kritický dualismus trvá na tom, že je to člověk, kdo vytváří a mění normativní zákony a že je to člověk, kdo za ně mravně odpovídá. Teprve s člověkem vstupuje do světa přírody odpovědnost a rozhodování. Prvními lidmi, kteří dle Poppera hlásali nauku o autonomii etiky byli Prótagoras a Sokrates.

Existuje mnoho mezistupňů vývoje od naivního monismu ke kritickému dualismu. Většina těchto mezistupňů vzniká z mylné představy, že je-li norma konvenční či umělá, musí být také zcela libovolná.

Platónovo stanovisko kombinuje zejména tři mezistupně mezi těmito dvěma stádii: biologický naturalismus; etický či právní pozitivismus; psychologický či duchovní naturalismus. Biologický naturalismus je teorií, podle které existují některé věčné neměnné přírodní zákony, z nichž normy můžeme odvodit (např. když nebudu jíst, zemřu). Biologický naturalismus byl použit jak na obranu rovnostářství, tak na obranu učení o nadvládě silných.

Etický pozitivismus má s biologickou formou etického naturalismu společné přesvědčení, že se musíme pokusit zredukovat normy na fakty (sociologické fakty – skutečné normy). Existující zákony chápe jako jediná možná měřítko dobra: co jest, je dobré (kdo má moc, má i pravdu). Tento pozitivismus se často odvolával na autoritu Boha. Psychologický či duchovní naturalismus je svým způsobem kombinací obou předešlých.

Popper tvrdí, že tendence, které brání přijmout kritický dualismus, jsou dvojího druhu. První je všeobecná tendence k monismu (tj. k redukci na fakta). Druhá je založena na našem strachu přiznat si, že odpovědnost za naše etická rozhodnutí neseme výhradně my.

Přirozeností věci je podle Platóna její původ. Tudíž principem každé vědy má být zkoumání původu věcí. Zkoumání o státu se tudíž pojí s historií, která je ve skutečnosti historicistickou metodologií.

Podle historicistických metod je původem společnosti a státu konvence, společenská smlouva. Přičemž tato sociální přirozenost člověka má svůj původ v nedokonalosti lidského individua. Platón říká, že lidský jedinec nemůže být soběstačný. Nad jedince musí být postaven stát, jelikož pouze on může být

soběstačný. Tato skutečnost implikuje vzájemnou závislost jedince a společnosti.

Ideální stát se pro svou soběstačnost jeví Platónovi jako dokonalý jedinec. Podle Poppera se pak „biologický prvek Platónova naturalismu nakonec projevuje jako nejdůležitější prvek v základech jeho historicismu. Neboť historie pádu prvního či dokonalého státu není ničím jiným než historií biologické degenerace lidského rodu.“¹¹⁸ Popper tedy tvrdí, že Platónův idealistický historicismus spočívá na biologickém základě. Platón byl podle Poppera první, kdo přišel s biologickou a rasovou teorií.

Popper Platónův program vytvoření ideální obce označuje za totalitní a tvrdí, že je založen na historicistické sociologii. Popper ale také dodává, že podle některých kritiků se odlišuje od moderního totalitarismu svým cílem: štěstím občanů a vládou spravedlnosti. Avšak ve skutečnosti je přesvědčen, že Platónův politický program nestojí mravně výše než antihumánní totalitarismus a že je s ním v podstatě totožný¹¹⁹.

Popper tvrdí, že Platón používal v Ústavě slova „spravedlivý“ jako synonyma pro to, co je v zájmu nejlepšího státu. Nespravedlnost je pro Platóna jakákoli změna či mísení daných třech tříd.

Popper zastává názor, že Platón ztotožňuje altruismus s kolektivismem a individualismus s egoismem. Platón útočil na individualismus, jelikož ten se pojil s duchovní revolucí, která implikovala zhroucení kmenového systému a vznik demokracie. V politické oblasti je pro Platóna jednotlivec ztělesněním samého zla. Spravedlnost je pro Platóna jen zdravím, jednotou a stabilitou kolektivu.

Popper je toho názoru, že Platónův mravní zákon je striktně utilitární. Kritériem mravnosti je zájem státu. Stát má právo činit násilí na svých občanech i okolních státech, pokud se tím neoslabí. (Podobné uznání amorálnosti státu implikující mravní nihilismus v mezinárodních vztazích, učinil podle Poppera Hegel).

