

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Platón – zakladatel totalitarismu?
Jiří Hrubý

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Studijní program Politologie

Studijní obor Politologie

Bakalářská práce

Platón – zakladatel totalitarismu?

Jiří Hrubý

Vedoucí práce:

PhDr. Přemysl Rosůlek, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Velmi rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu mé bakalářské práce PhDr. Přemyslu Rosůlkovi, Ph.D. za jeho trpělivost a cenné rady, které mi psaní této práce velmi usnadnily.

Obsah

1 ÚVOD	7
2 TOTALITARISMUS	10
2.1 Geneze pojmu	10
2.2 Teorie totalitarismu.....	13
2.2.1 Teorie v rámci politické filosofie.....	15
2.2.2 Teorie v rámci empirické politologie.....	21
3 TEORIE KARLA R. POPPERA	28
3.1 Uzavřená a otevřená společnost.....	29
3.1.1 Uzavřená společnost.....	29
3.1.2 Otevřená společnost	31
3.2 Historicismus	34
3.3 Základní přístupy v Platónově politické filosofii	37
3.3.1 Inspirace Hérakleitem	37
3.3.2 Platónův historicismus	39
3.3.3 Sociální inženýrství.....	41
3.4 Totalitní atributy Platónovo obce.....	43
3.5 Teorie spravedlnosti.....	44
3.5.1 Princip přirozených výsad.....	45
3.5.2 Holistický a kolektivistický princip	48
3.6 Princip vůdcovství.....	50
3.6.1 Vzdělávací systém v „dokonalé“ obci	51
3.6.2 Filozof král	53
4 POZNÁMKA K PLATÓNOVÝM DIALOGŮM.....	55
5 ZÁVĚR.....	56

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	58
---	-----------

7 RESUMÉ	63
-----------------------	-----------

Seznam zkratek

Platónovy dialogy – Na Platóna budu odkazovat standardním způsobem odkazování na jeho dialogy, tudíž na stránky a příslušný oddíl Stephanovo pařížského vydání řeckého textu z roku 1578, přičemž použiji zaužívané latinské zkratky jeho dialogů.

R. (*Res publica*) – Ústava

Leg. (*Leges*) – Zákony

1 Úvod

Pojem totalitarismus, respektive totalitní se v politickém významu začal používat v Itálii ve 20. letech 20. století. První, kdo tímto způsobem pojem totalitní použil je pravděpodobně Giovanni Amendola, který takto označil Mussoliniho vládu. Amendola, italský politik, který stál v opozici vůči fašistické vládě, chtěl tímto pojmem postihnout specifickou nového režimu, zejména jeho snahu zcela ovládnout stát a společnost (Grieder 2007: 565).

Ve společenskovedním diskurzu však o významu těchto pojmů, stejně jako v případě řady dalších pojmů, nepanuje shoda. Při pohledu na jednotlivé teorie totalitarismu lze rozpoznat dvě základní skupiny autorů. Jako první zmíním skupinu, kterou lze nazvat modernisté a jejíž názor v současném společenskovedním diskurzu převažuje. V rámci této skupiny převládá názor, že totalitarismus je moderní fenomén, jelikož základními předpoklady totalitních systémů jsou masová společnost a moderní technologie, která umožňuje pronikání totalitní moci. Jako totalitní systémy jsou označovány pouze politické systémy 20. století, především nacistické Německo a Sovětský svaz.¹ Do této skupiny patří například Hannah Arendtová, Carl J. Friedrich a Zbigniew K. Brzeziński, Raymond Aron, Juan J. Linz či Giovanni Sartori (Balík – Kubát 2004: 24–25).

