

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

***Popperova interpretace Antisthena jako protikladu
Platónova totalitarismu***

*Interpretation of Antisthenes As an Opposite of Plato's
Totalitarianism*

Diplomová práce

Jan Buráň

Vedoucí práce: PhDr. Petr Vodešil, Ph.D.

Olomouc 2017

Prohlašuji, že diplomovou práci jsem vypracoval samostatně a pouze za použití v seznamu literatury uvedených zdrojů.

V Praze, 29. května 2017

.....

podpis

Děkuji PhDr. Petru Vodešilovi, Ph.D. za trpělivost a cenné připomínky.

Abstrakt

Na základě srovnání se závěry současných badatelů zabývajících se Antisthenem nabízí diplomová práce kritické zhodnocení interpretace tohoto Platónova současníka, již poskytl Karl R. Popper ve své *Otevřené společnosti a jejích nepřátelích*. Antisthenova údajná opozice vůči Platónově totalitarismu, stejně jako individualismus, rovnostářství a další postoje, které mu Popper přisoudil, jsou podrobně rozebrány, a výsledek nově usouvztažněn s Popperovým výkladem vývoje společnosti od primitivní kmenové *uzavřenosti* k *otevřenosti*, která je podmíněna přijetím *dualismu faktů a norem*. Především na základě kritiky Popperovy (ale také např. Russellovy) projekce moderního liberalismu do antiky je následně jeho politická filosofie porovnána s filosofií Isaiaha Berlina.

Klíčová slova:

Antisthenés, αὐτάρκεια, autarkie, „Bertrand Russell“, demokracie, „dva pojmy svobody“, esencialismus, individualismus, „is–ought“, „Isaiah Berlin“, kolektivismus, liberalismus, „Otevřená společnost“, paternalismus, Platón, polis, „politická filosofie“, „politická filozofie“, „politická svoboda“, „Karl R. Popper“, rovnostářství, Sókratés, „společenské normy“, „starověké Athény“, totalita, totalitární, totalitářství

Abstract

Based upon a comparison with conclusions of current scholars in the field of Antisthenic studies, the thesis offers a critical evaluation of the interpretation of this Plato's contemporary, which was presented by Karl R. Popper in his *Open Society and Its Enemies*. Attitudes which Popper ascribed to him –such as individualism, egalitarianism and an opposition to Plato's totalitarianism– are examined in detail and the result is related anew to Popper's presentation of social development from primitive tribal *closeness* to *openness* which is conditional on acceptance of *is–ought dualism*. Primarily upon a critique of Popper's (but also e.g. Russell's) projection of modern liberalism into antiquity, his political theory is then compared with that of Isaiah Berlin.

Keywords:

ancient Athens, Antisthenes, αὐτάρκεια, autarky, “Bertrand Russell”, collectivism, democracy, egalitarianism, essentialism, individualism, “is–ought”, “Isaiah Berlin”, liberalism, liberty, “Open Society”, paternalism, Plato, polis, “political philosophy”, “political theory”, “Karl R. Popper”, “social norms”, Socrates, totality, totalitarian, totalitarianism, “two concepts of liberty”

Obsah

Úvod.....	5
1. Popperovo prisma	7
1.1. Od uzavřené k otevřené společnosti	7
1.2. Athény velké generace.....	15
2. Platón a Antisthenés.....	22
2.1. Poseidón a Peiraieus, Akadémie a Kynosarges	22
2.2. Idealismus a nominalismus	31
2.3. Kolektivismus a individualismus, dva pojmy autarkie	44
2.4. Kastovnictví, rovnostářství a mravní intelektualismus.....	56
3. Obecná kritika Popperovy projekce moderního liberalismu do antiky	68
Závěr	82
Seznam zkratk	87
Ediční poznámka.....	88
Bibliografie	89
Dodatek: Dvě poznámky k jak a co	93

Úvod

Ačkoliv je Popperova *Otevřená společnost* nejznámějším upozorněním na totalitární tendence v Platónově filosofii, není zdaleka upozorněním jediným ani prvním. Řada autorů vyslovila podobný názor již v devatenáctém století,¹ jiní v první polovině století dvacátého Platónovu politickou teorii přirovnali k fašismu, či ho označili za duchovního otce tohoto hnutí.² V neposlední řadě z Platóna nezřídka vycházeli sami nacisté.³ Od začátku druhé světové války přinejmenším do poloviny šedesátých let pak v akademickém prostředí probíhala ostrá polemika ohledně Platónova politického odkazu, v jejímž rámci se též Popperovu výkladu dostalo mnoha souhlasných, zamítavých i urážlivých komentářů.

Má práce se nicméně zaměřuje na Popperovu interpretaci Antisthena. Té byla doposud věnována jen malá pozornost,⁴ a to navzdory tomu, že hraje důležitou roli v Popperově popisu jednoho z prvních konfliktů mezi *otevřenou společností* a „jejími nepřáteli“. Antisthenés je totiž pro Poppera „*jediným* následovníkem Sókrata, který ho byl hoden“ (*OS I*, s. 198) a „posledním z *velké generace*“ (*ibid.*), jež v pátém století etablovala v Athénách „humanistickou víru“ a důsledné rozlišení mezi *přírodními zákony* a *společenskými normami* – filosofický předpoklad *otevřené společnosti*. Když se Sókratův „nejnadanejší žák“, Platón proti těmto myšlenkám postavil (čímž podle Poppera svého učitele zradil), byl to právě Antisthenés, kdo mu kladl největší odpor. Ukazoval, jak Platón

¹ G. J. de Vries jmenuje: „B. Constant (1819)[,] Tittmann (1822), Stahl (1830), K. F. Hermann (1831), Bluntschli (1852), v. Mohl (1859), Laboulaye (1863), Fustel de Coulanges (1865).“ (Vries, Gerrit Jacob de. *Antisthenes redivivus; Popper's attack on Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952. ISBN 9780598530257. s. 62); Hans Meyerhoff pak uvádí George Grotea, Theodora Gomperze a Eduarda Zellera, jež všechny cituje i Popper. – Meyerhoff, H. Plato among Friends and Enemies. In *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*. Bambrough, Renford (ed.). Cambridge: Heffer & Sons, 1967. ss. 187–99. s. 188.

² Zvl. R. H. S. Crossman ve svém pořadu na BBC a v *Plato To-day* (taktéž citováno Popperem) a R. F. A. Hoernlé (Would Plato have Approved of the National-Socialist State?. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d.). G. C. Field dále jmenuje Farringtona (*Science and Politics in the Ancient World*), Warnera Fitea (*The Platonic Legend*) a George Thomsona. C. R. Morrow uvádí Melvina Radera (*No Compromise*) a Edwarda O. Sissona. – Field, G. C. On Misunderstanding Plato. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., ss. 71–84, ss. 71–3 a C. R. Morrow. Plato and the Rule of Law. In: *ibid.*, ss. 49–70, s. 50.

³ Hoernlé (c. d., ss. 32–5) zmiňuje tři: Theodora von der Pfordten, který prohlašoval efektivitu Platónových filosofů-králů a jejich nesobeckou oddanost státu za jediný lék na zla, do nichž poválečné Německo upadlo, Hanse F. K. Guenthera (*Platon als Hauter der Lebens*), který převáděl Platónovy názory z *Ústavy* do vlastních „moderních“ rasistických termínů, zdůrazňoval analogii filosofů-králů s moderními vůdci a upozorňoval na důležitost zajištění správného „vyšlechtění“ a vycvičení jejich nástupců, a H. A. Grunskyho (profesora prezentace nacionálně-socialistického světónázoru na mnichovské universitě), který ve své *Seele und Staat* přejímá a rozvíjí Platónovu analogii duše a státu. Morrow (c. d., s. 49) odkazuje na další: Joachim Bannes (*Hitlers Kampf und Platons Staat*, 1933), K. Hildebrand (*Platon, der Kampf des Geistes um die Macht*, 1933), Scheliha (*Dion*, 1934). Také H. B. Acton píše, že v soudobém (1938) Německu se občas prohlašuje, že nacionální socialismus v sobě obsahuje to nejlepší z Platónovy politické teorie. – Acton, H. B. The Alleged Fascism of Plato. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d. ss. 38–48. s. 38.

⁴ Dokonce i *Antisthenes redivivus* od Vriese (c. d.) je především jen další z mnoha apologií Platóna.

ve svých dialozích postupně stále více překrucuje Sókratův literární portrét k obrazu svému, a dělá tak z něho nepřítele přesně těch hodnot, ke kterým se historický Sókratés hlásil. Kromě toho, říká Popper, byl Antisthenés i důsledným kritikem platónské teorie definice, přesvědčeným anti-kolektivistou, individualistou a rovnostářem. Hlavním cílem mé práce je posoudit tuto interpretaci, jakož i vliv, který případné vyvrácení některého z jejích elementů může mít na Popperův výklad dějin jako tenze mezi *uzavřenou a otevřenou společností*.

V první kapitole stručně rekapituluji, co je z *Otevřené společnosti* nutné znát pro pochopení Popperovy interpretace. Ve druhé se zabývám konkrétními názory, jež v kontrastu k Platónovi Antisthenovi přisuzuje, a porovnávám je s výsledky současného antisthenologického bádání. V rámci třetí, závěrečné kapitoly odpovídám na otázku po oprávněnosti obecné Popperovy tendence hledat v antice případy moderního liberálně-demokratického myšlení. Má kritika by nicméně neměla být vnímána jako snaha Poppera zdiskreditovat – jak říká v recenzi na jeho „mocnou a důležitou“ knihu Gilbert Ryle: byla by škoda kvůli sporům o historickou věrnost přehlédnout myšlenky, které Popperovo dílo obsahuje.⁵ I kdyby se ukázalo, že začátkem čtvrtého století žádná *otevřená společnost* neexistovala (a Platón tedy nemohl být jejím „nepřítelem“), stále to nic nemění na faktu, že Popperův „příběh“ je inspirativní pro „přátele“ *otevřené společnosti* dnes.

První kapitola je (z logiky věci) především parafrází Popperových textů. V poznámkách zmiňované připomínky jiných autorů pocházejí především z antologie *Plato, Popper, and Politics*,⁶ již považuji za hlavní zdroj k výše zmíněné debatě nad Platónovým politickým odkazem. Ve druhé kapitole čerpám z různých současných autorů zabývajících se Antisthenem, zvláště však z prací Vladislava Suváka, který ve spolupráci s filologem Andrejem Kalašem připravil vůbec první kompletní překlad antisthenovských zlomků do moderního jazyka, a Claudie Mársico, která řídí obdobný projekt v Argentině.⁷ V poslední kapitole krom poznámek některých kritiků ze zmíněné antologie vycházím zejména z Isaiaha Berlina, který je sice Popperovi ideologicky blízký, jehož texty však zároveň obsahují myšlenky, jež lze vůči němu použít kriticky. Porovnáním logických konsekvencí tezí obou myslitelů chci docílit vytříbení subtilní verze liberálního světového názoru, jež může být vnímána jako další (sekundární, ale zároveň obecnější) cíl této práce.

⁵ Ryle, Gilbert. Review of K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d. ss. 85–90. ss. 85–6.

⁶ C. d.

⁷ Kalaš, Andrej; Suvák, Vladislav. *Antisthenis fragmenta: Antisthenove zlomky*. Univerzita Komenského v Bratislave, 2013. ISBN 9788022334471. ss. 7–8.

1. Popperovo prisma

1.1. Od uzavřené k otevřené společnosti

Popper v *Otevřené společnosti a jejích nepřátelích* vykládá dějiny prismaticem tenze mezi dvěma typy politického uspořádání: *uzavřenou* a *otevřenou* společností. Zdůrazňuje,⁸ že jeho pohled je jen jeden z mnoha možných a také že jakákoliv „[i]nterpretace je především *hlediskem*, jehož hodnota spočívá v jeho produktivnosti: v jeho schopnosti osvětlit historický materiál, vést nás k objevování dalšího materiálu a pomoci nám jej smysluplně uspořádat a sjednotit.“⁹ Svě *hledisko* si Popper zvolil, aby ukázal, jak zásadní je přijmout odpovědnost za vlastní rozhodování a přestat se utíkat pod křídla *tribalismu*,¹⁰ takzvané přirozenosti a takzvaného osudu.¹¹

Uzavřená společnost je společnost „magická, kmenová či kolektivistická“, zatímco *otevřená* je ta, „v níž jsou jednotlivci vystaveni nutnosti rozhodovat osobně“.¹² Logickou hranici mezi nimi tvoří akceptace „Humeovy gilotiny“, vývoj od jedné k druhé však podle Poppera není (většinou) skokový, nýbrž zahrnuje několik *mezistupňů*, jež jsou vyvolány snahou vyhnout se všem důsledkům přijetí *is–ought dualismu*. Tento *kritický dualismus* uvádí Popper jako dichotomii *přírodních* a *normativních* zákonů.

Přírodní zákon „popisuje přísnou, neměnnou pravidelnost, která buď v přírodě platí (v tom případě je zákon pravdivé tvrzení), nebo neplatí (tvrzení není pravdivé)“. Není možné, aby neplatil sám *přírodní zákon*: v případě, že zaznamenáme událost, která je s naší *formulací* přírodního zákona v rozporu, neříkáme, že tento zákon neplatí či že z něho existuje výjimka, nýbrž že naše *hypotéza* ohledně jeho existence či fungování byla mylná.

⁸ Srov. především poslední kapitulu ‚Mají dějiny nějaký smysl?‘ v *OS II*, ss. 249–69, kde Popper také upozorňuje, (ss. 259–60) že historie sice může být objektivní v tom smyslu, že se snaží respektovat fakta, nikdy však nebude objektivní z hlediska kritéria: to, co běžně vnímáme jako dějiny, jsou totiž pouze dějiny politické moci („*dějiny mezinárodního zločinu a masového vraždění*“), které zcela opomíjejí mnoho jiných aspektů lidského života. (Popperova odpověď na otázku v názvu kapitoly je: „Třebaže dějiny nemají cíle, můžeme jim ty cíle vtisknout: *přestože dějiny nemají smysl, můžeme jim smysl dát.*“ – *ibid.*, s. 267.) Srov. též Popperovu *searchlight theory* – Popper, Karl Raimund. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1991. ISBN 0198750242, ss. 341–361 a Tentýž. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge, 1972. ISBN 0710065086, s. 127 nn.

⁹ *OS I*, s. 175; srov. též pozn. 15 ke kap. 10 (s. 317).

¹⁰ „Tribalismus, tj. důraz na svrchovanou důležitost kmene, bez něhož jedinec není ničím“ (*OS I*, s. 22) – v textu budu termín užívat v tomto Popperově smyslu.

¹¹ *OS II*, ss. 267–9. *Otevřená společnost*, jak přiznává ve své „intelektuální autobiografii“, byla též Popperovým „válečným snažením“ (byla psána za druhé světové války v novozélandské emigraci) – Popper, K. R. *Věčné hledání: intelektuální autobiografie*. Praha: Prostor, 1995. ISBN 8085190370, ss. 109–15 (zvl. s. 111).

¹² *OS I*, s. 177. V pozn. 1 ke kap. 1 Popper píše: „Výraz ‚kolektivismus‘ užívám výlučně pro teorii, která zdůrazňuje důležitost nějakého kolektivu či skupiny, např. ‚státu‘ (nebo určitého státu, národa nebo třídy), na úkor důležitosti jednotlivce.“ Také tuto definici budu v textu respektovat. (Je z ní zřejmé, že přinejmenším částečně je u Poppera termín *kolektivismus* nadřazen pojmu *tribalismus*, který, pokud se z něj nějak vymyká, tedy silou atributů, jež oba definují: zdá se být jeho nejsilnější variantou – srov. pozn. 10 tohoto textu.).

Nic z toho ovšem není pravda, co se týče *normativního zákona*. Ten, ať už je jeho forma právní či morální, je lidskou mocí vynutitelný a měnitelný. „Má-li vůbec nějaký obsah, pak jej lze porušit; a jestliže jej nelze porušit, je zbytečný a bezobsažný.“ (*OS I*, ss. 67–8). V původním primitivním tribalismu distinkce mezi *přírodním* a *normativním* zákonem dosud neexistuje:

Jedním z charakteristických rysů magického postoje primitivní kmenové čili ‚uzavřené‘ společnosti je život v začarovaném kruhu neměnných tabu,¹ zákonů a zvyků, které jsou pocíťovány jako nevyhnutelné neméně než východ slunce, střídání ročních období a podobné jevy přírodních rytmů [...] Nepříjemné zkušenosti učí člověka přizpůsobovat se prostředí. Nerozlišuje při tom mezi sankcemi uvalenými jinými lidmi, je-li porušeno normativní tabu, a nepříjemnostmi v přírodním prostředí.¹³

Popper toto stadium označuje jako *naivní monismus* a dále rozlišuje dvě jeho varianty: *naivní naturalismus* (jak přírodní, tak sociální pravidla jsou považována za naprosto neměnná) a *naivní konvencionalismus* (jak přírodní, tak normativní pravidelnosti jsou vnímány jako výraz „rozhodnutí člověku podobných bohů či démonů“).¹⁴ Jelikož *naivní naturalismus* Popper považuje za variantu „pouze abstraktní, ve skutečnosti nikdy nenastavší“, můžeme zjednodušeně říci, že *naivní monismus* je (v reálném světě zpravidla) identický s *naivním konvencionalismem*:

Cyklos ročních dob nebo zvláštnosti v pohybu Slunce, Měsíce či planet lze interpretovat tak, že se řídí ‚zákony‘, ‚výnosy‘ či ‚rozhodnutími‘, které ‚vládnou nebi i Zemi‘ a byly ‚stanoveny na počátku bohem-stvořitelem‘.² Je pochopitelné, že ti, kdo takto uvažují, mohou věřit, že dokonce i přírodní zákony mohou za jistých výjimečných okolností být modifikovány, že je člověk někdy může pomocí magických praktik ovlivnit, a že se přírodní pravidelné jevy opírají o sankce, jako by byly normami. To je dobře vidět na Hérakleitově výroku: ‚Neboť Slunce nepřekročí svou míru; jinak je vyhledají soudice, pomocnice Spravedlnosti.‘ (B 94 / S 58)¹⁵

V takovéto společnosti se podle Poppera nemohou vyskytovat v pravém slova smyslu *morální problémy*. Plnění mnohých tabu sice může vyžadovat hrdinství a vytrvalost, tabu samo je však přijímáno bez debat. „Správná cesta, i když při jejím sledování je nutno překonávat obtíže, je vždy již určena [...] magickými kmenovými institucemi, které se nikdy nemohou stát tématem kritické úvahy.“ (*OS I*, ss. 176–7) I proto může být *uzavřená společnost* založena na otroctví či kastovním systému, aniž by to vyvolávalo sociální

¹³ *OS I*, ss. 67–9.

¹⁴ *OS I*, ss. 69–70, následující citaci *ibid.*

¹⁵ *Ibid.* Na s. 176 Popper dále spekuluje, že „nepoddajnost obyčejů“ je „pravděpodobně jen jiným aspektem“ víry v nadpřirozeno, resp. že „tento aspekt je ještě primitivnější a že víra v nadpřirozeno je jakousi racionalizací strachu ze změny navykklého postupu – strachu, s jakým se můžeme setkat u velmi malých dětí.“ Srov. Berlin, Isaiah. Dva pojmy svobody. In: Tentýž. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 8072600044. ss. 213–279. s. 279: „Možná sama touha po zárukách věčnosti a zajištění našich hodnot v nějakém objektivním nebi je jen dychtěním po jistotách dětství anebo absolutních hodnotách naší primitivní minulosti.“

napětí.¹⁶ A proto také Popper píše, (*OS I*, ss. 177–8) že na primitivní kmenovou společnost (a pouze na ni) lze „do značné míry aplikovat takzvanou organickou či biologickou teorii státu.“ Jelikož je totiž sociální struktura tabu vnímána jako nezměnitelná, neexistuje zde nic jako „třídní boj“ či snaha o individuální společenský vzestup.¹⁷ Kmen navíc „drží pohromadě polobiologické svazky – příbuzenství, společný život, sdílení společných snah, společná nebezpečí, společné radosti a společné strasti.“ (*ibid.*)

Pro plně rozvinutou *otevřenou společnost* je naopak nutnou podmínkou přijetí *kritického dualismu* norem a faktů. Z předchozího výkladu je zřejmé, že člověk normy zprvu nezavedl vědomě, pouze je později jakožto konvenční *rozpoznal*.¹⁸ Z toho vyplývá, že *kritický dualismus* nepopírá, že by normy mohly být zjevené, a netvrdí, že by byly zcela libovolné, trvá pouze na tom, že „*mohou být* vytvářeny a měněny člověkem, konkrétně rozhodnutím či dohodou o jejich dodržování nebo změně, a že je to tedy člověk, kdo za ně mravně odpovídá“.¹⁹ Z vysvětlení rozdílu mezi *přírodními zákony* a *normami* by také již mělo být zřejmé, že *kritický dualista* nemůže zakládat svá morální rozhodnutí na představě o tom, co je „přirozené“, či, obecně, *pouze* na faktech:

Například rozhodnutí postavit se proti otroctví nezávisí na faktu, že se všichni lidé rodí svobodní a rovní a že se nikdo nerodí v okovech. Neboť i kdyby se všichni rodili svobodní, někteří by se mohli pokusit spoutat druhé okovy, a možná by dokonce byli přesvědčeni, že je správné je spoutat. A naopak, i kdyby se lidé rodili v okovech, mnozí by mohli požadovat jejich odstranění. Řečeno přesněji, považujeme-li fakt za změnitelný, například fakt, že mnozí lidé trpí nemocemi, můžeme k tomu vždy zaujmout několik různých postojů: můžeme se pokusit tuto situaci změnit, můžeme se rozhodnout každému takovému pokusu bránit, a nebo [*sic*] se můžeme rozhodnout nepodnikat vůbec nic [...] rozhodnutí nelze z těchto fakt ani z jejich popisu vyvodit.²⁰

¹⁶ *OS I*, ss. 177–8 a 314 (pozn. 7).

¹⁷ Tato část výkladu se zdá být problematická: i v rámci vlčích smeček či opičích tlup pozorujeme zřetelnou snahu o zlepšení individuálního postavení jednotlivých členů. Popperovo tvrzení by snad bylo možné (resp. mělo by se) modifikovat tak, že i v kmenové *uzavřené společnosti* sice snaha o individuální vzestup existuje, je však veskrze podřízena zájmům kmene (zatímco v *otevřenější* společnosti může být naopak zájmům celku nadřazena).

Nelze nicméně souhlasit s námitkou Johna Plamenatze, že označování kmenových společenstev a jejich morálky za „kolektivistické“ a „totalitární“ je chybné, neboť lidé v kmenových společnostech vůbec neznají pojem „kolektivistické“, „individualistické“ či „totalitární“. (Plamenatz, John. *The Open Society and Its Enemies*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d. 1967. ss. 136–145, s. 143) Popper nikde netvrdí, že ho znají, a Plamenatz nedokazuje, proč by označení muselo být podmíněno tím, že ho mají.

¹⁸ Viz též *OS I*, s. 70. Srov. též Popper, *Conjectures and Refutations*, c. d., ss. 51–2.

¹⁹ „...ne snad za normy, které nachází ve společnosti, když je vůbec začíná reflektovat, ale za normy, které je ochoten tolerovat, přestože si je vědom, že může pracovat na jejich změně.“ – *OS I*, ss. 70–1. Viz též *ibid.* s. 242, kde Popper odkazuje na „velmi podobnou myšlenku“ v Russellově „A Free Man's Worship“ (in: *Mysticism and Logic*) a v Sherringtonově *Man on His Nature*.

²⁰ *OS I*, ss. 71–2. Na ss. 73–6 Popper brání *dualismus faktů a norem* proti možným námitkám. Bambrough (s odkazem na Hareův *The Language of Morals*) upozorňuje, že zatímco faktické otázky jsou vždy zodpovídány větami, jejichž forma je z logického i gramatického hlediska indikativní, odpovědi na otázky po tom, co *by se*

To ovšem zároveň neznamená, že by *kritický dualista* nebral fakta vůbec v potaz:

Je nepochybné, že naše rozhodnutí musí být v souladu s přírodními zákony (včetně zákonů lidské fyziologie a psychologie), mají-li vůbec být kdy uskutečněna: jsou-li s nimi v rozporu, nelze je prostě uskutečnit. Rozhodnutí, že všichni mají tvrdě pracovat a méně jíst, nelze uskutečnit za danou, fyziologicky podmíněnou mez, tzn. za určitou mezí by toto rozhodnutí bylo neslučitelné s určitými fyziologickými přírodními zákony. Podobně rozhodnutí, že všichni mají pracovat méně a více jíst, také nelze uskutečnit za jistou mez z různých důvodů, včetně přírodních zákonů ekonomických.²¹

Je snad ještě vhodné poznamenat, že Popper nepovažoval současnou společnost (či kteroukoliv jinou před ní) za plně a cele dosáhnoucí *kritického racionalismu* (a tedy ani plně *otevřenosti*). Třebaže někteří lidé očividně *kritický racionalismus* zastávají (a jak ještě uvidíme, podle Poppera ho zastávali již někteří občané periklovských Athén), mnoho jich stále setrvává v některém ze stádií nacházejících se *mezi* naivním monismem a kritickým racionalismem (*uzavřenou a otevřenou společností*). (*OS I*, s. 69)

Popper uvádí tři „nejdůležitější“ z těchto „pravděpodobných mezistupňů“:

1) *Biologický naturalismus*. Teorie, která tvrdí, že ačkoliv morální a právní zákony jsou libovolné, existují pevné přírodní zákony, z nichž je můžeme odvodit. Je zajímavé, všimá si Popper, že (podobně jako další mezistupně) byl tento postoj užit jak ke zdůvodnění „práva silnějšího“ (např. u básníka Pindara,²² či, jak ještě uvidíme, u Platóna a Aristotela), tak na obranu slabých (např. u Euripida²³ či u sofistů Antifóna,²⁴ Hippiá a Alkidama²⁵). (*OS I*, ss. 78–9; viz též kritiku *biologického naturalismu* s. 80)

2) *Etický pozitivismus*. Tento postoj se nesnaží redukovat normy na fakta biologická, nýbrž na fakta sociologická. Jediné reálné normy jsou ty, které již existují; ty jsou také

mělo, mohou mít sice indikativní gramatickou formu, z hlediska logiky se však vždy jedná o imperativy. – Bambrough, Renford. Plato's Political Analogies. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., ss. 152–170., ss. 166–7.

²¹ *OS I*, s. 72. K „ekonomickým přírodním zákonům“ viz *ibid.*, ss. 72 a 76–7.

²² Srov. *Gorg.* 484b, 488b a *Leg.* 690b a 714e–715a.

²³ „Přirozeným zákonem člověka je rovnost.“ – *Féničanky*. Srov. ovšem *Ifigenie v Aulidě*: „Správné je, že Řekové nad barbary vládnou.“ – Snad proto Popper Euripida řadí mezi „kolísavé“ (viz citace dále v textu s. 17).

²⁴ „...Všichni dýcháme vzduch ústy a nosem“ – B 44 / S 170. Na základě *biologického naturalismu* kombinovaného s kritikou konvenční morálky zakládá podle Poppera (*OS I*, s. 79) Antifón utilitaristickou etiku: „A mezi zde uvedenými činy lze o mnohých shledat, že jsou v rozporu s přirozeností, neboť obsahují více utrpení, kde by ho mohlo být méně, méně radosti, kde by mohlo být více, a také křivdu, kde nemusela být.“ – B 44 / S 170.

²⁵ Hippias: „Mužové, kteří tu jste přítomni, já soudím, že všichni jsme dohromady příbuzní a blízcí a spoluobčané, ne-li podle zákona, tedy podle přirozenosti. Podle přirozenosti je totiž podobné podobnému příbuzné, avšak zákon, tyran lidí, nás nutí dělat mnohé proti přirozenosti.“ (*Prot.* 337e); Alkidamas: „Bůh dal všem lidem svobodu; nikdo není podle přirozenosti otrokem.“ (*Scholia k Aristotelově Rétorice*, I,13,1373b18 / S 174).

jediným měřítkem „dobrého“ a „špatného“ a člověk nemá jinou možnost, než se jimi nechat řídit a formovat. (*OS I*, s. 80; kritika viz ss. 80–1) *Etický pozitivismus* se zdá jednoznačně konservativní (a to často i ve smyslu náboženského dogmatismu²⁶), podle Poppera je však také kulturní relativismus (ve formě vyjádřené větou *jestliže jsou všechny normy libovolné, proč bychom neměli být tolerantní?*) formou tohoto postoje, a tedy i *etický pozitivismus* je použitelný na podporu značně protichůdných stanovisek.

3) *Psychologický či duchovní naturalismus*. Je svým způsobem kombinací předchozích. Všechny normy jsou sice konvencí, zároveň jsou však „výrazem psychologické či duchovní přirozenosti člověka a povahy lidské společnosti.“ (*OS I*, s. 81) Mezi lidské potřeby nepatří jen strava a rozmnožování, nýbrž také – přinejmenším co se *některých* lidí týče – i potřeby „vyšší“ („duchovní“), teprve ty tvoří „pravé“ cíle člověka, a skrze ně i „přirozené“ normy. Elitářské (až paternalisticky totalitární) či naopak egalitářské zaměření *duchovního naturalisty* bude pak logicky odvislé od toho, za jak početnou uzná množinu oněch *některých*; zda to budou všichni lidé (jako v případě Painea či Kanta), nebo jen „filosofové“ (jako v případě Platóna).²⁷

Podle Poppera vykazují všechny tři mezistupně dvě tendence bránící v přijetí *kritického dualismu*:

První je všeobecná tendence k monismu,¹⁷ tj. k redukci norem na fakta. Druhá je hlubší a možná tvoří pozadí té první. Spočívá v našem strachu přiznat si, že odpovědnost za naše etická rozhodnutí neseme výhradně my a že ji nelze přesunout na nikoho jiného – ani na Boha, ani na přirozenost, ani na společnost, ani na dějiny. Všechny zde uvedené etické teorie se pokoušejí najít někoho, či snad nějaký argument, jenž by z nás toto břímě sňal.¹⁸ Tuto odpovědnost však nemůžeme setřást. Ať přijmeme jakoukoli autoritu, jsme to my, kdo ji přijímá.²⁸

K prvním záchvěvům staré kmenové pospolitosti došlo podle Poppera již v době, kdy přelidnění původních *poleis* donutilo Řeky zakládat první kolonie. Toto řešení považuje za stále ještě „organický“, téměř instinktivní pokus vyhnout se důsledkům nárůstu populace,

²⁶ Jedním z nejilustrativnějších příkladů takového přístupu, analogonem Hegelovy „světské“ varianty tak, jak ji Popper kritizuje v *OS II*, by byl jistě Joseph de Maistre – srov. Berlin, Isaiah. Joseph de Maistre and the Origins of Fascism. In: Tentýž, *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton University Press, 2013. ISBN 9780691155937. ss. 95–185.

²⁷ *OS I*, ss. 81–2, „Tato forma naturalismu je ve skutečnosti tak široká a vágní, že jí lze použít k obraně čehokoli. Neexistuje nic, co by se kdy člověku přihodilo a co by nemohlo být prohlášeno za „přirozené“, neboť kdyby to nebylo obsaženo v jeho přirozenosti, jak by se mu to mohlo přihodit?“ – *Ibid*, s. 82.

²⁸ *OS I*, ss. 82–3. Obě poznámky, na něž jsou v citaci ponechány odkazy, jsou velice zajímavé (avšak mimo téma této práce). V první (pozn. 17 ke kap. 5, ss. 245–5) kritizuje Popper konvencionalismus ve vědě; ve druhé (pozn. 18, ss. 246–9) podrobuje rozsáhlé kritice „vědeckou etiku“ a uvádí argumenty, proč etiku nelze vyvozovat ani z „přirozenosti“, ani z definice „dobra“.

nutně destruktivním pro starý kmenový řád. (*OS I*, s. 180) „Koloniální rituál“ nicméně „zhroucení pouze odsunul“, neboť zakládání dceřiných osad vedlo k rychlému vzestupu námořnictví a obchodu a k zintenzivnění kontaktu s jinými kulturami. (*ibid.*) Právě tyto faktory se staly hlavními příčinami rozpadu *uzavřené společnosti*, neboť užší interkulturní styk vede k pochopení, „že tabu se u různých kmenů liší, že jsou uvalována a prosazována člověkem a že je lze bez nepříjemných následků porušit, pokud člověk dokáže uniknout sankcím, které uvalili soukmenovci“,²⁹ a navíc „obchod, obchodní iniciativa, je zřejmě jednou z těch mála forem, v nichž se může prosadit iniciativa a nezávislost jednotlivce, dokonce i ve společnosti, v níž stále převládá kmenový systém.“³⁰

Za první intelektuální reflexi tohoto procesu (či spíše *reakci* na něj) považuje Popper Hésioda, s jeho mýtem *zlatého věku*, po němž následuje postupná a neodvratná degenerace tělesná i mravní – rozpad tradičního způsobu života a ztráta „kmenového ráje“.³¹ Pro Poppera je toto důležitý moment, protože se jedná o první vyjádření toho, čemu říká „pocit ztráty půdy pod nohama“. Tento pocit pro něj bude hlavním psychologickým vysvětlením většiny reakcí na sociální změnu (včetně té Platónovy):

Kmenové společenství (a později ‚obec‘) je pro příslušníka kmene místem, kde se cítí bezpečně. Obklopen nepřáteli a nebezpečnými, či dokonce nepřátelskými magickými silami, zakouší kmenové společenství podobně jako dítě svou rodinu a svůj domov, v nichž hraje svou určitou roli, roli, kterou dobře zná a dobře hraje. Zhroucení uzavřené společnosti, vyvolávající třídní problémy a problémy spojené se společenským postavením, muselo mít na občany stejný účinek, jako má na děti vážná rodinná hádka či rozpad rodinného krbu.³²

²⁹ *OS I*, s. 70. Srov. též např. pozn. 6 ke kap. 10 (s. 313): „K přechodu dochází tehdy, když jsou sociální instituce poprvé vědomě rozpoznány jako lidský výtvar a když se začne diskutovat o jejich vědomé změně se zřetelem k jejich vhodnosti pro dosažení lidských cílů či záměrů. Vyjádřeno méně abstraktně: uzavřená společnost se hroučí, když úžas z nadpřirozenosti, s nímž je pohlíženo na sociální řád, ustoupí aktivnímu zasahování a vědomému sledování osobních či skupinových zájmů. Je zřejmé, že kulturní civilizační kontakty mohou vést k takovému zhroucení, ba dokonce i ke vzniku zbídačené, tj. bezzemské části vládnoucí třídy.“

³⁰ *OS I*, s. 181. V poznámce Popper upozorňuje: „Další povolání, které vedlo k relativní intelektuální nezávislosti, bylo povolání potulného pěvce. Mám zde na mysli hlavně pokrokaře Xenofana [...] Je [však] zřejmé, že toto povolání bylo dostupné jen velmi málo lidem.“ – *OS I*, s. 315. S Popperem nastíněným vlivem obchodu na rozpad kmenové společnosti souhlasí i Vries (c. d., s. 49). Russell dokonce vidí pevnou souvislost mezi obchodem a nástupem „liberální politické teorie“ a upozorňuje, že stejnou kauzalitu je možné vystopovat u středověkých lombardských měst, u Holandska a Anglie počátku novověku, u Spojených států a u „současného“ Švýcarska, skandinávských států a opět Nizozemí. Důvody, které uvádí se podobají těm Popperovým: „Trade brings men into contact with tribal customs different from their own, and in so doing destroys the dogmatism of the untravelled [*sic*]. The relation of buyer and seller is one of negotiation between two parties who are both free; it is most profitable when the buyer or seller is able to understand the point of view of the other party.“ – Russell, Bertrand. *Philosophy and Politics*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., ss. 109–135. ss. 126–7.

³¹ *OS I*, zvl. ss. 24 a 192.

³² *OS I*, ss. 180–1.

„Pocit ztráty půdy pod nohama“ úzce souvisí s *civilizační zátěží*, kterou Popper přirovnává k „jevu, který měl na mysli Freud, když psal *Das Ubehagen in der Kultur*“ (OS I, s. 315) Říká, že tento průvodní fenomén přechodu k *otevřené společnosti* se rozhodně netýká jen antiky.³³ V tom má nepochybně stále pravdu. Ve druhé polovině dvacátého století jsme mohli zaznamenat dokonce nostalgii po *vysloveně* kmenové společnosti, a to nejen v podobě různých lidových hnutí „návratu k přírodě“, ale i u mnoha intelektuálů.³⁴ Popper (OS I, s. 314) nicméně upozorňuje, že:

Kmenový ráj je samozřejmě mýtem (i když některé primitivní národy, především Eskymáci, jsou zřejmě docela šťastné). V uzavřené společnosti možná neexistoval pocit ztráty pevné půdy pod nohama, je však dost dokladů o jiných formách strachu – o strachu z démonických sil skrytých za přírodou. Pokus tento strach oživit a použít jej proti intelektuálům, vědcům atd. je typický pro řadu pozdních projevů revolty proti svobodě.

Zatímco v okolních zemích a částečně i v samotném Řecku (v podobě pythagorejských mystérií a nové vlny zájmu o mystéria orfická) měla odpověď na interkulturní kontakt a narušení starého kmenového systému většinou podobu nových mytických vysvětlení,³⁵ v Iónii (tedy v Malé Asii, i.e. v oblasti, kde byl interkulturní kontakt nejužší a rozdíl kultur nejmarkantnější) dochází k něčemu (podle Poppera) zcela novému: k pokusu „o nahrazení ztracené magické víry vírou racionální“; k „modifikaci tradice předávání teorie či mýtu založením nové tradice, která napadá teorie a mýty a pojednává o nich kriticky.“³⁶

³³ „Tato zátěž, tento neklid je důsledkem zhroucení uzavřené společnosti. Je stále pociťován dokonce i dnes, zvláště v obdobích sociálních změn. Zátěž způsobuje úsilí, které od nás neustále vyžaduje život ve společnosti – tedy snaha být racionální, vzdát se alespoň některých emocionálních sociálních potřeb, starat se sami o sebe a přijímat svou odpovědnost. Jsem přesvědčen, že tuto zátěž musíme snášet jako cenu, která se platí za každý nárůst vědění, rozumnosti, spolupráce a vzájemné pomoci, a v důsledku toho i za růst naší naděje na přežití a za nárůst počtu obyvatelstva. Tuto cenu platíme za to, že jsme lidé.“ – OS I, s. 180.

³⁴ Nabízí se samozřejmě pozdní Heidegger, dále např. Mircea Eliade, Carl Jung či Ezra Pound (možná není náhodné, že všichni tito autoři měli tím či oním způsobem blízko k nějaké verzi pravicového extremismu). Asi nejexplicitnějšího vyjádření a nejdetailnějšího rozboru se nostalgii po „kmenovém ráji“ dostalo od Octavia Paze (který ovšem zároveň také přiznává, že se jedná o pouhou utopii a sen, který můžeme dnes již jen prchavě pociťovat v rámci *fiesty* či *poesie*; rozhodně také nebyl fašista) – Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959. zvl. ss. 19 a 42; viz též jeho volnou reflexi Hérakleita: Paz, Octavio. *Luk a lyra*. Praha: Odeon, 1992. ISBN 8020703497. zvl. s. 246.

³⁵ Na ss. 30 a 206–7 rozvádí Popper, že tímto způsobem vzniklo židovské učení o „vyvoleném národu“ v době babylónského zajetí a v pozn. 13 ke kap. 2 (s. 211) a 39 ke kap. 10 (s. 321) odkazuje k E. Meyerovu *Geschichte des Altertums*, kde se píše, že v reakci na destrukce kmenových systémů perskými a babylónskými záborů došlo ke vzniku mnoha dalších prorockých (Popperovou terminologií *historicistických*) náboženství osudu a spásy.

³⁶ OS I, s. 192. Srov. Teorii, že ztrátu víry v *autoritates* koncem středověku způsobil vynález knihtisku, neboť lepší dostupnost pramenů umožnila snáze odhalit jejich vzájemnou rozpornost. – Findlen, Paula. Natural History. In *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early Modern Science*. Park, K.; Daston, L. (eds.). New York: Cambridge University Press, 2006. ss. 435–468; srov. též Popper, K. R. Towards a Rational Theory of Tradition. In: Tentýž. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. c. d. ss. 120–135.