Popperova kritika Platóna vrcholí Popperovým konstatováním, že „Platónova teorie spravedlnosti tak, jak byla předložena v *Ústavě* a v pozdějších dílech, je

¹¹⁸ Viz. K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 80

¹¹⁹ Viz. K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, 1994, str. 85

vědomým pokusem porazit rovnostářské, individualistické a protekcionistické tendence jeho doby a obnovit nároky kmenového systému rozvinutím totalitární mravní teorie.^{120, 121}

Důležitou Popperovou otázkou je, jak uspořádat politické instituce, aby špatní a neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho škod. Popper hovoří o teorii nekontrolovatelné suverenity, která souvisí s problémem, že moc by měla být svěřena do nejlepších rukou. Platónův přístup tuto teorii mlčky předpokládá. Skutečností však je, že žádná neomezená politická moc existovat nemůže.

Platónovým argumentem proti demokracii je, že svobodný člověk může uplatňovat svou absolutní svobodu nejprve pohrdáním zákony a nakonec pohrdáním svobodou samou a voláním po tyranovi. Tato skutečnost souvisí s tzv. paradoxem svobody – totiž většina může chtít za vládce tyrana.

Demokratická vláda je pro Poppera ta vláda, která je vyměnitelná volbami. Oproti tomu diktaturu lze svrhnout jen revolucí. Popper též doufá v sílu demokratických institucí, které jsou schopné odolávat pokušení tyranie.

Popper se domnívá, že Platónova teorie je v mnohém ovlivněna Sokratem. Sokrates často kritizoval vládu, ale uznával, že je důležité být loajální k zákonům státu. Sokrates byl rovnostář a individualista (Popper říká, že byl snad největším apoštolem individuální etiky všech dob). Pokud Sokrates požadoval vládu nejmoudřejších mužů, jejich moudrost měla spočívat zejména v jejich vlastním uvědomění, jak málo toho vědí. Učil, že kdo toto neví, neví vůbec nic.

V kontrastu se Sokratovým milovníkem pravdy, který je jen jejím skromným hledačem, je Platónův milovník pravdy dle Poppera jejím hrdým vlastníkem. Platónův „mudrc“ je schopen nahlížet Ideje. Popper takového člověka nazývá totalitářským polobohem. Za totalitní Popper označuje i potlačování možnosti utváření myslí dětí individuálním vkusem, což je jeden z Platónových požadavků v *Ústavě*.

Instituce, která má na starost vzdělávání, se dle Platóna má starat o budoucí vůdce, jejichž konečný výběr je určen vládcům samým. Mudrci musí budoucí

¹²⁰ Viz. K.R.Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*; str. 111 – 112

¹²¹ Viz. Vlastosova kritika Poppera v kapitole mé práce nazvané „G. Vlastos a jeho pojetí společenské spravedlnosti v polis z Platónovy Ústavy“

vládce zasvětit do dialektiky, umění zviditelňování božských Idejí za každodenním světem. S výukou dialektiky se má začít až v pozdějším věku, až budou „studenti“ příliš staří na to, aby mohli nezávisle myslet. Problémem takového přístupu však dle Poppera je, že člověk, který jen poslouchá, neumí velet. Také říká, že jen stěží můžeme vytvořit instituce, které by vybírali vynikající lidi.

Popper shrnuje, že Platónův politický program byl více institucionální než personalistický (Platón doufal, že zastaví politickou změnu institucionální kontrolou výběru nového vůdce.)

Popper také vypichuje Platónovy neúspěchy při výběru politického vůdce¹²².

Mimo jiné hovoří i o Platónově rasismu, respektive rasistickém mýtu a na podporu této své teorie o Platónovi cituje pasáže z Platóna¹²³. Pokud dle Platóna státu nevládne filosof, stát degeneruje. Rasismus je velmi důležitou součástí Platónova politického programu. Popper tvrdí, že Platón má ideji rasy, kterou hodlá vyšlechtit – jen filosof, dialektik, může spatřit božský originál obce a učinit potřebné výchovné kroky.

Popper říká, že jeho snaha o pochopení Platóna analogií s moderním totalitarismem ho dovedla k pochopení, že síla všech totalitárních hnutí spočívá v tom, že se pokoušejí reagovat na velmi reálnou potřebu. V reakci na toto uvědomění připouští skutečnou (ne-propagandistickou) dobrotivost Platóna, co se týká jeho snahy učinit občany šťastnými. Popper: „Není pochyb o tom, že jedním z jeho nejsilnějších motivů byla snaha vrátit občanům štěstí.“¹²⁴

2.3.4. Popper: Platón jako počátek moderního totalitarismu

Tento oddíl je krátkým shrnutím části Popperovy knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, jejíž detaily jsou uvedeny v použité literatuře.