Druhá skupina autorů, tzv. primordialisté, tvrdí, že totalitarismus je rys imanentní lidské povaze, a tudíž se jedná o fenomén, který se vyskytuje napříč dějinami, a nikoliv pouze v moderní době. Franz Neumann tak identifikuje jako totalitní starověkou Spartu a Řím za císaře Diokleciána, Karl Wittfogel nalézá atributy totalitarismu ve starověké Číně a Barrington Moore považuje za totalitní carské Rusko či Japonsko v období Meidži (Budil 2005: 30).

Cílem této práce bude ověřit hypotézu, že první teorii totalitarismu předložil ve své politické filosofii Platón. Tuto hypotézu jako první formuloval Karl. R. Popper v knize *The Open Society and its Enemies* (1945). V této práci se tudíž zaměřím na

¹ Zde se nabízí další otázka, a to zda byly tyto politické systémy totalitní po celou dobu své existence či pouze v určitých etapách?

ověřování základních Popperových argumentů, přičemž budu postupovat deduktivní metodou v rámci normativně-ontologického přístupu.

Kromě úvodu a závěru je práce rozdělena do třech kapitol. V první části druhé kapitoly, nazvané *Totalitarismus*, popíši vznik tohoto pojmu a jeho proniknutí do sféry politiky a politické vědy. V úvodu druhé části zmíním některé první pokusy definovat totalitarismus a následně představím konkrétní teorie v oblasti normativní a empirické politologie.² V normativní části se budu zabývat teorií Hannah Arendtové, jelikož její kniha *The Origins of Totalitarianism* (1951) představuje jedno z prvních a zároveň nejvýznamnějších děl v oblasti studia totalitarismu.³ Druhým autorem, jehož teorii se budu věnovat je Jacob L. Talmon, jelikož jeho dílo *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) představuje spolu s dílem Arendtové dvě základní práce v oblasti politické filosofie (Říchová 2006: 225).

V empirické části představím dílo Carla J. Friedricha a Zbigniewa K. Brzezińskiego, protože jejich kniha *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956) se stala základním a nejznámějším dílem v tomto směru. Jako dalšího představím Raymonda Arona, který taktéž zaujímá přední místo mezi odborníky zabývající se studiem totalitarismu. Aron byl jedním z prvních, kdo navrhoval pojem totalitarismus a zároveň autorem pojmu sekulární náboženství (Novák 2008: 33). Právě koncept sekulárního náboženství je podle mého názoru velmi zajímavý. V závěru této kapitoly stručně zmíním také definici totalitarismu Juana J. Linze, jakožto jednoho z předních odborníků v oblasti výzkumu nedemokratických režimů⁴ a Giovanniho Sartoriho, protože připomněl dynamičnost totalitních režimů.

Třetí kapitola, která nese název *Teorie Karla R. Poppera*, je stěžejní kapitolou celé práce. Zde se budu věnovat hlavním aspektům Popperovo teorie a podrobím kritice klíčové argumenty, na jejichž základě označuje Platónovo politickou filosofii jako totalitní.

² Uvědomuji si, že mezi autory, kterými se budu zabývat nelze provést striktní rozdělení na normativní a empirické, jak by se mohlo na první pohled jevit, avšak pro zpřehlednění této práce si dovolím takové zjednodušení učinit.

³ Dle Iva T. Budila „představuje kniha *Původ totalitarismu* prakticky totéž, čím je pro marxismus *Kapitál* nebo pro tomismus *Summa theologica*“ (Budil 2008: 19).

⁴ Je třeba zdůraznit, že Linz se v rámci výzkumu nedemokratických režimů zabývá především studiem režimů autoritářských.

Tato kapitola je rozdělena do šesti podkapitol. V podkapitole 3.1 a 3.2 představím tři základní pojmy, se kterými Popper pracuje. Jsou jimi uzavřená, respektive otevřená společnost a historicismus. V následující podkapitole 3.3 se zaměřím na základní přístupy Platonovi politické teorie, kterými jsou dle Poppera Platónův specifický historicismus a sociální inženýrství.