První tři velcí iónští filosofové a Pythagoras, říká Popper, si pravděpodobně nebyli vůbec vědomi, na co a jakým způsobem reagují. Jejich školy (či spíše „seky nebo řády“), třebaže ve vztahu k přírodě zaměřené racionálně, byly vytvořeny „do určité míry podle života a funkcí idealizovaného kmene“ a jejich filosofie vykazuje silně emociální rysy typické pro „pocit ztráty půdy pod nohama“ (např. Anaximandrov názor, že individuální existence je *hybris*, „bezbožným aktem nespravedlnosti, nezákonným aktem usurpace, za nějž musí jednotlivci pykat a činit pokání.“). (*OS I*, s. 192) Rozumová reflexe *společenských* záležitostí začíná podle Poppera teprve s Hérakleitem. Temný filosof byl temný, protože si více než jiní uvědomoval, že starý svět nenávratně mizí. Na základě geniální reflexe politického vývoje *objevil myšlenku změny*, ta se mu však nijak zvlášť nelíbila. (*OS I*, ss.24–5 a 28–30) Zatímco pro jeho předchůdce byl svět krásným harmonicky fungujícím celkem, Hérakleitos napsal: „Kosmos – hromada věcí náhodně poházených“. (B 124, srov. *OS I*, s. 25). Jeho slavnému *plynutí* nepodléhají jen všechny věci ve světě, nýbrž i svět sám (*OS I*, s. 208).

Parmenidovu, Démokritovu, Platónovu a Aristotelovu filosofii lze právem označit za pokusy o řešení problému měnícího se světa, objeveného Hérakleitem. Velikost tohoto objevu lze stěží přecenit. [...] A nepochybuji o tom, že k tomuto objevu Hérakleita dovedly děsivé osobní zážitky vyvolané sociálními a politickými otřesy té doby. Hérakleitos, první filosof, který se nezbylval pouze „přírodou“, nýbrž také eticko-politickými problémy, žil ve věku sociální revoluce. Právě v jeho době se řecké kmenové aristokracie začaly sklánět před novou silou demokracie.³⁷

Zlomek B 121 („Slušelo by se Efesským, aby se všichni dospělí oběsili a zanechali město nedospělým...“) interpretuje Popper jako „výbuch hněvu vyvolaný rozhodnutím lidu poslat do vyhnanství Hermodóra, jednoho z Hérakleitových aristokratických přátel.“ Následně cituje celou plejádu hořkých antidemokratických a elitářských aforismů (B 17, B 29, B 33, B 39, B 104, B 121). Hérakleitos nicméně tím, že z *kosmu* udělal *chaos*, nekončí:

Poté, co proměnil svět v plameny, v procesy jako např. spalování, rozpoznává ovšem Hérakleitos v procesech zákon, míru, rozum, moudrost. Poté, co rozbil kosmos jako budovu a prohlásil jej za smetiště, zavádí jej znovu jakožto předurčený řád událostí v procesu světa. [...] Je to zákon neúprosný a nepřipouštějící vzdor, a v tomto ohledu připomíná naše moderní pojetí přírodního zákona i pojetí dějinných a vývojových zákonů moderních historicistů. Liší se od nich ale tím, že je nařízen rozumem a prosazován trestem, stejně jako zákon uložený státem.³⁸

³⁷ *OS I*, s. 25. Podle Actona (c. d., s. 47) přebrali moderní kritikové demokracie (Nietzsche, Spengler a částečně i Pareto) od Hérakleita a Polybia kruhový model věčného návratu, který neguje kontinuální progres.

³⁸ *OS I*, ss. 27 a 176–7. Srov. Hérakleitos, B 30, B 66, B 94 a B 100. K Popperově interpretaci původního významu slova *kosmos* jakožto „budovy“ světa viz *OS I*, ss. 24–5.

Tato konfuse *přirodních zákonů a norem* je reliktem *naivního monismu* magického kmenového uvažování,³⁹ jinak byl ale Hérakleitos typickým *etickým pozitivistou*, tedy typickým historicistou, důslednějším než většina jeho pokračovatelů (přínejmenším k Hegelovi).⁴⁰ *Svár* je pro něj dynamický a tvůrčí proces a *zákon údělu* je neúprosný a neměnný.⁴¹ Hérakleitos tak byl nejen první, kdo filosoficky reflektoval společnost, nýbrž byl i prvním reprezentantem racionální *reakce* vůči jejímu vývoji, a v neposlední řadě byl i prvním ne-náboženským historicistou.

1.2. Athény velké generace

Jak vyplývá již z předchozího oddílu, bezmála pŕltisíciletý postupný rozklad původního kmenového systému podle Poppera prudce vyvrcholil kolem šestého století př. n. l. v podobě dramatických sociálních revolucí a vzniku tradice kritického myšlení. (*OS I*, s. 180) Řecká společnost byla nicméně různorodá, a ne ve všech *poleis* vývoj probíhal stejně. Ve Spartě, která nezakládala kolonie, vedl nárůst populace nejprve „k porobení sousedních kmenů ve snaze získat jejich území, a poté k vědomému úsilí o zadržení veškerých změn, včetně kontroly porodnosti pomocí institucionalizovaného zabíjení novorozeňat a homosexuality.“⁴² Takovéto pokusy o odvrácení sociální změny bude Popper nazývat *snahou o zadrženou společnost*. V metafysické rovině můžeme podobné tendence sledovat u Parmenida a později samozřejmě také u Platóna, pro něž dokonce „měnící se svět, ve kterém žijeme, je iluzí, a existuje skutečnější svět, který se nemění.“⁴³

³⁹ „Podle mého názoru je Hérakleitova teorie zákona logicky prostředníkem mezi relativně moderní představou ‚kauzálního zákona‘ (zastávanou Leukippem a zvláště Démokritem) a Anaximandrovými temnými silami osudu.“ – *OS I*, s. 210.

⁴⁰ *OS I*, s. 211. K Hegelově *etickému pozitivismu* viz *OS II*, ss. 42–3, 45–6 a 197 K Marxově *etickému pozitivismu* (resp. *morálnímu futurismu*): *OS II*, ss. 197–8 a 316. K *morálnímu futurismu* některých představitelů moderní křesťanské eschatologie: *OS II*, ss. 261–4. Viz též Popperovu obhajobu vlastní interpretace Hegela v dodatcích k *OS II*, ss. 399–401 a velmi důležitou obranu *kritického dualismu* (včetně jeho bytostné souvislosti s liberalismem) proti relativismu *ibid.*, ss. 398–9. *Historicismus* je Popperův termín označující teorie lidí, kteří jsou „přesvědčeni, že objevili zákony dějin, díky nimž mohou předvídat další průběh historických událostí.“ – *OS I*, s. 15; viz též zvl. Popper, K. R. *Bída historicismu*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 9788072980079.

⁴¹ *OS I*, ss. 26 a 29; Srov. zvl. Hérakleitos, B 53: „Boj je otcem všeho a králem všeho a jedny učinil bohy, druhé lidmi, jedny pány a druhé otroky.“ a B 80: „Je třeba vědět, že boj je všem společný a že právo (soudní jednání) je svárem a že vše se děje ve sváru a podle nutnosti.“

⁴² „Všechny tyto praktiky ovšem nelze ani zdaleka vysvětlit racionálně: dórská homosexualita je úzce spjata s válčením a s pokusy znovu získat v soužití hordy válečníků emocionální uspokojení, které bylo do značné míry zničeno zhroutilím kmenového systému; viz zvl. ‚obec nebo tábor z milovníků a milovaných‘, kterou Platón oslavuje v *Symposiu*, 178e. V *Zákonech*, 636b n. a 836b-c Platón homosexualitu odsuzuje (srv. však 838e).“ – *OS I*, ss. 314–5.

⁴³ *OS I*, ss. 26–7. Viz též *ibid.*, s. 322: „Parmenidés byl první, kdo chtěl této zátěži uniknout tím, že vyložil svůj sen o zadrženém světě jako zjevení pravé skutečnosti a svět plynutí, v němž žil, jako svět zdání. ‚Pravé jsoucno

Existovaly ovšem i obce (a filosofové) změně otevřenější. Dva důležité impulsy rozpadu *uzavřené společnosti*, mořeplavectví a obchod, se staly základem nejprve prudkého vzestupu Athén, a poté (po úspěšném odražení druhé perské invase a získání vůdčího postavení v rámci Délského spolku) základem jejich impéria. (*OS I*, s. 181)

Popper athénský imperialismus obhajuje. Podle jeho názoru, „musíme pochopit, že kmenovou výlučnost a soběstačnost mohla vystřídat pouze určitá podoba imperialismu.“ (*OS I*, 185) Dále tvrdí, že athénské impérium „vzniklo původně ze spolku sobě rovných“, (*ibid.*) a argumentuje, že „některá z imperialistických opatření Athén byla dost liberální.“⁴⁴ Uvádí též, že obyvatelé Athén mohli zahraniční politiku své *polis* beztretně kritizovat (Aristofanés), a píše, že „nám o Athéňanech není známo nic, co by se podobalo římské metodě ‚převodu‘ kulturních statků z impéria do nejvlivnější obce, tj. rabování. A že jakkoliv bychom mohli leccos namítat proti plutokracii, je jistě lepší než vláda plenitelů.“⁴⁵ Nejsilnějším argumentem pro „přijatelnost“ athénské impéria je pro Poppera nicméně porovnání se zahraniční politikou Sparty, kterou popisuje jako založenou na těchto principech:

(1) ochrana zadržného kmenového systému Sparty – vyloučení všech cizích vlivů, které by mohly ohrozit přisnost kmenových tabu; (2) antihumanismus: zvláště nepřipouštění jakýchkoli rovnostářských, demokratických a individualistických ideologií; (3) autarkie: nezávislost na obchodě; (4) antiuniversalismus, tedy partikularismus: udržení rozdílu mezi vlastním kmenem a všemi ostatními; zákaz styků s podřadnými lidmi; (5) panství: ovládnutí a zotročení susedů; (6) snaha, aby se stát příliš nezvětšil: „... až pokud obec bude chtít při svém vzrůstu zůstatí jednotná, až potud at' ji zvětšují, ale dále ne“²² (*Resp.* 423b), a zvláště snaha neriskovat zavedení universalistických tendencí.⁴⁶

je nedělitelné; je vždy jednotným celkem“ (DK 8,22 / S 68), „nikdy se neodtrhuje od toho, čím je, nikdy se nerozptyluje, a tak se nemusí znovu sjednávat“ (DK 4 / S 67).“ Srov. též *ibid.*, ss. 218–9.

⁴⁴ To se týká především známé daně do společné pokladny Délského spolku (spravované Athénami a využívané především k vydržování velkého válečného loďstva, jež mělo oficiálně chránit obchodní lodě členů spolku, bylo však Athénami často využíváno i k jejich vlastním cílům) – podle Poppera tato daň nebyla vzhledem k objevu obchodu vůbec tak „tyranská“, jak se domnívala většina jeho současníků – historiků, přičemž se odvolává především na poznámku z Thúkydida (*Hist.* VII,28), že za války roku 413 př. n. l. Athéňané na své spojence (Thúkydídés ovšem píše „poddané“) uvalili „místo obvyklého poplatku pětiprocentní daň ze zboží dopravovaného po moři, protože si mysleli, že takto budou jejich příjmy větší.“ Kromě toho ponechávaly prý Athény svým spojencům i svobodu v jejich vnitřních záležitostech. – *OS I*, s. 185.

⁴⁵ *OS I*, s. 185. Popper v *Otevřené společnosti* obecně k starověkému Římu zaujímá velmi negativní postoj (zvl. pozn. 19 ke kap. 10, ss. 317). Jakkoliv se jedná většinou o výtky oprávněné, domnívám se, že důraz, jaký na ně klade (přisnost, s níž Řím hodnotí např. v porovnání s jeho hodnocením Alexandra Makedonského) je dán především „válečností“ jeho knihy a tím, že nacisté si římskou říši zvolili jako jeden ze svých předobrazů. To samé by snad bylo možné říci i o kritice Sparty (a *tribalismu* vůbec) či naopak o vyzdvihování „obchodních impérií“ Athén a Kartága, (*ibid.*) v jistém ohledu ne nepodobných impériím Británie a Spojených států. Nedomnívám se však, že by v tomto případě osobní motivace zcela rušila správnost myšlenky.

⁴⁶ „...Porovnáme-li těchto šest základních tendencí s tendencemi moderního totalitarismu, uvidíme, že se – s výjimkou té poslední – v podstatě shodují. Tento rozdíl můžeme vyjádřit konstatováním, že moderní totalitarismus má zřejmě imperialistické tendence. [...] Je to způsobeno především dvěma faktory: prvním je

Nezdá se také pouhým dílem náhody, že sídlištěm většiny filosofů pátého a čtvrtého století („školou Héliady“, Periklovými slovy⁴⁷) se staly Athény, a ne Sparta (nebo kterákoliv jiná *polis*). Nejbohatší na myslitelské osobnosti byla generace žijící v Athénách těsně před peloponéskou válkou a v jejím průběhu – Popper ji nazývá *velkou generací*:

Patřili k ní velcí konzervativci, jako Sofoklés nebo Thúkydidés. Jiní reprezentují období přechodu; někteří kolísají, jako Euripidés, nebo byli skeptičtí, jako Aristofanés. Byl však mezi nimi také Periklés, velký vůdce demokracie, který zformuloval principy rovnosti před zákonem a principy politického individualismu, a Hérodotos, který byl přivítán a chválen v Perikleově obci jako autor díla, které tyto principy oslavovalo. K *velké generaci* musíme také počítat Prótagoru, rodáka z Abdéry, který se v Athénách proslavil, a jeho krajana Démokrita. Tito myslitelé zformulovali nauku, podle které jazykové, zvykové a právní zásady člověka nemají magický charakter tabu, nýbrž jsou jím vytvořené, nemají přirozenou povahu, nýbrž jsou dané konvencemi; zdůrazňovali přitom, že jsme za ně odpovědni. Dále to byla škola Gorgiova – Alkidamas, Lykofrón a Antisthenés, kteří rozvinuli základní principy boje proti otrokářství, racionálního protekcionismu a antinacionalismu, tj. víry v universální říši lidí. K této generaci patřil také Sókratés, snad největší z nich, který učil, že musíme mít víru v lidský rozum, že se musíme vyhýbat dogmatismu; že se musíme vyvarovat misologie,²⁸ nedůvěry v teorii a rozum, a magických postojů lidí, kteří si z moudrosti činí modlu. Jinými slovy Sókratés učil, že duchem vědy je kritika.⁴⁸

Pro naše téma je zvláště důležité, že s „Alkmaiónem, Faleem a Hippodamem, s Hérododem a sofisty se hledání ‚nejlepší ústavy‘ postupně stává problémem, o kterém lze racionálně diskutovat“⁴⁹ a že dichotomii faktů a rozhodnutí se dostává vrcholu (tj. první formulace postoje *kritického dualismu*) u Prótagory a Sókrata. (*OS I*, s. 76) Ze způsobu, jakým Popper sestavil svůj výčet představitelů *velké generace* je vidět, že co do politiky mezi nimi existovaly značné rozdíly. Mezi nejradikálnější demokraty (kterých si Popper nejvíce váží) patřili především sofisté:

Své pojetí rovnostářství formuloval [Antifón] následovně: „Ty, kdo pocházejí ze vznešených otců, máme v úctě a vážnosti, ty nízkého původu nikoli. To jsou barbarské

obecná tendence všech tyranů ospravedlňovat svou existenci zachraňováním státu (nebo lidu) před jeho nepřáteli – tendence, která musí po úspěšném podrobení starých nepřátel vést k vytvoření nebo vymyšlení nových. Druhým faktorem je pokus o realizaci úzce souvisejících bodů (2) a (5) totalitního programu. Humanismus, který podle bodu (2) nesmí být připuštěn, se stal tak universálním, že má-li se s ním účinně bojovat doma, musí být zničen ve světě. A náš svět se přitom tak zmenšil, že naším sousedem je dnes každý, takže k uskutečnění bodu (5) musí být každý ovládnut a zotročen.“ (*OS I*, s. 186)

Právě s ohledem na body (5) a (6) se spartský systém podobá spíše schmittovské, než hitlerovské verzi nacismu: *Großraum* (namísto *Lebensraum*) v rámci střední Evropy a ne dále (srov. např. Bendersky, Joseph. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton University Press, 2014. ISBN 9781400853250. s. 259 či Minca, Claudio; Rowan, Rory. The Question of Space in Carl Schmitt. In: *Progress in Human Geography*, Vol. 39, No. 3 (2015), ss. 268–89. Z textu následujícího po výčtu principů (zde z textu citovaného v poznámce) se zdá, že Popper Schmittovu koncepci neznal.

⁴⁷ In: Thúkydidés, *Hist.* II,37–41.

⁴⁸ *OS I*, ss. 188–9. K dualismu přirozenosti a konvence u Pindara, Hérodota, Archelaa, Démokrita, Antifóna a Hippia viz *ibid.* s. 241 (pozn. 1). Ke stejnému tématu u Prótagory s. 67.

⁴⁹ *OS I*, s. 177. Dále viz *idid.*, pozn. 13, 14 a 17 ke kap. 6 (ss. 265–7) a pozn. 17 ke kap. 18 (s. 288). Srov. též Aristotelés, *Pol.* 1266a–1267b.

zvyky, neboť od přírody jsme všichni obdařeni stejně ve všech směrech, ať jsme Řekové nebo barbari... Všichni dýcháme vzduch ústy a nosem.' (B 44 / S 170) [...] Podobné názory vyjádřil také Lykofrón, další člen Gorgiovy školy: ‚Vznešenost urozenosti je pomyslná, a její výsady jsou založeny na pouhém slově‘ (Aristotelés, zl. 91 {vyd. V. Rose} / S 174.⁵⁰

Toto „hnutí proti otroctví“ považuje Popper za důsledek „nové humanistické víry“, poprvé formulované Démokritem:

Ne ze strachu, nýbrž z citu pro to, co je správné, bychom se měli zdržet zlých činů (B 41) ... Ctnost je nejvíce založena na respektu k druhým (B 179) ... Každý člověk je malým světem (B 34) ... Dobré je nejen nekřivdit, ale nechtít křivdit (B 62) ... Počítají se dobré skutky, ne slova (B 55) ... Chudobě v demokracii je třeba dát o tolik přednost před údajným blahobytem panovníků, o kolik svobodě před otroctvím (B 251) ... Moudrý patří všem zemím, neboť vlastní velké duše je celý svět (B 247).⁵¹

Tato „nová víra“ podle Poppera způsobila, že otroctví se v Athénách před peloponéskou válkou dostalo „na pokraj zhroucení“.⁵² Za jejího největšího propagátora považoval Sókrata. Sókratés nebyl teoretikem demokracie (jako Prótagoras), ani jejím vůdcem (jako Periklés), byl naopak jejím kritikem. Právě tím však podle Poppera nejvíce přispěl k její kultivaci a nejlépe vystihl podstatu *otevřené společnosti*:

Demokraté, kteří nechápu rozdíl mezi přátelskou a nepřátelskou kritikou demokracie, jsou sami naplněni totalitárním duchem. Totalitarismus samozřejmě nemůže považovat žádnou kritiku za přátelskou, neboť každá kritika takovéto autority musí ohrozit sám její princip.⁵³

Že Sókratova kritika demokracie patřila mezi kritiky *přátelské*, dokládá podle Poppera krom Sókratovy vlastní řeči z *Obrany* především jeho ochota podrobit se rozsudku,

⁵⁰ *OS I*, s. 79. Podobně též Hippias a Alkidamas – viz pozn. 25 této práce.

⁵¹ Démokritovy zlomky, tak jak je jakožto ilustraci „nové víry“ uvádí Popper na v *OS I*, s. 189 (přičemž v pozn. 29 ke kap. 10, s. 320, upozorňuje, že pravost B 247 byla zpochybněna). Démokrita si vysoce považuje (ba dokonce vidí ho jako svého předchůdce) též B. Russell (c. d. 115–6): „He [Democritus] was a materialist, a determinist, a free thinker a utilitarian who disliked all strong passions, a believer in evolution, both astronomical and biological. Like the men of similar opinions in the eighteenth century, Democritus was an ardent democrat.”.

⁵² *OS I*, s. 317. Dále viz též *ibid.* ss. 54 a 79, pozn. 17, 18 a 29 ke kap. 4 (ss. 227–8 a 231–2), pozn. 13 ke kap. 5 (ss. 244–5), pozn. 48 ke kap. 8 (ss. 294–5). Popper odkazuje (s. 228, pozn. 18) též na dvě místa Aristotelova referátu, v *Pol.* 1313b a 1319b se však nehovoří o specifickém „athénském hnutí proti otroctví“, nýbrž o způsobu, jakým se demokracie (ale také tyranida) obecně udržuje u moci prostřednictvím poskytnutí určité míry svobody otrokům a ženám za účelem vytvoření sítě donašečů. Odkazovaná místa tak mohou být určitou oporou Popperova tvrzení, pouze pokud zároveň přijmeme jeho (širší) tezi o Aristotelově zaujatosti vůči *otevřené společnosti*. V takovém případě však půjde svého druhu o důkaz kruhem; v každém případě jde o zavádějící odkaz.

Aristotelés nicméně mluví (bez bližší specifikace) o některých lidech, kteří „tvrdí, že vláda pána nad otroky je proti přírodě; jen ustanovením je jeden otrokem, druhý svobodným, ale podle přirozenosti tu není žádný rozdíl. Proto to není ani spravedlivé, ale je to násilné.“ v *Pol.* 1253b.

⁵³ *OS I*, s. 193.

jenž nad ním byl vyneseno. Mohl vyváznout s nižším trestem⁵⁴ a mohl uprchnout. První by však znamenalo přijetí dílu odpovědnosti za tyranidu třiceti, druhé zničení jeho celoživotního díla (neboť by byl prohlášen za nepřítele obce a demokracie).⁵⁵ Dále Popper u Sókrata nachází a vyzdvihuje „rovnostářskou teorii lidského rozumu jako univerzálního sdělovacího prostředku“, „intelektuální poctivost a sebekritiku“, „rovnostářskou teorii spravedlnosti“ a hlavně zásady, „podle kterých je lépe stát se obětí nespravedlnosti než ji jiným působit“ a které podle Poppera vedou přímo k „jádru jeho učení“, totiž k „individualistickému krédu“, „víře v lidského jedince, který je cíl sám o sobě“.⁵⁶

Proti demokratickým proponentům „nové víry“ stála nicméně v Athénách silná opozice. Tvořena byla především příslušníky privilegovaných tříd, potomky staré rodové aristokracie (Popper ji v návaznosti na Thúkydida nazývá „oligarchickou stranou“), jejichž cílem bylo především bránit rovnostářským tendencím, jež s sebou přinášely omezení jejich moci a ztrátu výsadního postavení. „Reakcionáři“ velmi brzy rozpoznali, jak úzce tyto tendence souvisí s rozkvětem athénské námořní impéria a vzestupem městských přístavů: Faléronu a především Peiraiea – sídla obchodu i demokratické strany.⁵⁷ Když r. 457 př. n. l. začala stavba tzv. dlouhých zdí, pokusili se někteří z „oligarchů“ tajně přesvědčit severně od Athén operující spartskou výpravu k vpádu do města, „protože“ (jak píše Thúkydídés) „doufali, že by mohli u nich skoncovat s demokracií a přerušit stavbu dlouhých zdí“.⁵⁸

Taktéž z Thúkydida víme, že když o dvacet šest let později vypukla peloponéská válka, hrál tento třídně-politický konflikt důležitou roli v celém Řecku (snad s výjimkou „nejzadrženějších“ *poleis*: Sparty a Kréty), a to ve velmi kruté podobě:

Později byl vzbouřen takřka celý řecký svět, protože všude docházelo k třenicím a předáci lidu volali na pomoc Athénany a oligarchové Lakedaimónany [...] muži, kteří se v obcích dostali do čela, ať patřili k jedné nebo ke druhé straně, užívali krásná slova

⁵⁴ Athénský soud fungoval tak, že v případě uznání obžalovaného vinným, navrhla obžaloba i obhajoba každá po jednom trestu, mezi nimiž pak porota rozhodla. Jak vyplývá z poznámek v *Obraně* a v *Kritónu* (45e a 52b–c), cílem žalobců nebylo udělat ze Sókrata mučedníka a v případě, že by se porota měla rozhodovat mezi popravou a vyhnáním (či snad i jen pouhým slibem, že se Sókratés již nebude veřejně vyjadřovat a „kazit mládež“), s největší pravděpodobností by životem vyvázl. On však pro sebe jako alternativu k popravě navrhl směšnou pokutu jedné miny stříbra (*Apol.* 38b). S Popperovým tvrzením, že soudci nechtěli Sókrata zabít, souhlasí i Vries (c. d., s. 54).

⁵⁵ *OS I*, ss. 193, 196–8 a 326 (pozn. 52 a 53). Srov. *Crito*, 53b–c.

⁵⁶ *OS I*, s. 193.

⁵⁷ *OS I*, ss. 181–2. Důležitost peněz a obchodu si v tomto ohledu dobře uvědomovali i Spartáné: „Když se spartský král Lysandros po svém vítězství nad Athénami v roce 404 př. Kr. vrátil s velkou kořistí, spartští ‚patrioté‘, tj. členové hnutí za ‚paternalistický stát‘, se pokusili zabránit dovozu tohoto zlata; ačkoli bylo zlato nakonec dovezeno, jeho vlastníkem se stal stát a na každého občana, o němž by se zjistilo, že vlastní drahé kovy, byl uvalen trest smrti.“ – *ibid.*, ss. 187–8.

⁵⁸ *OS I*, s. 182 a *Hist.* I, 107.

– ať už raději mluvili o občanské rovnosti, nebo o umírněné vládě šlechty – a ústy sloužili státu, ve skutečnosti si z něho učinili odměnu svých bojů. V zápase o prvenství vedeném všemi prostředky odvažovali se věci nejhroznějších a pomstu stupňovali stále víc, nezastavovali se na hranici práva nebo obecného prospěchu [...] a byli ochotni ukojit svou okamžitou nesnášenlivost tím, že získávali moc nespravedlivým odsouzením nebo použitím násilí [...] všude převládal boj všech proti všem a nedůvěra k smýšlení druhého. Nebylo slovo dost pevné ani přísaha dost strašná, aby dokázaly nedůvěru rozptýlit, ale všichni, když byli silnější než protivníci, počítali s tím, jak málo lze doufat v něco jistého...⁵⁹

V tomto světle interpretuje Popper i slavnou Periklovu řeč nad padlými spoluobčany:

Nepochybují o tom, že [*Pohřební řeč*] byla namířena nejen proti zadrženému kmenovému systému Sparty, nýbrž také proti totalitárnímu kroužku či ‚spřežencům‘ v Athénách; proti hnutí za paternalistický stát, athénské ‚společnosti přátel Lakonie‘ (jak je v roce 1902 nazval T. Gomperz).³² Tato řeč je nejranější³³ a zároveň snad vůbec nejsilnější polemikou s uvedeným hnutím. Platón vycítil její důležitost, když ji o půl století později karikoval svými útoky na demokracii v pasážích *Ústavy*³⁴ a v dialogu nazvaném *Menexenos neboli pohřební řeč*,³⁵ který je neskrývanou parodií.⁶⁰

Popper je přesvědčen, že právě na Periklovu řeč také reagoval tzv. Starý oligarcha⁶¹ svou *Ústavou Athén*, která je podle jeho názoru nejen nejstarším dochovaným pojednáním o politické teorii, ale také „nejstrašnějším pomníkem opuštění lidstva intelektuálními vůdci“. (*OS I*, s. 191) Oceňuje genialitu, s jakou autor tohoto „důvtipného pamfletu“ analyzuje vztah mezi demokracií a námořním imperialismem, zároveň však upozorňuje, že hlavní myšlenka spisku, totiž (*black or white fallacy*) že není možný žádný kompromis mezi (zidealizovanou) oligarchií a (temně vykreslenou) demokracií (pročež je nutné za účelem vymýcení druhé podstoupit vše, včetně totalitárních opatření a intervence vnějších spojenců), je argumentem, který od té doby opakovali víceméně všichni nepřátelé *otevřené společnosti* a převzali ho i moderní fašisté.⁶²

⁵⁹ *Hist.* III,82–83. Srov. *OS I*, s. 183. Na rozdíl od Hobbese, pro nějž byly hrůzy války popsány jeho oblíbeným historikem především dalším argumentem pro odevzdání veškeré moci do rukou *suveréna*, si Popper v Thúkydiově vyprávění vybírá stranu, a to stranu demokratickou. Někdy se zdá, že jí straní až příliš. Nezmiňuje např. (plausibilní) možnost, že by bezprostředním impulsem k puči, který se v Athénách ke konci války odehrál, mohl být tragický neúspěch druhého sicilského tažení (kdy si přinejmenším velitelé flotily museli uvědomit určité nevýhody demokratického způsobu rozhodování v případě války). Naopak posílení rovnostářských tendencí v průběhu války mohlo být do značné míry způsobeno tím, že athénské demokraté nutně potřebovali podporu nejchudších vrstev (včetně otroků), aby mohli v boji se Spartou vůbec pokračovat. S ohledem na nadšené líčení „nové víry“ se také zdá poněkud zvláštní, když Popper píše, že důvodem, proč mnoho „vynikajících Athénanů, jako Thúkydídés“ stanulo na straně reakce, bylo kromě třídního zájmu i prozatímní teoretické nezformulování nové rovnostářské a humanistické etiky: „Prozatím nebylo vidět více než třídní boj, strach demokratů z oligarchické reakce a hrozbu dalšího revolučního vývoje.“ (*OS I*, s. 187) Popperovo třídní prisma se naopak zdá velmi dobře podložené: krom samotného Thúkydida srov. např. Aristotela, který (*Pol.* 1310a) píše o oligarchické přísaze „... a lidu budu nepřítelem a budu raditi k jeho škodě, jak budu moci...“.

⁶⁰ *OS I*, s. 191, odkazuje se na Gomperzovy *Griechische Denker II*, Leipzig: 1909, ss. 406–7. Zmíněné pasáže z *Ústavy* jsou 557d a 561c.

⁶¹ Popper považuje za možné, nikoliv však jisté, že šlo o Kritiu. – *OS I*, ss. 191 a 320 (pozn. 36).

⁶² *OS I*, ss. 191 a 320 (pozn. 37).

Tato „pátá kolona“ uvnitř Athén měla podle Poppera rozhodující podíl na spartském vítězství v peloponéské válce. Konkrétně uvádí Alkibiada (který v průběhu války několikrát změnil stranu), Kritiu a Charmidéa. Poslední dva jmenovaní (oba Platónovi blízcí příbuzní) se po kapitulaci Athén (a zboření dlouhých zdí) stali vůdci tzv. třiceti tyranů, „loutkové vlády pod spartským protektorátem“. (OS I, s. 195)

Jakožto vyvrácení protidemokratického historicisticko-positivistického argumentu („demokracie je špatná, protože historicky neuspěla“) je pro Poppera důležité, že athénští demokraté zformovali poměrně silný odboj, a to i přesto, „že počet plnoprávných občanů zabitých *třiceti tyranů* během osmi měsíců hrůzovlády se pravděpodobně blížil 1500, což není, pokud víme, o mnoho méně než desetina (pravděpodobně asi 8 procent) celkového počtu plnoprávných občanů, kteří zbyli po válce“.⁶³ Po těchto krvavých osmi měsících se demokratům podařilo porazit Kritiu, Charmidéa a spartskou posádku v Peiraieiu, a třebaže zbylí tyraní ještě nějakou dobu drželi moc v samotných Athénách, spartští protektoři je nakonec uznali za neschopné vlády a uzavřeli mír s demokraty. Tím byl znovunastolen demokratický režim, a poté, co o devět let později potopily Athény s perskou pomocí spartské loďstvo v bitvě u Knidu, byly znovuvybudovány i dlouhé zdi. (OS I, s. 195)

Kritias, Charmidés i Alkibiadés byli bývalými Sókratovými žáky, a třebaže po uzavření míru byla na všechny zločiny spáchané před obnovením demokracie vyhlášena amnestie, je zřejmé, že právě tento fakt byl hlavním (třebaže nevyřčeným) bodem obžaloby vůči němu vznesené. Je to zřejmé již z toho, že Sókratés ve své obhajobě (naopak velmi otevřeně) říká, že riskoval život, když se postavil proti pokusu tyranů zatáhnout ho do jednoho ze svých zločinů, a že mezi jeho žáky patřil také Chairefón, známý horlivý demokrat.⁶⁴ Popper píše, že co se oficiálních bodů obžaloby týče, přinejmenším co do „bezbožnosti“ a „pokusů zavést v obci neobvyklé náboženské praktiky“ byly svým způsobem podložené, neboť Sókratés byl skutečně „revolucionářem v oblasti etiky a náboženství“. (OS I, s. 196) Athénská demokracie tak pro něj sice představuje krok směrem od *uzavřené* kmenové společnosti směrem k *otevřené*, rozhodně se však nejedná o krok finální (neboť *otevřená společnost* samozřejmě nepoužívá *hybris* ani jako záminku k popravám). Platón viděl věci opačně: demokracie (jež mu zabila přinejmenším dva blízké příbuzné a milovaného učitele) pro něj byla značně pokleslým stádiem na cestě k úpadku a celkovému rozkladu společnosti.

⁶³ OS I, ss. 324–5 a 195.

⁶⁴ OS I, ss. 195–7, *Apol.* 20e–21a a 32c–e.

2. Platón a Antisthenés

2.1. Poseidón a Peiraieus, Akadémie a Kynosarges

Platón se narodil během peloponéské války a bylo mu pravděpodobně dvacet čtyři let, když skončila. Zažil během ní hladomor, epidemie, pád Athén a hrůzovládu tyranů vedených dvěma z jeho blízkých příbuzných, kteří byli oba na jejím konci zabiti.⁶⁵ Obnovená demokracie následně popravila Sókrata, Platónova milovaného učitele. Tyto události měly podle Poppera zásadní vliv na téměř veškerou jeho filosofii (včetně nauky o idejích).⁶⁶ Stejně jako Hérakleitos pocházel také Platón z královského rodu: rodina jeho matky (k níž náleželi i Kritias a Charmidés) odvozovala svůj původ od Solóna a rodina otce dokonce stopovala rodokmen přes posledního attického krále Kodra až k bohu Poseidónovi. Stejně jako Hérakleitos byl i Platón brilantním sociologem, který „jasněji než kdo jiný před ním či po něm viděl, co se děje s řeckou společností.“⁶⁷ Rozpoznal,

...že jeho současníci těžce strádají následkem zátěže způsobené sociální revolucí, která započala se vznikem demokracie a individualismu. Podařilo se mu objevit hlavní příčiny jejich hluboce zakořeněného neštěstí – sociální změny a sociální nesoulad – a snažil se ze všech sil s nimi bojovat. Není důvod pochybovat o tom, že jedním z jeho nejsilnějších motivů bylo navrátit občanům štěstí.⁶⁸

Zároveň si také uvědomoval, že tyranida není řešením. Nejen, že pravděpodobně věděl, že to byli právě tyrané, kdo původně rozbil starou kmenovou aristokracii (a snad proto je nenáviděl ještě více než demokraty),⁶⁹ především na vlastní oči viděl, že brutální síla sama

⁶⁵ Srov. Russell, c. d., s. 116: „Sparta stood for oligarchy; so did Plato’s family and friends, who were thus led to become Quislings.“

⁶⁶ *OS I*, ss. 31–2 a 212; srov. též *DL*, III,1,1–2. Podle Plamenatz (c. d., s. 137) je Popperova interpretace Platónovy politické teorie „mostly true“; problematičké jsou interpretace Platonových motivací, zrazení Sókrata a demokracie apod.

⁶⁷ *OS I*, s. 174, viz též zvl. *ibid.*, ss. 32, 46–93, 175, 201 a 338–9.

⁶⁸ *OS I*, s. 175. Zkoumání Platóna dovedlo Poppera „k pochopení, že síla minulých i současných totalitárních hnutí spočívá v tom, že se pokoušejí reagovat na velmi reálnou potřebu, jakkoli špatně je tento pokus pojat.“ (*ibid.*, ss. 174–5). Podle Hoernlého (c. d., Hoernlé ss. 23–4) je obhajoba přijetí diktatury u Platóna stejná jako u moderních totalitářů: maximální efektivita vlády a zabránění sobeckým jedincům a skupinám, aby pod zástěrkou demokratického systému prosazovali své vlastní zájmy.

⁶⁹ *OS I*, ss. 338–9. O Platónově nenávisti k tyranii panuje shoda mezi jeho obhájci i kritiky (srov. Bambrough, Renford. *Plato’s Modern Friends and Enemies*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., 1967. ss. 3–19, s. 8). Field (c. d., ss. 77–8) dokonce zpochybňuje, že by Platón podporoval oligarchickou stranu, a píše, že se jí od něj naopak dostalo stejně zdrcující kritiky, jako všem ostatním tehdejší formám vlády. Co se týče doby před koncem války, Popper nikde netvrdí, že by Platón oligarchy či třicet tyranů přímo podporoval, a Fieldova kritika se tudíž míjí cílem. Závažnější je nicméně Fieldův argument (*ibid.*), že ani Akadémie, založená dlouho po znovuoobnovení demokracie, nemohla být cílem oligarchické reakce, neboť sama oligarchická strana byla tehdy zakázána a instituce prosazující její ideologii by tudíž nemohla přežít tak dlouho. Proti tomu lze jediné namítnout, že Platónova škola měla výrazně esoterický charakter a nebylo (a stále příliš není) veřejně známo, co v ní Platón vlastně přesně učil. – srov. Suvák, Vladislav. *Antisthenes between Diogenes and Socrates*. In *Antisthenica Cynica Socratica*. Tentýž (ed.). Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 9788072981946. ss. 72–120. s. 112.

nestačí. Kritias a Charmidés museli dělat „ústupky rovnostářským tužbám lidu“ a cynický program Starého oligarchy byl rozpoznán jako vnitřně prázdný. Dokonce ani Sparta, která byla pro Platóna stejně jako pro oligarchy vzorem,⁷⁰ nebyla dostatečně důsledná – i na ní se projevovaly známky rozpadu starobylého systému. (*OS I*, 201)

Ze své společenské analýzy vyvodil podle Poppera Platón dva závěry. *Za první*: má-li stát odolat zlu změny, je třeba kompletně „vyčistit plátno“ a vybudovat obec znovu podle *ideálního* vzoru. Její architekti musí být zároveň její vládci, a její vládci musí být filosofové, neboť jedině ti mají přístup k *ideji* dokonalého státu.⁷¹ *Za druhou*: jelikož již není možné zadržet humanistickou víru velké generace, je třeba získat humanisty na svou stranu. „Místo aby ukázal své nepřátelství k rozumu, okouznil všechny intelektuály svou brilancí; jeho požadavek, aby vládli vzdělání, jim lichotil a vzrušoval je.“ Bylo již jen třeba předefinovat pojem spravedlnosti, získat spoluobčany pro svůj „sen o jednotě, kráse a dokonalosti“, pro sen o „ztraceném skupinovém duchu kmenového systému“.⁷²

Popper se shoduje s většinou ostatních badatelů, že zatímco rané Platónovy dialogy jsou víceméně zachycením původní Sókratovy filosofie, další jsou postupně stále více a více odrazem jeho vlastních myšlenek.⁷³ Kromě toho Popper tvrdí, že pořadí dialogů „přinejmenším až k *Timaiovi*, vykazuje rovněž průběžně rostoucí zájem o pythagorejství (a

⁷⁰ Srov. Rosen, S. H. *Political Philosophy and Epistemology*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., ss. 171–86. s. 177: „Plato praises the magic of Spartan *arété* because he thinks it essential in preserving a healthy society.“ Srov. Russell, c. d., s. 116: „After that defeat [of Athens], Plato set to work to sing the praises of the victors by constructing a Utopia of which the main features were suggested by the constitution of Sparta. Such, however, was his artistic skill that Liberals never noticed his reactionary tendencies until his disciples Lenin and Hitler had supplied them with a practical exegesis.“

⁷¹ Např. *OS I*, ss. 150–2. Jak upozorňuje Bambrough (*Plato's Modern Friends and Enemies*, c. d., s. 9), Platón v autobiografické pasáži tzv. Sedmého listu uvádí důvody a původ své koncepcce vlády filosofů. Je-li tedy Sedmý list pravý, nelze Platónovu koncepci dokonalého státu smést ze stolu prohlášením, že *Ústava* je dialogem o výchově. G. R. Morrow (*Morrow*, c. d., s. 50) naopak Sedmým listem dokazuje, že Platón nemínil *Ústavu* jako návod k praktickému užití, neboť ji neaplikoval v Syrakusách, kde namísto toho radil Dionýovi a Dionýsiovi ml. nahradit absolutismus vládou zákonů. Na to ovšem lze odpovědět slovy jiných Popperových kritiků, že Platón odešel do Syrakus pouze pod tlakem, nerad a bez velkých plánů (Field, c. d., s. 78) a že tamnímu dění byl přítomen spíše jako „bezmocný pozorovatel“ než jako „všemocný organizátor“ (Unger, Eric. *Contemporary Anti-Platonism*. In *Plato, Popper, and Politics*, c. d., ss. 91–108. s. 100).