¹²² Viz. K.R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 126 - 127

¹²³ Popper odkazuje na tyto části Ústavy: Ústava 415a; Ústava 415c; Ústava 547a;

¹²⁴ Viz. K.R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, 1994, str. 156

Popper: „Většina moderních totalitaristů si vůbec není vědoma toho, že jejich ideje lze vysledovat zpátky až k Platónovi.“¹²⁵

Duch athénské demokratické hnutí zůstává zachován v hnutí kynické školy. Tato škola ovlivnila zrod křesťanství a implikovala odmítavý postoj proti židovskému tribalismu (i židovskému platonismu, který se pojil s abstraktním uctíváním Boha), říká Popper. Tento myšlenkový proud se stavil proti teorii vyvoleného lidu. Když Řím zničil židovskou nezávislost, došlo k prohloubení schizmatu mezi ortodoxním Židovstvem a humanismem nové sekty křesťanů – šlo zde o problémy sociální i národnostní. Křesťanští mučedníci trpící za svou víru se stali minulostí, když se křesťanská víra dostala v Římské říši k moci (nabízí se otázka zda oficiální přijetí křesťanské víry nebylo jen chytrým tahem mocných k rozbití obrovského vlivu rovnostářského náboženství). Situace dostává nový nádech se vznikem církve, která kráčela ve stopách platónsko-aristotelského totalitarismu (tento vývoj kulminoval vznikem inkvizice). Ve středověku dochází k tomu, že se pojmy epikurejství, materialismus a empirismus, tj. Démokritova filosofie (Démokrita Popper označuje za největšího z demokratické generace) staly synonymy pro zkaženost. Oproti tomu byl široce přijímán kmenový idealismus Platóna a Aristotela.

Když Popper hovoří o Hegelovi, nazývá ho pramenem všeho novodobého historicismu a přímým následovníkem Hérakleitovým a Platónovým. Boj za otevřenou společnost začal s idejemi roku 1789. Hegel byl v Prusku angažován, aby pomohl feudální monarchii, která rozpoznala vážnost nebezpečí. Hegelova filosofie měla posloužit restauraci pruské vlády Friedricha Wilhelma III.. Popper v této souvislosti nazývá Hegela chybějícím článkem mezi Platónem a moderní formou totalitarismu. Hegelovství totiž znamená vštěpování úcty ke státu, dějinám a národu. Jedná se o učení, že stát je vším a jednotlivec ničím – za svoji fyzickou i duchovní existenci vděčí podle Hegela člověk státu. Hegel stát nazývá chodem boha ve světě.

¹²⁵ Viz. K.R.Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé II, 1994, str. 33

3. kapitola: Srovnání antické a novodobé demokracie

Celá tato kapitola nazvaná „Srovnání antické a novodobé demokracie“ je shrnutím kapitoly nazvané „O antické a novodobé demokracii“ z knihy J. Bleickena *Athénská demokracie* (str. 507 – 520) - detaily knihy jsou uvedeny v použité literatuře.

V politickém životě se Evropa řídila římským příkladem. Athénská demokracie výrazněji upoutala pozornost Evropy až po Velké francouzské revoluci. Problémem je, že v antice je pojem demokracie jednoznačný. V naší době tomu však tak není.

V Athénách panovala přímá demokracie. Lid uplatňoval svoji moc přímo, bez zprostředkování zastupitelskými orgány. V athénské demokracii občan zastával všemožné funkce (úředník, člen rady, soudce) a sami Athéňané se snažili, aby do obecních funkcí pronikli i nemajetní občané. Sama politická činnost byla pokládána za důležitou hodnotu. V novodobých dějinách je výše zmíněná přímá demokracie považována za „politickou chiméru“, která je v praxi neuskutečnitelná. V dnešní době existuje obava z politicky neaktivní masy, která politické rozhodování přenechá neviditelné elitě.

V Athénách hrála prim vůle lidu – občan mohl i vznést vlastní návrh (vůli lidu jako dobrý způsob vlády přijímá J. J. Rousseau). V Římě tomu bylo jinak: lid zde směl pouze přitakat návrhu úředníka (aristokrata) nebo jej odmítnout. Zmiňovanou vůli lidu v novodobých dějinách popírá sociální psychologie. Existuje zde totiž obava z tyranie většiny.

Novodobá demokracie se na rozdíl od athénské vyznačuje tím, že uznává skupinové zájmy. Vůle lidu totiž vyplývá z konkurenčního boje různých názorů (různých politických stran). Dnes také to, co je „správné“, klademe do budoucnosti: záleží na změně dosavadních poměrů a v důsledku toho poslušnost platných zákonů ustupuje do pozadí. Nicméně přístup k elitám zůstává téměř nezměněn. Stejně tak přístup elit k většině.

Svoboda je pro Athéňany obsažena v pojmu rovnosti a znamená nepřítomnost vládní moci. Rovnost zde hraje prim. Novodobé obavy z takového druhu rovnosti (a svobody) vyjadřují Tocqueville a J. S. Mill. Tocqueville říká, že z rovnosti vyrůstá konformismus a z apolitičnosti mas despotismus a

byrokracie. Podle J. S. Milla je individuální svoboda pod tlakem beztvare masové společnosti tak ohrožena, že mu připadá, že svoboda vytváří protipól rovnosti.