V podkapitole 3.4 představím Platónův pětibodový politický program, který Popper v jeho díle identifikuje a označuje jako totalitní. Všechny body tohoto programu jsou propojeny s Platónovou teorií spravedlnosti. Dle Poppera obsahuje teorie spravedlnosti implicitní požadavek „totalitní třídní nadvlády“, přičemž je založena na třech základních principech: (1) princip přirozených výsad, (2) holistický a kolektivistický princip a (3) zásada, že úkolem jednotlivce je posilovat stabilitu státu. Třetí princip Popper vyvozuje z významově téměř stejných pasáží Platónových dialogů, ze kterých vyvodil předešlé dva principy, a jeho argumenty jsou taktéž velmi podobné. Z toho důvodu se v podkapitole 3.5 zaměřím na podrobný popis a kritiku pouze prvních dvou principů teorie spravedlnosti, jelikož pokud se tyto dva principy ukáží jako chybné, stane se neudržitelná Popperova interpretace teorie spravedlnosti jakožto požadavku „totalitní třídní nadvlády“ a následně i Platónova politického programu.

Z teorie spravedlnosti vyplývá požadavek, aby obci vládl filosof či skupina filosofů, přičemž Popper označuje Platónova filosofa za „totalitářského poloboha“. Požadavek vlády filosofů vyplývá z teorie spravedlnosti bez ohledu na to, zda se tato teorie ukáže jako totalitní či nikoliv a z toho důvodu je třeba se zabývat také Popperovo interpretací filosofa, jakožto neomezeného totalitního vládce.

V závěrečné čtvrté kapitole krátce nastíním problematiku Platónových dialogů jako literárního útvaru, jelikož je dle mého názoru vhodné tematizovat otázku, do jaké míry je možné považovat názory jednotlivých postav dialogů včetně postavy Sókrata za názory samotného Platóna. V závěru následně potvrdím či vyvrátím hypotézu, že Platón je zakladatelem totalitarismu.

V kapitole *Totalitarismus*, kde popisují jednotlivé konkrétní teorie, vycházím až na jednu výraznější výjimku především z primárních zdrojů. Tuto výjimku představuje kniha Emilia Gentileho (*Politická náboženství: mezi demokracií a totalitarismem*, v originále: *Le religioni della politica : fra democrazie e totalitarismi*), ze které čerpám při popisu konceptu politického náboženství, respektive sekulárního náboženství Raymonda Arona, jelikož Aron se tomuto tématu věnuje převážně ve třech francouzsky psaných článcích z let 1939, 1941 a 1944, které nejsou dostupné, a právě Gentile z těchto článků v části věnované Aronovi čerpá.

V kapitole *Teorie Karla R. Poppera* je pro mě zásadním zdrojem druhé revidované vydání českého překladu od Miloše Caldy (revidováno Josefem Mouralem) Popperovo *The Open Society and its Enemies I, The Spell of Plato*.

2 Totalitarismus

2.1 Geneze pojmu

Pojem totalitní, respektive totalitarismus má svůj lingvistický základ slova v latině, ve které pojem *totus*⁵ znamená celý. Z latiny tento výraz převzala italština, kde se v různých variacích stal její běžnou součástí (Balík – Kubát 2004: 22). V politickém významu začal být pojem totalitarismus poprvé používán italskými antifašistickými intelektuály⁶ ve 20. letech 20. století, a to v pejorativním smyslu pro popis Mussoliniho vlády. Nový pojem měl vystihnout specifičnost fašistického režimu, který byl podle jeho kritiků unikátní svou útočností a závislostí na teroru spolu s totálním souhlasem mas. Dle kritiků totalitarismu jej tyto znaky odlišovaly od dřívějších tyranských forem vládnutí (Rabinbach 2006: 77).

Adjektivum totalitní (*totalitario*) poprvé použil podle Adriana Lyttletona liberální politik a přední oponent Mussoliniho vlády Giovanni Amendola, který v květnu 1923 takto v časopise *Il Mondo* označil Mussoliniho vládu. Jako totalitní

⁵ Ve středověké latině *totalis* (Balík – Kubát 2004: 22).