⁷² Tento odstavec je shrnutím značné části *OS I* a jednotlivé části Popperovy interpretace Platónova programu budou ještě dále zmíněny podrobněji; citace pocházejí ze ss. 201–3.

⁷³ Zvláště Suvák v tomto ohledu upozorňuje na pro nás důležitý rozdíl mezi (sókratovskou) *Obranou* a (platónským) *Gorgiem*: Sókratés v *Obraně* říká, že „kdo vskutku bojuje za právo a chce být jen nějaký čas zůstatí bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí, a ne být člověkem veřejně činným“ (*Apol.* 32a). Pro Suváka (který ovšem vypouští část o pohromě) je to jedním z důkazů, že k historickému Sókratovi měl skutečně blíže Antisthenés (který prosazoval cvičení se v individuální ctnosti a indiferenci k dobré a špatné pověsti) než Platón se svými koncepcemi ideálního státu a (téměř) ideálních zákonů (Suvák, 2014, c. d., ss. 98–9). Dokonce i Popperův kritik Plamenatz píše (c. d., s. 137), že Sókratés v raných dialozích je skutečně mj. liberálnější než v pozdějších, kde se pravděpodobně více podobá Platónovi.

eleatství).“ (*OS I*, s. 333) Platón údajně postupně získal pověst pythagorejského mudrce⁷⁴ a jeho pozdější myšlení „je založeno na pythagorejské tabulce protikladů“. (*OS I*, s. 256) V jeho logice se to projevuje protikladem obecného a zvláštního, v matematické spekulaci protikladem jednoho a mnohého, v epistemologii racionálního vědění a mínění založeného na partikulárních zkušenostech, v ontologii vytvářejícího a vytvářeného.

V etice je to protiklad dobra, tj. toho, co uchovává, a zla, tj. toho, co vede ke zkáze. V politice je to protiklad mezi jedním a kolektivem, státem, který může dosáhnout dokonalosti a autarkie, a masou lidí – mnoha jedinci, individuálními lidmi, kteří musí zůstat nedokonalí a závislí a jejichž individualitu je třeba potlačit ve prospěch jednoty státu...⁷⁵

Eleatská teorie byla podle Poppera pro Platóna přitažlivá primárně svým důrazem na neměnnou jednotu (ěv) skutečného bytí, jež poskytovala odpověď na „naléhavou potřebu“ vysvětlit „rozpor mezi vizí ideální společnosti a ohavným skutečným stavem věcí v sociální oblasti – rozpor mezi stabilní společností a společností v průběhu revoluce.“ (*OS I*, s. 93) Nutně ho však musela dovést k mysticismu.⁷⁶

Souhrnem by bylo možné říci (jak Popper sám činí v *OS I*, ss. 92–3), že Platóna jeho pronikavý sociologický vhled kombinovaný s nenávisť k soudobé společnosti a romantické lásce ke společnosti kmenové dovedl k herakleitovskému historicismu, resp. historickému pesimismu a ontologickému optimismu (v podobě neměnného světa idejí), přičemž se v rámci pokusu o kombinaci těchto dvou protikladných konceptů vydal cestou *biologického naturalismu* a pythagorejské mystiky, na jejichž základě jeho teorie nakonec vyústila v konkrétní totalitární návrhy, jako byla vláda filosofů či pseudoracionální teorie šlechtění.⁷⁷

⁷⁴ Např. *OS I*, ss. 135, 216-217, 280, 291 (pozn. 37) a 337. Srov. Suvák, 2014, c. d., s. 112, Plútarchos, *De curios* 516c a Aristotelés, *Met.* 1072b.

⁷⁵ *OS I*, s. 93.

⁷⁶ *OS I*, s. 337; srov. např. *Resp.* 430a20, 431a, 507c nn.; Poppera jeho analýza vede „k interpretaci mystiky jako jedné z typických reakcí na zhroucení uzavřené společnosti, jako reakce, jež byla *ve svém počátku* zaměřena proti otevřené společnosti a již lze označit za únik do snu o ráji, v němž se kmenová jednota odhaluje jako neměnná skutečnost.“ V 19. st. se podle něj podobný fenomén znovu objevuje především u Hegela a Bergsona, jejichž *evoluční mystika* vychází ze stejných popudů jako Platónova, ale namísto snahy o zadržení změny „hystericky přijímá“. – *OS I*, ss. 337–8.

⁷⁷ Viz dále. Podle Bambrougha “There is no doubt, even in the minds of most of Plato’s friends, that his ideal community is authoritarian in principle and practice, and that its most important institutions are such that very few of Plato’s friends would be prepared to tolerate them in the modern states in which they live.” (Plato’s Modern Friends and Enemies, c. d., s. 10). Unger (c. d., s. 96) nicméně v tomto kontextu uvádí argument, že Lenin a Hitler nejsou Platónovými moderními žáky (jak tvrdí B. Russell – c. d., s. 116), protože kdyby byli, museli by své „obligations and hardship“ aplikovat pouze na vládnoucí elitu, „that is to say, if the Nazis should demand racial purity, military service, etc., only from themselves, i.e. from members of the party, but not from the masses, or of the Soviet system should forbid private property only to its officials and to those who belong to the Communist Party“. Tento argument je poněkud bizarní, neboť jednak nacisté skutečně požadovali zmíněné služby a „kvality“ především a v nejvyšší míře od členů NSDAP, jednak Platónův ideální stát rozhodně uvaloval mnohé „obligations and hardship“ i na kasty „lidského dobytka“ (viz níže, zvl. od. 4 této kap.).

S ohledem na prisma tenze mezi *uzavřenou* a *otevřenou* společností je důležité, že zatímco někteří z příslušníků velké generace již (podle Poppera) dosáhli *kritického dualismu*, Platón osciloval mezi *biologickým* a *duchovním naturalismem*. Konkrétní projevy ukazuje Popper na protikladu platonismu a protagorejsví:

Platonismus: ve světě je základní ‚přirozený‘ spravedlivý, tj. původní či první řád, v němž byla stvořena příroda. Minulost je tedy dobrá a jakýkoli vývoj vedoucí k novým normám je špatný

Protagorejsví: člověk je morální bytost ve světě. Příroda není ani morální ani nemorální. Proto je také možné, aby člověk situaci zlepšoval. – Není nepravděpodobné, že Prótágoras byl ovlivněn Xenofanem, jedním z prvních, kdo vyjádřili stanovisko otevřené společnosti a kdo kritizovali Hésiodův historický pesimismus: ‚Bozi neukázali vše z počátku smrtelným lidem; ti však hledati musí a časem naleznou lepší.‘ (DK B 18 / S 47).⁷⁸

Tím se dostáváme ke Gorgiově (a údajně i Démokritovu⁷⁹) žáku Antisthenovi, kterého Popper líčí jako Platónův bytostný protiklad. Oproti aristokratickému Platónovi byl Antisthenés „bastard“ (jeho matka byla původem z Thrákie, a on tedy nebyl plnoprávným athénským občanem). Svůj „smíšený původ“ netajil, nýbrž zdůrazňoval, a proto vyučoval v Kynosargu, athénském „gymnasiu pro ‚bastardy‘“. Žil v Peiraieiu, centru obchodu a demokratické strany, odkud údajně každý den stoupal čtyřicet stadií do Athén, aby si mohl poslechnout Sókrata. Jeho monotheismus v sobě podle Poppera obsahoval myšlenku jednoty lidstva, stejně jako monotheismus Alexandra Makedonského, který byl ovlivněn Antisthenovými kynickými pokračovateli.⁸⁰ Oproti Platónově kastovníctví byl stoupcem „rovnostářství“ a „hnutí proti otroctví“. (OS I, ss. 102–3) Byl liberál, demokrat a humanista. (OS I, ss. 136 a 318) Údajně rozšířil Alkidamamovy a Lykofrónovy rovnostářské teorie, „čimž vytvořil učení o bratrství všech lidí a o universální říši“. (OS I, ss. 157–8) Především o sobě ale tvrdil, že uchovává pravé sókratovské krédo (OS I, s. 333) a Popper, jak již bylo zmíněno, skutečně věřil, že byl jediným Sókratovým následovníkem, který svého učitele „byl hoden“.

Podle Poppera byli Platón s Antisthenem jedinými členy „Sókratova užšího okruhu“, kteří po jeho smrti v Athénách vyučovali filosofii, a panovala mezi nimi silná rivalita. (OS I, s. 293) Aristotelovy útoky na Antisthena⁸¹ jsou pouze mírnější verzí útoků Platónových.

⁷⁸ OS I, s. 244 (pozn. 7). Bambrough upozorňuje, že Prótágoras ve stejnojmenném Platónově dialogu hájí (tehdy běžně rozšířené) perikleitovské pojetí demokracie, zatímco „Sókratés“ (Platón) se proti němu vymezuje – Plato's Modern Friends and Enemies, c. d., s. 9.

⁷⁹ OS I, s. 291.

⁸⁰ zvl. OS I, ss. 293 a 295; Popper se z antických pramenů kromě DL odvolává především na Ciceronovy, *Tusc. disp.* a *De natura deorum*, na Xenofónovy *Mem.*, Epiktétovy *Diss.*, Simplikiovo *Ad Arist. Cat.* a Filodémovo *De pietate*. 40 stadií bylo pravděpodobně něco přes 7 km.

⁸¹ srv. OS II, ss. 292–3.

V *Soph.* 251b–e vidí Popper označení Antisthena za duchem chudého. Další identifikované útoky pocházejí z *Ústavy*:

V *Resp.* 535e n. nacházíme útok [...], který je tak specifický, že musí být namířen proti konkrétní osobě. Platón tu hovoří o ‚lidech, kteří se pletou do filosofie, aniž by se dali omezovat pocitem své vlastní bezcennosti‘, a tvrdí, že ‚neurozeným‘ by v tom mělo být zabráněno. O lidu hovoří jako o ‚nevyváženém‘ (‚nesouměrném‘ či ‚kulhavém‘), pokud jde o jeho lásku k práci a odpočinku; a již osobněji naráží na někoho se ‚zmrzačenou duší‘, kdo nedosáhne pravdy, i když ji (jakožto sókratík) miluje, neboť ‚spokojeně jako vepř se válí v nevědomosti‘ (pravděpodobně proto, že nepřijímá teorii idejí); a varuje obec, aby nedůvěřovala takovému kulhavému ‚bastardům‘. Podle mého názoru je pravděpodobné, že tento nepochybně osobní útok je namířen na Antisthena; připuštění, že nepřítel miluje pravdu, mi připadá v tomto mimořádně prudkém útoku jako zvláště silný doklad. Jestliže se však tato pasáž týká Antisthena, pak je velmi pravděpodobné, že se jej týká i dosti podobná pasáž *Resp.* 495d–e, kde Platón opět označuje svou oběť za znetvořenou či zmrzačenou na duši i těle. V této pasáži trvá na tom, že předmět jeho opovržení, ačkoli se snaží být filosofem, je tak zvrácený, že se ani nestydí vykonávat ponižující [...] manuální práce. A o Antisthenovi víme, že si manuální práce velmi vážil a doporučoval ji (k Sókratovu postoji srv. Xenofón, *Mem.* II,7,10) a že to, co učil, také činil [...] V *Resp.* 495d je také poznámka o tom, že ‚mnozí lidé, nedostateční již samou přirozeností‘, přesto usilují o filosofii. To se zřejmě vztahuje k téže skupině (‚antisthenovců‘ z Aristotela) ‚mnohých‘, jejichž potlačení je požadováno v *Resp.* 473c–e, [...] – Srv. též *Resp.* 489e;⁸²

O oprávněnosti Popperovy interpretace konkrétních Antisthenových filosoficko-politických postojů pojednám v následujících oddílech, zde se zaměřím na jeho interpretace biografické (které však v tomto případě mají k teorii zásadní vztah). Antisthenova věrnost sókratovskému krédu bývá poměrně bezvýhradně uznávána.⁸³ Kromě četných zpráv doxografů z hellénského a římského období (kterým pro jejich vášeň k vytváření ‚rodokmenů‘ filosofického následovnictví nelze příliš důvěřovat)⁸⁴ je totiž hojně zdůrazňována i Antisthenovým mladším současníkem Xenofóntem. Důležité je především jeho (Popperem nezmiňované) *Symposion*,⁸⁵ kde je Antisthenés sice představen jako značně prchlivý a poněkud nevychovaný mladý muž (který tak není schopen dosáhnout jemnosti sókratovské sebeironie a často argumentuje krajně eristicky),⁸⁶ zároveň však jako člověk Sókrata oddaně milující, ochotný zuřivě ho bránit, a především jako ten, komu Sókratés

⁸² *OS I*, ss. 293–4.

⁸³ Uznává ji i Popperův kritik Vries – c. d., s. 1.

⁸⁴ Suvák opakovaně zdůrazňuje, že zvláště pro pozdější stoiky a kyniky bylo důležité doložit své učení jako sókratovské, přičemž Antisthenés pro ně logicky tvořil článek mezi Sókratem a Diogenem ze Sinópe. (např. Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 48).

⁸⁵ Zvl. 4,34–44, 4,61–64 a 8,4–6. Podle Suváka bylo Xenofóntovo *Symposion* napsané možná dokonce ještě za Antisthenova života. – Suvák, 2014, c. d. s. 76.

⁸⁶ Srov. Kalaš, Andrej; Suvák, Vladislav. Antisthenés: *Zlomky*. In: *Filozofia*, Roč. 65, No. 3 (2010), ss. 257–268 s. 264.

explicite svěřuje své poslání maieutiky (4,61–64).⁸⁷ Obraz Antisthenovy povahy (přejatý později jako vzor kyniky)⁸⁸ je dost možná pouhou dramatickou fikcí (jež snad má posílit dojem oddanosti, kterou Antisthenés Sókratovi projevuje),⁸⁹ není nicméně důvod pochybovat o blízkém vztahu obou myslitelů (který ostatně nebyl zpochybňován ani pozdější doxografickou literaturou,⁹⁰ a dokonce se proti němu nevymezuje ani Platón, který spíše naznačuje, že Antisthenés Sókrata špatně pochopil). Proklamace Xenofónova Antisthena z konce pasáže *Symp.* 4,34–44, že největším bohatstvím je mu čas trávený se Sókratem a že ani Sókratés neobdivuje nejvíce ty, kteří mu nejvíce platí, nýbrž schází se s těmi, kteří se mu zdají „vhodní“, dokonce podle Suváka naznačuje, „že Antisthenova etika – ak jej môžeme pripísať charakter ‚náuky‘ – vychádzala z biografického obrazu Sókratovho života, t. j. z konkrétnych praktík, ktoré Sókratés uplatňoval vo svojom živote.“⁹¹

Problematictější je Antisthenovo údajné následování Gorgii. Je pravda, že řeči *Aias* a *Odysseus* prvního výrazně připomínají řeči *Chvála Heleny* a *Palamédés*, sepsané druhým,⁹² Gorgias nicméně podle zpráv Diodóra (82 A 4 *DK*) a Isokrata (82 A 18 *DK*) požadoval za své přednášky poměrně vysoké platby, které si Antisthenés zjevně nemohl dovolit.⁹³ Zprávy o Antisthenově gorgiovské fázi navíc všechny pocházejí až z pozdějšího období a ve starších pramenech nemají oporu.⁹⁴ Suvák se proto domnívá, že zpráva o této fázi vznikla až v rámci hellénistické doxografie, právě např. na základě podobného stylu (který byl v antice považován za obzvláště vytríbený a oba pro něj byli vychvalováni).⁹⁵ Claudia Mársico upozorňuje, že Antisthenés mohl navazovat na jiného sofistu: Prodika z Keu.⁹⁶ Suvák s ní v jednom ze svých starších textů souhlasí a upozorňuje, že Prodikovým

⁸⁷ “Even the comicality of the whole situation and Socrates’ ironical tone¹⁶ do not decrease Xenophon’s emphasis on the fact that it is Antisthenes who should undertake Socrates’ philosophical mission.” – Suvák, 2014, c. d., s. 75 (odkazuje na komentář této pasáže v Plútarchos, *Quaest. conv.* II,1,6, 632d–e).

⁸⁸ Suvák, 2014, c. d., s. 76 a Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., s. 264: „Akoby sa v ňom sókratovsky hravý charakter [...] premenil na zvláštny druh etického puritanizmu.“

⁸⁹ Antisthenova údajná prchlivost se poněkud vylučuje s jeho vlastním ideálem mudrce (viz níže) a třebaže je v dialogu představen jako dosud mladý, vlastnosti, s kterými je vyobrazěn, se nezdají být příliš slučitelné ani s titulem „nejlepšího smiřovatele lidí i obcí“, kterým ho častuje Xenofónův Sókratés (4,64).

⁹⁰ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 60: „Filostratova správa dosvedčuje, že literatúra helenistického a rímskeho obdobia zobrazovala Antisthena ako verného nasledovníka Sókrata.“

⁹¹ Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., ss. 264 a 265 (pozn. 15).

⁹² Srov. Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 21.

⁹³ Srov. *ibid.*, ss. 44–5.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Mársico, Claudia T. Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico. In: *Nova Tellus*, Vol. 23, No. 2 (2005), ss. 69–99. Universidad de Buenos Aires, ss. 75–6.

žákem mohl být i Sókratés,⁹⁷ v novějších pracích se nicméně zdá přiklánět k názoru, že Antisthenés byl rovnou sókratovcem, bez předchozí sofistické průpravy.⁹⁸

Podobně je možná i Antisthenův polobarbarský původ mýtem pozdějších doxografů, kteří pomocí něho chtěli ilustrovat kynickou gnómu, že *vznešenost se nezískává původem, nýbrž zdatným chováním*⁹⁹ (zdá se však jisté, že Antisthenés nepocházel z rodiny aristokratické).¹⁰⁰ Stejný je i případ Kynosargu. Žádné prameny z klasického období nenaznačují, že by Antisthenés založil školu podobnou té Platónově nebo Isokratově.¹⁰¹ Společně s Antisthenovým vyučováním Díogena ze Sinópe se tak pravděpodobně jedná opět o legendu, která měla z Antisthena vytvořit zakladatele kynické školy a zajistit hellénistickým a římským kynikům a stoikům sókratovský „rodokmen“.¹⁰² Přestože však Antisthenés nejspíše nikdy nevedl systematickou výuku (podobnou té na Akademii, v Lykeionu či v Isokratově škole rétoriky), pravděpodobně své stoupence cvičil ve vedení rozhovoru (διαλέγειν) sókratovského typu (tázání, zdůvodňování vlastních postojů a hledání dobrého života),¹⁰³ a je i možné, že se s nimi scházel v Kynosargu, jež skutečně bylo vyhrazeno „bastardům“ (νόθοι), kteří neměli „čistou krev“, neboť se narodili otrokyním, cizinkám, či hetérám bez athénskému původu.¹⁰⁴

Podle Suváka patřil Antisthenés do Sókratova okruhu zhruba od roku 411 (Platónovi je pouhých asi šestnáct let, Antisthenés je nejméně o dvacet let starší) a kolem roku 400 měl již v základech zformovanou svou vlastní etiku (Platónovi je asi dvacet sedm, jsou čtyři roky po válce, Sókratés je v posledním roce svého života).¹⁰⁵ Byl pravděpodobně nejpłodnějším autorem z tzv. „menších sókratovců“ a patřil mezi nejvlivnější autory čtvrtého a několika následujících staletí (dobově byl možná dokonce významnější než Platón a Aristotelés).¹⁰⁶ Mohl být považován za nejvýznamnějšího Sókratova žáka možná až do roku 384, kdy se rozhořel boj o nástupnictví mezi ním a mladšími sókratovci, především Platónem.¹⁰⁷ Antisthenés psal sókratovské dialogy, z nichž většina se datuje ještě před Platónova *Hippia*

⁹⁷ Suvák, Vladislav. *Sokratika: Štyri štúdie k sókratovskej tradícii myslenia*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2007. ISBN 9788080687236. s. 85.

⁹⁸ zvl. Kalaš, Suvák, 2013, c. d., ss. 45–6.

⁹⁹ *Ibid.*, ss. 20 a 33. Bude ještě podrobněji pojednáno ve 4. od. této kap.

¹⁰⁰ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 31.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 19.

¹⁰² *Ibid.*, s. 23 a Suvák, 2014, c. d., s. 84.

¹⁰³ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 66 a Suvák, 2007, c. d., ss. 86–7.

¹⁰⁴ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 67.

¹⁰⁵ Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., s. 259.

¹⁰⁶ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., ss. 9–10 a 48–9.

¹⁰⁷ *Ibid.*, ss. 9–10.

menšího – což znamená, že ostatní účastníci nástupnického zápasu je s největší pravděpodobností velmi dobře znali.¹⁰⁸

Že je zvláště Platónova *Ústava* doslova plná osobních útoků na ostatní sókratovce (a také na Isokrata) potvrzuje též Mársico, a souhlasí s tím dokonce i Vries.¹⁰⁹ Téměř žádného ze svých žijících rivalů Platón neuvádí *explicite*, a konkrétně Antisthena jmenuje v celém svém díle pouze jednou: ve *Phd.* 59b jako „místního obdivovatele“ (ἐπιχώριος) Sókrata.¹¹⁰ Přesto můžeme poměrně s jistotou říci, že útoků na něj bude v Platónově díle možné nalézt velké množství.¹¹¹ Mársico se dokonce domnívá, že jedním z těchto útoků mohl být i celý dialog *Ión*. Antisthenés byl totiž známý svými literárními rozborů tehdejších klasiků, především Homéra, a Platónova postava arogantního rapsóda Ióna se chvástá tím, že umí homérská díla nejen recitovat (jak by se od rapsóda čekalo), ale také interpretovat. Antisthenés v Xenofónově *Symposionu* navíc říká, že rapsódi jsou hloupi, protože jediné, co umí, je opakovat naučené – Platón následně v *Iónu* udělá z Antisthenova umění interpretace a *zkoumání jmen* (viz od. 2 této kap.) pouhou variantu rapsódského umění.¹¹² Podobně podle Suváka mnohé „nasvedčuje tomu, že Antisthenés ostro útočil na tie články Platónovho rozvinutia Sókratovho odkazu, ktoré pokladal za nesókratovské – predovšetkým na koncept ideí.“¹¹³

Viděli jsme tedy, že Popperovo pojetí Antisthena se shoduje s pojetím moderních antisthenologů co do sókratovství a konfliktu s Platónem. Zpochybnění školy v Kynosargu (o níž ostatně Popper sám hovoří jako o spekulaci)¹¹⁴ jeho interpretaci příliš neublíží a možné zpochybnění polobarbarského původu ji maximálně ubere něco z emočního apelu. Jiná je situace, co se týče údajného studia u Gorgii. Pokud totiž Antisthenés Gorgiu nenásledoval, značně se problematizuje kontinuita Popperem zdůrazňovaného demokratického proudu v athénské filosofii; resp., pokud opomeneme Prodiaka (o němž toho mnoho nevíme), zůstává jediným pojítkem mezi demokratickými sofisty a Antisthenem Sókratés, přičemž jsme

¹⁰⁸ Suvák 2014, c. d., s. 100 (Suvák zde souhlasně parafrázuje Giannatonioho *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IV, ss. 345-346).

¹⁰⁹ Mársico, Claudia. The methodological dimension of antisthenic philosophy and some platonic reactions against homeric criticism. In *Antisthenica Cynica Socratica*, c. d., ss. 226-45. s. 242; Vries, c. d., s. 45.

¹¹⁰ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 63.

¹¹¹ *Ibid.* a Mársico, 2014, c. d., s. 234.

¹¹² Mársico, 2014, c. d., zvl. ss. 232 a 241-2.

¹¹³ Suvák, Vladislav. Pokus o rekonstrukciu Antisthenovho poňatia *epistémé*. In *Poznanie a demarkácia*. Taliga, Miloš; Wollner, Ulrich (eds.). Tribun EU, 2011. ISBN 9788073990213. ss. 3-24. s. 7.

¹¹⁴ Srov. *OS I*, s. 295 („Je-li pravdivé podání Diogena Laertia...“).

odkázání na Popperovo „přesvědčení“ (třebaže plausibilní, viz výše), že jeho kritika demokracie byla zamýšlena jako konstruktivní, nikoliv destruktivní.

Popperem vykreslená dichotomie mezi proathénskými demokraty a prospartskými oligarchy dostává (přinejmenším co se filosofických reprezentantů ze čtvrtého století týče) další těžkou ránu, když se od Suváka dozvídáme, že „Antisthenés kritizoval aténský způsob života, proti ktorému postavil spartskou jednoduchost' a skromnost“,¹¹⁵ že nejspíš poukazoval na „zmäkčilý život Aténčanov v kontraste so strohým životom Sparťanov“,¹¹⁶ a že snad dokonce i jeho pojetí cnosti, ἀρετή, (tedy samý základ jeho filosofie) mohlo být částečně inspirováno Sparťany, pro které bylo „príznačné, že sa sústreďovali iba na to podstatné a používanie [krátkých] odporučených modlitebných formúl (βραχυλογία) sa považovalo za prejav φρόνησις, čo sa prenieslo aj do používania každodennej reči, v ktorej sa obmedzovali na to, čo je nutné povedať, ἄ δεῖ λέγειν.“¹¹⁷

Podobné rysy obdivovalo na Spartě (podle Fielda) mnoho Řeků, mezi nimi i Platón, který především vyzdvihoval důslednou plánovanost a organizovanost lakónského státu.¹¹⁸ Je pravda, že tento poslední rys u Antisthena nenacházíme. Platón a Antisthenés se nicméně shodují i v tom, co na Spartě zavrhují: totiž její primárně militaristické zaměření. Je třeba uznat Fieldovu, Meyerhoffovu a Vriesovu námitku vůči Popperovi, že vládci Platónova ideálního státu měli být „experty po celý život vzdělávanými v hudbě, matematice, astronomii a dialektické filosofii [...] nikoliv vysloužilými armádními generály“¹¹⁹ a že jakýkoliv dobytelský aspekt v Platónově vizi úplně chybí.¹²⁰ Podobně čteme ve zlomku ze Stobaia (IV, 9,10): „Keď niekto povedal, že vojna odstráni chudobu, Antisthenés povedal: ‚Naopak, mnohých urobí chudobnými‘.“¹²¹ což Erik Wolf interpretuje nejen jako kritiku pozitivní úlohy války, ale též jako zavrnutí tradiční aristokratické výchovy orientované primárně na vojenské dovednosti.¹²²

¹¹⁵ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 40.

¹¹⁶ *Ibid.* srov. *ibid.* s. 43.

¹¹⁷ Suvák, Vladislav. O dialektickom charaktere Antisthenovho „Aianta“ a „Odyssea“. In: *Filosofický časopis*, ročník 61, (2013/1), ss. 33-50., s. 39 (parafrazuje Neuhausenova *Der Zweite Alkibiades*. Berlin: De Gruyter, 2010, ss. 158–160); srov. Platón., *Alcib. II.* 148b–c, *Prot.* 342e2 nn. a *Leg.* 641e4–7.

¹¹⁸ Field, c. d., s. 77.

¹¹⁹ Meyerhoff, c. d., s. 194 (vlastní překlad), srov. Vries, c. d., s. 17 a Field, c. d., s. 77.

¹²⁰ Field, c. d., s. 76. Pro Poppera je ovšem absence dobytelských ambicí součástí snahy o *zadrženi společnosti* – viz *OS I*, s. 186 a zde výše, s. 16.

¹²¹ Kalašův překlad in Kalaš, Andrej; Suvák, Vladislav. *Antisthenés*. Bratislava: Kalligram, 2010. ISBN 9788081013935. s. 139.

¹²² *Griechisches Rechtsdenken*, sv. 2, s. 79 podle Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 140.

Problematický je rozhodně i Antisthenův vztah k demokracii. Blíže o něm bude ještě pojednáno v oddíle o rovnostářství, prozatím uvedme, že je velmi těžké neřadit Antisthena do „páté kolony Sparty“, tak jak ji Popper nadeřadil, uvážíme-li jeho útok na Perikla ve spise *Aspasia*. Podle zlomků z Athénaia (V,220d a XIII,589e)¹²³ v něm Antisthenés obviňuje Perikla, že kvůli vášnivému lásce ke své nové ženě (původně hetěře) Aspasi zanedbává své politické povinnosti a výchovu synů z prvního manželství. Zajímavé přitom je, že jelikož Aspasia byla původem Miléťanka, syn, kterého s ní Periklés měl, byl νόθος („bastard“). Občanem se stal teprve díky speciální výjimce ze zákona, který omezoval athénské občanství pouze na potomky dvou Athéňanů, který roku 451 či 450 vydal sám Periklés.¹²⁴ Tato fakta se jeví ve zvláště zajímavém světle, jsme-li ochotni přijmout tezi o Antisthenově vlastním polobarbarském původu. Ještě závaznější je pak Aristotelovo svědectví v *Polit.* 1284a11–17, na jehož základě podle Suváka „můžeme usuzovat, že Antisthenés nepodporoval rovnostářské právo, t. j. patřil ku kritikom demokratickej politiky (podobne ako Platón).“¹²⁵

Přinejmenším první z těchto argumentů proti Antisthenově demokratickému myšlení můžeme zmírnit tvrzením, že (stejně jako v případě Popperova Sókrata) byla Antisthenova kritika demokracie myšlena jako kritika konstruktivní. Ovšem pouze za předpokladu, že se vzdáme Popperova plošného označování útoků na Perikla za snahu podkopat demokracii či pomoci Spartě.

2.2. Idealismus a nominalismus

Platón se podle Poppera již v mládí setkal s Hérakleitovou koncepcí *tokou* (πάντα ῥεῖ), která mu uhranula, neboť prožíval podobně drastickou zkušenost sociální revoluce.

Z pocitu, že společnost a vlastně „vše“ nestojí, nýbrž plyne, vzešel dle mého přesvědčení základní motiv jak Platónovy, tak Hérakleitovy filosofie. Postulováním zákona historického vývoje shrnul Platón své sociální zkušenosti přesně tak jako jeho historicistický předchůdce. Podle tohoto zákona [...] je veškerá sociální změna zázrou, rozkladem či degenerací.¹²⁶

¹²³ V Kalašově překladu citovány in Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 199–201.

¹²⁴ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 31; srov. Plútarchos, *Vit. Pericl.* 24,7–8 a 37 a Aristotelés., *Athen. polit.* 26,4. Popper v *OS I*, s. 267 tuto Periklovu osobní motivaci k prosazování rovnostářství zmiňuje.

¹²⁵ Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 135.

¹²⁶ *OS I*, s. 32; srov. *Met.* 987a32-3. Podle Vriese je označovat Platóna za historicistu z Popperovy strany *straw man* – dokazuje to poukazem na „důležitost morálního rozhodování v Platónově filosofii“. (c. d., s. 5, srov. též Plamenatz, c. d., ss. 137–8) Popper ovšem píše, že Platón nebyl ve svém historicismu konsistentní a voluntaristický aspekt tematizuje (viz níže).

Z teorie o nezadržitelné změně všeho logicky plyne nemožnost „pravého“ poznání smyslových věcí. Platón rozhodně nebyl popperianským falibilistou.¹²⁷ Naopak: byl příkladem onoho extrémního typu myšlení, které, nemůže-li mít pravdu celou, upadá do beznadějně skepse. Zároveň však po ničem netoužil víc než právě po jistotě. Tu mu podle Poppera paradoxně poskytlo Sókratovo hledání etických podstat (τί ἐστι), které propojil s Parmenidovým dualismem krásného a neměnného světa pravého vědění (ἐπιστήμη) a světa pomíjivých smyslových zdání (δόξαι).¹²⁸

Sókratés sám své výměry (většinou etických) pojmů nepersonifikoval, ani je nechápal jako věci, jeho racionalistická metoda však ukázala cestu do *světa idejí*. Platón se také odmítal spokojit s Parmenidovou rezignací na poznání světa smyslového. Proto přišel s koncepcí vztahu mezi oběma světy, jejíž finální podobu nacházíme podle Poppera v dialogu *Timaios*: Věci světa smyslového jsou degenerovanými *potomky* „praotců“ – dokonalých a všudypřítomné zkáze nepodléhajících *idejí*. Ty se na počátku času otiskly do „čistého prostoru“, který je „matkou“ věcí. (*Tim.* 50c-d) Stejně jako dítě vidí ve svém otci vzor, k němuž se upíná a který ho uchovává v jeho bytí, stejně tak ideje podpírají časná jsoucna a ta se k nim upínají, a jako se děti jmenují po svých otcích, mají i rody jsoucna jména po svých ideálních praotcích. (*Tim.* 52a) V neposlední řadě je idea z epistemologického hlediska též „odpovědným zástupcem smyslových věcí, a proto se na ni můžeme obracet s důležitými otázkami týkajícími se plynoucího světa.“¹²⁹

Proces degenerace je celokosmický, nejmarkantněji se ovšem projevuje v sociální sféře. Vlivem „nepoučeného křížení“ vymizel „rod dobrých králů“ (hledaný diairetickou

¹²⁷ „Volíme tu teorii, která si vede nejlépe v soutěži s ostatními teoriemi; tu, která se přirozeným výběrem prokáže jako nejdolnější pro přežití. Bude to ta teorie, která nejen dosud vydržela nejpřísnější testy, nýbrž ta, která je testovatelná nejpřísnějším způsobem. Teorie je nástroj, který testujeme tím, že jej aplikujeme, a který co do jeho odolnosti posuzujeme výsledky aplikací.“ – Popper, K. R. *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 8086005453. s. 99.

¹²⁸ Právě Parmenidés je podle Poppera také spojnicí mezi Platónem a pythagorejci. Popper mj. interpretuje slavné heslo nad vchodem do Akademie jako součást Platónova pokusu o „geometrickou“ záchranu pythagorejské metafyziky poté, co byla objevena iracionalita druhé odmocniny ze dvou – *OS I*, ss. 259-65. K pythagorejskému vlivu na Platóna v oblasti nauky o duši viz *ibid.*, ss. 322-3, k ovlivnění v oblasti mystiky *ibid.*, ss. 336-8 a k Popperově teorii o Platónově doplnění pythagorejské tabulky protikladů Parmenidovým konceptem *racionalita-bytí / iracionalita-nebytí* viz *ibid.*, s. 216. Platónovu myšlenku neměnné dokonalosti (*idea of static perfection*) identifikuje jako parmenidovskou i B. Russell, který zároveň oponuje, že „člověk je neklidné zvíře; ne jako hroznýš královský, kterému stačí se jednou za měsíc dobře nažrat a zbytek času prospí.“ – c. d., ss. 117-8 (překlad vlastní).

¹²⁹ *OS I*, s. 42. Vries opakovaně upozorňuje, že zakládat interpretaci teorie idejí na jediném přirovnání z *Timaia* není přijatelné a že *idea* „je model, nikoliv příčina“. (c. d., ss. 7-8, 9 a 20) Podle Poppera je timaiovská formulace konečnou variantou, ke které se Platón v předchozích dialozích postupně propracovával; zda pro to podává dostatek důkazů je ovšem spekulativní. Vries též z ne zcela jasných důvodů považuje za důležité rozlišovat mezi degenerací (*to degenerate*) a úpadkem (*to decay*) a tvrdí také, že fakt, že kopie jsou méně perfektní než originály, nemusí mít nutně etické konotace. (*ibid.*, ss. 9-10).

metodou v *Politikovi*) a lidstvo přišlo o kontakt s ideální ústavou (nacházenou v *Ústavě*).¹³⁰ V tomto bodě ovšem Platón přestává být konsistentním historicistou:¹³¹ lidé se mohou pokusit proces degenerace zbrzdit, pokud (v případě Kréťanů a Spartánů) uchovají co nejvíce ze svých starobyklých ústav, či se je (v případě ostatních *poleis*) pokusí „znovunapodobit“ (za praktický návod v tomto ohledu slouží *Zákony*). Avšak nejen to. V lidských silách je dokonce kosmický proces zvrátit: ovšem pouze za předpokladu, že se králi stanou filosofové, kteří jediní dokáží nazřít dokonalost v její původní *formě*.¹³²

Co se týče tenze mezi *uzavřenou* a *otevřenou* společností, je pro nás zvláště důležité, že „[v]šechny věci, jejichž vnitřní hodnotu chce Platón zdůraznit, prohlašuje [...] za přirozené v protikladu k umělým.“ (*OS I*, ss. 83–4). Zároveň ovšem tvrdí, že duše je idejím příbuznější než tělo. „Přirozenost člověka“ je tak „do značné míry totožná s jeho ‚duší‘: je to božský princip, jímž máme podle Platóna účast na ideji, na božském praotci svého rodu.“¹³³ Platóna tedy podle Poppera můžeme označit za typického *duchovního naturalistu* tak, jak byl popsán výše. *Duchovní naturalismus* snadno umožňuje kombinovat prvky *naturalismu biologického*¹³⁴ s *konvencionalismem*, nakonec je však „příliš neurčitý, než aby mohl být aplikován na jakýkoli praktický problém“ a nedokáže více než „poskytnout určité obecné argumenty ve prospěch konzervatismu“. V praxi je tak „všechno ponecháno na moudrosti velkého zákonodárce“, filosofa, „který se podobá bohu a jehož obraz, zvláště v *Zákonech*, je nepochybně autopořetrem“. (*OS I*, s. 87)

Podle Poppera je filosof pro Platóna vlastně umělcem. Umělcem, který se pokouší (resp. má schopnost) „nahlédnout model, ‚božský originál‘ svého díla“ a „snést jej z nebe na

¹³⁰ Podle Vriese je Platónův ideální stát pouze „modelem v nebi,“ (*Resp.* 592b), nikoliv něčím k realizaci na zemi: je sice pravda, že Platón hledá „unchanging norm“, spojovat to ale se snahou o „zadržení veškeré změny“ je podle Vriese naivní. (c. d., s. 6) Srov. nicméně např. *Polit.* 300e–301b, kde se píše, že král „dnešních časů“ by měl vládnout podle „psaných řádů a domácích zvyků“ a snažit se tak zachovat co nejvíce z „dědictví“ ideální ústavy, neboť již nemůže disponovat uměním božského politika. Je též vhodné připomenout, že v *Polit.* je (nikoliv hledačem, nýbrž) držitelem pravdy *elejský host*.

¹³¹ Pokusem o řešení této diskrepance může být podle Poppera Platónova verze hésiodovského *mýtu velkého roku* (*Polit.* 268d–275d, *Leg.* 676b–677b a 678e–679c). Jeho principem je pravidelné střídání dvou věků: *Kronova*, kdy bůh sám řídí svět (mj. „pase“ lidi), vše je v harmonii a jsoucna namísto stárnutí mládnou; a *Diova*, kdy bůh pouští kormidlo světa, ten se začíná točit „pozpátku“, a propadá nejprve pozvolnému, stále však zrychlujícímu se rozkladu (neboť věci „zapomínají“, jak je bůh „srovnal“).

¹³² Předchozí tři odstavce jsou shrnutím především kap. 3 *OS I*, ss. 31–45.

¹³³ *OS I*, ss. 83–4; viz též *ibid.*, ss. 249–50, kde se nachází velké množství odkazů na textovou evidenci v Platónových dílech. Podle Bambrougha (c. d., s. 161) byl dualismus těla a duše v řeckém myšlení a jazyce etablován již dříve, Sókratés a Platón ho ale vyostřili. – Bambrough, *Plato's Political Analogies*, c. d., s. 161.