Athénské demokracii chybí jakýkoli vnitřní pohyb. Naopak osvícenství připravilo cestu tomu, že „demokracie“ pro nás znamená totéž co povstání, procitnutí a cesta vpřed. Vstup mas do politiky způsobil, že svět je možno změnit, a právě v možnosti změny spočíval pozitivní aspekt nové politické formy.

Vnější rámec athénské demokracie tvoří: lidové shromáždění, rada a porotní soudy. A samozřejmě také úřední kolegia, vyslanci a kněží. Jádrem demokracie je však zákon. Právní instituce jsou zdůrazňovány i v novověku. V novověku jde nicméně o to, aby institucionální rámec omezoval svrchovanou vůli lidu (dělba moci, princip kvalifikované většiny, zákaz zrušení zákona). V Athénách naproti tomu převažuje přímá kontrola (dokimasie, skládání účtů, obžaloba) a osobní zodpovědnost občana. Není zde uskutečňována dělba moci.

4. kapitola: Různé výklady Platónova pohledu na společnost

4.1. G. Vlastos a jeho pojetí společenské spravedlnosti v polis z Platónovy Ústavy

Vlastos si klade otázku, jaké je vlastně Platónovo pojetí společenské spravedlnosti v polis. Přičemž podotýká, že jeho pohled na Platóna je značně odlišný od Popperova pohledu.

Vlastos se zabývá zejména tou částí *Ústavy*, která hovoří o tom, že jedinec by měl konat „jen to své“ a odkazuje na pasáž 433ab z *Ústavy*.

Problémem podle Vlastose je, že překlad řeckého slova spravedlnost z *Ústavy* není ekvivalentem slova spravedlnost tak jak jej chápeme dnes. To je první skutečnost, kterou musíme mít na mysli, pokud uvažujeme o spravedlnosti v Platónově pojetí. Spravedlnost v Platónově pojetí podle Vlastose spočívá v tom, že jedinec musí respektovat práva, která náleží ostatním. Svým jednáním nesmí tato práva narušovat. Vlastos tvrdí, že člověka dělá člověkem právě jeho smysl pro spravedlnost a skutečnost, že člověk zná něco jako práva a povinnosti.

Štěstí na materiální rovině podle Platóna spočívá v tom, že každý je ochoten dát ostatním jen to nejlepší. Každý účastník trhu se koncentruje s maximální energií na svůj obor výroby. Jde o vzájemné přispívání v duchu reciprocity. Problémem však je, že celý tento proces probíhá jaksi ledabytle a tudíž nelze dosáhnout vyššího stupně blaha. Celý tento proces pak vede k tomu, že z obce se stává „obec vepřů“.

Podle Vlastose však na vyšší rovině spravedlnosti nejde o to, aby se každý zabýval jen tím, co umí nejlépe, ale aby veškeré jednání jedince v polis bralo ohled na práva všech obyvatel obce. Jednání jedince tedy musí maximálně přispívat štěstí naší obce, avšak s povinností pečovat o práva všech ostatních. Vlastos tvrdí, že Platónova polis je tvořena vztahy na tomto základě.

Vlastos kritizuje Poppera za jeho přesvědčení, že Platón, hovoří-li o štěstí, má na mysli zejména štěstí polis jako celku. Vlastos je přesvědčen, že Platón ve svém pojetí štěstí, které úzce souvisí s tím, že každý „koná své“, má na mysli skutečnost, že takové „dělání si svého“ přispívá štěstí každého, kdo je zapojen

do sítě společenského života polis. Vlastos tedy na rozdíl od Poppera (který tvrdí že Platónovi jde zejména o dobro celku) zastává názor, že Platón brání štěstí jednotlivce.

Vlastos tvrdí, že spravedlnost znamená pro Platóna rovnost. Podíváme-li se pak na třídu strážců, Platón hovoří o jejich sebeomezení. Stejně tak hovoří o sebeomezení filosofů vládců. Jsou to však jen filosofové, kdo dokáže nahlížet ideje a tudíž přinést lidu, který je neschopný je nahlížet, štěstí. Filosofové tak činí obětováním svého vlastního štěstí. Vládnutí je pro Platóna jen trpnou nudou. Osobní svoboda vládců je menší než ovládaných.

Vlastos explicitně tvrdí, že Popper Platóna pojímá chybně, pokud tvrdí, že pro Platóna znamená spravedlnost nerovnost mezi lidmi. V kontrastu s Popperem vyzdvihává lidskost, kterou v sobě skrývá platónské vidění světa.