⁶ První italští antifašisté, kteří začali tyto pojmy používat, byli Giovanni Amendola, Lelio Basso, Luigi Salvatorelli a Luigi Sturzo (Gentile 2004: 347).

chápal Amendola snahu fašismu zcela ovládnout stát a společnost (Grieder 2007: 565). Substantivum totalitarismus (*totalitarismo*) pak poprvé použil v politickém významu socialistický politik Lelio Basso v lednu 1925 v časopise *La Rivoluzione Liberale* (Balík – Kubát 2004: 22). Basso zde konkrétně napsal: „Všechny státní orgány – král, parlament, soudy –, které v tradiční teorii reprezentují tři moci, se stávají instrumentem jedné strany usilující o to být interpretátorem jediné vůle, nedefinovaného ‚totalitarismu‘“ (Basso cit. dle Balík – Kubát 2004: ibidem). Další politik socialistické strany Filippo Turati napsal v roce 1928, že existuje „celosvětový konflikt mezi fašistickým totalitarismem a liberální demokracií“ (Turati cit. dle Rabinbach 2006:79).⁷ Pro antifašistickou opozici odkazoval pojem totalitní především k monopolu Mussoliniho moci, jeho deklarovanému odhodlání přebudovat společnost a k postoji fašistů, který lze vyjádřit větou, kdo není s námi, je proti nám (Roberts 2006: 272).

O rozšíření a popularizaci výše zmíněných pojmů se však nejvíce zasloužil Benito Mussolini,⁸ který je převzal od svých protivníků a začal používat v pozitivním smyslu. Termín totalitní Mussolini pravděpodobně použil poprvé 22. června 1925 při projevu na čtvrtém kongresu fašistické strany v Římě (Roberts 2006: 526). Zde Mussolini použil slovní spojení „nezkrotná totalitní vůle“ a pronesl známou větu: „Chceme prostě zfašizovat Národ tak, aby zítra Ital a fašista znamenaly totéž“ (Mussolini cit. dle Balík – Kubát 2004: 21). Dle mého názoru je pro znázornění Mussoliniho vnímání totalitarismu nejvíce výstižná jeho další známá věta: „Naše filosofie je tato: vše ve státě, nic mimo stát, nic proti státu“ (Mussolini cit. dle Roberts 2006: 526).⁹

Italský fašistický režim se stal prvním režimem, který sám sebe definoval jako totalitní stát (*lo stato totalitario*), resp. legitimoval svou existenci prostřednictvím tohoto pojmu (Grieder 2007: 565). Pro italské fašisty představoval totalitní stát heroický národní projekt, novou formu permanentně mobilizovaného

⁷ V originále: „worldwide conflict between fascistic totalitarianism and liberal democracy.“

⁸ Mussolini začal pojmy totalitarismus, resp. totalitní používat pod vlivem hlavního teoretika italského fašismu Giovanniho Gentileho (Budil 2005: 25). Sám Gentile označoval italský režim jako „totalitní etický stát“ (Roberts 2006: 272).

⁹ V originále: „La nostra formula è questa: tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato.“

státu, který byl schopen působit proti rozvracejícím elementům ohrožující moderní společnosti (Minogue 1999: 35).¹⁰

V angličtině se podle *Oxford English Dictionary. Supplement Volume* poprvé objevil pojem totalitarismus (*totalitarianism*) v periodiku *Quarterly Review* v dubnu 1928, přičemž na základě italských překladů byl tento termín chápán jako obecné označení pro fašismus (Říchová 2006: 227).