¹³⁴ Původní ideální stát by např. údajně nezdegeneroval, kdyby jeho vládcové byli školenými filozofy. „Ale oni jimi nebyli. Nebyli školeni v matematice a dialektice (což Platón vyžaduje od vládců svého nebeského města), a aby se vyvarovali degenerace, byli by museli být zasvěceni do vyšších mystérií eugeniky, vědy o ‚zachování čisté rasy strážců‘ (*Resp.* 460c), a do toho, jak předejít smíšení ušlechtilých kovů v jejich žilách s běžnými kovy dělníků.“ (*OS I*, s. 90; viz též *ibid.* ss. 154–5; srov. *Resp.* 546c–547a) Podrobněji viz od. 4 této kap.

zem“. Platónův politik „komponuje obec, aby byla co nejkrásnější“. ¹³⁵ Právě toto estétství je jedním z důležitých zdrojů Platónova (ale i např. Marxova) politického radikalismu, neboť jeho důsledkem je touha „vybudovat svět ne jen [*sic*] o trochu lepší a racionálnější než náš, nýbrž zbavený vši ohavnosti: nikoli strakatý přehoz, mizerně záplatovaný starý oděv, nýbrž zcela nové roucho, skutečně krásný nový svět.“ ¹³⁶

Za most mezi Popperovou interpretací Platónovy ontologie a jeho interpretací ontologických úvah Antisthenových nám poslouží nepříliš zdařilá úvaha z *OS I*, s. 291:

Je mimořádně zajímavé, jak Platón transformuje Parmenidovo jedno, když argumentuje ve prospěch aristokratické hierarchie. Protiklad *jeden – mnoho* není zachován, ale vzniká z něj systém stupňů: jedna idea – nemnozí, kteří se jí přibližují – další, kteří jsou jejich pomocníky – mnozí, tj. masa (toto dělení má zásadní význam v dialogu *Politikos*). Naproti tomu Antisthenův monotheismus zachovává původní eleatský protiklad mezi jedním (bohem) a mnohými (jež pravděpodobně považoval za bratry pro jejich stejnou vzdálenost od Boha). Antisthenés byl pravděpodobně ovlivněn Parmenidem skrze Zenónův vliv na Gorgiu. Pravděpodobný je rovněž vliv Démokritův, jenž učil: „Moudří mohou patřit všem zemím bez rozdílu, neboť domovem velké duše je celý svět.“

Vyjma této problematické ¹³⁷ pasáže se Popper Antisthenovými ontologickými názory zabývá až v druhém díle *OS*, a to v souvislosti s kritikou tzv. *metodologického esencialismu*, protikladu jeho vlastního *metodologického nominalismu*. Rozdíl mezi těmito dvěma spočívá v jejich přístupu k definicím: zatímco *metodologický esencialismus* „čte“ definice „zleva doprava“ (tj. snaží se vystihnout *podstatu* či „pravý význam“ výčtem *bytočných* vlastností), *metodologický nominalismus* „čte“ definice „zprava doleva“ (tj. chápe pojmy jako pouhé užitečné zkratky pro entity či jevy, které bychom jinak museli složitě popisovat). ¹³⁸

¹³⁵ „Právě zde je,“ podle Poppera, „namíste se ohradit“: lidské životy se „nesmějí stát prostředkem k uspokojení umělcovy touhy po sebevyjádření. Musíme spíše požadovat, aby každý člověk měl právo utvářet si – bude-li si přát – svůj život sám, pokud tím nebude příliš zasahovat do života jiných. [...] umělec by podle mého názoru měl usilovat o seberealizaci v jiném médiu [...] sny o kráse se musí podřídit nutnosti pomáhat lidem v tísní a těm, kdo jsou vystaveni nespravedlnosti, a nutnosti budovat instituce, které by sloužily těmto účelům.“ – *OS I*, ss. 169–70. Srov. Berlin, 1999, c. d., s. 254: „Lidstvo představuje surovinu, na niž uvalují svou tvůrčí vůli. I když lidé v procesu tvorby trpí a umírají, přesto jsou pozvedáni k výšinám, k nimž by nikdy nedospěli, nebýt mého násilného, avšak tvůrčího narušení jejich životů. Tento argument používá každý diktátor, inkvizitor i tyran, který usiluje o morální anebo estetické oprávnění svých kroků.“

¹³⁶ *OS I*, s. 169. Na tomto konkrétním místě Popper v originále píše „beautiful new world“, na Huxleyho *Brave New World* je v *OS* nicméně několik narážek a v *OS I*, s. 129 je v rámci kritiky utopií zmíněn *explicitě*.

¹³⁷ *Ad* problematičnost pasáže: Nejenže Popper sám v *OS I*, s. 320 upozorňuje, že pravost citovaného Démokritova zlomku (B 247) je pochybná, je navíc třeba uznat i Vriesovu námitku (c. d., s. 42), že striktní protiklad *jeden – mnozí* by v politice právě tak dobře mohl být metafyzickým zdůvodněním orientálního despotismu, zatímco Platónův stupňovitý model nastíněním vlády konstituční.

¹³⁸ Zatímco *metodologický esencialista* se ptá „Co je to štěně?“, *metodologický nominalista* se ptá „Jak nazveme mládě psa?“. – Srov. *OS II*, ss. 16–28 a 277–294. Popper rozlišuje mezi *metodologickým* a *ontologickým*. Zatímco on sám je pouze *metodologickým* nominalistou, Platón s Aristotelem jsou esencialisty jak *metodologickými* (nauka o definicích), tak *ontologickými* („realismus“ ve smyslu středověkého sporu o univerzálie). V tomto kontextu není bez zajímavosti Rosenova poznámka (c. d., ss. 176–7), že Sparta nepravděpodobně na rozdíl od Athénů věřili v „substanciálnost“ (*substantiality*) a posvátnost svého města a že

První z přístupů byl u Platóna i Aristotela založen na „intelektuálním zření podstat“ a byl základem jejich „umění definice“ (které je u Aristotela dokonce jedním z pilířů poznávání a vědění). V konečném důsledku vede k nekonečnému regresi a prázdnému verbalismu.¹³⁹ Za svého předchůdce v kritice těchto důsledků i *esencialismu* jako takového považoval Popper právě Antisthena.¹⁴⁰ Odvolává se na historiku ze Simplikia (*Ad Arist. Cat.*, 66b, 67b), kde Antisthenés říká: „Platóně, vidím koně, ale nevidím koňovitost.“,¹⁴¹ a také na dvě důležité pasáže z Aristotela:

V první (*Met.* 1024b32) se dozvídáme, že Antisthenés nastolil problém [...] že nelze odlišit ‚pravdivou‘ od ‚nepravdivé‘ definice (např. ‚štěněte‘), takže dvě očividně navzájem si odporující definice se budou týkat jen dvou odlišných esencí – ‚štěněte₁‘ a ‚štěněte₂‘. Nebudou tudíž žádné kontradikce a bude jen stěží možné hovořit o nepravdivých větech. [...] Druhá pasáž (*Met.* 1043b24) [...] [u]kazuje, že Antisthenés napadal esencialistické definice jako neužitečné, jako *pouze dosazující dlouhý příběh místo krátkého*, a ukazuje dále, že Antisthenés velice moudře připustil, že přestože není možné *definovat*, je možné věc popsat nebo *vysvětlit* tak, že se odvoláme na její podobnost s nějakou věcí již známou, nebo, jde-li o složeninu, že vysvětlíme, z jakých částí se skládá. ‚Proto má vskutku něco do sebe ta obtíž,‘ píše Aristotelés, ‚na kterou poukázali přívrženci Antisthenovi a ti, kdo nemají dostatečného vzdělání; tvrdili totiž, že není možno vymeziti, co jest věc čili bytnost; neboť výměř prý jest mnoho slov. Ale může prý se vymeziti spíše jenom to a je možno poučiti o tom, jaké něco jest; tak například nedá prý se říci, co jest stříbro, ale jenom, že jest něco podobného jako cín.‘¹⁴²

Je zajímavé, že Popper odmítá Antisthenovi přisoudit jakoukoliv jinou pozitivní ontologickou nauku než (blíže nespecifikovaný, pravděpodobně ontologický) nominalismus a maximu, „že bychom měli mluvit prostě, užívat každého výrazu jen v jednom významu, a tak se vyhnout všem těm nesnázím, o jejichž řešení se neúspěšně pokoušela teorie definic.“ (*OS II*, 292–3). Opakovaně říká, že další Antisthenovi přisuzované teorie byly pouze Aristotelovým pokusem vyhnout se kritice tak, že z problémů objevených ve své vlastní teorii udělá pozitivní nauku kritikovu. (*ibid.*)

Platón své krajany za absenci tohoto „magického patriotismu“ (typického, jak Rosen sám píše, pro *uzavřenou společnost*) kritizoval, a Spartu pro něj opěvoval.

¹³⁹ „Proto tak velká část našich ‚sociálních věd‘ patří dosud do středověku.“ – *OS II*, s. 17.

¹⁴⁰ „Jak víme od samotného Aristotela, esencialismus a teorie definice narazily na silný odpor hlavně ze strany Sókratova starého druha Antisthena, jehož námitky se zdají být naprosto rozumné.“ – *OS II*, s. 28.

¹⁴¹ Cit. podle *OS II*, s. 292.

¹⁴² *OS II*, ss. 292–3. Co se týče příkladu se štěnaty (podrobněji viz *ibid.* ss. 282–3), v originále stojí „...refer to two different essences, ‘puppy₁’ and ‘puppy₂’“ (nikoliv *...essences, of ‘puppy₁’ and of ‘puppy₂’*). Překlad genitivem je snad názornější, co se týče myšlenky této konkrétní pasáže, domnívám se však, že jde o překlad nepřesný, neboť *metodologický nominalista* (či Antisthenés) může uznat i rozdílné definice postavené na dvou aspektech jednoho štěněte. Další (tentokrát závažnější) chyba se nachází dále na s. 293, kde se píše „Groteovu pozici lze tudíž hájit proti Fieldovu útoku (*Plato and His Contemporaries*, str. 167) tak, že „je naprosto chybné“ popisovat Antisthena jako nominalistu.“ V originále stojí: „Grote’s position may be thus defended against Field’s attack (*Plato and His Contemporaries*, 167) that it is ‘quite wrong’ to describe Antisthenes as nominalist.“ Opačné vyznění českého překladu našťastí nedává smysl ve vztahu k předcházejícímu textu, což čtenáře na chybu upozorní.

Jak bylo již částečně zmíněno v předchozím oddílu, Antisthenés skutečně kritizoval Platónovu teorii idejí (kterou považoval za nesókratovskou), a to velmi silně. Napsal dokonce dialog *Sathón*, který byl kromě silného *ad hominem* (*Sathón* = ten, s velkým pyjem) pravděpodobně též parodií na platónské umění definice (neboť bývá doxografy řazen mezi spisy o protirečení či o vyvracení) a Antisthenés v něm možná stavěl logiku proti Platónově dialektice.¹⁴³ Naopak Platón si podle Mársico vybírá v *Ústavě* k ilustraci teorie idejí slavný příklad lehátka právě proto, aby zdiskreditoval Antisthenovu (snad korporealisticou) koncepci a ukázal výhody koncepce vlastní.¹⁴⁴

Antisthenés nezavrhoval dialektiku jako takovou, měla pro něj však očividně jiný význam než pro Platóna. To lze dobře pozorovat na *Aiantovi* a *Odysseovi*, dvou nejkompletněji dochovaných Antisthenových zlomcích, v nichž tyto dva hrdinové trójské války přednášejí každý po jedné řeči před porotou, jež má rozhodnout, komu připadne (kouzelná) Achilleova zbroj.¹⁴⁵ Zatímco Aias vidí rozdíl pouze mezi slovy a činy (přičemž slova zavrhuje a chce brát v potaz pouze činy), Odysseus v rámci slov rozlišuje mezi rétorikou a dialektikou: účelem první je čistě přesvědčit, účelem druhé zkoumat.¹⁴⁶ Jak upozorňuje Susan Prince, Aiantovo sebevyvracení je těžké přehlédnout: soudci mají podle jeho názoru zkoumat (σκοπεῖν) činy, a ne slova; jelikož však žádný z nich nebyl přímým svědkem činů, o nichž se mluví, slova jsou to jediné, co mají k dispozici. Aias tak činí svůj vlastní požadavek, aby mu soudci přiřkli zbroj, logicky nemožným. Samotný soud se navíc samozřejmě odehrává především ve verbální rovině a jeho verdikt bude mít velmi materiální důsledky¹⁴⁷ – tedy: ačkoliv bude slovem, bude zároveň činem.¹⁴⁸ Princeová si též všímá, že zatímco Aias volně zaměňuje mezi výrazy *πᾶγμα* a *ἔργον* (oba staví do protikladu k *λόγος*), Odysseus mezi nimi důsledně rozlišuje: *πᾶγμα* je ve vztahu k *λόγος* tím, na co *λόγος* odkazuje (funkce *λόγος* je *reprezentativní*), *ἔργον* naproti tomu může být i *λόγος* (resp. *λόγος*

¹⁴³ Mársico, 2005, c. d., s. 73, Suvák, 2014, c. d., s. 77 a Prince, 2014, c. d., s. 172.

¹⁴⁴ Mársico, 2014, c. d., s. 244. Oproti tomu ovšem Vriesovo zpochybnění (c. d., s. 21), že by lidské výtvořby byly podle Platóna ještě dále od idejí (a proto ještě nedokonalejší) než běžné věci, poukazem na *Resp.* 472d.

¹⁴⁵ Kompletní zlomky v Kalašově překladu a se Suvákovými komentáři viz Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., ss. 257–263 či titíž, 2013, c. d., ss. 141–174.

¹⁴⁶ Srov. Suvák, 2013, c. d., ss. 45–6.

¹⁴⁷ Aias se v *Iliadě* poté, co zbroj připadne Odysseovi, pokusí soudce povraždit. Potmě však ve stanu místo nich pobije stádo dobytka. Neunese hanbu a proklaje se vlastním mečem. Antickému čtenáři bylo homérické vyústění příběhu dobře známo a Antisthenův Odysseus na něj ve své řeči činí intertextuální narážky.

¹⁴⁸ Prince, Susan. Words of Representation and Words of Action in the speech of Antisthenes' Ajax. In *Antisthenica Cynica Socratica*, c. d., ss. 168–199. s. 189.

může být ἔργον; funkce λόγος je *performativní*). Mezi λόγος a πρᾶγμα je tedy vždy ontologická diference, zatímco mezi λόγος a ἔργον ne.¹⁴⁹

Toto pregnantní rozlišení je dost možná Antisthenovo *novum*: v homérských textech jsou slovy a činy v „polární opozici“, u Thúkydida je již vztah komplikovanější, stále je však vztahem protikladu¹⁵⁰ (což je zdůrazňováno pravidelnými juxtapozicemi toho, co historické postavy říkaly, a co dělaly).¹⁵¹ Antisthenova jemná distinkce je podle Princeové navíc fundamentální pro pochopení celku jeho filosofie, neboť se na ní zakládá rozlišení mezi jeho „proto- či quasi-logikou“ a řečí jako nástrojem, který je nezbytnou výbavou toho, kdo chce demonstrovat, že je „držitelem“ ctnosti (tedy jeho etikou).¹⁵² Princeová také protestuje proti tomu, aby byl Antisthenés přirovnáván k moderním logickým atomistům. Jeho seriózní zájem o poesii a rétoriku a rozbory, které těmto oborům věnoval, podle ní jasně ukazují, jak mylné takové analogie jsou.¹⁵³ Skutečně, pokud bychom již měli Antisthena přirovnávat k některému proudu současné filosofie, daleko vhodnějším kandidátem by se zdála oxfordská škola přirozeného jazyka.

Princeové argumentaci považují za přesvědčivou, a proto se domnívám, že nelze plně souhlasit se Suvákem, když říká, že protiklad mezi dialektikou a rétorikou byl „skôr Platónovým pokusom o vyrovnanie sa s dobovou rétorikou než všeobecným znakom sokratiky.“ a že „Antisthenés a pod jeho vplyvom zrejme aj Xenofón a ďalší grécki spisovatelia ovplyvnení neplatónskymi obrazmi Sókrata [...] nechápali rétoriku a básnictvo ako niečo, čo je v protiklade voči sókratovskej dialektike.“¹⁵⁴ Lze s ním nicméně souhlasit (a snad je tak myšlen i obsah předchozího citátu), že antisthenovský protiklad nebyl (tak jako u Platóna) protikladem dobrého a zlého, a nakonec ani protikladem ἐπιστήμη a δόξα.¹⁵⁵ Antisthenův *mudrc* (σοφός) by měl být zároveň filosofem a rétorem – tak jako jeho

¹⁴⁹ *Ibid.*, zvl. ss. 183–4 a 187–9.

¹⁵⁰ „...speech and deed are still two modes of behaviour, alternative drivers of historical events on the same level, so to speak“ – Prince, c. d., s. 183.

¹⁵¹ *Ibid.*; srov. též Suvák, 2014, c. d., s. 92: “[Antisthenes’] Odysseus considers the relation between words and deeds to be something which needs to be released from prejudices – generic, cultural, and religious.⁵² In this respect he differs from other Trojan heroes.”

¹⁵² Prince, c. d., ss. 178 a 185–6.

¹⁵³ Stejně tak chybné je dávat protiklad slov a činů z *Aiantovy řeči* do souvislosti s *DL*, VI,11 („[Ctnost] [s]počívá v činech a nepotřebuje ani mnoho slov ani nauk.“ – podrobněji rozebráno zde níže) – Prince, c. d., s. 181.

¹⁵⁴ Suvák, 2013, c. d., s. 48.

¹⁵⁵ *Ibid.*

Odysseus, který si uvědomuje performativní sílu řeči, své činy dokáže se svými slovy sladit a zároveň si je umí slovy i obhájit.¹⁵⁶ Tak alespoň Antisthena interpretuje Porfyrios:

Ak sú mudrci (οἱ σοφοί) dobrí vo vedení rozpráv (διαλέγεσθαι) a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi (τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν), možno povedať, že ovládajú mnoho obrátov (τρόποι) reči na tú istú tému. Potom ich možno pokojne nazvať mnohoobratnými (πολύτροποι).¹⁵⁷

Dialektika v platónském smyslu (hledající přesné významy) je bytostným protikladem této antisthenovské „mnohoobratnosti“. Sám Platón se Odysseovou πολύτροπια zabývá v *Hippiovi menším*. Mársico (mj.) z porovnání tohoto dialogu s Antisthenovým *Odysseem* vyvozuje, že Platón kritizoval Antisthena za užívání literárních rozborů namísto striktní argumentace. Antisthenés mohl naopak poukazovat na to, že Platónova metoda je s ohledem na svou rigiditu explanačně slabá.¹⁵⁸

To nás přivádí k Popperem zmiňované Antisthenově kritice Platónova pojetí definice. Začneme jeho výroky o *nemožnosti sporu* (μη εἶναι ἀντιλέγειν) a *nemožnosti nepravdivé řeči* (μηδὲ ψεύδεσθαι). Zdá se, že Popper může mít pravdu, když říká, že tyto výroky jsou čistě kritikou Platóna, a nikoliv důsledkem Antisthenovy vlastní koncepce. Alespoň Suvák se zdá být nakloněn podobné interpretaci.¹⁵⁹ Nabízí nicméně ještě jednu, jež od první není příliš vzdálená a jež se v jistém ohledu podobá moderním tzv. primitivistickým koncepcím G. E. Moorea a Donalda Davidsona. Na základě Sókratova neúspěchu v nalézání *costi* (τί ἐστι) etických pojmů mohl prý Antisthenés dojít k závěru, že o těchto pojmech není možné vypovědět nic vyjma jejich vlastního jména (οἰκεῖός λόγος).¹⁶⁰ Fenomény jako „krása, sloboda, otroctvo, dobro, odvaha, zákon, spravodlivosť“ nelze definovat, lze je však ilustrovat názorným příkladem.¹⁶¹ V tomto světle interpretuje Suvák i zlomek o Antisthenově učení ze Stobaia:

...toho, kto nám protirečí, nemáme v jeho reči zastavovať tým, že mu budeme protirečiť, ale treba ho poučiť – ved’ ani bláznivého človeka nevylicí ten, kto je choromyseľný v opačnom smere.¹⁶²

¹⁵⁶ Suvák, 2013, ss. 45–6.

¹⁵⁷ Porfyrios, *Schol. ad Od.* I,1 (= V A 187 G.), Kašův překlad in: Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 79. Mársico (2014, c. d., s. 230) překládá πολύτροπος jako *multifaceted*.

¹⁵⁸ Mársico 2014, c. d., ss. 232–3 a 240.

¹⁵⁹ Suvák, Pokus o rekonstrukci Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., ss. 7 a 12.

¹⁶⁰ *Ibid.* ss. 12–3. Princeová ovšem překládá οἰκεῖός λόγος jako *proper account* (c. d., s. 168) a Luz dokonce jako *appropriate explanation* – Luz, Menahem. ‘Disgracefulness Is Disgraceful’: Antisthenes’ Logic, Ethic and Sources. In *Greek Philosophy and the Fine Arts*, Vol. I. Boudouris, Konstantine (ed.). Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 2000. ISBN 9607670302. s. 92.

¹⁶¹ Suvák, Pokus o rekonstrukci Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., ss. 12–3 a tentýž, Antisthenés logos ako éthos, c. d., ss. 54–7.

¹⁶² V A 174; cit. podle Suvák, Pokus o rekonstrukci Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., ss. 14–5.

Jiný výklad výroku o *nemožnosti sporu* nabízí Mársico. Jedná se prý o důsledek pozitivní Antisthenovy koncepce *zkoumání jmen*, která se podobá moderním teoriím J. Trierera (*Kleine Schriften und Sonderdrucke der Sprachwissenschaft*) a G. Ipsena (*Der Alte Orient und Indogermanen*), podle nichž jsou lexikální významy mozaiky “bez mezer a překrytí” (*gaps or overlaps*) a kde každá jednotka patří do určitého pole. Jazyk je tak “seskupením“ (*assemblage*) lexikálních jednotek a každá věc má své vlastní jméno.¹⁶³ K podobnému řešení (ovšem bez přiblížení přes teorie *sémantického pole*) dochází i Menahem Luz. Vhodná explanace (οικειός λόγος)¹⁶⁴ každého konceptu či objektu je unikátní. Jelikož každý λόγος je pravdivý, αντίλογος nebude popisem stejného, nýbrž nějakého jiného konceptu či objektu. Na základě této interpretace vysvětluje Luz též citovaný zlomek ze Stobaia: protiřecit někomu je bláznivé, neboť to znamená mluvit o něčem úplně jiném.¹⁶⁵ Zároveň ale Luz souhlasí i s tím, že přinejmenším *dobro* je pro Antisthena primitivní pojem a že obecně nejpresnější definicí něčeho je vypovědět, že je to samo se sebou identické ve smyslu pozdějšího aristotelského τότε τι.¹⁶⁶ I tento výklad v něčem připomíná Popperův komentář (*štěně₁, štěně₂*), zároveň se však dostává do jistých problémů, pokud společně s Princeovou odmítneme, že by Antisthenés byl logickým atomistou (neboť bylo řečeno, že λόγος nemůže být nepravdivý).

Zdánlivě neproblematická je oproti tomu druhá z Popperem (a Aristotelem) zmíněných kritik – *kritika dlouhé řeči* (λόγος μακρός).¹⁶⁷ Nevidím důvod, proč neuznat Popperovu interpretaci, že pokusy o esencialistické definice Antisthenés správně odhalil jako nutně odsouzené k nekonečnému regresi (neboť každý pojem použitý v *definiens* bude vyžadovat opět svou vlastní definici, a tak stále dokola). Podle Suváka je však Aristotelův příklad se stříbrem *straw man* a Antisthenés ve skutečnosti tvrdil, že nemožnost definice se týká pouze pojmů etických:

Ak mám dostatočné znalosti v určitej oblasti vedenia, napr. v umení spracovania kovov, tak som schopný akceptovať základné definície ‚vecí‘, ktoré patria do tejto oblasti, inak by som nemohol súhlasiť alebo polemizovať s inými znalcami o tom, ako

¹⁶³ Mársico, 2014, c. d., 229–30; blíže viz Mársico, Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico, c. d.

¹⁶⁴ Srov. Suvákův překlad pojmu u pozn. 160.

¹⁶⁵ Luz, 2000, c. d., s. 92. Nabízí se přirovnání ke Kuhnovu: „...na člověka, který zastává neslučitelné stanovisko, je třeba pohlížet jako na člena odlišného jazykového společenství [...] problémy komunikace je třeba analyzovat jako problémy jazykového překladu.“, ovšem s tím, že Antisthenés by si vystačil bez paradigmát, resp. každý člověk by pro něj byl potenciálně (ovšem ne nutně) svým vlastním paradigmátem. – cit. z Kuhn, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 8086005542. s. 174 (Dodatek z r. 1969).

¹⁶⁶ Luz, 2000, c. d., ss. 88–9.

¹⁶⁷ Prince (c. d.) překládá jako *long account* a Luz (2000, c. d.) jako *long reckoning*.

sa vyrába určitá zliatina atď. Ale asi sa nenájdu dvaja ľudia, ktorí by sa dokázali dohodnúť na definícii takých vecí, ako sú ‚spravodlivosť‘ alebo ‚odvaha‘.¹⁶⁸

Suvák zde nicméně své tvrzení nijak nepodkládá a navíc opomíjí, že Aristotelés „antisthenovcům“ *přiznává* schopnost popisovat složeniny pomocí toho, z čeho jsou složeny.¹⁶⁹ Luzovo řešení se zdá plausibilnější: Antisthenés považoval v běžné řeči užívané definice za pouhé metafory, které neposkytují žádný „pravý význam“. Pokud popíše zlato jako „žlutý kov“, nedefinoval jsem ho, pouze ho *přirovnal* ke žluté a ke kovu. Pojmy jako *dobro* (τό καλόν) ovšem k ničemu přirovnat nelze, a mohu tedy pouze říct, že dobro (τό καλόν) je dobré (καλόν).¹⁷⁰ V této Luzově interpretaci je zachována jak nemožnost definice nesložených entit, tak zvláštní postavení etických pojmů, a dokonce je i slučitelná s dalšími Suvákovými poznámkami k tématu: totiž upozorněním na zlomek „τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι“ (ctnost spočívá v krátké řeči)¹⁷¹ a na to, že „Antisthenés zdôvodňuje svoje vedenie nevedenia pomocou eleatskej diferencie jedno–mnohé: každá jedna definícia (λόγος) sa nutne stáva zmnožením viacerých λόγοι, ktoré si vyžadujú ďalšie definície, a takto by sme mohli pokračovať ad infinitum.“¹⁷²

Dnešní antisthenovští badatelé se často vyhýbají přímé odpovědi na otázku, zda byl Antisthenés nominalistou. Je to pochopitelné, neboť by šlo o tvrzení s ohledem na dostupné zlomky značně silné, a navíc vyvolávající anachronické konotace středověkého (či přinejlepším pozdně helénistického) sporu o univerzálie. Ze starších autorů, kromě Popperem zmiňovaných Groteho a Fielda,¹⁷³ např. Campbell Crockett Antisthena mezi nominalisty řadil, a Andreas Graeser naopak tvrdil, že evidence pro takové řazení pochází až od pozdně antických komentátorů Aristotela (a je tedy příliš slabá).¹⁷⁴ Žádný z těchto badatelů se však nezabýval primárně Antisthenem. Interpretace Alda Brancacciho (1990) stanovila, že Antisthenés nominalistou nebyl, a tento její aspekt je od té doby většinou antisthenologického prostředí tiše přijímán. Teprve nedávno téma opět otevřeli

¹⁶⁸ Suvák, 2013, c. d., ss. 40–1.

¹⁶⁹ *Met.* 1043b29: „O některých podstatách tedy je možný výměr a pojem, to je o složených, ať jsou smysly vnímatelné nebo přístupné pouze myšlení; ale nedá se vymezovat to, z čeho prvotně jsou,“ (Křížův překlad).

¹⁷⁰ Luz, 2000, c. d., s. 89.

¹⁷¹ *Gnom. Vat.* 743 n. 12 (V A 104 G), Suvákův rozbor viz 2013, c. d., ss. 39–42; možná inspirace spartským pojetím modlitby viz výše text.

¹⁷² Suvák, *Pokus o rekonstrukci Antisthenovho poňatia epistémé*, c. d., s. 10.

¹⁷³ Viz poznámka 142 tohoto textu.

¹⁷⁴ Crockett, Campbell. The Confusion over Nominalism. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 47, No. 25, (Dec. 7, 1950), ss. 752-758. ss. 753–4 a Graeser, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 807298019X. s. 152.

argentinskí badatelé, přičemž ovšem Néstor-Luis Córdero tvrdí, že Antisthenés nominalistou nebyl, neboť „postupuje od reality ke jménu, a nikoliv od jména k realitě“,¹⁷⁵ zatímco Daniel Perrone na základě jeho *zkoumání jmen* tvrdí, že byl.¹⁷⁶

Ať už byl směr vztahu jmen a reality podle Antisthena jakýkoliv (je docela možné, že ho zajímal prostě jen vztah jako takový, a jeho směrem se vůbec nezabýval),¹⁷⁷ je jisté, že se snažil vyhnout relativismu. Vyplývá to ze zlomku V A 151: „λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν“.¹⁷⁸ Ať už tento výrok chápeme doslovně jako prosté vyjádření navázanosti slov na události, nebo –se Suvákem– silněji jako „definici definice“,¹⁷⁹ nemůžeme si nevsimnout vyjádřeného epistemického optimismu. Pro Antisthena λόγος není Gorgiovým mocným vládcem (δυνάστης μέγας) schopným přesvědčit kohokoliv o čemkoliv. Třebaže si Antisthenés vážil rétoriky, jeho λόγος má nezpochybnitelný vztah k objektivní realitě.¹⁸⁰ Není sice schopen uchopit *cost* (τί ἐστὶ) věcí (nikdy nenalezne jejich konečné vymezení), může nám však poznání věcí *přiblížit*.

Toto přibližování se děje přes již zmíněné *zkoumání jmen* (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων). Mársico a Princeová se shodují, že šlo o základ Antisthenovy poznávací i vyučovací metody.¹⁸¹ Podle Mársico se jednalo o jeho osobitou modifikaci Prodikova *narovnávání jmen* (ὀρθότης ὀνομάτων), které předpokládalo, že korespondence mezi jménem a věcí není vždy uspokojivá či dostatečně jasná, a musí tedy být ověřena nebo obnovena (*verified or restored*).¹⁸² Antisthenés naproti tomu předpokládal, že korelace existuje vždy, a pokud není dostatečně explicitní, může být osvětlena podrobnou analýzou (ἐπίσκεψις). Důsledkem mj. je, že zatímco Prodikus se v případě polysémie snažil mezi slovy a věcmi obnovit vztah

¹⁷⁵ „Antístenes va de la realidad al nombre, y no del nombre a la realidad.“ (překlad vlastní) – pro tento a další argumenty viz Córdero, Néstor Luis. Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas. In: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVI (117/118, Enero–Agosto, 2008). ss. 119–128. s. 123.

¹⁷⁶ zvl. Perrone, Daniel. El análisis antisténico de los nombres. Un modelo nominalista, In: *Circe de clásicos y modernos*, Vol. 16, No. 1 (Enero/Junio, 2012), ss. 31–43. K ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων viz dále text.

¹⁷⁷ Celá diskuse o Antisthenově *ontologickém* nominalismu je dle mého názoru skvělou ilustrací výhodnosti přijetí Popperova nominalismu *metodologického*: snažit se Antisthena napasovat do škatulky, která vznikla v jiném historicko-filosofickém kontextu, a která je navíc sama natolik nejasně definována, že se z debaty o Antisthenovi stává debata o škatulce, je úplně k ničemu. Pojmy (a především všechny *ismy*) mají smysl, pouze pokud s jejich pomocí můžeme „nahrazovat dlouhé příběhy krátkými“. V případě, že nám „příběh“ naopak prodlužují, jsou zbytečné, a mnohdy i virulentní.

¹⁷⁸ „logos je <formulácia> vyjavujúca, čo bolo alebo je“ – Suvákův rozbor viz Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., ss. 7–9.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.* a Prince, 2014, c. d., s. 169.

¹⁸¹ Mársico, 2014, c. d., s. 227 a Prince, 2014, c. d., s. 178.

¹⁸² Srov. Platón, *Euthydemus*, 277e–278a.

jedna ku jedné, pro Antisthena nepředstavovala velký problém a byla maximálně popudem pro podrobnější lexematický rozbor v rámci existující struktury jazyka.¹⁸³

Své *zkoumání jmen* Antisthenés často ilustroval na homérských příbězích, případně na svých vlastních fiktivních promluvách historických či mytických postav.¹⁸⁴ Jeho Odysseus opakovaně *explicite* kritizuje jeho Aianta za způsob, jakým užívá pojmy, a (v rámci své vlastní obrany) ho poučuje, jak by to měl dělat správně.¹⁸⁵ Aias např. označí Odyssea za vykradače chrámů (ιερόσυλος). Odysseus se s ním nepře, co tento pojem znamená, ani nezpochybňuje morální závažnost svatokrádeže. Dokazuje mu, že na něj označení ιερόσυλος aplikoval nesprávně (neboť Athéninu sošku, kterou ukořistil z trójského chrámu, ukradli předtím Trójané Achájcům, a navíc existovalo proroctví, že dokud tito sošku nezískají zpět, nevyhrají válku – Odysseus by tak, podle svých vlastních slov, měl být naopak označen za *zbožného*, a navíc ještě za *zachránce Achájců*).¹⁸⁶

Jak tento příklad naznačuje, cíl *zkoumání jmen* byl pro Antisthena většinou a především etický.¹⁸⁷ Suvák dokonce tvrdí, že „[v]šetky antisthenovské skúmania logu sa viažu na proces výchovy“, a uvádí v této souvislosti zlomek z Epiktéta (V A 160) „počiatkom výchovy je skúmanie mien“.¹⁸⁸ Abychom se totiž etikou vůbec mohli zabývat, musíme pochopit, „čo znamená, keď dávame do protikladu správne a nesprávne, užitočné a škodlivé, spravodlivé a nespravodlivé atď.“ A ačkoliv není možné vymezit τί ἐστι těchto pojmů, můžeme dosáhnout alespoň přibližného „porozumenia základným diferenciami, v ktorých sa odohráva naše rozhodovanie a konanie.“¹⁸⁹ Luz, který jinak se Suvákem, Mársico a dalšími v této věci souhlasí (a tvrdí např., že jsou-li kde v antisthenovských zlomcích náznaky astronomie či astrologie, jedná se o pozdější stoické nánosy),¹⁹⁰ nicméně upozorňuje, že pro Antisthena byla (jako pro většinu Řeků) etika bytostně spojena s estetikou: κάλλος znamenalo zároveň *krásný, dobrý i čestný (honest)* a stejně tak αἰσχρόν

¹⁸³ Mársico, 2014, c. d., ss. 227–9. Opět se samozřejmě nabízí srovnání s moderní analytickou filosofií, v němž by Antisthenés znovu představoval zástupce oxfordské školy přirozeného jazyka, zatímco Prodikos některé členy vídeňského kruhu. Není též bez zajímavosti, že podle Mársico (c. d., s. 227) Antisthenés rozlišoval ἐπίσκεψις ὀνομάτων (*investigation of names*), χρῆσις ὀνομάτων (*use of names*) a διαλέγειν κατὰ γενή (*class distinction*).

¹⁸⁴ Mársico, 2014, c. d., s. 227.

¹⁸⁵ Předklad obou řečí viz in Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d. ss. 257–263 či titíž, 2013, c. d., ss. 141–174; srov. Prince, 2014, c. d., ss. 178–9.

¹⁸⁶ Srov. Prince, 2014, c. d., ss. 192–5.

¹⁸⁷ Mársico, 2005, c. d., s. 71.

¹⁸⁸ Suvák, Pokus o rekonstrukci Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., s. 13.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 14.

¹⁹⁰ Luz, Menahem. Antishenes' Prometheus Myth. In *Jacob Bernays: Un philologue juif*. Glucker, John; Laks, André (eds.). Presses Universitaires du Septentrion, 1996. ISBN 2859393056. ss. 89–103. s. 92.

znamenal jako *ošklivý*, tak *hanebný* (*shameful*), *nemorální* a *nečestný*.¹⁹¹ Pokud by měl Luz pravdu (což není jisté, neboť jsme si ukázali, že Antisthenés obecně neměl s polysémií problém), znamenalo by to, že Popperův „jediný následovník Sókrata“ nebyl z hlediska „estetství“ o nic lepší než Platón.

Na rozdíl od Platóna nicméně Antisthenés zřejmě nepsal ani aporetické (či dialektické) dialogy, ani dogmatické teze.¹⁹² Hlavní metodou jeho etických spisů byl *příklad*,¹⁹³ za který mu opět sloužili především historické či mytické postavy.¹⁹⁴ Jak již bylo řečeno, jeho Odysseus je vzorem, neboť dokáže sladit své činy se svými slovy a zároveň si své jednání dovede rozumově obhájit. *Odysseova řeč* byla v tomto ohledu již v antice přirovnávána k různým verzím *Obrany Sókratovy*,¹⁹⁵ a dá se předpokládat, že právě Sókratés byl pro Antisthena jedním z prvních příkladů *mudrce* (σοφός) – tedy vzoru hodného následování.

Podle Suvákova názoru Antisthenés v nedochovaném spise *Archelaos neboli o království* možná, podobně jako ve svém *Kýrovi*, uváděl příklady dobrého kralování a (nebo) mohl nejprve určit οἰκεῖος λόγος *dobrého krále* (βεσιλεύς) na základě obecných očekávání („nikto neočakáva, že *dobry vládcu* bude *nespravodlivo súdit'* alebo že sa *zbabelo vzdá nepriateľovi*“) a poté porovnávat, který vládce se tomuto určení nejvíce podobá („ktorý vládca je *umiernený, odvážny, spravodlivý, dobrý, láskavý k iným* atd.“). Suvák zdůrazňuje, že Antisthenés by se tak opět vyhnul jak esencialismu, tak skepticizmu.¹⁹⁶ S tím souhlasí i Luz, který klade důraz na opakující se antisthenovský zlomek „αισχρόν τό γ' αισχρόν“ (hanebnost je hanebná),¹⁹⁷ který je podle něj jasně anti-subjektivistický.¹⁹⁸ Jednou z verzí tohoto zlomku je např. pasáž z Plútarcha (*De audiendis poetis*, 33b–c), v níž Antisthenés vystupuje proti relativizaci incestu v Euripidově *Aeolovi* (fr. 19) improvizovanou parodií jambického trimetru: „αισχρόν τό γ' αισχρόν, κᾶν δοκῆ, κᾶν μὴ δοκῆ“ (hanebnost je hanebná, ať to tak vypadá, nebo ne).¹⁹⁹ Toto vyjádření je podle Luze logickým důsledkem odmítnutí esencialistické definice (v podobě *dlouhé řeči*), zároveň však nemusí být nutně

¹⁹¹ Luz, 2000.

¹⁹² Prince, c. d., s. 174 a Suvák, *Pokus o rekonstrukciu Antisthenovho poňatia epistémé*, c. d., s. 14.

¹⁹³ Suvák, *Pokus o rekonstrukciu Antisthenovho poňatia epistémé*, c. d., s. 14.

¹⁹⁴ Mársico, 2014, c. d. 236.

¹⁹⁵ Prince, c. d., s. 194.

¹⁹⁶ Suvák, *Pokus o rekonstrukciu Antisthenovho poňatia epistémé*, c. d., ss. 20–2.

¹⁹⁷ Např. *Thesoph.*, 715 p. 56 sect. 90.

¹⁹⁸ Luz, 2000, c. d., s. 89.

¹⁹⁹ Cit. podle Luz, 2000, c. d., ss. 90–1.

pouhou tautologií: τὸ αἰσχροῦν (koncept) by mohlo být αἰσχροῦν (predikát) v tom smyslu, že univerzálně platný koncept hanebnosti je hanebný pro všechny lidi.²⁰⁰

Z hlediska dualismu *is* a *ought* si musíme položit dvě otázky. *Za první:* Je univerzálnost konceptu (např. hanebnosti) čistě konceptuální (tzn. všichni lidé vědí, či spíše cítí, co znamená pojem *hanebnost*), nebo je v ní zároveň obsažen i imperativ (tzn. označit něco za hanebné znamená zároveň říci, že se to nesmí či nemá dělat)? *Za druhou:* Existují taková jednání, která by v sobě bytostně a univerzálně obsahovala např. hanebnost?

Nezdá se příliš pravděpodobné, že by Antisthenés (nebo vůbec kdokoliv) zpochybňoval, že přinejmenším některé koncepty (jako např. *špatnost* nebo právě *hanebnost*) v sobě zároveň obsahují imperativ.²⁰¹ Klíčová tak bude druhá z otázek. Vzpomeneme si na Antisthenova Odyssea, který vyvrací obvinění, že je ἱερόσυλος. V onom případě nešlo o to, zda svatokrádež je nebo není špatná, nýbrž zda se jí Odysseus skutečně dopustil. Špatnost svatokrádeže není v celé řeči vůbec zpochybňována. Antisthenovo vyjádření z Plútarcha je ještě silnější: incest je s hanebností *identifikován*. Samozřejmě ne ve smyslu, že by každá hanebnost byla incestem; každý incest je však hanebností a jako s hanebností je s ním třeba nakládat.