4.2. Lesley Brownová: Na kolik je Platónova Ústava totalitární?

Brownová je toho názoru, že Popperův obraz Platóna je značně pokřiven jeho vlastní zkušeností s totalitarismem dvacátého století. Avšak jedním dechem dodává, že Popperova kritika ohledně Platónova holismu, kolektivismu a totalitarismu není bezdůvodná.

Brownová říká, že pojem totalitarismus se pojí s určitým vyzdvihováním role státu na úkor jedince. Pro vysvětlení pojmu totalitarismus používá Oxfordský slovník. Podle definice totalitarismu z Oxfordského slovníku, je polis popsána v *Ústavě* totalitární, jelikož moc si v ní usurpuje jen jedna strana.

Dalším měřítkem míry totality je pro Brownovou to, jak stát používá represivní opatření (lži; státní propagandu; cenzuru svobodného projevu, umění, hudby a literatury). Právě tyto vlastnosti Platónovy polis vyzdvihuje Popper - s poukazem na jejich totalitní charakter.

Za jednu z největších propagandistických lží označuje Popper Platónovo pojetí míšení různých kovů (které znamená úpadek obce)¹²⁶. Brownová však hájí stanovisko, že v mytické formě vyprávění o míšení kovů představuje

¹²⁶ Míšením různých kovů je míněno plození dětí lidmi různých kvalit a různého postavení v rámci Platónem navrženého společenského uspořádání v *Ústavě*.

důležitou pravdu, co se týká určení role jedince v polis. Platónův mýtus krve a půdy je pro Brownovou pravdivou součástí politické teorie. Avšak zároveň připouští, že tento mýtus implikuje určitou totalitární povahu polis.

Priorita polis nad jedincem je vlastně zakuklená organická teorie státu, říká Brownová. Hegel je jejím největším zastáncem. Hegelův názor měl posléze nepochybný vliv na fašistickou ideologii, dodává.

Popper zastává názor, že prospěch jedince se nesmí dostat do konfliktu s prospěchem státu, čímž vlastně zastává stanovisko, že Platónova polis je vystavěna na základě organické teorie státu. Avšak Popper podle Brownové jen spekuluje, když tvrdí, že Platónova polis reprezentuje organickou teorii státu. Brownová říká, že není správné tvrdit, že v *Ústavě* není brán ohled na nezávislost jedinců na polis – musíme totiž brát v potaz, že v *Ústavě* jde také o to, co znamená spravedlnost a štěstí pro jednotlivce. Také známá Platónova analogie mezi městem a jednotlivcem nemůže podpořit názor, že Platónova polis je vystavěna na organické teorii státu. Analogie město – jednatlivec nepodporuje organickou teorii polis. Brownová je toho názoru, že když Sokrates v *Ústavě* hovoří o štěstí celé polis, nehovoří o štěstí všech občanů (jak tvrdí Popper), ale o štěstí jedné či druhé skupiny jejích obyvatel.

Podle Brownové má Popper pravdu, když Platóna obviňuje z holismu, kolektivismu a totalitarismu. Avšak Popper dle ní klade až přílišný důraz na to, že pojetí Platónovy polis je „organické“. Na celek dle Brownové v *Ústavě* ve skutečnosti není kladen až takový důraz.

4.3. M. F. Burnyeat a jeho pojetí uskutečnitelnosti Platónovy teorie z Ústavy

Burnyeat se domnívá, že Platónova polis je utopickým konceptem. Utopii přitom definuje jako něco, co „neexistuje“. Platónova polis je pro Burnyeata jakýmsi dobrým místem, které však neexistuje. Tato polis existuje jen v diskusi Sokrata a jeho společníků. Burnyeat odkazuje na konkrétní místa v *Ústavě*, kde

je tato skutečnost zdůrazněna¹²⁷. Dalším místem v *Ústavě*, na které Burnyeat odkazuje, je pasáž na str. 376d-e. Sokrates zde teoretizování nad ideální polis přirovnává k vyprávění pohádek. Autor dochází k závěru, že Popper se mýlí, pokud se domnívá, že Platónova polis náleží do světa idejí. Ideje v Platónově pojetí totiž nejsou fikcemi. Popper se také mýlí, pokud *Ústavu* chápe jako návod, jak okamžitě provést nějakou změnu v Athénách či Syrakusách.

Rozdíl mezi vážně míněným a jalovým užitím představivosti (představivosti tak jak ji užívají Sokrates a jeho společníci) nespočívá v samotném procesu představování si, ale spočívá na intenci podrobit dané představy testu proveditelnosti. Exemplárním příkladem užití představivosti je myšlenka společného vlastnění žen a dětí. Burnyeat tvrdí, že Platónovo pojetí společného vlastnictví žen a dětí je zřejmě jen vtipnou fantazií, která má připravit cestu nepodmíněnému filosofickému náhledu na skutečnost, tak jak je vyličen v mýtu o jeskyni. Zkrátka jde o to, aby se filosofové dokázali oprostít od zažitých představ o uspořádání společnosti. Jde o to, že uskutečnitelné je (řeč je o společném vlastnictví žen a dětí) jen to, co je konzistentní s povahou žen a dětí. Uskutečnitelnost však nespočívá ve faktu, zda-li by se takové společenství „zítra“ dalo v Athénách uvést do praxe.