Přes všechnu kritiku esencialismu, konvenčního chápání řeči, i přes důraz na etické zkoumání se tak nakonec zdá, že Antisthenés nepřekročil hranici Humeovy gilotiny. Jeho chápání ctnosti, třebaže je podle něj učitelná, se z Popperových stádií nejvíce podobá *biologickému naturalismu*. K podobnému závěru ostatně dochází i Mársico, podle které bylo celé Antisthenovo *zkoumání jmen* pravděpodobně součástí širší kritiky řady utopických politických projektů pátého a čtvrtého století, Antisthenés sám však nakonec jako řešení vyhlásil program striktního návratu k přírodě, který prý Platón paroduje v *Rep.* 368a–373a jako „obec vepřů“.²⁰²

2.3. Kolektivismus a individualismus, dva pojmy autarkie

Popperův portrét Platóna je portrétem typického holistického kolektivisty. Holistického proto, že se vyznačuje touhou po ztraceném tribalistickém ideálu jednoty nejen společnosti, ale celého světa (jak byl popsán v první kapitole pod heslem *naivní*

²⁰⁰ *Ibid.*, ss. 92–3.

²⁰¹ Bude se obecně jednat především o ty koncepty, o nichž z dnešního hlediska tvrdíme, že mimo etiku *vůbec* nemají smysl.

²⁰² Mársico, 2014, c. d., s. 235.

naturalismus, resp. *naivní konvencionalismus*).²⁰³ Holistický pohled je též úzce spjat s Platónovým politickým estetismem: „každý umění znalý odborník [...] část [...] zhotovuje pro celek a nikoli celek pro část.“ (*Leg.* 903c) Jistě lze s Popperem souhlasit, že ne náhodnou tato věta sousedí s prohlášením: „všechno dění [...] se neděje kvůli tobě, nýbrž ty jsi pro ono veškerenstvo.“ (*ibid.*)

Platón a jeho současníci ovšem již nežili v původní (naivně naturalistické) kmenové společnosti. Přijetí kolektivistického ideálu tak podle Poppera nebylo zdaleka samozřejmostí, a Platón byl nucen pro něj argumentovat. Jak již bylo řečeno, jeho *duchovní naturalismus* v sobě kombinuje prvky *konvencionalismu* a *naturalismu biologického*. Přichází s teorií *společenské smlouvy*, která je ovšem *vynucena* lidskou přirozeností.²⁰⁴ Jednotlivec pro něj není (tak jako pro Sókrata, říká Popper) bytostí schopnou dosáhnout soběstačnosti (αὐτάρκεια). Dokonce i ti „nejdokonalejší“ z lidí mohou podle Platóna plně rozvinout svou „dokonalost“, pouze pokud se nemusí sami věnovat „nízke“ manuální práci. „Stát tedy musí být postaven nad jedince, neboť pouze stát může být soběstačný (dosáhnout ‚autarkie‘), dokonalý a schopný napravit nezbytnou nedokonalost jedince.“ (*OS I*, s. 85)

Navíc: zlo změny, degenerace a rozpadu vždy spočívá v jednotlivcích: stát sám o sobě může být dokonalý, jednotlivci nejsou dokonalí nikdy. (*ibid.*) Proto je třeba za každou cenu zabránit jakémukoliv projevu individualismu a vůbec všem novotám, které by mohly ohrozit jednotu a totální nadřazenost státu:

Především nebudiž dovoleno nikomu mladšímu čtyřiceti let nikam a nijak cestovat do ciziny, mimoto soukromě vůbec nikomu; ve veřejné funkci budiž to dovoleno hlasatelům nebo poselstvům [...] [aby] po návratu domů poučovali mladé, že ústavní zřízení ostatních lidí jsou na nižším stupni.²⁰⁵

Platón si byl dobře vědom také „rozkladného“ vlivu peněz.²⁰⁶ V *Zákonech* (742a–c) se objevuje podrobný návod ne nepodobný praxi Sovětského svazu třicátých let: občané mají mít jen peníze, „které by u nich platily, ale u ostatních lidí byly nehodnotné“; pro válečné výpravy a jiné „cesty do ciziny“ disponuje stát pokladem v hellénské měně, jestliže si však některý vyslanec po návratu domů cizí peníze ponechá, „ať jsou zabaveny, a kdo o tom ví a

²⁰³ *OS I*, ss. 89 a 107–9; srov. též Russellovu (c. d., s. 177) poněkud přímočařejší definici: *holismus* = na štěstí jednotlivce nezáleží.

²⁰⁴ *OS I*, ss. 84–7, srov. *Resp.* zvl. 369b–370c a *Leg.* 681b–d.

²⁰⁵ *Leg.* 950d; cit. podle *OS I*, s. 319.

²⁰⁶ Srov. pozn. 57 této práce.

neudá to, buď spolu s tím, kdo je přivezl, stižen kletbou i hanou a k tomu ještě pokutou ne menší, než je hodnota přivezených cizích peněz.“²⁰⁷

Dále je též třeba udržovat stálý počet občanů. V *Zákonech* se za tímto účelem doporučuje zakládat kolonie (v tradičním, nikoliv imperiálním smyslu) a kontrolovat porodnost. V *Ústavě* je to i zabíjení novorozeňat.²⁰⁸ Taktéž z *Ústavy* pochází slavné „společenství, žen, dětí a majetku“ v rámci vládnoucí třídy,²⁰⁹ v kontextu odkazu na něž se v *Zákonech* (739c–d) praví, že by se i „věci od přírody každému vlastní“ měly stát co možná nejspolečnějšími tak, „aby se zdálo, že oči, uši a ruce ke společnému užitku vidí, slyší a dělají, i aby všichni co nejjednodušji vyslovovali chválu i hanu, cítíce z týchž věcí radost i zármutek“. V neposlední řadě je důležitá přísná hierarchie:

Nejdůležitější jest, aby nikdo nikdy nebyl nepodroben nadvládě, ani muž ani žena, a aby ničí duše nebyla trvale zvyklá, ani ve vážném jednání ani při hrách, aby člověk něco dělal samostatně sám o sobě, nýbrž aby i ve válce i v míru ustavičně hleděl na nadřízeného, [...] dávaje se od něho i v nejmenších podrobnostech řídit, [...] aby život všech lidí ve všech věcech byl stále co nejvíce hromadný, jednotný a společný. [...] to je třeba cvičit v míru hned od dětství, vládnout nad jinými a dávat se ovládat od druhých; avšak bezvládní jest vyloučiti z veškerého života všech lidí i zvířat od lidí chovaných.²¹⁰

Z ideologického hlediska je důležitý především důraz na *organické pojetí státu*.²¹¹ To rozhodně nebylo Platónovo *novum*. Ze způsobu, jakým ho v *Ústavě* uvádí, podle Poppera vidíme, že analogie obce a jednotlivce byla něčím poměrně běžným – snad v důsledku „nostalgie, touhy po jednotném, harmonickém a ‚organickém‘ státě: po společnosti primitivnějšího typu“. (*OS I*, s. 88) Pro Platóna však měla zásadní význam: umožnila mu prohlásit jednotlivé lidi za pouhé nahraditelné funkce či orgány celku, neboť (a zde se opět dostáváme k protikladu mezi věčným a časným) pouze „stabilní celek, permanentní kolektiv

²⁰⁷ Morrow (c. d., s. 64) uvádí (vlastními slovy) „legii“ citací z Platóna o povinnosti nahlašovat „zločiny proti veřejnosti“ (např. *Leg.* 767b, 745a, 856c, 919e, 943a–b, 948a). Zároveň ale upozorňuje, že podobná povinnost existovala i v soudobých Athénách. Taktéž Vries (c. d., s. 35) píše: „What is criticized in Plato, the demand that society shall control public morality, was accepted by the whole (in certain sense ‘closed’) Greek society before Hellenism.“

²⁰⁸ Zvl. *Leg.* 740d–741a a 838e a *Resp.* 460c. Popperův komentář viz *OS I*, ss. 314–5 (viz též s. 235, kde Popper píše, že zabíjení novorozeňat bylo sice v některých *poleis* –zvláště ve Spartě– běžné, v Athénách však praktikováno nebylo); srov. též *Pol.* 1272a23 a Russell, c. d., s. 117.

²⁰⁹ Které již Aristotelés kritizuje argumenty, jež lze snadno aplikovat i na moderní komunismus – *Pol.* zvl. konec 1261b. Popper (*OS I*, ss. 111–2) píše, že heslo „Přátelům vše společno.“ z *Resp.* 424a je možná pythagorejského původu.

²¹⁰ *Leg.* 942a n.; *OS I*, ss. 110–1. Popper (*ibid.*) o této pasáži říká: „Hlubší upřímně míněné nepřátelství vůči jednotlivci nikde jinde nenalezneme. A tato nenávisť je hluboce zakořeněna v základním dualismu Platónovy filosofie: nenáviděl jednotlivce a jeho svobodu, tak jako nenáviděl měnící se jednotlivé prožitky, celou rozmanitost měnícího se světa smyslových věcí. V politické oblasti je pro Platóna jedinec ztělesněním samotného zla.“

²¹¹ Zvl. *Resp.* 462c, *Leg.* 964e.

je skutečný, nikoli pomíjející jedinci“, a pro člověka je tak „přirozené“ podřídít se celku, který není pouhým shromážděním jedinců, nýbrž „přirozenou“ jednotou vyššího řádu.“²¹²

K tomu budiž ještě poznamenáno, že Platón se zvláště od pozdějších „organických“ teoretiků liší v tom, že jeho stát není analogický (pouze) tělu, ale (především) duši: jednotlivé třídy (vládci, pomocníci, „lidský dobytek“) jsou částmi ψυχή (rozumem, vznětlivostí, žádostivostí). Podobně nemoci státu jsou nemocemi duše – úpadkem mravů, který je ovšem důsledkem degenerace rasové, a může být zastaven, pouze pokud se králi stanou filosofové, kteří jediní znají tajemné platónské „číslo“ – klíč ke šlechtění lidí. (*OS I*, ss. 89 a 252–6)

Společenský celek byl pro Platóna nejvyšší hodnotou, zájem státu konečným měřítkem dobra a zla.²¹³ Kolektivní dobro pro něj bylo dokonce důležitější než definice filosofa coby „milovníka pravdy“. V *Resp.* 389b se píše: „Tedy správcům obce [tj. filosofům], ač jestliže vůbec komu, náleží mluvit nepravdu buď nepřátelům nebo občanům ve prospěch obce, kdežto z ostatních se nikdo nesmí chápat takového prostředku.“ V *Zákonech* (zvl. 661c, 711c, 722b, 753a) se dokonce doporučuje kombinovat propagandu s násilím. Obecně dobrým shrnutím je pasáž z *OS I*, ss. 144–5:

Aplikaci principu kolektivní užitečnosti na problém pravdomluvnosti Platón ilustruje příkladem lékaře. Příklad je vhodně zvolen, protože Platón rád své politické poslání přirovnává k uzdravování či záchraně nemocného těla společnosti. Navíc role, kterou připisuje lékařství, vrhá nové světlo na totalitární charakter Platónovy obce, kde státní zájem ovládá život občana od páření rodičů až do hrobu. Platón sám vykládá lékařství jako formu politiky, a Asklépia, boha lékařství, označuje za „dobrého politika“ (*Resp.* 407e).

²¹² *OS I*, s. 89; Pro poněkud bizarní (esencialistickou) Aristotelovu kritiku Platónova kolektivistického pojetí státu viz *Pol.* 1261a (příliš jednotný stát přestává být státem). O něco rozumnější je 1261b, kde se tvrdí, že pokud je hlavním cílem státu soběstačnost, tedy mu více prospěje, bude-li méně (a ne více) jednotný. Podobně v 1252b mluví o autarkii jako o vlastnosti státu dostatečně velkého, složeného z vícera obcí – takový stát je zároveň „přirozeným“, neboť je „přirozeným cílem“ lidských bytostí, které se v něm mohou nejlépe realizovat. Srov. ovšem Aristotelův vlastní silný organický kolektivismus v 1253a, kde se mj. píše, že osamělý člověk nejen nemůže být autarkní, ale je dokonce i „méněcenný“.

Že byl Aristotelés organickým kolektivistou dosvědčuje i Meyerhoff (c. d., s. 192), pro něhož je to ovšem argumentem proti ztotožnění organického pojetí s totalitarismem. Dále píše: „The idea of a ‘corporate state’ is by no means the prerogative of Hegelian thinkers. It is the doctrine of Thomist social philosophy as it is was the reality of political life during the Middle Ages; and it re-entered the modern world in the of Thomism as the official philosophy of the Catholic Church [...]. It is as characteristic of Calvin’s Geneva as of Rousseau’s conception of democracy based on the absolute supremacy of the General Will.“ Že Meyerhoff píše zrovna o koncepci *obecné vůle*, mluví samo za sebe (Rousseauova teorie *byla* totalitární a plně se to projevilo za jakobínského teroru). Třebaže mezi *organickou teorií* a totalitarismem nemusí snad být vztah nutnosti, korelace je velmi častá, a člověk je v pokušení říci, že pokud ji zastává moderní tomismus, tím hůře pro tomismus.

²¹³ *OS I*, ss. 113–4. Vries (c. d., s. 6) upozorňuje na pasáž *Leg.* 714b–c, která tuto Popperovu interpretaci vyvrací. Srov. však *Pol.* 1262: „...a Sókratés [v *Ústavě*] najväčšmi chváli jednotnosť štátu, ktorá je podľa neho dielom príbuznosti“.

Platón jde podle Poppera dokonce tak daleko, že vědomě předefinováá pojem *spravedlnosti*. V rámci snahy zmást a přesvědčit dobové intelektuály tvrdí, že spravedlivé je to, co prospívá celku.²¹⁴ Spravedlivě jedná ten, kdo „zná své místo“ ve společenské hierarchii a správně plní své „buněčné“ úkoly. Na citátech z Aristotela a na portrétu Sókrata v raném dialogu *Gorgias* Popper dokazuje, že Platónova definice šla záměrně proti úzu. Aristotelés říká, že „všichni pokládají spravedlnost za druh rovnosti“, která se „vztahuje k osobám“,²¹⁵ a že úkolem soudce, který je zosobněním spravedlnosti, je „obnovit rovnost“ (*Eth. Nic.* 1132a). Sókratés se v *Gorgiovi* hlásí k zásadě, že je horší činit bezpráví než ho trpět. Popper trefně poukazuje na to, že „v kolektivistické teorii spravedlnosti, jakou nacházíme v *Ústavě*, je nespravedlnost činem namířeným proti státu, nikoli proti určitému člověku, takže i když člověk může páchat nespravedlnost, trpět ji může jenom kolektiv.“ (*OS I*, s. 112)

Především však byla podle Poppera Platónova nová definice (a vůbec celá jeho politická koncepce) zaměřena proti „víře velké generace“, která prý dosáhla „nejpřesnějšího výrazu“ v *protekcionistické teorii státu*, již snad historicky vůbec poprvé formuloval Lykofrón. Z Aristotelova referátu můžeme vyčíst, že tento Gorgiův žák považoval zákony státu za „pouhou úmluvu, jíž lidé ujišťují jeden druhého o tom, co je spravedlivé“, která však nemá moc je činit dobrými. Stát má občany především chránit proti křivdám a zajišťovat jim možnost mírumilovného styku (zvláště obchodu). Aristotelovi na Lykofrónově koncepci obce vadí, že nevychováá občany ke ctnosti, z čehož Popper vyvozuje, že „Lykofrón chápal cíl [státu] racionálně a z technologického hlediska, když vznesl požadavky rovnostářství, individualismu a protekcionismu.“²¹⁶ Z dochovaných zlomků je „víra velké generace“ nejlépe artikulována Periklem:

My totiž máme státní zřízení, které nepotřebuje nic závidět zákonům sousedů [...] podle zákona mají všichni stejná práva, když jde o soukromé zájmy, pokud však jde o společenský význam, má při vybírání pro veřejné úřady každý přednost podle toho, v čem vyniká, podle schopností, ne podle své příslušnosti k určité skupině. Když je naopak někdo chudý schopen vykonat pro obec něco dobrého, není mu v tom jeho nízké

²¹⁴ Zároveň však Popper přiznává, že v *Eth. Nic.* V,3,7 Aristotelés „zmiňuje, že význam ‚spravedlnosti‘ se v demokratických, oligarchických a aristokratických státech různí podle jejich odlišných představ o tom, co je ‚zásluha‘.“ (*OS I*, s. 258).

²¹⁵ *Pol.* 1282b (Kříž překládá „...pokládají tedy všichni právo za jakýsi druh rovnosti“), viz též 1280a; Srov. však např. *ibid.* 1260a: „A tak všechny jmenované osoby, jak patrně, mají sice mravní ctnost, ale uměřenost ženy a muže není stejná, ani zmužilost a spravedlnost, jak se domníval Sókratés, nýbrž jedna zmužilost jest vládnoucí, druhá sloužící, a podobně i u ostatních ctností.“

²¹⁶ *OS I*, ss. 120–2; *Pol.* 1280b; Platón podle Poppera Lykofrónovu teorii zmiňuje dvakrát, aniž by ovšem jmenoval jejího (v té době dosud žijícího) autora. Poprvé je to v raném *Gorgiovi*, kde na ni útočí Kalliklés, jenž je zároveň i oponentem (pravděpodobně historického) Sókrata, který zastává některé z aspektů této teorie. V *Ústavě* je však představena jako pustý nihilismus a (Platónův fiktivní) „Sókratés se stává hrdinou, který vítězně ničí ďábelskou nauku sobectví.“ (*OS I*, ss. 122–6).

společenské postavení na překážku. Ve vztahu ke společnosti žijeme svobodě a stejná svoboda panuje v každodenním vzájemném styku, kde neplatí žádné podezírání, kde se nehněváme na souseda, jestliže něco dělá podle své chuti, a nevyvoláváme mrzutosti, které sice nemusí být škodlivé, vyhlížejí však nepříjemně. [...] jsme ochotni podstupovat nebezpečí raději po životě v pohodlí než po namáhavém výcviku a se statečností vycházející spíš z naší povahy než vynucenou zákony [...] My totiž milujeme krásu, ale s mírou [...] Bohatství užíváme spíš proto, že nám umožňuje přiměřeně jednat, než proto, abychom se jím v řeči chlubili, a přiznat se k chudobě není pro nikoho hanba, ale spíš je hanba nedělat nic, aby se z ní člověk dostal. [...] Nedomníváme se, že řeči činnosti škodí, ale že je spíš chyba neujasnit si všechno dřív, než se přikročí k vykonání toho, co je třeba [...] prokazujeme komukoliv služby beze strachu, ne z prospěchářské vypočítavosti, ale v důvěře ve svobodu. [...] u nás každý muž dokáže najít v sobě dost schopností k samostatnému, obratnému a současně půvabnému vykonávání jakékoliv činnosti.²¹⁷

Tím se dostáváme k dalšímu z velkých a dodnes se projevujících Platónových útoků, jímž je (podle Poppera záměrná) konfuse mezi pojmy *individualismus* a *sobectví* na jedné straně, a *kolektivismus* a *altruismus* na straně druhé. Ve velmi důležité pasáži (*OS I*, s. 108) Popper píše:

Kolektivismus není protikladem egoismu, ani není totožný s altruismem či nesobečností. Kolektivní či skupinový egoismus, například třídní, je zcela běžný (což Platón velmi dobře věděl),²⁸ což jasně dokazuje, že kolektivismus jako takový není protikladem sobectví. Na druhé straně anti-kolektivista, tj. individualista, může být zároveň altruistou; může být ochoten činit oběti, aby pomohl jiným jednotlivcům.²¹⁸

„Apelem na romantické city“ (na podvědomou touhu „náležet ke skupině či kmeni“) se Platónovi podle Poppera podařilo přesvědčit mnoho současníků i příslušníků budoucích generací (až po tu dnešní), že „jedinou alternativou kolektivismu [je] egoismus“. Platón jednoduše ztotožnil „veškerý altruismus s kolektivismem a veškerý individualismus s egoismem.“ (*ibid.*) Platónův kolektivistický obrat je jednou z Popperem zdůrazňovaných „zrad na Sókratovi“.

V protikladu k tomu, co se píše ve *Faidónu* a v *Ústavě*, historický Sókratés pravděpodobně nikdy nezastával žádnou metafyzickou teorii duše. Doporučení k *péči o duši* je tak podle Poppera výrokem čistě morálního charakteru, který úzce souvisel se Sókratovou (od Platóna odlišnou) koncepcí *autarkie*. Sókratés jím měl nejen zdůraznit hodnotu lidského rozumu, ale především podepřít svou „individualistickou teorii morální soběstačnosti řádného člověka“, již lze vyjádřit též slovy: „mohou zničit vaše tělo, nikoli však vaši morální

²¹⁷ In: Thúkydídés, *Hist.* II,37–42. Srov. ovšem *ibid.* (40,2) „My jediná totiž člověka, který se nezajímá o politiku, považujeme ne za člověka držícího se stranou, ale přímo za neužitečného“. Tato věta stojí (z dnešního pohledu) poněkud v opozici k pasáži o svobodném žití ve vztahu ke společnosti a nehněvání se na toho, „kdo něco dělá podle své chuti“, a mohla by být vykládána i jako důkaz kolektivismu demokratického.

²¹⁸ „...Jedním z nejlepších příkladů tohoto postoje je snad Dickens. Těžko bychom řekli, co je silnější, zda jeho vášnivá nenávisť k sobectví nebo [*sic*] jeho vášnivý zájem o jednotlivce se všemi jeho lidskými slabostmi“ – *ibid.*

integritu. Je-li ta vaším hlavním zájmem, nemohou vám ve skutečnosti nijak vážně ublížit.²¹⁹

Co se Antisthena týče, Popper o něm říká, že právě následkem jeho vlivu (zprostředkovaného stoiky) „se v Římě začal rozvíjet velmi liberální a humanistický postoj“ (dosáhnuvší vrcholu „ve staletích míru, jež počínají vládou Augustovou“). (*OS I*, s. 318) Připomeňme i, že na mnoha místech ho přímo řadí do „velké generace“, říká o něm, že uchovával „pravé sókratovské krédo“, (*ibid.*, s. 333) a vidí ho jako žáka Gorgii, tj. spolužáka a ideového souputníka Lykofróna. (*explicite OS I*, s. 157)

Za určité vodítko při posuzování údajného Antisthenova individualismu (resp. opozice k Platónovu kolektivismu) nám může posloužit zlomek ze Stobaia (IV 4,28):

Keď sa Antisthena opýtali, ako blízko sa má človek priblížiť k štátu, odpovedal: „Podobne ako k ohňu: nestoj ani príliš blízko, aby si sa nepopálil, ani príliš ďaleko, aby si sa netriasol od zimy.“²²⁰

Podle Suváka je Stobaiova zpráva „príliš obrazná a nedá sa jednoznačne interpretovať“. Možnými výklady by prý byly: a) odraz postoje „neúplného občana (νόθος) voči athénskej obci“; b) dôsledok „diskusie, ktorá sa odohrala medzi sofistami a sókratovcami prvej generácie o charaktere zákonov a spoločenských inštitúcií (φύσις – νόμος)“, z níž by Antisthenés vyvodil, že žiadná „etická požiadavka nemôže zaviazať občana k aktívnej účasti na živote obce (na spaľujúcom ohni), ale nemôže mu to ani zakázať“, pričomž ovšem obec zůstává „určitou istotou pre svojich občanov, bez ktorej sa nezaobídu ani sókratovskí mudrci (aby sa netriasol od zimy)“.²²¹ Obě interpretace jsou problematické: polobarbarský původ sám Suvák zpochybňuje,²²² a v minulém oddíle jsme si ukázali, že Antisthenés nepřekročil hranici Humeovy gilotiny (že snad dokonce inklinoval k *biologickému naturalismu*). Co se však týče výkladu *b*), Antisthenés nemusel být v rozlišování φύσις a νόμος tak důsledný jako Popper. Je možné, že (jako většina lidí) bez zlého úmyslu užíval výrazy *přirozený* a *konvenční*, jak se mu hodilo; resp. že se nedomyslí až k plnému *kritickému dualismu* a za konvenční pokládal třeba i většinu norem, ale ne všechny.

Problematický je i výrok (postavy) Antisthena z Xenofónova *Symposionu*:

²¹⁹ *OS I*, ss. 194, 250, 272 a 322–3; citace ze s. 322.

²²⁰ *Gnom, Vat.* 743 n. 8; cit. podle Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 136–7.

²²¹ Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 136–7.

²²² Viz výše, s. 28 a níže s. 61.

Ale zdá sa, že tí, čo v živote hľadajú viac na striedmosť ako na prepych, sú aj oveľa spravodlivejší: Kto sa uspokojí s tým, čo má, rozhodne nebude túžiť po cudzom.²²³

Ač to tak na prvý pohľad nevypadá, bolo by možné čítať jej i prismať platónskeho pojetí *spravedlnosti* (striedmosť je cnosť, pretože drží človeka „na svojom mieste“), a teprve z kontextu môžeme usudzovať, že Antisthenés zde měl na mysli spravedlnosť v klasickom smyslu („druh rovnosti“ vzťahujúci sa k osobám a ich majetku). Tento kontext tvorí jeho učenie o *autarkii*, o nímž máme informácie opäť predovšetkým z Xenofónovho *Symposionu*. Antisthenés zde m.j. říká, že „človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale že ju nosí vo svojej duši“, čož Suvák interpretuje jako typický „sókratovský motív, ktorý vyúsťuje do etického presvedčenia, že jediným dobrom je zdatne konať, jediným zlom je konať chybné“.²²⁴ Na základe tohoto presvedčenia označuje Antisthenés ľudí majiaci potrebu neustále zvyšovať svoj majetok za vážne nemocné, neboť mu pripomínajú človeka „ktorý síce veľa má a veľa je, ale nikdy nemôže zahnať hlad“.

V tomto ohľadu je vhodné upozorniť, že vzdor pozdějším kyniky ovplyvneným správam nebol Antisthenés žebrák.²²⁵ Ruediger Vischer upozornil, že v Xenofónovi dôsledne rozlišuje medzi *πενία* (stav chudoby, ale ne žebračtví) a *πτωχεία* (stav úplného žebračtví).²²⁶ Je pravdepodobné, že si dokonca nechával platiť za učenie (a to i potom, čo sa stal sókratovcom).²²⁷ V Xenofónovi říká, že jídla a pití mu stačí toľko, aby „nebol hladný a smädný“, a že jeho postel je mu prý „taká dobrá“, že má „ráno veľký problém“ z ní vstať. Utahuje si z boháča Kallia (v jehož domě se symposion odehráva),²²⁸ že venku se zimou netreše o nič viac než on. Podľa Suváka to bol práve Antisthenés, kto učinil ze sókratovskej indifferencie k bohatstvu cnosť (resp. zdatnosť, ἀρετή).²²⁹ Tomu odpovedá i ďalší úryvok jeho reči ze *Symposionu*, ktorý zároveň voľne prechádza v sókratovský motív *péče o dušu*:

Za najcennejší poklad svojho majetku považujem to, že ak by mi niekto moje terajšie imanie zobral, nijakú prácu by som nepovažoval za takú podradnú, aby mi nemohla zabezpečiť slušné živobytie. Veď keď si chcem užiť, nikdy nekupujem drahé veci na trhu – vyjde to naozaj veľmi draho –, ale načriem do svojej duše. [...] Vidíte, že mi nikdy nechýba ani ten najhodnotnejší klenot medzi mojimi pokladmi, totiž voľný

²²³ Xenofón, *Symp.* 4,34–44; pro kompletní Antisthenovu řeč, z níž pocházejí i citace jeho slov ve třech následujících odstavcích viz Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., ss. 263–4.

²²⁴ *Ibid.*, s. 264.

²²⁵ *Ibid.* a Kalaš, Suvák, 2013, c. d., ss. 48 a 71.

²²⁶ *Das einfache Leben*, s. 76 podle Suvák, 2014, c. d., s. 86.

²²⁷ Suvák 2007, c. d., s. 86.

²²⁸ Suvák poznamenává, že takové jednání značí značnou indiferentnost k dobovým společenským konvencím, která je však oproti hellénistickým kynikům (kteří chápali svobodu mravů a projevu velmi vážně) praktikována s humorem. – Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., s. 264.

²²⁹ *Ibid.*

čas. Preto si môžem celý deň tráviť v rozhovoroch so Sókratom, čo má pre mňa najväčšiu cenu.

Luz v tomto ohľadu upozorňuje na Antisthenova *Hérakla* a na metaforu duše jako nedobytného hradu,²³⁰ jež odpovídá výroku z Laertia (VI,13):

Rozvážnosť [φρόνησις] je nejbezpečnejší hradbou, neboť se ani nerozsype, ani nemůže být vydána zradou. Je třeba si zbudovat hradby ve vlastních nepřekonatelných rozumových úvahách [λογισμοί].

Prométheus, který v Antisthenově *Héraklovi* vystupuje jako jeden z hrdinových učitelů, říká, že ten, kdo se takto neopevní před světskými záležitostmi, podobá se zvířeti, jež nachází potěšení v hnoji.²³¹ Podobně podle Suváka je Antisthenovo učení rozvinutím Sókratova umění (τέχνη) dobrého života, které „znamená *vedieť ako činne*, t.j. *zdatne viesť svoj život k šťastiu*“ a které se „podobá ostatným praktickým umeniam, ale zároveň sa od nich zásadne odlišuje, lebo jej dielom je úplná nezávislosť a sebestačnosť, ktorou nemôžeme otriať, pretože sa zakladá na rozumnosti (φρόνησις).“²³² Značně expresivní podoby se dostává propojení těchto prvků Antisthenovy etiky se *zkoumáním jmen* v promluvě jeho Odyssea k Aiantovi:

Mne vyčítaš zbabelosť, pretože som vraj uškodil nepriateľom tajne. Ty si však svoji naivitu a detinskosť prejavil v tom, že si tú všetku zbytočnú námahu vynaložil celkom verejne. Alebo si snád' myslíš, že si odo mňa lepší preto, že si to robil v spolupráci so všetkými ostatnými? Po tom všetkom mi ešte budeš niečo hovoriť o zdatnosti? Ty, ktorý si na začiatku ani nevedel, ako sa má bojovať? Rútil si sa vpred ako dajaká rozzúrená divá sviňa, čo sa určite raz sama zabije, keď skočí na svoj vlastný meč. Asi nevieš, že dobrý muž nemôže utrpieť žiadne zlo ani od druhu, ani od nepriateľa, ale ani od seba samého.²³³

Z hľadiska otázky po Antisthenově individualismu je důležité, že celá Odysseova řeč je vystavěna na protikladu *já* a *my*. Zároveň je silně vychloubáčná: vrcholí Odysseovým prohlášením, že jednou bude vystupovat v díle velkého básníka jako „jediný, kto dobyl Tróju“.²³⁴ Suvákova interpretace nicméně poměrně dobře souzní s Popperovým ideálem *altruistického individualismu*. Suvák píše: „Odysseus koná nezávisle od druhých – tým sa prejavuje ako individualista, avšak individualista, ktorý má na mysli prospech ostatných.“²³⁵

²³⁰ Luz, 1996, c. d., ss. 95–6 a zlomky Caizzi, 90 a 108a–133.

²³¹ *Ibid.*

²³² Suvák 2007, c. d., ss. 49–50.

²³³ In: Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 260; viz též Suvák, 2013, c. d., s. 42; k intertextualitě Odysseovy řeči viz též zde pozn. 147.

²³⁴ Srov. Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d. ss. 260–1.

²³⁵ *Ibid.* 262; viz též Suvák, 2014, c. d. 94. Suvák také upozorňuje, že u kynických následovníků se altruismus z individualismu vytratil: „Len ťažko by sme Antisthenov záujem o dobre spravované spoločenstvo spájali s neskorším kynickým individualizmom (preto je problematický aj pojem ‚kynickej filantropie‘ [...]).“ – Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 262.

V jednom ze Suvákových starších textů nacházíme dokonce výklad, který by nejen potvrdil Antisthenův individualismus, ale také vyloučil *etický pozitivismus*: „Jediný rozdíl mezi Sókratem Platónovho *Kritóna* [raný dialog] a Antisthenem by spočíval v tom, že kým Platónov Sókratés sa podriaďuje zákonom obce, Antisthenés sa riadi iba zákonmi vlastnej duše.“²³⁶ Poněkud odlišný výklad *Odyseea* nacházíme u Princeové, která zdůrazňuje, že Antisthenův hrdina odmítá Aiantovo nařčení z nečestnosti prohlášením svého převleku zbitého žebráka (díky němuž pronikl do Tróje) za prostředek k dosažení vyššího kolektivního cíle, totiž dobytí města.²³⁷ To z Antisthena nicméně stále nedělá kolektivistu (Popper nikde nepochybně, že by individualisté nemohli –zvláště ve válce– spojit své síly k nějakému společnému účelu).

Antisthenovo možné zavrnutí kolektivismu mohlo navíc souviset i s jeho *zkoumáním jmen*. Mársico upozorňuje na Porfyriovy *Scholie k Odysseji* (94,26–95,3), podle kterých Antisthenés zkoumal pasáž z Homéra, v níž se píše, že kyklópy jsou bytosti arogantní a „bezzákonné“ (ὕπερφίαλοι καὶ ἀθέμιστοι), a za pomoci složitě rozboru adjektiv a předpon dokazoval, že vzdor běžnému čtení pouze v případě Polyféma znamená „bezzákonnost“ nespravedlnost (protože Polyfémos urážel Dia), zatímco ostatní kyklópy jsou spravedliví, neboť jim země bez práce poskytuje vše, co potřebují.²³⁸ Zajímavé na tomto zlomku je i to, že Antisthenés se zde znovu zdá používat pojem *spravedlnost* v Platónově smyslu, a to bez zjevného politického účelu. Nabízí se, že Popper v tomto ohledu Platónovi křivdí, a pojem byl skutečně běžně užíván i ve smyslu *jednání v souladu se svým postavením* (přínejmenším v archaickém věku, přičemž ovšem i v klasickém byl tento význam stále srozumitelný). Můžeme si též povšimnout, že „zákonnost“ zde má charakter přírodnormativně nerozlišeného vnímání *naivního monismu* (kyklópy za spravedlnost odměňuje země svými plody). Co se týče této poslední poznámky, je téměř jisté, že Antisthenés se pouze (v rámci svého literárního rozboru) držel homérského kontextu (a sám *naivní monismus* nezastával), zda to však platí i v případě pojmu *spravedlnosti*, nelze dost dobře určit. (Záporná odpověď by ovšem mohla být i zajímavým rozvinutím Popperovy kritiky, neboť by znamenala, že Platón svůj pojem *spravedlnosti* nezavedl jako *novum*, nýbrž pokoušel se obnovit pojetí starší – kmenové).

²³⁶ Suvák, 2007, c. d., s. 50. *Etický pozitivismus* je však jediný z Popperových mezistupňů, který můžeme vyloučit.

²³⁷ Prince, c. d., s. 197.

²³⁸ Mársico, 2014, c. d., s. 234.

Vraťme se však ještě na chvíli k Antisthenově učení o *autarkii*. Podle Suváka je typické, že cnost jeho Odyssea není závislá na mínění ostatních (např. co se týče „čestnosti“ jeho metod), nýbrž na schopnosti přizpůsobit se specifikům situace a adekvátně v jejím rámci jednat.²³⁹ V *Kýrovi* (V A 86) se dokonce píše že „je znakom kráľov, že ho tupia, keď robí dobre“.²⁴⁰ Jedním z rysů antisthenovského mudrce je snášet špatnou pověst a nestarat se o mínění většiny.²⁴¹ Podobně vysoce ceněna je také odolnost vůči fyzické bolesti.²⁴² Nejedná se však o *ἀπαθεία* ve stoickém smyslu úplného osvobození se od pocitů, spíše je podobná *autarkii* kynické, jež „je vyjadrením života na spôsob Olympanov, ktorí sú šťastní a k svojmu šťastiu už nepotrebuju nič iné“.²⁴³ Suvák též upozorňuje, že to byl možná právě Antisthenés, kdo do literatury zavedl topos hašteřivosti Sókratovy ženy – „na príklade Xantipinej prudkej povahy vysvetľuje etickú maximu, že *mudrc sám seba ovláda i v najťažších situáciách*, akou je napr. spolužitie so zlou ženou.“²⁴⁴

Antisthenův pohled na partnerské vztahy a také na uspokojování sexuálního pudu si však zasluhuje více pozornosti. V Xenofóntově *Symposionu* Antisthenés říká:

Ak sa mi azda zažiada aj telesnej rozkoše, uspokojím sa so všetkým, čo príde: Ženy, ktoré si vyberám, ma vítajú s veľkou radosťou, pretože ich nik iný nechce. Všetky tieto veci sa mi zdajú také príjemné, že by som si pri ich užívaní neprial väčšiu, ale skôr menšiu rozkoš – až natoľko považujem niektoré z nich za slastnejšie, než je potrebné.²⁴⁵

Kromě snahy o citovou neotřesitelnost a vnitřní svobodu co možná nejméně omezenou tělesnými potřebami²⁴⁶ může být podle Suváka tento zlomek přímým odmítnutím Platónova státem řízeného párování občanů za účelem „šlechtění“ kast: „Sexualita v tomto kontexte nemá význam individuálního potešení ani veřejnej služby v mene kvalitnejšieho potomstva, ale bezvýznamnej fyzickej úľavy.“²⁴⁷ Pokud přijmeme tuto interpretaci, jeví se jako problematický zlomek *DL VI,11*:

Bude se [mudřec] ženit pro plození dětí a volit si k tomu nejsličnější ženy. A zamiluje se též, neboť jen mudřec ví, koho je třeba milovat.

²³⁹ Suvák, 2014, c. d., s. 96.

²⁴⁰ Cit. podle Suvák, Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., s. 17; srov. *DL VI,11*: „Neslavné jméno je dobrem a rovná se námaze.“

²⁴¹ *Ibid.* a Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., ss. 259 a 262.

²⁴² Srov. Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., ss. 257–262.

²⁴³ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 72.

²⁴⁴ *Ibid.*, s. 61.

²⁴⁵ In: Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 263; srov. též *DL IV,3*: „Je třeba stýkat se jen s takovými ženami, které za to budou vděčny.“

²⁴⁶ Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 265.

²⁴⁷ Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 126.

Východisko nabízí H. D. Radkin, podle něhož je zlomek parodií na Platónovu eugenickou koncepci, neboť Antisthenés užívá nezvyklého adjektiva εὐφρέστατος (*krásně tvarovaný*, ale též *dobře pěstovaný*).²⁴⁸ Suvák se domnívá, že Antisthenés mohl zastávat názor, „že tak ako iné veci v živote aj vhodný výber partnerky si vyžaduje filozofické vzdelanie – bez vzdelania sa môžeme rozhodnúť zle“, pritom však mohl „klásť praktickú voľbu (v sókratovskom individuálnom chápaní zámernej voľby) proti Platónovej predstave o inštitucionálnom výbere partnerov“.²⁴⁹ Zvláštní by v tom prípade byl ve zlomku užitý plurál („ženy“), neboť podle Aristotela (*Pol.* 1266a34 nn.) komunismus žen a dětí navrhoval pouze Platón. Řešení nabízí tentokrát Friedrich Überweg, který tvrdí, že Antisthenés prosazoval volné soužití mužů a žen ve smyslu návratu k přírodě. G. F. Dümmler v tomto kontextu opět (podobně jako Mársico – viz výše) upozorňuje, že tato nevázanost mohla být cílem Platónova satirického obrazu obce, již jeho Sókratés a Glaukón nazývají „obcí vepřů“.²⁵⁰

Znovu tak stojíme před otázkou, zda Antisthenés nebyl *biologickým naturalistou*. Na základě zkoumání provedeného v tomto oddíle bychom mohli říci, že jako přebytečnou a konvenční odvrhoval většinu výtvarných starořecké verze „moderního“ života, tj. vše, co šlo nad rámec základních potřeb (a co i „Sókratés“ v *Resp.* 372e nazývá „zánětem“ společnosti), ale také jakoukoliv rigidnější společenskou organizaci (kterou Platón naopak v zájmu bezpečí, jistoty a stability hájí).²⁵¹ Antisthenés netoužil po návratu „k přirozenosti“ ve stejném smyslu jako Platón. Nechtěl znovunastolovat kmen. „Přirozenost“, kterou prosazoval (aniž by si zřejmě uvědomoval, že *žádat* přirozenost je stejnou *konvencí* jako žádat cokoli jiného), byla prostotou těla umožňující nerušený rozvoj přirozenosti „vyšší“ – duševní. V tomto světle by se tak Antisthenés dokonce mohl jevit jako *naturalista duchovní*. O tom již více v následujícím oddíle. Zde jen ještě poznamenejme, že i pokud byl Antisthenés (jakýmkoliv) *naturalistou*, neznamená to, že byl automaticky zároveň totalitářem. S výjimkou obdivu k Lakedaimóncům (který se však týkal spíše jejich osobních „kvalit“ než jejich společenského uspořádání) jsme doposud nenarazili na nic, co by naznačovalo, že by své ideály chtěl někomu nutit.