Tedy nejde o uskutečnitelnost, která by se vztahovala na muže a ženy „přítomnosti“. Jedná se spíše o tvrzení, které se dotýká lidské přirozenosti jako takové. Tedy v lidské přirozenosti je něco takového jako společné vlastnění žen a dětí uskutečnitelné – Burnyeat odkazuje na skutečnost, že Platón zřejmě věděl o kmeni, kdy bylo zmíněné společenské uspořádání běžnou praxí.

Pokud jsou aristokraté (filosofové) Glaukón a Adeimantos přesvědčeni Sokratovou vizí (a to oni jsou), jedná se o přesvědčivý důkaz, že někdy a někde by přesvědčování mohlo fungovat, a že utopický den uskutečnění obce, tak jak je vyličená v *Ústavě*, by mohl přijít.

Burnyeat tvrdí, že celá *Ústava* je jen cvičením v umění přesvědčovat, které má sloužit k tomu, aby nás vedlo odněkud někam. Jde o to přesvědčit nás ve světě naší představivosti, což garantuje možnost úspěchu něco změnit ve skutečném

¹²⁷ Odkazuje na: 472d-e, 473a, 592a, 369a-c, 371b, 374a, 379a, 394d, 422e, 428c, 433a, 434e, 450a-b, 451c, 452a, 456d, 458c, 473e, 497c, 530e, 534d, 546b, 557d, 558b, 595a

světě. Takového nového a imaginárního stanoviska je schopný dosáhnout jen skutečný filosof.

Závěr

Demokracie v době Platónova života panovala v Athénách téměř po celý jeho život. Výjimkou byla jen dvě krátká období způsobená válkou proti Spartě. Jinak demokracie vykazovala pozoruhodnou stálost. Platón demokracii však nemilosrdně kritizuje.

Svrchovaným nositelem moci byl v Athénách samotný lid. Předseda rady i lidového shromáždění se každý den měnil. Moc se v rukou těchto lidí nekoncentrovala. Mnohem větší vliv na lid a chod obce měli jednotliví řečníci, kteří se řečením mohli živit i profesionálně. V Athénách tedy existoval prostor pro prosazování vlastních zájmů a ambicí. Tyto zájmy a ambice však nesměly být v rozporu s platnými zákony. Athéňané měli zákony své obce ve velké úctě. Avšak athénské zákony umožňovaly také vznik sykofantie, která ztrpčovala život zejména bohatým občanům.

Bohatí Athéňané si mohli dopřát prohloubeného vzdělání u sofistů. Obyčejným lidem se však dostalo jen základního vzdělání. K rozkolu mezi bohatými a chudými však nedocházelo. Sociální otázka nebyla v Athénách na pořadu dne. Obec tvořila jednolitý celek, jehož sounáležitost podporovalo vědomí svébytnosti rodné obce a užívání stejného jazyka. Pocit sounáležitosti v Athéňanech budovalo i vědomí demokratického zřízení. Avšak politicky činných lidí byla jen menšina. Ženy i otroci byli z podílu na politické moci vyloučeni.

Kritici demokracie byli v menšině. Jednalo se zpravidla o vyznavače oligarchie, kteří sympatizovali se Spartou, ale také o filosofy, kteří s oligarchií nesympatizovali. Mezi tyto filosofy patřil Platón, který se vůči oligarchii, jako jedné z forem úpadkových vlád, vymezuje. Kritika demokracie v Platónově době spočívala zejména v tom, že lid není schopen náležitě rozhodovat. Mementem nekompetence lidu rozhodovat byla nezdařená vojenská výprava na Sicílii. Tato výprava je důkazem toho, jak mohli řečníci přesvědčit dav pro neuvážené rozhodnutí. Platón v lidu spatřoval nevzdělance, kteří nejsou sto kompetentně rozhodovat. Obyčejný lid např. nemohl vědět, zdali je taktické porobeným obcím vnucovat demokratické zřízení. Obyčejný lid také poslal na smrt Platónova učitele Sokrata.

Domnívám se, že všechny tyto neduhy demokracie vedly Platóna k úvahám o jiném uspořádání polis, k úvahám, které vyústily k sepsání *Ústavy*.