²⁴⁸ *Antisthenes Sokraticos*, s. 137 podle Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 128.

²⁴⁹ Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 128–9.

²⁵⁰ Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* a Dümmler, *Antisthenica*; podle Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 127 a 128.

²⁵¹ V tomto ohledu byl očividně více Dickensem, než si Popper myslel (srov. pozn. 218).

2.4. Kastovnictví, rovnostářství a mravní intelektualismus

Podle Platónovy teorie smlouvy se lidé sdružují ve stát, neboť žádný z nich sám o sobě nemůže dosáhnout soběstačnosti. Obec lépe prospívá, pokud každý občan pracuje „jen v jednom oboru“, kterému se věnuje plně, takže nic nezanedbá a má v něm lepší praxi. Avšak: „žádný z nás se nerodí zcela podoben druhému, nýbrž při různosti vrozené povahy jest každý způsobilý k jiné práci.“²⁵² Tímto způsobem Platónovi „přirozené“ vznikají kasty: jednotliví lidé jsou předurčeni stát se součástí určité třídy na základě „duše“, „esence“, a také „rasy“, neboť Platón podle Poppera hlásal teorii, že vládnoucí třída řeckých států byla původně tvořena potomky dórských nájezdníků, zatímco ovládaní byli příslušníky autochtonní populace, v jejichž „přirozenosti“ je dórským vládcům sloužit.²⁵³

„Přirozené“ rozdělení práce nejenže stát nejlépe uchovává, také ho prý činí nejšťastnějším. Jak Popper shrnuje: „Vládce musí nalézt štěstí ve vládnutí, bojovník v bojování: a otrok, můžeme doplnit, v otročení.“²⁵⁴ Ctnost uměřenosti, jež je (podobně jako spravedlnost) identifikována se spokojeností s vlastním postavením, je základní ctností platónského státu a je dostupná všem třídám. Pomocníci vládců mohou navíc dosáhnout též odvahy, a vládci sami pak uměřenosti, odvahy a moudrosti. (*OS I*, s. 270) Popper na tomto základě přirovnává totalitní stát k hodinovému stroji:

Z hlediska totalitární etiky, z hlediska kolektivní užitečnosti je Platónova teorie spravedlnosti naprosto správná. Držet si své místo je ctnost. [...] Neboť kolečka ve velkém hodinovém stroji státu mohou projevit ‚ctnost‘ dvojitým způsobem. Za prvé se musí hodit pro svůj úkol svou velikostí, tvarem, pevností atd.; a za druhé musí být každé kolečko zasazeno na správné místo a musí si toto místo podržet. [...] Tento postup je dokonale konsistentní a z hlediska totalitární morálky plně oprávněný. Jestliže jedinec není více než kolečkem, není etika ničím než studováním toho, jak jej vhodně začlenit do celku. [...] Totalitarismus není jednoduše amorální. Je to moralita uzavřené společnosti – skupiny, kmene; není to sobectví individuální, nýbrž kolektivní.²⁵⁵

Údržbě stroje svého státu podřizuje Platón vše. Místa jednotlivých „koleček“ (lidí) jsou určena příslušností ke kastě, jelikož se však jedná o „kolečka“ organického původu, existují pouze dva způsoby, jak zajistit, aby měla správnou „velikost, tvar a pevnost“: výchova a šlechtění.²⁵⁶ Platón se na mnoha místech *Ústavy* pohoršuje, že šlechtění zvířat se

²⁵² *Resp.* 370a–b; srov. též 434a–c, kde se o „mnohodělnosti“ mluví již přímo jako o „záhubě obce“.

²⁵³ *OS I*, zvl. ss. 61, 113–4, 145–7, 83–4, 86–7, 249–50; srov. zvl. *Resp.* 415a, 435b, 501e. Vries (c. d., ss. 15–6) považuje teorii o dórských dobytých a domorodých ovládaných čistě za výplod Popperovy fantazie a odkazuje opět na *Resp.* 415a, ovšem s důrazem na to, že všechny tři třídy platónského státu jsou zde nazývány bratry, a na 416e, kde se říká, že všechny tři jsou zrozeny ze země.

²⁵⁴ *OS I*, s. 173, viz též *ibid.* ss. 98–107; srov. *Resp.* 419a nn., 421b, 465c nn. a 519e.

²⁵⁵ *OS I*, ss. 114–5.

²⁵⁶ Hoernlé (c. d., ss. 27, 29) na rozdíl od Poppera uznává, že Platónův ideální stát je především školou. To samé ovšem podle něj platí i pro moderní totalitární státy: jejich důležitým cílem je poskytnout lidem

sice věnujeme, vlastní rod však zanedbáváme. Vládci a pomocníci by měli mít kvality dobrých ovčáckých psů, zatímco vlastnostem „lidského dobytku“ není třeba věnovat tolik pozornosti, neboť jeho jediným úkolem je živit své vládce a strážce.²⁵⁷ Především je však podle Platónova názoru nutné zabránit „degeneraci“, což zejména znamená, že „třída strážců musí zůstat čistá“.²⁵⁸

Je třeba velmi pilně střežit, kdo je urozený a kdo nikoli. Neboť kdykoli někdo, ať jednotlivec, ať obec, nedovede takovéto vlastnosti důkladně zkoumat, užívají nevědomky lidi kulhavé a neurozené ke všelikým úkolům a činí si je tu přáteli, tu vládci.²⁵⁹

Jak již bylo zmíněno, (ss. 26 a 29) poznámka o kulhavosti a neurozenosti může být podle Poppera osobním útokem na Antisthena, konkrétně tato pasáž pak možná i varováním před jeho individualismem. (*OS I*, ss. 157–8) Krajně polemický tón je ještě zřejmější v *Res.* 473c–e:

Nestanou-li se v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a oligarchové upřímné a náležité filosofii, a nepadne-li to obě v jedno, politická moc a filosofie (a těm četným duchům, kteří se nyní ubírají jen za jedním nebo druhým cílem, v tom nebude násilím zabráněno), není pro obec, milý Glaukóne, konec béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení...

Popper, který o této pasáži mluví jako o „právem označené za klíč k celému dílu“,²⁶⁰ se domnívá, že je nejen explicitní výzvou k potlačení jak profesionálních politiků (nefilosofů), tak Antisthena a Isokrata (jediných dvou lidí, kteří v době napsání *Ústavy* vyučovali v Athénách filosofii),²⁶¹ ale též Platónovým prohlášením, že *Ústava* je vlastně jeho osobním politickým manifestem. Sókratův miláček, urozený Alkibiadés, sešel z cesty pravého poznání, a nyní již „zbývá [...] jen velmi málo těch, kteří hodným způsobem obcují s filosofií“. (*Resp.* 496) Potomek posledních attických králů Platón je však nepochybně jedním z nich.²⁶² Třebaže „není přirozené, aby kormidelník prosil plavce, aby se dávali od

Weltanschauung, a to nikoliv pouze jako teorii o fungování světa, nýbrž především jako víru, podle které budou žít. Primární zaměření na děti a mládež, „nezkaženou“ starým světonázorem, je jak v případě nacismu a fašismu, tak v případě sovětského ideologie více než evidentní (starší, „nakažené“, generace jsou ponechány postupnému vymření).

²⁵⁷ *OS I*, ss. 61–3, 90–2, 255, 155–6 292, 298–99, 300; srov. *Resp.* 375a–376b, 404a, 440d, 459a n., 536a–b, 537a.

²⁵⁸ *Resp.* 460c, dále viz opět zvl. *OS I*, ss. 61–2 a *Resp.* 459b nn.

²⁵⁹ *Resp.* 536a–b.

²⁶⁰ *OS I*, s. 157.

²⁶¹ Platón samozřejmě v *Ústavě* navrhuje nejen cenzuru myšlení, ale též umění. Trefně ji shrnuje Russell (c. d., ss. 106–7): „...music is to be only of certain kinds, which, in modern terms, would be ‘Rule Britannia’ and ‘The British Grenadiers.’“ K cenzuře u Platóna dále viz zvl. Acton, c. d., s. 45, Hoernlé, c. d., s. 28 a Vries, c. d., s. 64.

²⁶² Popper vybízí ke srov. *Polit.* 258b, 292c–293a, *Leg.* 704a–707c a *Pol.* 1326b–1327a.

něho řídit, [...] a [...] kdykoli stůně at' boháč at' chud'as, musí chodit ke dveřím lékařů“²⁶³ Platón vyjadřuje naději, že „mnozí“, až se poučí, jak rozlišovat mezi „pravým“ a „nepravým“ filosofem, nakonec přijmou za krále toho pravého.²⁶⁴

Jedině pravý filosof je totiž schopen nahlédnout tajemné „svatební číslo“ (založené na harmonii a stereometrii – vědě „která v době psaní *Ústavy* byla novinkou“) a s jeho pomocí zvrátit proces degenerace lidského rodu. (*OS I*, ss. 157–8) Toto číslo i samotný způsob výběru rodičů musí zůstat tajemstvím, říká Platón, (*Resp.* 459d–e) a navrhuje „důmyslné losování“, aby ten, kdo bude výběrem svého partnera zklamán, „dával vinu náhodě a ne vládcům“, (*Resp.* 460a) čímž se prý zamezí vnitřním sporům v kastě pomocníků a strážců. Platónův „milovník pravdy již není skromným hledačem, je jejím hrdým vlastníkem.“ (*OS I*, s. 139) Aspiranti na vládce budou v mládí bojovníky, a teprve ve věku, kdy již budou příliš staří na to, aby dokázali nezávisle myslet, jim budou jejich předchůdci předány mystéria vlády, šlechtění a dialektické intuice.²⁶⁵ Ani vládci však v platónském státě nakonec nevědí vše: po několika prvních generacích mají i oni přijmout *mýtus o kovech v člověku* (vládci v sobě mají příměs zlata, pomocníci stříbra a dělníci železa), který je ještě

²⁶³ *Resp.* 489b–c; srov. též *Polit.* 292e. Dobrou kritiku analogie kormidelníka nabízí Bambrough: Politik se skutečně podobá řemesla znalému kormidelníkovi, ovšem kormidelník není tím, kdo určuje *cíl* a *směr* plavby – ten určují pasažéři; kormidelník maximálně vybírá nejlepší (velmi dílčí) *prostředky* k dosažení tohoto cíle. Analogie je poučná, ovšem jen pokud ji domyslíme: ne každý občan má schopnosti na to být premiérem, a i ten, který je k tomu dostatečně talentovaný, nejprve potřebuje vzdělání a praxi – premiéra ale ani jeho schopnosti, ani jeho vzdělání a praxe neopravňují vybírat *směr*: ten má určený programem, s nímž byl zvolen, a vybírá pouze *prostředky*, jak k němu nejlépe směřovat. Podobné je to i s ostatními Platónovými metaforami řemeslníků: je to vždy zákazník (většinou úplně bez schopností v daném řemesle), kdo si určuje, co má být vyrobeno (či přinejmenším, zda si to koupí); navíc: zatímco ohledně např. podoby, kvality a funkčnosti talíře mají lidé relativně podobné představy, v politických záležitostech zdaleka taková shoda nepadá. Platón sám si byl prý vědom rozdílu mezi *τέχνη* zajišťujícími *prostředky* k cílům a svou ideou filosofického-kralování, která by měla určovat i *cíle*, a snažil se jej překonat tak, že druhé z jmenovaných označil za „higher, prescriptive art, the kingly art of politics“, které určuje „nižším“ *τέχνη* cíle, k nimž mají směřovat (např. *Polit.* 260c). – Plato's Political Analogies, c. d., ss. 159–66.

²⁶⁴ *Resp.* 498d–e; *OS I*, ss. 158–60, 292 a 300. Popper („obrněn dávkou ironie“) píše: „Možná nám začne být Platóna i trochu líto, že se musel spokojit s ustanovením první profesury filosofie místo jejího kralování;“ a přirovnává Platóna k doze Tono z povídky G. B. Sterna *Ošklivý jezevčík*, „která si utvoří královskou ideu ‚velkého psa‘ podle svého obrazu (ale nakonec naštěstí zjistí, že tím velkým psem je ona sama).“ (*OS I*, s. 160) Hoernlé (c. d., ss. 22–3) upozorňuje, že Hitler, Mussolini, Lenin či Stalin se podobají daleko spíše Platónovým filosofům-králům než jeho tyranům, neboť nevládnou pouze pomocí síly a za účelem prostého ukájení vlastních nestřídmych potřeb, nýbrž naopak mají vizi, ideu dobra, ideologii a podporu lidu, který je uznává jako ty, kdo určují, co je pro něj jakožto pro celek dobré. To je i odpovědí na Meyerhoffovu kritiku (c. d. s. 192), že Platóna nelze srovnávat s moderními diktátory, neboť vždy ostře kritizoval tyranidu.

²⁶⁵ V *OS I*, s. 141 Popper uvádí silné argumenty proti platónské myšlence, že „ti, kdo dovedou dobře poslouchat, budou také dobře poroučet“ (srov. *Leg.* 762e). Přiznává nicméně, že „k zadržení změn“ takoví (tj. neiniciativní) vůdčové stačí.

v *Ústavě* uváděn jako vznešená lež, (*Resp.* 414b–415c), v *Politiku* se však o něm již hovoří jako o pravdě.²⁶⁶ Tímto způsobem má být udržena věčná stabilita.

Popper uznává, že zárodky tohoto přístupu jsou částečně obsaženy již v Sókratově „morálním intelektualismu“:

Mám tím na mysli (a) jeho ztotožnění dobra a moudrosti, teorii, že nikdo nejedná v rozporu s tím, co poznal, a že za všechny mravní chyby může nedostatečné poznání; (b) jeho teorii, že mravním ctnostem lze vyučovat, a že to nevyžaduje žádných zvláštních mravních schopností, jen obecnou lidskou inteligenci.²⁶⁷

Sókratés prý *moudrostí* mínil své „vím, že nic nevím“, které Popper chápe jako vyjádření svého vlastního *falibilismu*. „Opravdový učitel“, píše Popper, „se může osvědčit jedině sebekritičností, které je nevzdělanec neschopen.“ (*OS I*, s. 136) Politický aspekt Sókratova učení tak spočíval v boji s dogmatismem a v učení sebekritičnosti. Proto je vyučování moudrosti a cnosti podobné porodnictví (jedná se o umění *maieutiky*): „Těm, kdo dychtí učit se, lze pomoci osvobodit se od jejich předsudků; tak se mohou naučit kritice a tomu, že není snadné dosáhnout pravdy. Mohou se však také naučit rozhodovat a kriticky se spoléhat na svá rozhodnutí a poznání.“ (*ibid.*) Se správným vedením může lepšího poznání světa dosahovat kdokoli: dokonce i nevzdělaný otrok v *Menónu* se Sókratovou pomocí *sám* dojde k verzi toho, čemu dnes říkáme Pythagorova věta. Tuto „rovnostářskou“ a „demokratickou“ verzi *morálního intelektualismu* rozvinul podle Poppera Antisthenés. (*ibid.*)

Sám Popper nicméně upozorňuje, že *morální intelektualismus* je „dvousečný“. (*ibid.*) Platón s Aristotelem potlačili jeho rovnostářskou složku a akcentovali potřebu intelektuálního vedení a péče o mravní život občanů. Že by lepší a vzdělanci měli být posuzováni horšími a nevzdělanci je podle nich absurdní. Demokratické zřízení je tudíž špatné zřízení a „vědec“ získává status zasvěcence – „trochu lepšího šamana“, který je posuzován již ne podle schopnosti sebekritičnosti, nýbrž na základě poznání, které nahromadil. (*OS I*, ss. 135–7) „A Sókratova velká rovnostářská a osvobozující myšlenka,“ shrnuje Popper, „že je možné s otrokem rozumně diskutovat a že mezi lidmi existuje intelektuální spojení, médium universálního porozumění, totiž ‚rozum‘, je nahrazena

²⁶⁶ Zvl. 271b; Popper oceňuje, že Platón si ještě „podržel dost sókratovského ducha na to, aby upřímně připustil, že lže.“ Další krok, totiž říci, že pravda je to, „co slouží zájmům mého státu“, učinili v teorii až „pragmatictí následovníci Hegelovi; v praxi jej učinil Hegel sám a jeho rasističtí následovníci. (*OS I*, ss. 149–50).

²⁶⁷ *OS I*, s. 134. Podle Bambrougha (*Plato's Modern Friends and Enemies*, c. d., ss. 8–9 a *Plato's Political Analogies*, c. d., ss. 154–5) nebylo vnímání axiologie či vlády jako *techné* dobově běžné (přišli s ním právě až Sókratés a Platón).

požadavkem monopolu vládnoucí třídy na vzdělání, spojeného s nejpřísnější cenzurou, týkající se i diskusí.“ (*OS I*, s. 138)

Co se politické roviny týče, připomeňme již vícekrát zmiňované „athénské hnutí proti otroctví“, na něž Popper klade velký důraz a které je pro něj výrazem jeho vlastního pojetí *rovnostářství*:

Rovnostářství je požadavek, aby se s občany státu zacházelo nestranně. Podle tohoto požadavku urozenost, rodinné známosti či majetek nesmí ovlivnit ty, kdo vůči občanům uplatňují zákon. Jinými slovy, rovnostářství neuznává žádné „přirozené“ výsady, i když občané mohou nějaké výsady udělit těm, kterým důvěřují.²⁶⁸

Přesně takové rovnostářství se podle Poppera projevuje v Periklově *Pohřební řeči*, a také v dílech a činech Euripida, Antifóna, Hippia a Hérodota; z mladší generace pak u Alkidama a Lykofóna a Antisthena. U posledně jmenovaného údajně souviselo s jeho vlastním polobarbarským původem a také se specifickou verzí monotheismu, která ho, stejně jako později Alexandra Makedonského (jenž mohl být ovlivněn Antisthenovými kynickými pokračovateli), přivedla k myšlence *jednoty lidstva*: Řeků a barbarů.²⁶⁹

Platón na tyto „kosmopolitní“ názory ve svých dílech opakovaně útočí: v *Resp.* 562e–563a popisuje upadlou obec (čti: Athény), v níž „cizí přistěhovalec se staví na roveň usedlému občanu a občan přistěhovalci a cizinec zrovna tak“, v *Menexenovi* (parodii na Periklovu řeč) sarkasticky chválí své domovské město za důslednou nenávisť k barbarům (245c–d) a těsně před „klíčovou pasáží“ z *Ústavy* („králem se musí stát filosof“) přirovnává nerovnost Řeků a barbarů k nerovnosti pánů a otroků.²⁷⁰ Spravedlnost ve smyslu *isonomie* (rovnosti před zákonem) není v *Ústavě* ve vážně míněné řeči použita ani jednou, zato je několikrát použita ve formě ironických poznámek typu „[demokracie uděluje] rovnost stejně rovným i nerovným“, (558c) či „demokratický člověk [...] uspokojuje všechny své touhy rovným dílem“.²⁷¹ Platónova *idea* člověka má tak velmi daleko k humanistickému konceptu všelidskosti, nýbrž „spíše představuje aristokratický ideál jakéhosi super-Řeka“, jenž se v příslušnicích peloponéské aristokracie projevuje daleko větší měrou než u sluhů a

²⁶⁸ *OS I*, s. 102.

²⁶⁹ *OS I*, ss. 79–80, 157–8, 245, 294–6.

²⁷⁰ *Resp.* 470b–471c. Podle Actona (c. d., s. 44) Platónovy poznámky o rozdílu mezi Řeky a barbary a také jeho pohrdání manuální prací jsou pouhými předsudky, nikoliv vědomým vyjádřením *Weltanschauung*. Vries odkazuje na pasáže *Polit.* 262c–263d a *Phd.* 78a, které podle něj Platónův rasismus vyvracejí úplně. Pasáž z *Faidóna* není tak závažná (říká pouze, že lidé dobrých kvalit se *mohou* vyskytnout i u barbarů), v odkazované části *Politika* se však skutečně nachází (přínejmenším metodologická) kritika dělení lidí na Řeky a barbary.

²⁷¹ *Resp.* 561b–e; dále viz např. *ibid.* 563b; k odstavci obecně: *OS I*, ss. 79–80, 101, 157–8, 266, 294–296; pro Popperův vlastní postoj viz *ibid.*, s. 268: „Proti všemu tomuto antirovnostářství spolu s Kantem zastávám názor, že principem veškeré mravnosti musí být, že se žádný člověk nemá považovat za cennějšího než jiný člověk. A tvrdím, že tento princip je jediný přijatelný, vezmeme-li v úvahu známou nemožnost posuzovat nestranně sebe sama.“

barbarů.²⁷² Zajímavá je též Popperova poznámka, že Platón si uvědomoval slabost „rousseauovské“ *naturalistické* argumentace pro rovnost („lidé jsou si *od přírody* rovni“), a proto ji vkládal do úst i lidem, kteří ji údajně vůbec nepoužívali (např. Periklovi v *Menex.* 238e–239a) a poukazoval na její absurdnost.²⁷³

Nesnáze s potvrzením Antisthenova polobarbarského původu již byly částečně zmíněny. Hellénističtí doxografové se ani neshodnou, zda jeho matka měla být z Thrákie, nebo z Frýgie – *DL* odkazuje dokonce na obě varianty. „Většina autorů“ podle Suváka navíc mluví o Antisthenovi jako o Athénanovi (Ἀντισθένης Ἀθηναῖος) „bez připomínání jeho neaténskeho pôvodu“.²⁷⁴ Zdá se nicméně, že Athény byly skutečně cizincům poměrně otevřené, a to i navzdory výše zmíněným zákonům omezujícím jejich práva. Někteří z nejvýznamnějších politiků athénské historie (jako Themistoklés či Kleisthenés) měli barbarské matky, a Suvák se domnívá, že právě je mohl mít Antisthenés na mysli, když řekl: „I matka bohů je Frýžka.“, přičemž jak příkladem jejich, tak příkladem Kybelé chtěl možná ilustrovat své přesvědčení, že z hlediska ctnosti je původ indiferentní.²⁷⁵

Co se týče postoje k manuální práci, zdá se Popperova interpretace neproblematická. Nejenže se jí Antisthenés jako způsobu obživy neštítel (viz výše, s. 26), nýbrž doporučoval ji i jako způsob tříbení ctnosti. V tomto smyslu se o ní mluví v *Héraklovi* i *Kýrovi*, přičemž Antisthenův Kýros byl pravděpodobně dokonce původně otrokem, „který sa nebál namáhavej práce, vedel ju využiť v prospech dobrých cieľov, vďaka čomu si vyslúžil slobodu, až sa stal ideálnym vládcem.“²⁷⁶ Tvrdit, že cnost není závislá na urozeném původu, a chválit dřinu (πόνος) ale ještě neznamená propagovat demokracii: Suvák upozorňuje,²⁷⁷ že podobná adorace namáhavé práce získala u Xanofóna (*De republica Lacedaemoniorum*) formu kritiky Periklovy chvály athénské výchovy, „která se obejde bez namáhavého

²⁷² *OS I*, s. 297. Tato interpretace má koneckonců i svou metafyzickou logiku, neboť platónské *ideje* nejsou zobecněním partikularit, nýbrž jejich ontologicky nobilitnějším *zdrojem* (a to ať přijmeme Popperův „rodinný“ výklad, nebo např. plótínovský emanační model).

²⁷³ *OS I*, s. 103. Popper nachází v Platónovi jednu (jedinou) humanistickou pasáž a přiznává, že si s ní neví rady. Jedná se o *Tht.* 174e n., kde se píše „...každý člověk má nesčíslné myriady dědů a předků, mezi nimiž je u kohokoli mnoho myriad boháčů a žebráků, králů i otroků, barbarů i Hellénů.“ Jako možné řešení navrhuje hypotézu, že by *Theaitétos* mohl být proti obecně přijímanému přesvědčení starší než *Ústava* a pasáž autenticky sókratovská – *OS I*, s. 298.

²⁷⁴ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., s. 32.

²⁷⁵ *Ibid.*, ss. 31–3. Citát o „matce bohů“ (Kybelé, jejíž kult se do Řecka skutečně dostal z Frýgie) pochází z *DL* VI,1, podle Suváka se však jeho variace objevují i u Seneky, Plútarcha a u Kléménta Alexandrijského – Suvák, Kalaš, 2013, c. d., s. 33.

²⁷⁶ Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., ss. 153–4.

²⁷⁷ *Ibid.*

výcviku“. Luz zase na příkladech z *Hérakla* dokládá, že Antisthenés považoval za velmi důležité, k jakému účelu je dřina napnuta. Světské záležitosti jsou u něj v tomto ohledu zavrhovány jako „zvířecké potěšení“, a přípustnou se stává pouze ctnost (ἀρετή) – která je účelem sama o sobě, resp. je postačujícím zdrojem štěstí, jenž nemůže být ztracen, a zbraní, jež nemůže být odebrána (ἀναφαίρετόν ὄπλον).²⁷⁸

Ctnost je navíc dosažitelná pouze za pomoci a) „vyššího uvažování“ (λογισμοί), b) „sókratovské síly“ (Σωκρατική ἰσχύς). První je schopnost: *zkoumání jmen* etiky, bez kterého nelze odlišit „pravou“ ctnost od „konvence“ a „zvířeckého potěšení“. Druhé je charakterová vlastnost: pevná vůle, bez které člověk nemůže zvládnout dřinu (jak fyzickou, tak –v rámci *zkoumání*– duševní), již musí podstoupit, aby ctnosti dosáhl. Podle Luze se tak Antisthenés pokusil eklektickým způsobem završit vyhocenou debatu pátého století, která se točila kolem otázky, zda je ctnost vrozená, či získatelná výukou: v jeho pojetí vyžaduje jak moudré vedení a tvrdý trénink, tak přítomnost vrozených dispozic.²⁷⁹ Tím se objasňuje jinak poměrně kryptická návaznost zlomků *DL*, VI,10 a VI,11:

Dokazoval, že ctnosti se lze učit. Urozenost a ctnost je totéž.

Vidíme, že ačkoliv Antisthenés nevztahuje zdatnost k aristokratickému či rasovému původu, stále je myslitelem značně elitářským. Ἀρετή pro něj navíc (na rozdíl od Popperova Sókrata) nemá nic společného s vědeckým *falibilismem*: ačkoliv netvrdil (jako Platón), že by jednotlivé ctnosti mohly být slovně definovány, očividně je považoval za dosažitelné (třebaže pouze za cenu vynaložení extrémní námahy), a snad se dokonce domníval, že přílišné studování lidského vědění při tom může svést z pravé cesty.²⁸⁰ V tomto světle se jeví jako částečně oprávněná Vriesova ironická poznámka, že Platón je podle Poppera „sofokratickým“ šamanem, nikoliv však Antisthenés, který tvrdil že mudrc je neomylný.²⁸¹ Ještě oprávněnější se bude jevit, vezmeme-li v úvahu zprávu Augustina, který v *De civitate Dei* staví do protikladu Aristippa a Antisthena, přičemž první měl údajně nabádat filosofy, aby se od politiky drželi co nejdále, zatímco druhý chtěl, aby obec spravedlivě spravovali.

²⁷⁸ Luz, 1996, c. d., ss. 95–8; slovenské překlady zlomků z *Hérakla* viz in: Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 159–61.

²⁷⁹ Luz, 1996, c. d., ss. 98 a 103; srov. Suvák, 2013, ss. 42–3 a tentýž Pokus o rekonstrukciu Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., ss. 5–6.

²⁸⁰ Luz, 1996, c. d., ss. 100–1.

²⁸¹ A to i přesto, že v *DL* VI,105, na které Vries odkazuje, se toto tvrzení připisuje kynikům, nikoliv Antisthenovi – Vries, c. d., s. 56.

(XVIII, kap. 41) Suvák tento zlomek dokonca komentuje těmito slovy: „Augustínov Antisthenés teda uvažuje o filozofickej správe obce podobne ako Platón v *Ústave* (473c).“²⁸²

Vyjádrení značně paternalistických postojů lze nicméně nalézt i v nekompletněji dochovaném zlomku od samotného Antisthena. Jeho Odysseus říká Aiantovi:

Pre vlastnú nevedomosť si nevedomuješ dobra, ktorými som ťa zahrnul. Napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam. Dostal si sa k nej – a práve tak aj tí ostatní – bez vlastného pričinenia. Nikdy ti však neodpustím to, že sa nedáš presvedčiť o tom, že práve moja potupa ťa zachránila pred skazou. Naopak ešte sa zastrájaš, že týmto tu urobíš niečo zlé, ak svojím hlasom prisúdia zbrane mne.²⁸³

O něco níže pak Odysseus označí Aianta za „nemocného nevědomostí“ a opět dodá, že je to „něco celkem pochopitelného a lidského“ (čti: Odysseus sám stojí nad touto lidskou slabostí, k méně dokonalým je však shovívavý). Jistě by bylo možné namítnout, že Antisthenovým cílem zde mohlo být nikoliv udávat vzory chování, nýbrž představit zajímavý rétorický spor v homérských kulisách a že jeho vlastní názory se mohly ve skutečnosti lišit od těch, které vkládá do úst svým postavám. S prvním by však nesouhlasila většina badatelů, pro něž je Odysseus naopak jedním z příkladů antisthenovského *mudrce*, (viz výše) a druhé by bylo lze stejnou měrou uplatnit na Platónovy dialogy.²⁸⁴ Obdobně musíme přistupovat i k výše kritizovaným analogiím *technai*, které, stejně jako označování nevědomosti za nemoc, byly podle Suváka typickým tématem sókratiky.²⁸⁵ Antisthenův Aias říká:

Žiaden riadny kráľ by nenechal súdiť o zdatnosti iných, práve tak, ako by žiaden dobrý lekár nestrpel, aby diagnózu za neho stanovoval nikto iný.²⁸⁶

...a jeho Odysseus:

Mám prehľad o všetkom, čo sa deje tu v tábore i tamto u nepriateľov, a nepotrebujem na to ani vysielat' špehov. Sám vás všetkých i teba osobne strážim a zachraňujem. Robím to ako dobrý kormidelník, ktorý vo dne v noci hliadkuje, aby chránil loď i plavcov pred nástrahami mora.²⁸⁷

²⁸² Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 137.

²⁸³ In: Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., ss. 260–2.

²⁸⁴ K podobným pokusům jsem skeptický. Domnívám se, že každý autor si představuje, jaké bude jeho dílo mít vyznění, a značná část jeho vydáním sleduje i nějaký cíl v reálném světě. Jak v případě Platóna, tak v případě Antisthena se navíc nezdá pravděpodobné, že by reálné vyznění svých děl neodhadli nebo že by nepočítali s tím, že je někdo bude číst i dlouho po jejich smrti.

²⁸⁵ Kalaš, Suvák, *Antisthenés: Zlomky*, c. d., ss. 259 a 262.

²⁸⁶ *Ibid.* 259.

²⁸⁷ *Ibid.* 261; Chceme-li být k „Odysseovi“ (Antisthenovi) spravedliví, musíme uznat, že toto vyjádření je méně paternalistické než Aiantovo. Viz ovšem jeho předchozí citaci nemoci nevědomosti a nevědomovaných dobreh.

Na druhou stranu je ovšem nutné připustit, že Antisthenés skutečně rozvinul systém *paideie*, který se velmi podobá Popperem vyzdvihovanému vedení otroka v *Menónovi*. Jeho *mudrc* (σοφός) neprotiřečí (bláznivě) druhým, nýbrž dokáže je poučit (viz výše). Je „mnohoobratný“ (πολύτροπος): stal se mistrem ve vedení rozhovoru (διαλέγεσθαι), což jednoduše znamená, že dokáže jednu myšlenku vyjádřit mnoha různými způsoby; že umí dosáhnout myslí různých typů posluchačů „různým užitím řeči“ (χρησις ποικίλη λόγου).²⁸⁸ Skvělým pramenem je nám zde Porfyriův referát k Antisthenovi:

Ak sú mudrci dobrí aj vo vedení rozpráv a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi (tropoi), možno povedať, že ovládajú mnoho obratov (tropoi) reči na tú istú tému. Potom ich ale možno pokojne nazvať „mnohoobratnými (polytropoi)“. Mudrci sú však dobrí aj v spoločenskom styku s ľuďmi. Ved' nie náhodou označuje Homér Odyssea pre jeho múdrosť prívlastkom „mnohoobratný“ aj preto, lebo uplatňoval mnohé spôsoby pri styku s ľuďmi. Aj o Pytagorovi sa hovorí, že keď ho žiadali, aby zložil reč pre chlapcov, prispôbil vraj svoju reč povahe chlapcov. Podobne zložil pre ženy reč prispôbenú ženám, pre archontov reč prispôbenú archontom a napokon pre mladíkov zložil reč prispôbenú ich mladíckej povahe. Ved' znakom múdrosti je schopnosť nachádzať vhodný spôsob reči. Ten istý princíp sa uplatňuje aj pri riadnom vykonávaní lekárstva, kdeže liečenie vždy zohľadňuje mnohotvárnosť, ktorá vyplýva zo špecifického usposobenia liečeného pacienta. [...] Práve toto jediné, špecificky vhodné pre každého zvlášť, sústreďuje mnohotvárnosť reči do jedinej podoby vyhovujúcej konkrétnej osobe.²⁸⁹

Zatímco Suvák odhaduje, že zmínka o Pythagorovi je až Porfyriovou vsuvkou,²⁹⁰ Mársico se domnívá, že ho již Antisthenés mohl užít jako tradiční model moudrosti, kolem kterého vystavěl své pojetí řeči.²⁹¹ Pokud by měla pravdu Mársico, znamenalo by to další ránu pro Popperův narativ zápasu mezi esotericko-elitářskými mysliteli pythagorejsko-platónského proudu a demokraty sókratovsko-antisthenovského typu.

Antisthenova demokratičnost je obecně značně problematická. V Díogenu Laertském čteme údajné jeho tvrzení, že státy „tehdy hynou, když nedovedou rozeznávat špatné od dobrých“, (VI,5) a především: „Athéňanům radil, aby prohlásili hlasováním osly za koně, a když to pokládali za nemyslitelné, pravil: ‚Vždyť u vás lidé, kteří se ničemu nenaučili, zdají se býti i vojevůdci, a to jen proto, že se jimi stali zdvižením rukou.‘“ (VI,8) Druhý ze zlomků by jistě bylo možné vyložit i prismatem Popperovy „přátelské kritiky demokracie“ (kterou přisuzuje Sókratovi), a první zase jako prosté konstatování bez ambice porovnávat různé formy vlády. I při takto extrémně vstřícné intepretaci však zůstává silná

²⁸⁸ Suvák, 2014, c. d., s. 99; Mársico 2014, c. d., ss. 230–2.

²⁸⁹ *Schol. ad Od. I,1* in: Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 266.

²⁹⁰ Kalaš, Suvák, Antisthenés: *Zlomky*, c. d., s. 267.

²⁹¹ Mársico 2014, c. d., s. 232. Mársico také (*ibid.*) říká, že koncept *πολυτροπία* sloužil Antisthenovi i jako obhajoba zdánlivě nepřesného a zdlouhavého vyjadřování v poetickém stylu, jež je v protikladu k rigidní plaónské dialektice dostupné mnohem širšímu okruhu čtenářů.

implicitní přítomnost jakéhosi eticko-sociologického „vědění“, velice podobného tomu Platónovu.²⁹² Právě tento sókratovský důraz na vědění *co* (resp. *co je*, τί ἐστι, např. *dobro* či *ctnost*) oproti sofistickému vědění *jak* (např. *jak* někoho k něčemu přesvědčit, ale též *jak* to zařídit, aby *co* nejméně lidí zbytečně trpělo)²⁹³ má v případě, že je zároveň považováno za potenciálně neomylné, nutně totalitární důsledky. Lhostejno, zda taková *cost* je či není definovatelná slovy, ve chvíli, kdy jsem opravdu přesvědčen, že jsem poznal, *co* je pro lidi dobrem, jeví se jako absurdní neučinit vše pro to, abych jim toto dobro zprostředkoval, a to třeba i proti jejich vůli.

Je pravda, že Antisthenés se ostře vymezoval proti tyranům. Ve svém *Archelaovi* je pravděpodobně stavěl do kontrastu se Sókratem;²⁹⁴ podle Stobaia dokonce řekl, „že kati z lůdu sú zbožnejší ako tyrani“, a když „sa ho niekto spýtal, prečo si to myslí, odpovedal: „Pretože ti prví zabijajú nespravodlivých, tí druhí však nevinných.“²⁹⁵ Tyranidu, tak jak byla v Řecku chápána a praktikována, nicméně, jak víme, odsuzoval i Platón. Asi nejsilnějším důkazem proti Antisthenovu rovnostářství je pak *Pol.* 1284a:

...Z toho je zjevno, že zákonodárství se má vztahovati na lidi rovné i rodem i schopností, a že pro tak vynikající lidi není zákona. Neboť sami jsou zákonem. Ano, a byl by směšný ten, kdo by jim chtěl dávatí zákony. Tomu by řekli asi to, co podle Antisthena odpověděli lvi, když zající rokovali a žádali rovnost pro všechny.

Původní Antisthenova verze se nedochovala (v podobném příběhu z Ezopa lvi, jak známo, odpovědí, že nárok zajíců je oprávněný, pouze pokud ho mohou podpořit takovými tlapami a tesáky, jako mají lvi). Ať už však Antisthenovi lvi řekli cokoli (a je pravděpodobné, že se vyjádřili v podobném duchu jako lvi Ezopovi),²⁹⁶ kontext, v němž na ně Aristotelés odkazuje, je více než výmluvný. Též podle Suváka můžeme na jeho základě „usuzovat, že Antisthenés nepodporoval rovnostářské právo, t. j. patřil ku kritikom demokratickej politiky (podobne ako Platón).“²⁹⁷ Podobný závěr vyplývá i ze Suvákových odhadů ohledně obsahu Antisthenova *Kýra*:

Cieľom spisu mohla byť výchova (παιδεία) ideálneho, t. j. zdatne konajúceho vládca, podobne ako v Xenofónovom diele *O Kýrovej výchove*. Xenofón (*Cyrop.* I 2,15) stotožňoval výchovu s politickým usporiadaním obce (πολιτεία), čo bolo zrejme

²⁹² Srov. Suvák 2014, c. d., s. 106.

²⁹³ Vědění *jak* se nepokouší definovat, *co* utrpení je. Stejně jako politik v Bambroughem upravené analogii lodivoda přijímá, např. od určité skupiny lidí, „zakázku“, v jejímž rámci je již víceméně jasně nadefinováno, *co* tito lidé za utrpení považují, a hledá pouze *prostředky*, jak takto nadefinované utrpení zmírnit (viz pozn. 263). Tato úvaha se týká čistě normativní eticko-politické sféry, pro zasazení do širšího kontextu viz *Dodatek* této práce.

²⁹⁴ Kalaš, Suvák, 2013, c. d., ss. 80 a 480–5.

²⁹⁵ Slovenský překlad podle Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 140.

²⁹⁶ Srov. Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 135.