V *Ústavě* je politická moc koncentrována v rukou filosofa - krále. Filosof – král je totiž tou nejkompetentnější osobou, která může činit rozhodnutí důležitá pro obec. Nicméně ani on, jak Platón sám přiznává, není neomylný, a proto jsou pro obec nezbytné zákony. Obyčejným lidem je v *Ústavě* odebrána možnost rozhodovat o chodu obce, jelikož k tomu nejsou kompetentní, neovládají dialektiku. Ctností je podle Platóna dbát na své postavení v rámci společnosti a řídit se rozhodnutím filosofa – krále.

Pokud porovnáme skutečné uspořádání společnosti, které v Athénách existovalo za Platónova života, s jeho vizí společnosti z *Ústavy*, dojdeme k závěru, že se jedná o dva zcela odlišné systémy. Pokud by se podařilo uvést myšlenky *Ústavy* do praxe, jednalo by se o opravdovou společenskou revoluci. Zde je třeba říci, že Popper má pravdu, když Platóna obviňuje z utopického sociálního inženýrství. Platón skutečně uvažuje holistickým způsobem.

Při zkoumání Popperova přístupu k Platónovi si je třeba také uvědomit, že Popper sám sebe nechápe jako politického filosofa, ale jako teoretika vědy. Popper se teorií vědy zabýval celý život a k napsání *Bídy historicismu a Otevřené společnosti* a jejích nepřátel ho, jak sám přiznává, přiměly okolnosti doby.

Popper byl již od útlého věku pod vlivem knih a různých filosofických teorií. Nicméně pod vlivem vlastních zkušeností s marxismem a později s fašismem dospívá k názoru, že člověk si nemůže usurpovat právo na výklad historie, jakožto si ani nemůže nárokovat politickou moc díky určité ideologii.

Popper je horlivým zastáncem demokracie a kritizuje Platóna za to, že se od demokracie odvrací. Avšak je třeba si uvědomit, že mezi demokracií dvacátého století a demokracií athénskou v době Platónova života je velký rozdíl¹²⁸.

V Athénách existovala přímá demokracie aklamačního typu bez zastupitelských orgánů. Platón o demokracii parlamentních stran neměl ani tušení. Moc se v Athénách koncentrovala výlučně v rukách plnoprávných občanů, kteří tvořili politicky aktivní lid. Těchto politicky aktivních lidí však byla menšina, jelikož

¹²⁸ Viz. 3. kapitola mé práce, která se zabývá srovnáním antické a novodobé demokracie

politická práva neměli ženy, otroci a metoikové. Popper se přesto athénské demokracie zastává.

Podíváme-li se na Popperovu teorii vědy, zjistíme, že s jeho politickou filosofií nějak nesouvisí. Jedinou výjimkou je skutečnost, že Popper za kritérium kvality teorie považuje její ověřitelnost, nebo falzifikovatelnost. Pokud připustíme, že se Platón v Syrakusách pokoušel něco ze své politické teorie uvést do praxe a katastrofálně neuspěl, musíme dát za pravdu Popperovi a Platónovu politickou teorii nahlížet s jistým despektem.

Popper je pevně přesvědčen, že Platónova polis z *Ústavy* má totalitární charakter a že role jednotlivce je striktně podřízena zájmům státu. Tvrdí, že Platón nedává jedinci žádný prostor a osobní svobodu. Tento jeho přístup napadá G. Vlastos, který je toho názoru, že spravedlnost v Platónově pojetí spočívá v tom, že jedinec musí respektovat práva, která náleží ostatním. Svým jednáním nesmí jedinec tato práva narušovat. Vlastos tvrdí, že Platón v *Ústavě* zastává humanistické stanovisko, že veškeré jednání jedince v polis má brát ohled na práva všech obyvatel obce. Vlastos Poppera kritizuje za jeho tvrzení, že spravedlnost v Platónově podání znamená nerovnost mezi lidmi.

Dalším myslitelem, který se zabývá oprávněností Popperovy kritiky Platóna, je Lesley Brownová. Brownová souhlasí, že Platónova ideální polis má do určité míry totalitární povahu. Popperovi dává také za pravdu v tom, že obviňuje Platóna z kolektivismu a holismu. Avšak podle Brownové není na celek (v kontrastu vůči jednotlivci) v Platónově teorii kladen takový důraz, jak tvrdí Popper.

Posledním kritikem Poppera, kterého jsem ve své práci zmínil, je M. F. Burnyeat. Burnyeat tvrdí, že Popper nesprávně považuje Platónovu *Ústavu* za návod jak měnit skutečný svět. Platón podle Burnyeata myslí celou *Ústavu* spíše jako žert a cvičení ve schopnosti si představovat, než jako skutečnou politickou nauku, kterou by chtěl uvést do praxe.

Nyní se pokusím odpovědět na otázky, které jsem formuloval na začátku své práce.

1) Co mohlo vést Platóna k tomu, že uvažuje o společenském uspořádání tak, jak je vylíčeno v *Ústavě*?

Na tomto místě je třeba říci, že moje odpověď bude jistým psychologismem, jelikož nikdo nemůže doopravdy vědět, co Platóna vedlo k napsání *Ústavy*. Avšak ve světle historických souvislostí z Platónova života si troufám tvrdit, že to byly právě výše zmíněné excesy demokratického zřízení obce, respektive excesy nevzdělců, kteří se podíleli na politické moci. Nesouhlasím s Popperem, který v *Otevřené společnosti* tvrdí, že Platón si chtěl napsáním *Ústavy* nárokovat politickou moc pro sebe.

2) Lze Platónovu společenskou teorii vylíčenou v *Ústavě* skutečně uchopit jako teorii, která zbavuje obyčejné lidi jejich svobody? Jako teorii, která je v souladu s povahou novodobých totalitních systémů, jak tvrdí Popper?

Domnívám se, že ji tak zčásti lze uchopit. Souhlasím s Brownovou, že Platónova ideální polis má určité totalitární rysy a že svoboda jednotlivce je omezena. Také souhlasím s tvrzením, že Platónova koncepce celkové přestavby společnosti je holistická.

3) Je Popperova kritika Platóna oprávněná?

Ve světle zodpovězení předchozí otázky musím říci, že zčásti ano. Avšak uvědomíme-li si, že Popper psal *Otevřenou společnost* a její nepřátele ve válečných letech, lze se domnívat, že Platóna kritizoval pod tíhou své doby. Jsem také toho názoru, že Popperova kritika Platóna, co se týká Platónova záporného hodnocení demokracie, je přehnaná. Jistou váhu také dávám Burnyeatově tvrzení, že Platón *Ústavu* pojímá spíše jako „vyprávění pohádek“ než jako seriózní návod na změnu společnosti ve skutečném světě.

Ve světle všech informací, které předkládám ve své práci, si troufám tvrdit, že Popperova kritika Platóna je z větší části neoprávněná.

Seznam použité literatury

1. Bleicken Jochen; *Athénská demokracie*; z němčiny přeložil Jan Souček; první vydání; Praha – OIKOYMENH; 2002; ISBN 80-7298-055-6
2. Brown Lesley; *How Totalitarian is Plato's Republic?*; in Ostfeld, E.N. (ed.) (1998): *Essays on Plato's Republic*; Aarhus university press; str. 13 - 27
3. Burnyeat M.F.; *Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City*; in J. Hopkins & A. Savile; ed. *Psychoanalysis, Mind and Art* (Blackwell 1992): reprint in Fine, G., ed. *Plato 2: ethics, politics, religion and the soul*, (Oxford Readings in Philosophy); (Oxford University Press 1999); str. 175 - 187
4. Kolektiv autorů; *Slovník antické kultury*; první vydání; Praha – SVOBODA; 1974
5. Popper Karl R.; *Bída historicismu*; z angličtiny přeložila Jana Odehnalová; druhé vydání; Praha – OIKOYMENH; 2000; ISBN 80-86005-80-1
6. Popper Karl R. a Lorenz Konrad; *Budoucnost je otevřená*; z němčiny přeložili PhDr. Jaroslav Kohout a PhDr. Eva Stuchlíková; první vydání; Praha – Vyšehrad; 1997; ISBN 80-7021-203-9
7. Popper Karl R.; *Otevřená společnost a její nepřátelé I*; z angličtiny přeložil Miloš Calda; první vydání; Praha – OIKOYMENH; 1994; ISBN 80-85241-53-6
8. Popper Karl R.; *Otevřená společnost a její nepřátelé II*; z angličtiny přeložila Jana Odehnalová; první vydání; Praha – OIKOYMENH; 1994; ISBN 80-85241-54-4
9. Popper Karl R.; *Věčné hledání – Intelektuální autobiografie*; z angličtiny přeložila Jana Odehnalová; první vydání; Praha – PROSTOR ve spolupráci s OIKOYMENH a nakl. Vesmír; 1995; ISBN 80-85190-37-0
10. Platón; *Spisy I (Politikos)*; první vydání; Praha – OIKOYMENH; 2003; ISBN 80-7298-062-9
11. Platón; *Ústava*; z řečtiny, s použitím překladu Emanuela Peroutky, přeložil František Novotný; druhé vydání; Praha – OIKOYMENH; 2001; ISBN 80-7298-024-6

12. *Platón; Spisy V (Zákony); první vydání; Praha – OIKOYMENH; 2003; ISBN 80-7298-068-8*
13. *Ricken Friedo; Antická filosofie; z němčiny přeložil David Mik; druhé vydání; Olomouc – Nakladatelství Olomouc; 2002; ISBN 80-7182-134-9*
14. *Vlastos G.; The Theory of Social Justice in The Polis in Plato's Republic in ibid; Studies in Greek Philosophy, vol. II, str. 69 - 103*