²⁹⁷ *Ibid.*

reakciou na athénske politické pomery, ktoré umožňovali, aby štátne úrady obsadili ľudia bez príslušného vzdelania (ἀπαιδευτοι).²⁹⁸

Nesmíme však zapomínať, že Antisthenov Kýros bol z Řeckého hľadiska barbaram a pôvodne tiež pravdepodobne otrokom. Zdá sa totiž, že s Popperovou interpretáciou lze souhlasit alespoň co do univerzalistických tendenci Antisthenova myšlení a že lze přijmout i komentář Graesera, podle kterého „Antisthenés předjímá myšlenku, která bude důležitá jak pro stoiky, tak pro jiné hellenistické filozofy, totiž že objektivovatelné [*sic*] zákony *logu*, jež jsou zakotveny v samé řádu světa, *de facto* přesahují národy a státy.“²⁹⁹ A skutečně, i (jinak k Antisthenovu rovnostářství skeptický) Suvák píše:

Kýros I. [...], ktorý predstavuje pre Antisthena aj Xenofóna vzor ideálneho vládcu, premenil perzské kráľovstvo na rozsiahlu ríšu, do ktorej patrili viaceré národy. Stal sa tak predzvesťou helenistického typu vládcu (Alexandros). Poznamenajme, že Antisthenov Kýros prekračuje politický rámec Athén, a tým aj politické úvahy Platóna či Aristotela.³⁰⁰

Od Platóna se však Antisthenés liší ještě v jednom důležitém ohledu: v důrazu na soulad slov a činů. To, jak jsme viděli, samozřejmě neznamená, že by nebylo možné etické pojmy podrobit *zkoumání* (skutečný význam některých ctností se dokonce, jako v případě Odyssea, může ukázat být poměrně protiintuitivní).³⁰¹ *Mudrc* se však nikdy, ani v nejmenším, nesmí odchýlit od etických maxim, které sám stanovil. Zatímco Platón nejprve přijme sókratovskou definici filozofa jako „milovníka pravdy“, a následně jak pravdu, tak filozofa obětuje zájmům svého ideálního státu, u Antisthena je morální konzistentnost nejen důležitější než politika, nýbrž dokonce stojí výše než jinak bezmezný obdiv k Sókratovi (kterého v Xenofónově podání kritizuje za to, že prosazuje výchovu žen, ačkoliv svou vlastní očividně vychovanou nemá).³⁰²

Konečnou odpovědí na otázku po Antisthenově posici v rámci Popperem nadefinovaných termínů se tak zdá být jakýsi téměř nietzscheovský elitářský individualismus, založený na naturalistické víře v objektivní existenci ctnosti, která sice není omezena pouze na konkrétní národ či kastu, je však dosažitelná pouze pro nemnoho extrémně zdatných jedinců, a až po náročném výcviku. Antisthenov politický ideál bychom pak v návaznosti na zlomek z *Politiky* mohli označit spíše za „obec lvů“ (než „vepřů“) –

²⁹⁸ *Ibid.*, ss. 155–6.

²⁹⁹ Graeser, c. d., s. 154.

³⁰⁰ Srov. Kalašův překlad in Kalaš, Suvák, *Antisthenés*, c. d., s. 154.

³⁰¹ Suvák, 2014, c. d., ss. 106–8.

³⁰² *Ibid.*, s. 88; Suvák, 2013, c. d., s. 61; tentýž, Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia epistémé, c. d., s. 16 a Graeser, c. d., s. 71.

jednalo by se o značně volné společenství silných a ctnostných, kteří nad sebou nestrpí žádný heteronomní zákon, přičemž ovšem není zcela jasné, jaké by bylo postavení „zajíců“, tj. většiny, která není ani silná, ani (v antisthenovském smyslu) ctnostná, a zákon potřebuje na svou ochranu.

3. Obecná kritika Popperovy projekce moderního liberalismu do antiky

Považuji za téměř jisté, že Popper by si Antisthena za svého ideového souputníka nevybral, pokud by ho viděl v takovém světle, v jakém ho vidíme nyní my. Přesto bych na něj úvodem této kapitoly rád aplikoval kritiku, kterou nabízejí úvahy Isaiaha Berlina; mj. proto, že tato kritika se částečně týká i jeho Popperem idealizované verze.

Berlin, jak známo, rozlišuje *dva pojmy svobody*. Svoboda ve smyslu, kterému říká *negativní*, je svobodou *od* něčeho (např. od útlaku, ale obecně od jakéhokoliv zasahování do záležitostí jednotlivce). Svoboda ve smyslu, jemuž říká *pozitivní*, je svobodou *k* něčemu (k nějaké konkrétní realizaci).³⁰³ Tyto dva pojmy se mohou na první pohled zdát být dvěma stranami téže mince, že se však ve skutečnosti radikálně liší (a že dokonce mohou stát proti sobě), začíná být zřejmé, již když si uvědomíme, že „kritérium útlaku“, tak jak je obvyčejně chápáno v moderních liberálních společnostech, lze vystavět pouze v návaznosti na první z nich. Jsa svobodou *od* může totiž pouze tento pojem pokrýt, resp. vyloučit *všechny* formy zasahování do života jednotlivce, a teprve na jeho základě je možné požadovat vytyčení hranice „mezi oblastí soukromého života a oblastí veřejné správní moci“.³⁰⁴ Tato hranice je v moderních státech předmětem nikdy nekončící diskuse (i nejradiálnější liberálové budou uznávat, že svoboda jedince nemůže být neomezena, neboť pak by zasahovala do svobody jiných jedinců); jedná se však o diskusi, jež by nikdy nemohla vzniknout, nebýt existence *negativního pojmu svobody*.

Berlin tvrdí, že tento pojem „není [rozumí se jako součást politického diskursu] starší než renesance a reformace“, neboť je úzce svázán s tehdy vzniknuvším „pocitem soukromí“ jako čehosi svatého, a tudíž že ve starověku v důsledku toho chybí koncept individuální svobody a individuálního práva.³⁰⁵ Jsem ochotný souhlasit, že „svatost“ soukromí nebyla etablována dříve než v pozdní renesanci a také že např. v římském právu skutečně absentuje pojem individua v dnešním smyslu (tj. ve smyslu samoučelu, který nesmí být podřízen zájmům celku). Nejsem si však zcela jistý, zda v antice (např. v rámci Lykofrónovy „protekcionistické“ koncepce, či koneckonců i u Antisthena a kyniků) nemůžeme přeci jen nalézt „touhu, aby nás druzí nechali být“, kterou Berlin taktéž zmiňuje jako vyjádření *negativního pojmu*.

³⁰³ Pro podrobnější popisy a příklady viz Berlin, 1999, c. d.. ss. 218, 220–1, 230 a 242.

³⁰⁴ *Ibid.*, s. 221.

³⁰⁵ *Ibid.*, s. 227.

Část Berlinova eseje, která nás bude s ohledem na kritiku Antisthena zvláště zajímat, každopádně úzce souvisí s oběma pojmy svobody (ať už byl *negativní* ve starověku reflektován, či ne). Berlin v ní popisuje to, co nazývá „ústupem do hradu v nitru“ či „vnitřní emigrací“: ideál, který poměrně pravidelně „vyvstává vždy, když se svět projeví jako zvláště vyprahlý, krutý nebo nespravedlivý“³⁰⁶ (vzpomeňme na hrůzy, které během svých životů zažili Antisthenés a Platón) a který spočívá v cvičení sebe sama v indiferentnosti ke všem vnějším faktorům, jež mohou zasáhnout do života člověka – tj. jinými slovy: v dosahování *autarkie*.

Berlin si všímá, že z politického hlediska je takový ideál krajně neprozíravý, neboť vede k vyklízení území bez boje: k neustálému dobrovolnému zužování prostoru vlastní *negativní svobody*, které nakonec nejvíc vyhovuje tyranovi, neboť jeho poddaní jsou šťastni i v utlačování, a on sám si navíc může ještě blahorečit, že je osvobodil od starosti o pomíjivý vnější svět.³⁰⁷ Z psychologického hlediska Berlin vidí „ústup do hradu v nitru“ jako „subtilní, nicméně [...] nezaměnitelnou formu nauky o kyselých hroznech: pokud si něčím nemohu být jist, nemohu to opravdu chtít.“³⁰⁸ Celkově se „asketové a kvietisti, stoici a buddhističtí mudrci“ a všichni další, „kteří prchli ze světa a unikli jhu společnosti nebo veřejného mínění procesem záměrné sebeproměny, která jim dovoluje již se nestarat o žádnou z jejích hodnot, zůstat – osamělý a nezávislý – na jejím okraji, nezranitelný jejími zbraněmi“, podobají člověku, který řekne:

„Poranil jsem si nohu. K osvobození od bolesti vedou dvě cesty. Jednou je léčba zranění. Ale pokud je léčba příliš složitá nebo nejistá, je tu druhá cesta. Mohu se zranění zbavit tak, že si nohu useknu. Pokud se vycvičím nechtít nic, k čemu je vlastnictví nohy nepostradatelné, nebudu její nepřítomnost pociťovat.“³⁰⁹

Podobné učení však obyčejně (a v Antisthenově případě rozhodně) není jen útekem *od* (vnějších starostí), ale také utečením se *k* (vnitřnímu, racionálnímu či „vyššímu“). Proto od něj zpravidla „již není daleko...

...ke koncepcím těch, kdo – jako Kant – ztotožňují svobodu ne sice s vyhlazením tužeb, nicméně s odporem vůči nim a jejich ovládnutím. Ztotožňují se s ovládajícím a unikám otroctví ovládaného. Jsem svobodný, protože – a nakolik – jsem autonomní. Poslouchám zákony, ale sám jsem je uvalil na své ničím nedonucované já, anebo jsem

³⁰⁶ *Ibid.*, ss. 239–40.

³⁰⁷ *Ibid.*, ss. 240–1; v této observaci se velmi pravděpodobně odráží Berlinova zkušenost dětství stráveného v Rusku a jeho intenzivní studium ruského myšlení a literatury (výraznou přítomnost stoické verze *autarkie* často a silně ironicky komentoval již Čechov).

³⁰⁸ Berlin, 1999, c. d., s. 240.

³⁰⁹ *Ibid.*, ss. 235–6.

je v tomto já nalezl. Svoboda je poslušnost, avšak – řečeno s Rousseauem – „poslušnost vůči zákonům, které si sami předepisujeme“³¹⁰

Kant totalitárním důsledkům této nauky částečně unikl tím, že prohlásil jedince za nejvyšší hodnotu a řekl, že jako takové mu nikdo nesmí jeho cíle určovat. Bez tohoto manévru by však z jeho učení byl vyvoditelný stejně drakonický paternalismus,³¹¹ jaký byl vyvozen z nauky Rousseauovy. Ten je totiž obsažen v každé teorii, která dělí „nižší heteronomní“ a „vyšší autonomní“ hnutí myslí, přičemž pouze tu druhou chápe jako „skutečné a racionální“ projevy „pravého já“. Neboť jakmile jednou řeknu, že existuje „pravé já“, jehož projevy jsou racionální, vyplývá z toho, že existuje ještě nějaké „nepravé já“, jehož projevy racionální nejsou. Na otázku, proč je toto druhé já iracionální, se pak obyčejně odpovídá, že protože žije v zajetí nízkých pudů, vášní a starostí smyslového světa. Co je však „v zajetí“, dá se *osvobodit*. Předpokládá se, že nikdo racionální nechce být iracionálním zajatcem nízkosti, že však zároveň mnoho lidí *neví*, že jimi jsou, právě proto, že dosud nejsou racionální. Jakmile však jednou „racionálními“ budou, poděkují těm, kdo je dovedli *k pravé svobodě*. Nakonec i vehnat silou lidi, kteří racionální nebudou nikdy, „do správného vzorce [...] není žádná tyranie, nýbrž osvobození“, neboť „svoboda činit věci iracionální, hloupé či špatné“ není „pravá“ svoboda.³¹² Berlin v tomto kontextu parafrázuje Fichta:

Nelze čekat, že děti pochopí, proč jsou nuceny chodit do školy, nebo nevědoucí – tj. v dané situaci většina lidstva –, proč musí poslouchat zákony, které je brzy učiní racionálními. [...] Fichte ví, čím nevzdělaný Němec jeho doby chce být nebo co chce činit, lépe než to může vědět on sám. Mudrc vás zná lépe, než se znáte sami, neboť jste obětí svých vášní, otrokem žijícím heteronomní život, slepcem neschopným pochopit své pravé cíle.³¹³

Fichte i mnozí další z toho následně vyvozují odpovídající politické důsledky:

Racionalita označuje znalost věcí a lidí tak, jak jsou: nesmím používat kamenů k výrobě houslí, nesmím nutit rozené houslisty ke hře na flétnu. [...] Správně naplánovaný život pro všechny se bude shodovat s plnou svobodou pro všechny – svobodou racionálního sebeurčení. [...] zákony budou pravidla předepsaná rozumem: protivné budou připadat jen těm, jejichž rozum spí, těm, kteří nechápou ‚pravé‘ potřeby svých ‚skutečných‘ já. Pokud každý hráč uznává a hraje part, který mu rozum –

³¹⁰ *Ibid.*; „K tomuto způsobu myšlení a vyjadřování patří psychologický prožitek chvíle, kdy sleduji, jak se podvoluji nějakému ‚nižšímu‘ hnutí myslí, jak jedním z pohnutky, která se mi přičí, anebo činím něco, co je mi odporne v okamžiku skutku, a později si uvědomuji, že jsem ‚nebyl sám sebou‘, že jsem se ‚neovládal‘. Ztotožňuji se se svými kritickými a racionálními okamžiky.“ – *ibid.*, s. 239.

³¹¹ *Ibid.*, ss. 237–9, srov. však 256 n.

³¹² *Ibid.*, s. 250.

³¹³ *Ibid.*, ss. 252–3. Berlin nicméně upozorňuje, že velmi podobné pasáže lze nalézt též u Spinozy (*Tractatus theologico-politicus*, 16. kap.) Locke (Druhé pojednání, § 57), Burkea a v jejich slabých momentech dokonce i u Kanta (srov. Berlin, 1999, c. d., s. 256 n.) a Montesquieua (*O duchu zákonů*, kniha XI., kap. 3).

schopnost, která chápe jeho pravou přirozenost a rozeznává jeho pravé cíle – určit, nemůže dojít ke konfliktu³¹⁴

Ecce Platónův kastovní stát. Přestože zdaleka ne všichni myslitelé v linii od Sókrata, přes Aristotela, většinu scholastiků, Spinozu, Rousseaua, Kanta, Hegela až k Marxovi dospěli k tak totalitárnímu pojetí státu jako Platón, všichni se hlásili k předpokladu, na němž toto pojetí stojí: „tvrdili, že pokud jsou morální a politické problémy opravdové – a to jistě jsou –, pak musí být principiálně řešitelné, tj. pro každý problém musí existovat jedno a právě jedno řešení [...] neboť dvě pravdy nemohou být logicky neslučitelné.“³¹⁵ Jenže to právě v rovině norem neplatí. Jednotlivé hodnoty, které lidé vyznávají, se ve svých aplikacích často vzájemně vylučují, a zároveň: „respekt k principům spravedlnosti nebo stud před nadměrnou nerovností tvoří stejně základní prvek lidskosti jako touha po svobodě.“³¹⁶ Dokonce i „společnost anarchistických světců“³¹⁷ (třeba taková, o které snil Antisthenés) by se stále mohla vnitřně lišit v otázce svého směřování, neboť splnění některého z „našich ideálů může v zásadě znemožnit splnění jiných“ a „pojem dokonale naplněného života“ (*the notion of total human fulfilment*) je „formální kontradikce, metafyzická chiméra.“³¹⁸ Část evropské civilizace si to podle Berlina v průběhu devatenáctého století uvědomila, a proto zavedla systém kombinace zastupitelské demokracie a právního státu, jenž relativně adekvátním a především mírovým způsobem umožňuje jednotlivým protichůdným hodnotám se vzájemně utkat a vyvážit podle *cítění* lidí (které jediné může být udavatelem politického směřování, neboť *normativní vědění* neexistuje). Tento pohled však dosud není dostatečně rozšířen: např. marxisté stále sní svůj sen o „správném řešení“,³¹⁹ který je nutně opakovaně přivádí „k apriorním prokrustovským barbarstvím, k vivisekci reálných lidských společností do nějakého fixního tvaru diktovaného našim omylným chápáním“.³²⁰

Zajímavé přitom je, že právě Marx v návaznosti na Hegela a Herdera (na které ve stejném ohledu navázali i fašisté) více než ochotně přejal myšlenku kulturní nesouměřitelnosti Giambattisty Vica. Vico si podle Berlina na základě svých literárních rozborů jako jeden z prvních uvědomil, že morální světy starších historických období se

³¹⁴ Berlin, 1999, c. d., ss. 249.

³¹⁵ *Ibid.*, s. 247.

³¹⁶ *Ibid.*, s. 277.

³¹⁷ *Ibid.*, s. 215.

³¹⁸ *Ibid.*, s. 274.

³¹⁹ Berlin, Isaiah. Democracy, Communism and the Individual. Henry Hardy (ed.). *The Isaiah Berlin Virtual Library* [online]. 2000, [cit. 2017-4-16]. Dostupný ve formátu PDF z WWW: <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>>.

³²⁰ Berlin, 1999, c. d., ss. 277–8.

výrazně lišily od morálního světa našeho. Hrdinové *Iliady* jsou krutí, pyšní, násilníci, pomstychtiví a nikdy se nestarají o pocity ostatních, Homér je však očividně právě pro tyto vlastnosti obdivuje. Achilleus, který jimi nejvíce vyniká, je představen coby ideální válečník a bezchybný člověk. Co více: stejné vlastnosti mají i homérští bohové. Vlastnosti, pro něž ovšem byli kritizováni již Platónem a Aristotelem o tři staletí později. Podobně starořímský autoři předkládali za vzor muže jako Brutus či Mucius Scaevola, kteří záměrně utiskovali, vykořisťovali a drtili chudý římský *plebs*. A přeci v těchto dobách vznikla mistrovská díla, která by v naší době vzniknout nemohla. Podle Vica převyšujeme barbary minulosti svou racionalitou, věděním a humanitou, právě kvůli tomu však postrádáme sílu imaginace, jež by byla schopna vytvořit tak skvělé epické ságy, jaké daly světu ty nejbrutálnější primitivní kultury. V umění neexistuje pokrok: genius jedné epochy nemůže být poměřován s géniem jiné. Každá kultura vytváří umění, které patří pouze jí; jakmile jednou zanikne, můžeme obdivovat její úspěchy či odsuzovat její zločiny, nemůžeme ji však obnovit. Proto je nesmyslná představa harmonického sloučení všech kultur. Jedna ctnost se ukazuje být nekompatibilní s druhou, a nekompatibilní zůstává nekompatibilním. Voltairovi navzdory nejsou ctnosti Athén pátého století stejné jako ctnosti renesanční Florencie a versailleského dvora. Nikdo nezpochybňuje úspěchy, kterých dosáhlo osvícenství v bitvě s obskurantismem, útlakem, nespravedlností a iracionalitou všeho druhu, zároveň je však docela dobře možné, že při svém tažení vymýtilo i některé ctnosti, které byly právě na tyto fenomény navázány.³²¹

Hegel a Marx si z Vica berou myšlenku nesouměřitelnosti hodnot jednotlivých epoch, uměle ji však roubují na vlastní koncepci hypostazovaných progresivních sil historie. Fašisti zdůrazňují z Vica vyplývající etický relativismus, který kombinují s národními mýty a zneužívají k posilování nenávisti a kolektivní soudržnosti. Nejrozumnější je Berlin, který Vicův objev chápe jako poučení o pluralitě hodnot, jež ho nevede k zavržení liberální demokracie, nýbrž naopak k přesvědčení, že právě ona je z dlouhodobého hlediska jediným prostředkem k zajištění míru. Berlin se však také obává, že „někteří současní liberálové“ si vicovskou lekci nevzali dostatečně k srdci: že jim přetrvávající mylné přesvědčení o možnosti harmonie hodnot „možná zabránilo [...] spatřit svět, ve kterém žijí.“ „Jejich prohlášení jsou jasná a hájí spravedlivou věc,“ píše Berlin, „[a]však nepřipouštějí rozmanitost základních lidských potřeb“.

³²¹ Berlin, Isaiah. Giambattista Vico and Cultural History. In: Tentýž. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton University Press, 2013. ISBN 9780691155937. ss. 51–72. ss. 68–71 (některé části tohoto odstavce jsou mým překladem odkazovaného Berlinova textu).

Odpověď na otázku, zda mezi „současné intelektuály“ tohoto typu spadá i Popper, není jednoduché. Úplně poslední věta prvního svazku *Otevřené společnosti* zní:

Musíme jít dál do neznáma, nejistoty a nebezpečí, a s veškerým svým omezeným rozumem usilovat jak o bezpečí, tak o svobodu.³²²

Zároveň však Popper v tomtéž díle v rámci argumentace, že konvence neimplikuje libovůli (neboť normy jsou instituce vznikající složitou interakcí mnoha jednotlivců a jejich historie sahá často daleko před prvního *homo sapiens*), píše:

...mohou například být navzájem různé systémy norem, mezi nimiž je těžko volit (což správně zdůraznil Prótagoras).³²³

Popper se problémem potenciální protivnosti lidských potřeb rozhodně nezabývá tak podrobně jako Berlin. Stejně jako on nicméně kritizuje ty „politické programy, které jsou axiomatické ve svých metodách, protože jsou autoritativní ve svých motivech“;³²⁴ které chtějí „obyčejné lidi“ přimět žít „racionálně“ a ochránit je tak před chybami. Jak ve své recenzi shrnuje Ryle, jedná se o přirozený důsledek Popperova *falibilismu*: „jedinou ochranou před chybami je praxe v jejich napravování.“³²⁵ Edward Boyle si zase všímá, že právo jednotlivých lidí kritizovat vládcu a institucionální zřízení své společnosti je přirozeným důsledkem Popperem zdůrazňovaného *is-ought dualismu* (jeho *autonomie etiky*).³²⁶ Zároveň Popper (stejně jako Bambrough) upozorňuje, že z tvrzení o neexistenci *vědění* v normativních disciplínách nevyplývá, že by v jejich rámci nebyla možná racionální diskuse: stále můžeme docela dobře ukazovat, proč a jak určité akce pravděpodobně vyvolají či nevyvolají určité reakce, a přesvědčovat tak lidi, aby přijali či nepřijali určité instituce a postoje.³²⁷ Přesně tímto způsobem prosazuje Popper svůj *falibilismus* jak ve vědě, tak v politice (kde je ochranou proti dogmatismu a revolucím či příliš rozsáhlým reformám, které často přinášejí jiné důsledky, než se čekalo), a přesně tímto způsobem prosazuje Berlin

³²² *OS I*, s. 204.

³²³ *Ibid.*, s. 74. Ve vývoji Popperova nicméně můžeme sledovat konvergenci k „berlinovským“ důsledkům vlastní teorie: V samém závěru prvního dodatku k *OS II* z r. 1961 píše: „...jednou z vynikajících tradic západního racionalismu je vést bitvy spíše slovy než meči. Proto je naše západní civilizace bytostně pluralitní a proto by monopolní sociální cíle znamenaly smrt svobody: svobody myšlení, svobodného hledání pravdy a tím racionality a důstojnosti člověka.“ – in *OS II*, s. 402.

³²⁴ Ryle, c. d., s. 85.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Boyle, Edward. Karl Popper's *Open Society*: A Personal Appreciation. In *The Philosophy of Karl Popper*. Schilpp, P. A. (ed.). La Salle: Open Court, 1974. ISBN 0875481426. ss. 843–58. s. 845.

³²⁷ Protože *ought* je vždy jen počátek, který se v aplikaci nutně propojuje s velkým množstvím *is*. Bambrough (Plato's Political Analogies, c. d. ss. 163–4) v tomto ohledu zavádí pojmy *Platonic error* (v normativních disciplínách je možné vědění) a *anti-Platonic error* (protože v normativních disciplínách není možné vědění, není se zde vůbec o čem bavit).

svůj demokratický *pluralismus* (je z dlouhodobého hlediska nejspolehlivější zárukou míru a uspokojení přání většiny lidí). Oba si uvědomují, že proti člověku, který by považoval např. násilný konflikt jako takový za nejvyšší dobro (a ochotně přijímal i všechny z toho plynoucí důsledky, jako je značná nejistota ohledně uchování života svého i svých blízkých apod.), se z jejich pozic argumentovat jednoduše nedá, a můžeme pouze doufat, že takových lidí (kteří by přeci jen neuznávali alespoň něco za důležitější, než boj pro boj) nikdy nebude příliš mnoho.

Souhlasím v těchto ohledech s Popperem a Berlinem, a proto se mi zdá poměrně zcestná Ungerova výtká, že Platónovy totalitární návrhy jsou podmíněny existencí jeho filosofa-krále a že naše pojmy „diktatury, svobody, individualismu, útlaku, totalitářství, svobody myšlení a slova, rovnosti atd.“ získaly svůj význam v kontextu světa reálného, zatímco Platónova vize se týká světa ideálního.³²⁸ Jak si všímá i Bambrough, tato námitka (opakovaná většinou platoniků) okázale ignoruje fakt, že z *je* není možné vyvodit *mělo by být* (a to ani v ideálním světě): vědění (jakkoliv božské) nemůže nikdy samo o sobě být zdrojem etických norem. I kdyby se tak (podle Bambrougha) ukázala „nepřátelská“ interpretace Platóna z historického hlediska zcela mylná, v tomto ohledu budou mít kritici pravdu vždy.³²⁹ Domnívám se, že v případě Antisthena se Popperova historická interpretace jako mylná ukázala; a to přesně v tom smyslu, že by nyní i na něj měla být vztažena tato „věčná“ kritika Platóna, o níž hovoří Bambrough. Domnívám se též, že Popper by s tímto krokem souhlasil.

Možná již méně ochoten by byl souhlasit s Actonovou námitkou, že moderní fašisti, „nakolik jsou si vědomi své intelektuální posice, přiznávají a zdůrazňují svou opozici vůči racionalismu.“ Ať už vědomě či nevědomě, jsou vzbouřenci proti osvícenství: proti jeho (historicistické) víře v pokrok, proti jeho přesvědčení, že může existovat harmonická společnost usilující o cíle, na nichž se shodnou všichni racionální lidé, jakmile budou zbaveni předsudků a pověr; proti jeho anti-nacionalistickému a proti-náboženskému apelu na dosahování štěstí. Nehledě na kolektivismus a absenci humanismu, Platón se s osvícenci ve větší části těchto bodů shoduje. Pro fašisty naopak neexistuje žádné objektivní všelidské *dobro*, žádné racionální cíle ani možnost racionální diskuse o morálce: jediné, co existuje, je zájem skupin – národů či států, z nichž každý má svou vlastní kulturu a morálku, a tyto kultury a morálky jsou vzájemně nesouměřitelné; pokud historie vůbec má nějaký smysl,

³²⁸ Unger, c. d., s. 101.

³²⁹ Bambrough, *Plato's Modern Friends and Enemies*, c. d., ss. 10–4.

tedy je vyjádřen skrze právo nejsilnějšího. Označovat Platóna za otce fašismu je proto krajně nepřesné.³³⁰

Nutno podotknout, že oproti Russellovi či Crossmanovi uvádí Popper analogie mezi Platónem a fašisty mnohem méně často, a pokud tak činí, porovnává většinou spíše jejich metody než ideologie (daleko častěji – a podle mého soudu i oprávněněji – paralelizuje Platóna se Sovětským svazem). Acton nás však (možná nevědomky) přivádí k širšímu problému: Popper ne zcela dostatečně upozorňuje na rozdíly mezi různými nepřáteli *otevřené společnosti*. Příliš se zaměřuje na (jistě zajímavé a důležité) podobnosti a přehlíží odlišnosti. Čtenář může z jeho knihy nabyt dojmu, že dějiny jsou neustálým epickým bojem dvou velkých armád: „přátel“, kteří se snaží dosáhnout *otevřené společnosti*, a „nepřátel“, kteří se jim v tom snaží za každou cenu zabránit. Ve skutečnosti však (dle mého a domnívám se i Popperova názoru) existuje větší množství armád, bojůvek i osamělých partyzánů, kteří z různých stran útočí na ty, kdo se snaží budovat *otevřenou společnost*, kteří se však zároveň nezdědka mohou utkat i mezi sebou navzájem.

S tím (ve více ohledech) úzce souvisí, co bylo řečeno o Berlinově „poučení“ z Vica. Popper (stejně jako např. Russell) se totiž značně podobá zmiňovanému Voltairovi, neboť věří, že ctnosti Athén pátého století jsou stejné jako ctnosti městských států renesanční Itálie a (již ne Versailleského dvora, ale) liberálního západu dvacátého století. V případě „nepřátel“ i „přátel“ (*otevřené společnosti*) se tak Popper dopouští neadekvátní projekce současnosti do minulosti, přičemž zapomíná na své vlastní učení o složité dynamice interakce mezi lidmi a institucemi (mezi *světem 2* a *světem 3*): zapomíná, že sám v *OS II* kritizuje J. S. Milla za redukování veškerých společenských dějů na „lidskou přirozenost“ a upozorňuje, že nejen zákony a společenská uspořádání, ale i morální hodnoty či jazyk nás ovlivňují stejně, jako my ovlivňujeme je tím, že v nich žijeme a že je užíváme.³³¹

Více než čeho jiného se tato projekce týká demokracie. Berlin ve *Dvou pojmech* upozorňuje, že svoboda v *negativním* smyslu „se týká především oblasti kontroly, nikoli jejího zdroje“, a tedy že „nesouvisí, alespoň logicky ne, s demokracií nebo sebeurčením.“³³² Odkazuje na Millovo varování před „tyrání většiny“ a „tyrání převažujícího mínění“: ti, kdo vládou, „totiž nemusí být tíž ‚lidé‘ [people] jako ovládaní a demokratická vláda sebeurčení není vláda ‚každého nad sebou samým‘, nýbrž v nejlepším případě ‚každého nad

³³⁰ Acton, c. d., ss. 38–43 (cit. pochází ze ss. 38–9). Acton pro svou námitku podává silné argumenty včetně citací z projevů Mussoliniho a Spenglera (s. 39).

³³¹ *OS II*, ss. 87–99 a 320–3; viz též Popper, *Towards a Rational Theory of Tradition*, c. d.

³³² Berlin, 1999, c. d., s. 228.

všemi ostatními“.³³³ Hlásí se též k Benjaminu Constantovi, který „[v]znesl oprávněnou otázku, proč by mělo člověku hluboce záviset na tom, zda jej drtí vláda lidu, monarcha anebo soubor represivních zákonů“,³³⁴ a vyhlásil, že nejdůležitější ze všeho je zabránit přílišnému nahromadění moci:

Nesmíme spílat paži, nýbrž zbrani. Některá břemena jsou pro lidskou ruku příliš těžká.³³⁵

Souvislost mezi demokracií a *negativní* svobodou není nutná, třebaže demokracie bývá nejspolehlivější zárukou jejího dlouhodobého udržení.³³⁶ Není problém „představit si důkaz, že v Prusku Bedřicha Velikého nebo Rakousku Josefa II. byli imaginativní a originální jedinci s tvůrčím nadáním, stejně jako menšiny všeho druhu, méně utlačovaní a méně potlačovali tlak institucí i zvyku než v mnoha starších i pozdějších demokraciích.“³³⁷ Nevýhodou absolutismu nicméně je, že po osvíceném panovníkovi může nastoupit krvavý tyran – lidé jsou pak nuceni volit, zda trpělivě snášet útlak v naději, že příští vládce bude lepší, nebo pokusit se o revoluci a riskovat ještě silnější represe. V tomto ohledu je demokracie (kombinovaná s právním státem) výhodná i pro *negativní* svobodu (lépe než jiné systémy jí zaručuje trvání).

Berlin však zdůrazňuje, že s *negativní* svobodou nemá nic společného „demokratické sebeurčení“ (fakt a pocit, že se sám podílím na vládě) – to dokonce není ani projevem svobody *pozitivní*, třebaže je s ní „jaksi příbuzné“. Berlin ho popisuje jako formu potřeby uznání, cosi na způsob Millova „pohanského sebestvrzení“ v kolektivní, socializované podobě. Říká, že označovat ho výrazy jako „svoboda společenská“ je matením pojmů; že se jedná o zvláštní svébytnou hodnotu, která stejně jako např. hodnota rovnosti sice někdy může směřovat ke stejným aplikacím jako *pozitivní* či *negativní* svoboda, často je s nimi (s jednou nebo s oběma) ale naopak v rozporu (proto se stává, „že občan některého nově osvobozeného asijského nebo afrického státu si méně stěžuje dnes, kdy s ním hrubě zacházejí příslušníci jeho vlastní rasy či národa, než v dobách, kdy mu vládl nějaký obezřetný, spravedlivý, mírný a nesobecký administrátor zvenčí“).³³⁸

³³³ *Ibid.*, s. 269.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *De la liberté*; cit. podle Berlin, 1999, c. d., s. 270.

³³⁶ Berlin, 1999, c. d., ss. 228–30.

³³⁷ *Ibid.*, s. 228.

³³⁸ *Ibid.*, ss. 259–268 (citace na konci ze ss. 262–3).

Na rozdíl od některých svých kritiků si Popper velice dobře uvědomoval hrozbu, kterou představuje Constantovo „příliš těžké břemeno“.³³⁹ Uvědomoval si i Millovo varování před tyranii většiny. Proto navrhl nahradit otázku *Kdo by měl vládnout* (bez ohledu na to, zda se na ni odpovídá „ti nejlepší“, „ti nejmoudřejší“, „rozený vladař“, „obecná vůle“, „dělníci“, nebo třeba „lid“)³⁴⁰ otázkou *Jak uspořádat politické instituce tak, aby špatné a neschopné vlády nemohly způsobit příliš mnoho škody*.³⁴¹ Pro tento návrh v *Otevřené společnosti* obšírně argumentuje a dále ho rozpracovává.³⁴² Když navíc uvážíme, že již Alexander Hamilton v *Listech federalistů* (9) zdůrazňuje, že „moderní politická věda“ užívá principy antickému světu neznámé, mezi něž patří především „distribuce moci mezi oddělené úřady“ (*the regular distribution of power into distinct departments*) a „zavedení legislativních brzd a rovnovah“ (*introduction of legislative balances and checks*),³⁴³ zdá se velmi těžko pochopitelné, jak málo pozornosti Popper věnuje rozdílům mezi demokracií dnešní a demokracií Athén pátého století.

Uvedme v tomto ohledu alespoň některé argumenty Popperových kritiků. Morrow se zaměřuje na athénský soudní systém, v jehož rámci demokraté během pátého století prosadili namísto malých úřednických porot hromadné tribunály, jež kromě Platóna silně kritizovali např. i Aristofanés či Thúkydídés. Byly tvořeny pěti sty, někdy i dvěma tisíci pěti sty, z lidu vylosovanými porotci, kteří soudili vše vyjma vražd a některých válečných zločinů (jež zůstaly v pravomoci Areopágu). To ovšem neznamenalo, že by hromadné tribunály nemohly odsuzovat k smrti, neboť nejvyšší trest se běžně udílel také za vykrádání chrámů, pobuřování, zradu, a některé případy „bezbožnosti“. Morrow sugestivně líčí, jak takový proces asi mohl vypadat: obhajobu souzeného nešťastníka často ani nemohlo být

³³⁹ Unger (c. d., ss. 98–9) a Vries (c. d., s. 33) proti Popperovi shodně argumentují, že instituce zabraňující uskutečnění velkého zla zabraňují i uskutečnění velkého dobra (čímž snad chtějí říci, že je lepší držet se Platónova požadavku „aby vládli ti nejlepší“, než přijmout Popperovu alternativu požadující „zřít instituce tak, aby špatné vlády nemohly napáchat příliš velké škody“).

³⁴⁰ Popper ironicky naznačuje, že mnohé z takových návrhů jsou jen mlácením prázdné slámy, „neboť kdo by prosazoval vládu ‚nejhorších‘, ‚největšího hlupáka‘ nebo ‚rozeného otroka‘?“ – *OS I*, s. 127.

³⁴¹ Srov. *OS I*, s. 128. Oproti Caldovi a Mouralovi překládám *rulers* ne jako *vládci*, ale jako *vlády* – tento jinak o něco méně doslovný překlad se mi zdá lépe odpovídat kontextu Popperova textu.

³⁴² *OS I*, zvl. ss. 127–132 a 277–9.

³⁴³ Srov. též Madison, James. *Federalists*, 10, zvl. 7–11 a 35–6. Russell Goodman upozorňuje na anglického republikána Johna Trencharda, u něhož se systém institucionálního omezení vlád (ve formulaci ne nepodobné té Popperově) objevuje již čtvrt století předtím, než Montesquieu vydal svého *Ducha zákonů*. Trenchard mj. píše: „Only the checks put upon magistrates make nations free; and only the want of such checks makes them slaves. They are free, where their magistrates are confined within certain bounds set them by the people, and act by rules prescribed them by the people.“ – cit. podle Goodman, Russell. *American Philosophy before Pragmatism*. Oxford University Press, 2015. ISBN 9780199577545. s. 91. (Myšlenku lze samozřejmě stopovat i k Bolingbrokeovi, Lockeovi, Harringtonovi a snad ještě o něco dále, u těchto autorů však již nemá tak výrazně „popperianský“ charakter – což se netýká lockeovského oddělení církve a státu, které je naopak „popperianské“ velmi.).

slyšet (vzpomeňme, jak i charismatický Sókratés v různých verzích své apologie opakovaně žádá přítomné, aby se utišili).³⁴⁴ Přičteme-li k tomu ještě každoroční vyhánění nepohodlných (ὄστρακισμός), musíme konstatovat, že v historii existuje asi jen málo lepších příkladů institucionalizované „tyranie většiny“.

Pokud odhlédneme od ideologie a zaměříme se čistě na popis fungování, zdá se částečně oprávněná Fieldova poznámka, že moderní forma demokracie může být chápána jako „syntéza či kompromis“ mezi demokracií athénskou a kritikou, již ji podrobil Platón, neboť jsme zavedli jako nepostradatelnou součást našich systémů nejen profesionální soudce a úředníky, ale dokonce i profesionální politiky.³⁴⁵ Tuto úvahu by bylo možné ještě dále rozvést: ponechali jsem si Platónem nenáviděnou „demokracii tužeb“ a Periklem vychvalovanou „všeobecnou schopnost posuzovat politiku“, eliminovali jsme však prvky náhody a amaterismu a zavedli jsme právní stát (třebaže jeho zákony jsou dosti odlišné od těch, jež si představoval Platón); kromě toho jsme však zavedli i důležité prvky, o nichž se v pátém století vůbec neuvažovalo: především oddělení veřejné a soukromé sféry, zastupitelský systém a systém *brzd a rovnovah*. Naše společnost se od té athénské velmi liší, a to nejen hodnotami, ale i systémem.

Co se hodnot týče, můžeme jít i za berlinovsko-vicovskou obecnou kritiku. Field vůči Popperovi namítá, že jeho tolik zdůrazňované „hnutí proti otroctví“ není dostatečně historicky doloženo. V Athénách sice existovala určitá opatření proti špatnému zacházení s otroky, jeden z důležitých příjmů města však zároveň tvořila otrocká práce ve značně nelidských podmínkách laurionských stříbrných dolů. Např. Popperem často citovaný Alkidamův výrok („Bůh dal všem lidem svobodu; nikdo není podle přirozenosti otrokem.“) nebyl navíc podle Fielda pronesen coby obecný útok na instituci otroctví, nýbrž v rámci podpory nároku města Messénie, jež se chtělo osvobodit od spartské nadvlády.³⁴⁶

V Athénaiovi (VI,272c) navíc čteme o sčítání lidu z roku 307 př. n. l., podle jehož výsledků tehdy v Attice žilo 21 000 plnoprávných občanů, 10 000 metoiků (svobodných cizinců) a téměř neuvěřitelný počet 400 000 otroků. Ian Morris odhaduje, že i kolem roku 430 př. n. l. tvořili plnoprávní občané pouhých patnáct procent attické populace (tehdy

³⁴⁴ Že příslovečné „ticho v soudní síni“ bylo v Athénách reálným problémem, můžeme odhadovat i z toho, že Platón v *Leg.* 768a navrhuje zpřístupňovat veřejnosti (oproti athénské praxi) pouze začátky a konce procesů, a výsledky a přezkoumávání ponechat na úřednících. S výjimkou tohoto se nicméně většina Platónových návrhů nedá z dnešního pohledu jednoznačně označit za „vylepšení“ athénskému; rozhodně je pak nutné odmítnout Morrowovo označení Platónovy myšlenky přísného trestání úředníků, kteří se dopustili chyb či zneužili svých pravomocí, za „předchůdce *brzd a rovnovah*“ – srov. Morrow, c. d., ss. 52–65.

³⁴⁵ Field, c. d., s. 74.

³⁴⁶ Field, c. d., ss. 75–6.

dosahující zhruba čísla 275 000).³⁴⁷ I pokud započítáme ženy, děti a cizince, stále lze odhadovat, že otroci museli tvořit alespoň polovinu obyvatelstva, a athénská ekonomika tak musela do velké míry stát právě na jejich práci.³⁴⁸ Nezdá se tudíž příliš pravděpodobné, že by město (a zvláště demokratická strana) kdy skutečně zvažovalo (třeba i postupně) zrušení otroctví – silně by to ohrozilo jeho velmocenský status, který byl v prostředí tvrdé (obchodní i vojenské) konkurence ostatních *poleis* jedinou zárukou suverenity, a s ní i zachování demokracie, relativní svobody myšlení atd. I Popper, kdyby tehdy žil, by byl postaven před velmi krutou volbu: rušení otroctví, nebo posílení základů *otevřené společnosti* proti jejím nepřátelům (protože Athény bezpochyby *byly* jedním z nejotevřenějších řeckých států). Jednalo by se svým způsobem o velmi dobrý, třebaže poněkud extrémní příklad Berlinovy vzájemné protivnosti základních lidských potřeb (v tomto případě na jedné straně rovnosti a na druhé nesamozřejmého spojení „sebestvrzení“ s *negativní svobodou*).

Zmiňme ještě ve stručnosti, že od doby, kdy byly poprvé publikovány Berlinovy *Dva pojmy* (1958), se objevilo mnoho pokusů o jejich revisi. Uvedu dva v současné době asi nejpopulárnější, které jsou zajímavé již tím, že pocházejí z v mnoha ohledech opačných pólů intelektuálního spektra:

Současní teoretici republikanismu by rádi zavedli třetí pojem svobody. Philip Pettit mu říká „ne-ovládání“ (*non-domination*) a vysvětluje ho jako způsob života, v jehož rámci se nikdo nemusí „klanět či pokořovat před jiným“ a každý je „schopen stát sám a zpřímá hledět druhým do očí.“³⁴⁹ Aniž bych si činil nárok na hlubší znalost republikánské filosofie, zdá se mi, že tento koncept se velmi podobá potřebě uznání a „sebestvrzení“, o níž hovoří Berlin. Jednak se totiž zřejmě –stejně jako potřeba uznání– týká vztahů s ostatními lidmi, jednak –stejně jako v případě potřeby uznání– není zcela jasné *vůči čemu a jakým způsobem* se zde dosahuje svobody. *Negativní svoboda* je svobodou od zásahů druhých, *pozitivní svoboda* je osvobozením (např.) z tenat smyslovosti a k racionalitě. Má-li být „ne-ovládání“ novým pojmem svobody ve smyslu terminologického obohacení (a ne pouhým pojmem-pro-pojem), musí prokázat: a) že se podstatně liší od obou pojmů Berlinových, b) že není ani

³⁴⁷ Morris, Ian. The growth of Greek cities in the first millennium BC. *Princeton-Stanford working papers in Classics* [online]. 2005, 2., [cit. 2017-4-16]. Dostupný ve formátu PDF z WWW: <<http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120509.pdf>>.

³⁴⁸ Stejně jako ekonomiky většiny řeckých států s výjimkou Sparty, která ovšem zase měla heilóty, jejichž postavení bylo pravděpodobně ještě daleko horší než postavení athénských otroků.

³⁴⁹ Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1997. s. 133; cit. podle Goodman, c. d., s. 98 (překlad vlastní).

jejich kombinací, c), že je skutečně svobodou vůči něčemu (tj., že je svobodou, a ne třeba „sebestvrzením“). Diskuse těchto bodů v případě Pettitova návrhu přesahuje rozsahové možnosti této práce.

Druhý z významných současných revizionistů, německý „kritický teoretik“ Axel Honneth, se taktéž pokouší zavést třetí pojem. Říká mu *svoboda sociální*, a jak již sám název napovídá, návaznost na mezilidskou interakci je zde od začátku přiznaná. Honnethova svoboda se prý od *pozitivního pojmu* liší v tom, že nepředpokládá sebeurčení, nýbrž společný cíl či naplnění přání protějšku (jako příklady realizace Honneth uvádí láskyplný vztah a společnou produkci u socialistů); od *negativního* pak, že ostatní lidi nechápe jako hranice, nýbrž jako podmínku své aplikace. Zároveň prý není solidaritou, nýbrž „formou výskytu solidarity“.³⁵⁰ Domnívám se, že nakolik *forma výskytu* znamená *prostor k realizaci*, můžeme *sociální svobodu* jako svobodu uzнат. Nevím ale, proč by zrovna solidarita či láska měly mít k realizaci svou vlastní svobodu. Stejně tak dobře bychom mohli chtít zavést *svobodu animositní* jako „formu výskytu“ zášti, *svobodu kontemplativní* jako „formu výskytu“ meditace, nebo *svobodu filatelistickou* jako „formu výskytu“ sbírání známek. Všechny takové „svobody“ by byly určitým (*negativním*) prostorem, který je ovšem (*pozitivně*) určen k realizaci právě jedné specifické činnosti, citu, či hodnoty (odlišné od svobody). Jsou tedy kombinací dvou pojmů Berlinových (navíc zbytečně konkrétní kombinací), a nikoliv novými pojmy.

Hodí se uzavřít „berlinovskou“ kapitolu mírně hodnotícím konstatováním, že dnes příliš často (a nejen od Honnetha) slýcháme, že lidé „volí proti svým zájmům“. Domnívám se, že autoři těchto výroků si zpravidla neuvědomují, jak paternalistická jejich vyjádření jsou; jak despotická ve svých implikacích. Berlin v rámci rozboru *pozitivního pojmu* popsal, jakým způsobem přesně takové postoje vedou k totalitářství, a Popper na základě *is-ought dualismu* ukázal, proč by k vyslovování takových soudů vůbec nemělo docházet. Pokud nějaký volič současného presidenta Spojených států hlasoval, jak hlasoval, protože si myslel, že tak ze své země učiní sociální stát nebo posílí její vstřícnost k imigrantům, skutečně volil proti svým zájmům. Pokud ale hlasoval, jak hlasoval, např. proto, že jako bílý americký muž chtěl dosáhnout svého „pohanského sebestvrzení“ (v jehož rámci preferoval „hrubé zacházení příslušníka své vlastní“ skupiny před správou benevolentní vládkyně z vně), tedy volil přesně podle svých zájmů. Většina lidí pronáší diskutovaný výrok v tomto druhém smyslu, ovšem domnívají se (podobně jako Platón či Fichte), že vědí lépe než onen volič,

³⁵⁰ Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp Verlag, 2013. ISBN 9783518296486.

jaký je jeho „pravý zájem“. Troufám si tvrdit, že takový postoj je potenciálně krajně nebezpečný.

Závěr

Na základě porovnání s výzkumy dnešních badatelů zdá se být Popperova interpretace Antisthena správná co do jeho věrného následování Sókrata a značně vášnivého konfliktu s Platónem. Také jeho kritika tzv. esencialistické definice velmi dobře odpovídá Popperovu popisu. Shoda je v tomto případě velmi nápadná, a nepovažuji proto za nemožné, že se Popper při formulování vlastního *metodologického nominalismu* Antisthenem inspiroval.³⁵¹ V rozporu s poměrně běžným názorem (zastávaným např. i Berlinem), že individualismus vznikl až v pozdní renesanci, se ukázalo, že Popper jeho přítomnost v Antisthenově myšlení vycítil správně. Antisthenés byl pravděpodobně skutečně jedním z prvních průkopníků tohoto postoje vůči společnosti, a jeho myšlení (dobově obecně mnohem vlivnější, než by se zdálo ze spisů přeživších zánik Říma) v tomto směru výrazně ovlivnilo hellénistické autory. V podstatě to samé lze říci též o Antisthenově universalismu, jenž však nebyl spojen s rovnostářstvím způsobem, který předpokládal Popper. Antisthenés totiž sice odmítal předurčenost jak rasovým, tak třídním původem, zároveň však zcela očividně nesouhlasil s demokratickým zřízením, *zdatný člověk* čili *mudrc* byl pro něj nadřazen lidem obyčejným, a dokonce v tomto směru obdivoval Spartu.

S ohledem na Popperův nástin demokratického proudu v athénské filosofii je také důležité, že bylo zpochybněno Antisthenovo navazování na Gorgiu. Popperova binární představa o rozložení stran v Athénách se jeví jako neudržitelná, resp. zdá se, že zdaleka ne všichni, které vidí jako demokraty, jimi skutečně byli, a že vztah mezi sókratovci a sofisty se ve skutečnosti podobal spíše tradičnímu učebnicovému než jeho podání. Zpochybnění Antisthenovy školy v Kynosargu a jeho polobarbarského původu má oproti tomu jen velmi marginální význam. Zvláště s ohledem na Popperovu interpretaci je naopak velmi důležité, že Antisthenés nepřekročil hranici Humeovy gilotiny (a nedosáhl tedy *kritického dualismu*). Neuvědomoval si, že konvenční (což neznamená libovolné) jsou *všechny* lidské normy, hlásal, že „hanebnost je hanebná“, a vyzýval k „návratu k přírodě“.

Poněkud bokem Popperova výkladu je Antisthenés zajímavý svými literárními rozbory homérských děl a pochopením performativní funkce jazyka. Jeho teorie *jmen* (ὀνομάτων) byla přirovnána k moderním primitivistickým teoriím a k teoriím tzv. *sémantického pole*. Osobně se kloním spíše k „primitivistické“ interpretaci, neboť se mi zdá

³⁵¹ Nemám důvod nevěřit Popperovu tvrzení, že již od dětství cítil potřebu vymezit se proti tomu, co později nazval *metodologickým esencialismem* (srov. několik prvních kapitol jeho *Věčného hledání*, c. d.). Antisthenés ho však mohl později inspirovat k přesné artikulaci vlastního postoje (čemuž by odpovídalo i to, že velmi jasná formulace obou metodologických přístupů se objevuje právě v *OS II*).

lépe kompatibilní s Antisthenovým *učením názornými příklady*, které praktikoval především (avšak nejen) v etice. Domnívám se též, že má pravdu Menahem Luz, když tvrdí, že v řeckém myšlení byla etika bytostně spojena s estetikou. To úzce souvisí s nesmiřitelností hodnot, na kterou upozornil Berlin a jež platí nejen pro jednotlivé lidské potřeby (svobodu nelze plně smířit s rovností), ale i pro celé axiologické systémy. Do morálního uvažování jiné epochy, kultury či člověka se sice můžeme vcítit, a tím je částečně i pochopit, právě na základě tohoto vcítění však vidíme, jak se moc jejich „dobra“ (či jejich poměry) často liší od „dober“ našich.

Hlavní Popperovou chybou je jeho ztotožňování demokracie –především té athénské– s hodnotami moderního liberalismu. S ohledem na množství poznámek o možnosti totalitárních tendencí v rámci demokracie se zdá, že Popper si nemožnost takové identifikace uvědomoval; zároveň byl však (stejně jako např. Bertrand Russell) očividně natolik přesvědčen, že se v pátém století vyskytovali lidé zastávající téměř stejné názory jako on sám, že byl ochoten odpustit tehdejšímu zřízení mnohé z jeho, dle mého názoru fatálních, nedostatků. Spíše jen malou pozornost věnuje také nebezpečí paternalismu, jež je *implicitně* obsaženo již v Sókratově učení o *autarkii* a které spočívá v dělení hnutí myslí na „nižší“ a „vyšší“ a v přesvědčení o existenci normativního „vědění“. Jeho detailní rozbor *is–ought dualismu* nicméně poskytuje mocné nástroje, jež mohou být k boji s tímto nebezpečím využity. Je třeba též zdůraznit, že přijetí Humeovy gilotiny neimplikuje nemožnost racionální diskuse, neboť třebaže nejsme oprávněni diktovat (dospělým) lidem morální názory, můžeme ukazovat, k jakým důsledkům ty které postoje či jejich konkrétní aplikace vedou.

Přijetí důsledků *is–ought dualismu* (především osobní odpovědnosti za vlastní postoje a neexistence normativního vědění) je paradoxně racionálnější než přesvědčení, které je v etice běžně nazýváno racionalismem (tj. *duchovní naturalismus*), či zdánlivě vědecký historicistický názor (v aplikaci na sféru norem *etický pozitivismus*). Neboť jak upozorňuje (s pochvalným odkazem k Popperovi) Berlin, tyto teorie ve skutečnosti vědecké vůbec nejsou.³⁵² Jsou „velkým alibi“, jež „uvádějí ti, kdo se nemohou nebo nechtějí postavit zpříma faktu lidské zodpovědnosti“, a kdo tak „podobně jako astrologové a věštcí, které nahradili, pozvedají zraky k mrakům a promlouvají v nezměrných, bezobsažných obrazech a podobenstvích, v hluboce matoucích metaforách a alegoriích a užívají hypnotických formulí bez valného ohledu na zkušenost, racionální argument či testy, jejichž spolehlivost

³⁵² Berlin, *Historická nevyhnutelnost*. In: *Čtyři eseje o svobodě*, c. d., ss. 123–212. s. 134.

je prokázána.“³⁵³ Jak opakovaně upozorňuje Popper, hlavním nebezpečím těchto teorií je jejich tendence k „opilosti sny o krásném světě“, k romantismu, který „může hledat svou nebeskou obec v minulosti nebo v budoucnosti, může kázat ‚návrat k přírodě‘, může vyzývat ‚kupředu ke světu lásky a krásy‘, avšak vždy apeluje na naše city, nikoli na rozum“, čímž v rámci snahy „vytvořit nebe na zemi“ zpravidla vytváří „peklo – takové peklo, jaké svým bližním dokáže připravit pouze člověk.“³⁵⁴

To je zároveň odpovědí na námitky lidí jako S. H. Rosen, kteří tvrdí, že empirický přístup ke světu je ve skutečnosti stejně magický jako přístup idealistický; že *všechny* přístupy jsou konvenční matrice, přičemž z jedné můžeme uniknout pouze do jiné (a *otevřená společnost* je proto prý ve skutečnosti stejně *uzavřená* jako kterákoliv jiná).³⁵⁵ Společně s Popperem na to můžeme říci, že empirismus, resp. *falibilismus* (tj. otevřenost ke korekci pohledu, ukáže-li se v rozporu s fakty) sice skutečně nemůžeme prohlásit za „lepší“ než dogmatismus a idealismus *a priori*, můžeme tak ale učinit na základě jeho výsledků. V porovnání s ostatními přístupy ke světu totiž poskytuje jak daleko rychlejší rozvoj vědeckého poznání, tak bezpečnější a zaručenější metody dosahování politických cílů (ať už jsou založeny na jakýchkoliv hodnotách).³⁵⁶ Řečeno méně subtilními slovy Russellovými: v souboji tolerantních falibilistů s fanatickými dogmatiky je neotřesitelná víra a zápal druhých vždy výhodou pouze efemérní – Kanadčané na rozdíl od Sovětů dosáhli úspěchů v šlechtění chladu-odolných odrůd pšenice, neboť nepostupovali „na základě interpretace Marxových spisů“, nýbrž experimentálně; Španělské impérium samo sebe (vlastně již dopředu) zničilo vyhnáním Maurů a Židů, stejně jako Francii z hlediska rozvoje rozhodně neprospěla emigrace hugenotů; a nebýt rasové nenávisti, Německo by velmi pravděpodobně jako první disponovalo jadernou zbraní.³⁵⁷

Nesouhlasím s Russellovým názorem, že mezi „empiricismem“ (čímž myslí v podstatě falibilismus³⁵⁸) a demokracií existuje „intimní propojení“ (tedy alespoň pokud má značit, že první implikuje druhé).³⁵⁹ Chápu jeho úvahu: zaměření na fakta vede k epistemické skromnosti a k uznání variability lidských cílů. Z poznání však nemusí být vyvozeno zdánlivě logické jednání (*is* neimplikuje *ought*): Hobbes byl jistě empiricistou (a

³⁵³ *Ibid.* ss. 210–2.

³⁵⁴ *OS I*, s. 172.

³⁵⁵ Rosen, c. d., zvl. ss. 185–6.

³⁵⁶ Srov. zvl. *OS II*, ss. 375–402 a celé *Conjectures and Refutations* (c. d.).

³⁵⁷ Russell, c. d., ss. 132–3. K Russellově verzi falibilismu viz *ibid.*, ss. 124–34.

³⁵⁸ Viz předchozí pozn.

³⁵⁹ Russell, c. d., s. 132.

snad i falibilistou), zaručení míru pro něj však bylo vyšší hodnotou než svoboda a sebeurčení (Rousseau a jakobíni slouží naopak za příklad přesvědčených demokratů, kteří byli zároveň idealistickými dogmatiky). Je nicméně pravda, že *korelace* mezi demokratickým postojem a empiricismem (až falibilismem) je vysoká. Kromě Russellem vyzdvihoovaných Démokrita a Locke a bychom jistě neměli zapomenout zmínit především Benjamina Franklina, kterého R. Goodman označuje za nejdemokratičtějšího z tzv. otců zakladatelů³⁶⁰ a který zároveň tvrdil, že „upřímné přiznání vlastní nevědomosti“ je „nejpravděpodobnější cestou k získání informace“, a šokoval dobovou vědeckou komunitu, když do čtvrtého vydání svého tehdy již kanonického spisu o elektřině zařadil obsáhlé poznámky o vlastních hypotézách, které měřeními sám vyvrátil.³⁶¹

Třebaže se zmínění myslitelé jistě lišili nejen v morálce, kterou vyznávali, ale i v mnoha dalších ohledech (těžko si lze např. představit, že by Locke reagoval vstřícně na Russellův či Démokritův materialismus), nepochybně mají jeden výrazný společný rys – rád bych jej nazval *respektem k realitě*. Právě ten (z logiky věci) absentuje u dogmatiků a idealistů, jako byl Platón. Eric Unger v tomto ohledu Platóna hájí. Říká, že jeho úvahy jsou *především* teoretické, a je tedy chybou posuzovat je z praktického hlediska. Obor, který podle něj Platón založil, navrhuje nazývat „čistým sociálním myšlením“ (*pure social thought*) a chápat ho analogicky k „čistému vědění“ geometrie, jež je základem, na němž empirické vědy staví. Z toho podle něj vyplývá, že 1) validita ideálního požadavku není závislá na jeho praktické uskutečnitelnosti, 2) „vědoucí člověk“ (*man of understanding*) neboli intelektuál „má“ (*ought to*) svůj osobní život i politické snažení podříditi *čistě* tomuto ideálu: má se zaměřit na získání těch morálních kvalit, které jsou požadovány od „vládnoucího typu“ v jeho koncepci dokonalého státu, a odmítat jakoukoliv účast na politice nedokonalé země, v níž žije. Unger uzavírá, že „bez tohoto, takřikajíc astronomického, pohledu není vůbec představitelná orientace v sociálním světě.“³⁶²

Právě z této věty je dle mého názoru zjevná chyba v uvažování jejího autora: totiž identifikace abstraktnosti teorie s fascinující prostorovou i časovou rozlehlostí vesmíru. Jedná se o typ úvahy, který se objevuje již u Anselma (v jeho tzv. důkazu boží existence) a i dnes je široce rozšířen. Měl by však být označen za druh *argumentačního klamu*,³⁶³ neboť

³⁶⁰ Goodman, c. d., s. 81.

³⁶¹ *Ibid.*, ss. 64, 81 a 86. Příznačné je i to, že romantik Emerson sice napsal, že Sókratés „had a Franklin-like wisdom“, zároveň mu však ve Franklinově pojetí člověka chybělo „hrdinství“ (podle *ibid.*, ss. 68 a 70).

³⁶² Unger, c. d., ss. 103–5 (překlad vlastní).

³⁶³ Užívám na tomto místě raději výrazu *klam* než *faul*, neboť podobně jako v případě *naturalistic fallacy* je v tomto případě chyba často nevědomá.

žádné logické ani praktické propojení mezi prostorovou a časovou rozlehlostí na jedné straně a abstraktností myšlenky na straně druhé ve skutečnosti neexistuje.³⁶⁴ Člověk vědomý si této kognitivní pasti nepropadá tak snadno utopickým vizím. Existuje totiž zásadní rozdíl mezi Ungerem zmiňovanou geometrií a Platónovou ideou dokonalého státu: zatímco geometrické útvary³⁶⁵ jsou *zobecněním* reálně se vyskytujících těles, jejichž praktickým využitím jsou *snazší propočty*, které lze (*s vědomím nutných odchylek*) zpětně aplikovat na tato reálná tělesa, představy ideálních států mohou sloužit *pouze jako limita, ke které můžeme směřovat, nikdy ji však plně nedosáhneme.*³⁶⁶ Takovéto užití politického ideálu je jistě legitimní, musíme si však dávat pozor, abychom při jeho praktické aplikaci vždy dostatečně respektovali vnější realitu, která nám (jak již je její vlastností) vždy bude klást odpor. Proto je snad lepší zařídit se podle Popperovy rady a zaměřit se namísto snah o dosahování ideálů na odstraňování konkrétních problémů (především různých zdrojů utrpení). Skutečně smutný je úděl Ungerova filosofa, který v příšeří své pracovny čeká na ideální společnost, aby se v jejím objetí konečně mohl začít společensky angažovat (a k čemu vlastně? – v ideální společnosti); svůj čas tráví sněním o ideálu a svou mysl tráví frustrací z toho, že nepřichází. Je extrémnějším případem „útěku do hradu v nitru“, o němž hovoří Berlin. Naopak jednou z nejdůležitějších shod mezi Lockem, Franklinem, Popperem, Berlinem, Russellem (a přinejmenším ve srovnání s Platónem i Antisthenem) je, že všichni prosazovali jak praktickou angažovanost, tak citlivost k realitě (včetně té sociální), jež nás obklopuje.

³⁶⁴ Tento omyl může být důsledkem celé škály chybných metafysických předpokladů, z nichž asi nejaktuálnější je názor, že slova jsou (v nějakém smyslu) přímým odrazem či otiskem věcí ve světě (namísto aby byla chápána pouze jako nástroje mysli, *byťostně nedokonalé lidské pokusy si svět interpretovat*, a tím se v něm –v rámci své velmi omezené kognitivní niky– zorientovat).

³⁶⁵ A stejně tak možná i matematické entity.

³⁶⁶ Ve stejném smyslu jako je pro falibilistu idea pravdy něčím, k čemu se svými stále se „evolučně“ zdokonalujícími teoriemi přibližuje, čehož však z logiky věci nikdy nemůže dosáhnout úplně. Samozřejmě, někdo se může podobným způsobem pokoušet v realitě sestrojovat stále dokonalejší a dokonalejší trojúhelníky, to však není to, k čemu se geometrie většinou užívá...

Seznam zkratek

<i>OS I</i>	Popper, K. R., <i>Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zařikávání</i>
<i>OS II</i>	Popper, K. R., <i>Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzvednutí prorocství: Hegel, Marx a co následovalo</i>
<i>Hist.</i>	Thúkydidés, <i>Dějiny peloponnéské války</i>
<i>Mem.</i>	Xenofón, <i>Vzpomínky na Sókrata</i>
<i>Symp.</i>	Xenofón, <i>Symposion</i>
<i>Alcib. II.</i>	Platón, <i>Alkibiadés II.</i>
<i>Apol.</i>	Platón, <i>Obrana Sókratova</i>
<i>Crito</i>	Platón, <i>Kritón</i>
<i>Gorg.</i>	Platón, <i>Gorgias</i>
<i>Leg.</i>	Platón, <i>Zákony</i>
<i>Menex.</i>	Platón, <i>Menexenos</i>
<i>Phd.</i>	Platón, <i>Faidón</i>
<i>Polit.</i>	Platón, <i>Politikos</i>
<i>Prot.</i>	Platón, <i>Prótagoras</i>
<i>Resp.</i>	Platón, <i>Ústava</i>
<i>Soph.</i>	Platón, <i>Sofistés</i>
<i>Tht.</i>	Platón, <i>Theaitétos</i>
<i>Tim.</i>	Platón, <i>Timaios</i>
<i>Athen. polit.</i>	Aristotelés, <i>Athénská ústava</i>
<i>Eth. Nic.</i>	Aristotelés, <i>Etika Nikomachova</i>
<i>Met.</i>	Aristotelés, <i>Metafyzika</i>
<i>Pol.</i>	Aristotelés, <i>Politika</i>
<i>Quaest. conv.</i>	Plútarchos, <i>Quaestiones convivales</i>
<i>Vit. Pericl.</i>	Plútarchos, <i>Periklés</i>
<i>DL</i>	Díogenés Laertios, <i>Životy, názory a výroky proslulých filosofů</i>
<i>Ad Arist. Cat.</i>	Simplikios, <i>In Aristotelis Categorias commentarium</i>
<i>Diss.</i>	Epiktétos, <i>Dissertationes ab Arriano Digestae</i>
<i>Gnom. Vat.</i>	<i>Gnomologium Vaticanum</i>
<i>Schol. ad Od.</i>	Porfýrios, <i>Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae</i>
<i>Tusc. disp.</i>	Cicero, <i>Tusculanae disputationes</i>

Ediční poznámka

Není-li uvedeno jinak, držel jsem se v delších citacích z antických pramenů těchto vydání:

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 2008. ISBN 8086027279.

ARISTOTELÉS. *Politika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 1998. ISBN 8086027104.

DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil Antonín Kolář. Československá akademie věd, 1964.

PLATÓN. *Politikos*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 8072981595.

PLATÓN. *Ústava*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 9788072985043.

PLATÓN. *Zákony*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 9788072982141.

THÚKYDIDÉS. *Dějiny peloponnéské války*. Přeložil Václav Bahník. Praha: Odeon, 1977.

Hérakleitovy zlomky a zlomky autorů tzv. velké generace jsou ponechány ve znění, v jakém se vyskytují v *OS I* (významově se však zpravidla neliší od běžných českých překladů).

Bibliografie

BAMBROUGH, Renford (ed.). *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*. Cambridge: Heffer & Sons, 1967:

- I. BAMBROUGH, Renford. Plato's Modern Friends and Enemies. Původně v: *Philosophy*, Vol. 37 (1962), ss. 97–113.
- II. HOERNLÉ, R. F. A. Would Plato have Approved of the National-Socialist State?. Původně v: *Philosophy*, Vol. 13 (1938), ss. 166–82.
- III. ACTON, H. B. The Alleged Fascism of Plato. Původně v: *Philosophy*, Vol. 13 (1938), ss. 302–12.
- IV. MORROW, C. R. Plato and the Rule of Law. Původně v: *The Philosophical Review*, Vol. 50 (1941), ss. 105–61.
- V. FIELD, G. C. On Misunderstanding Plato. Původně v: *Philosophy*, Vol. 19 (1944), ss. 49–62.
- VI. RYLE, Gilbert. Review of K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*. Původně v: *Mind* (1948), ss. 167–72.
- VII. UNGER, Eric. Contemporary Anti-Platonism. Původně v: *The Cambridge Journal* (1949), ss. 643–59.
- VIII. RUSSELL, Bertrand. Philosophy and Politics. Původně v: Tentýž. *Unpopular Essays*. Allen & Unwin, 1950. ss. 9–34.
- IX. PLAMENATZ, John. The Open Society and Its Enemies. Původně v: *The British Journal of Sociology*, Vol. 3 (1952), ss. 264–73.
- X. GOMBRICH, E. H. The Open Society – A Comment. Původně v: *The British Journal of Sociology*, Vol. 3 (1952), ss. 358–60.
- XI. PLAMENATZ, John. The Open Society and Its Enemies – A Rejoinder. Původně v: *The British Journal of Sociology*, Vol. 4 (1953), ss. 76–7.
- XII. BAMBROUGH, Renford. Plato's Political Analogies. Původně v: *Philosophy, Politics and Society*. LASLETT, Peter (ed.). Blackwell, 1956. ss. 98–155.
- XIII. ROSEN, S. H. Political Philosophy and Epistemology. Původně v: *Philosophy nad Phenomenological Research*, Vol. 20 (1959–60), ss. 453–68.
- XIV. MEYERHOFF, H. Plato among Friends and Enemies. Původně v: *Encounter* (Dec. 1961), ss. 45–50.
- XV. POPPER, K. R. Reply to a Critic (1961) Původně v: Tentýž, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I. Routledge, 1966. ss. 323–43.

BERENSKY, Joseph. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton University Press, 2014. ISBN 9781400853250.

BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 8072600044.

BERLIN, Isaiah. Democracy, Communism and the Individual. Henry Hardy (ed.). *The Isaiah Berlin Virtual Library* [online]. 2000, [cit. 2017-4-16]. Dostupný ve formátu PDF z WWW: <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>>.

BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Princeton University Press, 2014. ISBN 9780691157573.

- BERLIN, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton University Press, 2013. ISBN 9780691155937.
- BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 1991. ISBN 0192810340.
- CEHELNÍK, Marián. Kritický racionalizmus ako morálne rozhodnutie. In: *Filozofia*, 2009, Vol. 64, No. 6, ss. 544–551.
- CORDERO, Néstor Luis. Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas. In: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVI (117/118, Enero–Agosto, 2008). ss. 119–128.
- CROCKETT, Campbell. The Confusion over Nominalism. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 47, No. 25, (Dec. 7, 1950), ss. 752–758.
- DESMOND, William. *Cynisc*. Routledge, 2014. ISBN 9781317492863.
- FINDLEN, Paula. Natural History. In *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early Modern Science*. PARK, K.; DASTON, L. (eds.). New York: Cambridge University Press, 2006. ss. 435–468.
- GOODMAN, Russell. *American Philosophy before Pragmatism*. Oxford University Press, 2015. ISBN 9780199577545.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 807298019X.
- GRUBE, G. M. A.. Antisthenes Was No Logician. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81 (1950), ss. 16–27. Johns Hopkins University Press. Dostupný také z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/283565>>.
- HOLZBACHOVÁ, Ivana. Karl R. Popper (1902–1994). In: *Filosofický časopis*, 1996, Vol. 44, No. 2, ss. 221–236.
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp Verlag, 2013. ISBN 9783518296486.
- KALAŠ, Andrej; SUVÁK, Vladislav. *Antisthenis fragmenta: Antisthenove zlomky*. Univerzita Komenského v Bratislave, 2013. ISBN 9788022334471.
- KALAŠ, Andrej; SUVÁK, Vladislav. Antisthenés: Zlomky. In: *Filozofia*, Vol. 65, No. 3 (2010), ss. 257–268.
- KALAŠ, Andrej; SUVÁK, Vladislav. *Antisthenés*. Bratislava: Kalligram, 2010. ISBN 9788081013935.
- LUZ, Menahem. Antishenes' Prometheus Myth. In *Jacob Bernays: Un philologue juif*. GLUCKER, John; LAKS, André (eds.). Presses Universitaires du Septentrion, 1996. ISBN 2859393056. ss. 89–103.
- LUZ, Menahem. Cynics As Allies of Scepticism. In *Scepticism: Inter-Disciplinary Approaches (Proceedings of the Second International Symposium of Philosophy and Inter-Disciplinary Research)*. Athens: International Center of Philosophy and Inter-Disciplinary Research, 1990.
- LUZ, Menahem. 'Disgracefulness Is Disgraceful': Antisthenes' Logic, Ethic and Sources. In *Greek Philosophy and the Fine Arts*. BOUDOURIS, Konstantine (ed.). Vol. I. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 2000. ISBN 9607670302.

- MÁRSICO, Claudia T. Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico. In: *Nova Tellus*, Vol. 23, No. 2 (2005), ss. 69-99. Universidad de Buenos Aires.
- MÁRSICO, Claudia. The methodological dimension of antisthenic philosophy and some platonic reactions against homeric criticism. In *Antisthenica Cynica Socratica*. SUVÁK, Vladislav (ed.). Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 9788072981946. ss. 226–45.
- MINCA, Claudio; ROWAN, Rory. *On Schmitt and Space*. Routledge, 2015. ISBN 9781134448166.
- MINCA, Claudio; ROWAN, Rory. The Question of Space in Carl Schmitt. In: *Progress in Human Geograh*y. Vol. 39, No. 3 (2015), ss. 268–89. Sage. DOI: 10.1177/0309132513517989.
- MORRIS Morris, Ian. The growth of Greek cities in the first millennium BC. *Princeton-Stanford working papers in Classics* [online]. 2005, 2., [cit. 2017-4-16]. Dostupný ve formátu PDF z WWW: <<http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120509.pdf>>.
- MOURAL, Josef. Otevřená společnost: geneze a kontext. In *Šance otevřené společnosti: K poctě Karla R. Poppera*. ss. 9-24. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 8024605414.
- NAVIA, Luis E. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Greenwood Publishing Group, 1996. ISBN 9780313300158.
- PARUSNÍKOVÁ, Zuzana. *Rozum, kritika, otevřenost: živý odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 9788070072530.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- PAZ, Octavio. *Luk a lyra*. Praha: Odeon, 1992. ISBN 8020703497.
- PEZZIMENTI, Rocco. *The Open Society and Its Friends: With Letters from Isaiah Berlin and the Late Karl R. Popper*. Leominster: Gracewing, 2011. ISBN 9780852447390.
- PERRONE, Daniel. El análisis antisténico de los nombres. Un modelo nominalista. In: *Circe de clásicos y modernos*, Vol. 16, No. 1 (Enero/Junio, 2012), ss. 31–43.
- PERRONE, Daniel. La clausura del ascento erótico en la *paideía* antisthénica. In: *ARGOS*, Vol. 35, No. 1 (2012), ss. 68-89. ISSN 1853-6379.
- POPPER, Karl Raimund. *Bída historicismu*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 9788072980079.
- POPPER, Karl Raimund. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge, 1972. ISBN 0710065086.
- POPPER, Karl Raimund. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge, 2012. ISBN 9781135975081.
- POPPER, Karl Raimund. *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 8086005453.
- POPPER, Karl Raimund. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1991. ISBN 0198750242.
- POPPER, Karl Raimund. *The Open Society and Its Enemies I: The Spell of Plato*. New York: Routledge Classics, 2003. ISBN 0415237319.
- POPPER, Karl Raimund. *The Open Society and Its Enemies II: Hegel and Marx*. New York: Routledge Classics, 2003. ISBN 0415278422.

- POPPER, Karl Raimund. *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zařikávání*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 9788072982721.
- POPPER, Karl Raimund. *Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzvednutí proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 9788072982615.
- POPPER, Karl Raimund. *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*. London: Routledge, 2014. ISBN 9781135626761.
- POPPER, Karl Raimund. Three Worlds. In *The Tanner Lecture on Human Values*. MCMURRIN, S. (ed.). ss. 141-167. Salt Lake City: University of Utah Press, 1978. Dostupný také z WWW: <<http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/p/popper80.pdf>>.
- POPPER, Karl Raimund. *Věčné hledání: intelektuální autobiografie*. Praha: Prostor, 1995. ISBN 8085190370.
- POPPER, Karl Raimund. *Život je řešení problémů: o poznání, dějinách a politice*. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN 8020406867.
- PRINCE, Susan. Words of Representation and Words of Action in the speech of Antisthenes' Ajax. In *Antisthenica Cynica Socratica*. SUVÁK, Vladislav (ed.). Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 9788072981946. ss. 168–199.
- SCHILPP, P. A. (ed.). *The Philosophy of Karl Popper*, Vol. II. La Salle: Open Court, 1974. ISBN 0875481426.
- SUVÁK, Vladislav. Antisthenovo chápanie boha v kontexte sokratiky. In *Hortus Graeco-Latinus Cassoviensis I: Zborník príspevkov z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*. Košice, 2013.
- SUVÁK, Vladislav. Antisthenés: logos ako éthos. In *Postacie I funkcie logosu w filozofii greckiej*. KUBOK, Dariusz; OLESIŃSKI, Daruisz (eds.). Bielsko-Biała: STO, 2011. ss. 45-58.
- SUVÁK, Vladislav. Antisthenes between Diogenes and Socrates. In *Antisthenica Cynica Socratica*. Tentýž (ed.). Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 9788072981946. ss. 72–120.
- SUVÁK, Vladislav. O dialektickom charaktere Antisthenovho „Aianta“ a „Odyssea“. In: *Filosofický časopis*, ročník 61, (2013/1), ss. 33-50.
- SUVÁK, Vladislav. Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia *epistémé*. In *Poznanie a demarkácia*. TALIGA, Miloš; WOLLNER, Ulrich (eds.). Tribun EU, 2011. ISBN 9788073990213. ss. 3–24.
- SUVÁK, Vladislav. *Sokratika: Štyri štúdie k sókratovskej tradícii myslenia*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2007. ISBN 9788080687236.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 98 (1978), ss. 132-141. Society for the Promotion of Hellenic Studies. Dostupný také z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/630197>>.
- VRIES, Gerrit Jacob de. *Antisthenes redivivus; Popper's attack on Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952. ISBN 9780598530257.

Dodatek: Dvě poznámky k *jak* a *co*

Tento text je pokračováním úvahy z pozn. 293 této práce, která se týkala čistě eticko-politické sféry. Zde se stejné téma pokusím uchopit v širším kontextu.

1) Netvrdím, že ve vědě nemá smysl ptát se *co* (např. *co* je nejmenší částicí hmoty), a následně z odpovědi (myslíme-li si, že hypotéza, která tuto odpověď obsahuje, je dostatečně koroborovaná) vyvozovat důsledky. I ve vědě je ovšem nutné nepodléhat dogmatismu a nemyslet si, že bychom v zodpovídání *co* byli neomylní. Vědecké *co* se navíc liší od *co* v sókratovsko-platónském smyslu. První je *existenční* (*co* je nejmenší částicí hmoty' = ‚*jaká existuje* nejmenší částice hmoty‘), druhé je *esencialistické*. Ve vědě má smysl ptát se na první, zatímco na druhé ne (v rámci *metodologického nominalismu* k tázání po *esencialistickém co* nedochází, neboť pojmy jsou obecně uznávanými zkratkami, u nichž je význam dostatečně jasně daný: může tak být maximálně předmětem otázky zkoušejícího učitele, což ovšem není otázka ve vědeckém smyslu; pokud význam pojmu dostatečně jasný není nebo přestane být, pojem je / stává se zbytečný/m). V normativní etice nemá smysl ptát se na *existenciální co*, neboť např. ‚*co* je nejvyšší dobro‘ se netýká reálné existence, nýbrž axiologické hierarchie. Snad by tedy bylo vhodné zavést třetí, *hierarchické, co*, jež je obdobou *existenciálního co* ve světě hodnot. V normativní etice je pak částečně přípustné tázat se na *esencialistické* a na *hierarchické co*, ovšem pouze za předpokladu, že se takové tázání chápe jen jako podnět k sebezpytování a nepředpokládá se nejen finální, nýbrž ani objektivní odpověď (a to ani v možnosti). Toto omezení je logickým důsledkem Humeovy gilotiny, neboť *is* je z definice objektivní, zatímco *ought* subjektivní (kdyby bylo *ought* objektivní, bylo by *is*). Můžeme tedy formulovat maximu, že *stejně jako se introspekce ve vědě jakožto metoda nepřipouští, v normativní etice je naopak metodou jedinou přípustnou*.

2) Někdy se vyděluje též tázání *proč*, to je však dle mého názoru beze zbytku převoditelné na ostatní typy, a nemá tedy smysl se jím zabývat (*proč* je tráva zelená' = ‚*co* způsobuje zelenost trávy' / ‚*jak* tráva zelená'; ‚*proč* vznikl vesmír' = ‚*co* je příčinou / důvodem vzniku vesmíru'). Mezi *jak* a *co* (ve všech třech významech) rozlišovat musíme, neboť ačkoliv *jak* lze opsat pomocí *existenčního* či *hierarchického co* (*jak* vybrat nejvyšší stavení / dobro' = ‚*co* je nejlepším způsobem výběru nejvyššího stavení / dobra'), opačně to nelze (*co* je nejmenší částicí hmoty / nejnižší podlostí' se nerovná otázce ‚*jak* nalézt nejmenší částicí hmoty / nejnižší podlostí'). Navíc jelikož přepis z *jak* do *existenčního* či *hierarchického co* vždy vyžaduje přidání slova *způsob* (či *metoda, cesta* ap.), mohli bychom možnost přepisu označit za čistě jazykový jev bez valnějšího filosofického významu, a

každou otázku struktury ‚co–být–způsob‘ chápat jako otázku *jak*. Že mezi sebou nejsou převoditelná *jak* a *esencialistické co* je evidentní.

Nejsem si jistý, zda úvahy tohoto typu lze úspěšně zakončit. Možná jsou pouhou variací na μακρός λόγος, před nímž varoval Antisthenés, neboť *jak* a *co* pravděpodobně při bližším zkoumání vyjeví nutnost dalšího (a dalšího) dělení svých typů. Zkoumání v rozsahu, v němž bylo provedeno, nicméně ukázalo rozdíly mezi možnými přístupy k realitě, jichž se týká hlavní text, a také důvody, proč jsou v určitých oblastech některé z nich lepší než jiné.
Q.E.D.