V Německu se začal ve 30. letech 20. století používat v politickém významu nejdříve pojem totální (*total*), a to ve spojení s pojmem mobilizace – totální mobilizace (Říchová 2006: ibidem). Pojem totalitní (*totalitär*) pak začal v Německu jako jeden z prvních používat přední ideolog národního socialismu Carl Schmitt, který ve světle krize Výmarské republiky, hovořil o totalitním státu (*der totalitär Staat*) jako o řešení krize tradičního parlamentarismu (Budil 2005: 26). Na rozdíl od Mussoliniho však Hitler pro popis německého režimu upřednostňoval pojem autoritativní (Balík – Kubát 2004: 23).

Pojem totalitarismus byl od svého počátku nejednoznačný a na základě politické konstelace se jeho význam v průběhu doby měnil (Rabinbach 2006: 78). Pojem získal politický význam ve 20. a 30. letech 20. století, kdy se vyvinul jako pojem charakterizující nejdříve italský, posléze i německý fašismus, respektive národní socialismus (Grieder 2007: 566). Být odpůrcem totalitarismu, znamenalo v tomto období, být odpůrcem fašismu, přičemž antifašisté byli heterogenní skupinou zahrnující socialisty, liberály i komunisty (Rabinbach 2006: 79). V tomto období nepanovala mezi odborníky shoda ohledně totalitní povahy Sovětského svazu

¹⁰ (1) Navzdory Mussoliniho rétorice však italský fašistický režim totalitním nebyl. Použiju-li Sartoriho slova, pak „[f]ašismus v Itálii byl vzorový příklad autoritářské diktatury – mnohem více než ‚jednoduchá diktatura‘, ale mnohem méně než totalitní stát“ (Sartori: 1993: 194). (2) Odlišnost italského režimu od německého a ruského si uvědomovali i představitelé nacistického režimu. V tomto případě je reprezentativní Goebbelsův komentář: „[Mussolini] není revoluční jako Führer nebo Stalin. Je příliš vázán ke svému italskému lidu, že mu chybí širší kvality světového revolucionáře a povstalece“ (Goebbels cit. dle Canovan 2004: 244). V originále: „[Mussolini] is not a revolutionary like the Führer or Stalin. He is so bound to his own Italian people that he lacks the broad qualities of a world-wide revolutionary and insurrectionist.“

(Grieder 2007: 566). Mezi autory, kteří jej za totalitní považovali, patří v této době například Calvin B. Hoover (Budil 2005: 27).¹¹

Invaze Německa a Sovětského svazu do Polska v roce 1939 však pohled na Sovětský svaz změnila. Ve vědeckém diskurzu byla nabourána běžně přijímaná představa o těchto státech, jako smrtelných nepřátel a totalitarismus začal být všeobecně přijímán jako pojem označující jak německý, tak sovětský režim. Antitotalitarismus se stal synonymem antifašismu a antikomunismu (Rabinbach 2006: 79).¹²

Chápání pojmu se opět změnilo po konci 2. světové války, kdy se v souvislosti se začínající studenou válkou začal pojem totalitarismus používat především pro označení komunistických zemí (Rabinbach 2006: 78). Komunismus začal být definován jako nejvíce rozvinutá forma totalitního systému a Sovětský svaz byl chápán jako jeho dokonalý příklad (Lefort 1986: 274).

2.2 Teorie totalitarismu

Jednu z prvních definic totalitarismu poskytl francouzský liberální historik Élie Halévy¹³ v roce 1936 na půdě *Société française de Philosophie*, kde vystoupil s přednáškou *L'ère des tyrannies* (Budil 2005: 27–28). Halévy použil pojem tyranie pro označení fašismu, nacismu a komunismu, přičemž fašismus označuje jako reakci na komunismus.¹⁴ Dle Halévyho názoru fašismus, který se v jeho době nacházel ve střední Evropě, přímo imitoval ruské metody vlády (Halévy – Wallas 1941: 79). Tyranské režimy mají dle jeho názoru společný původ a souběžný vývoj (Novák 2008: 31).

¹¹ Za povšimnutí stojí, že i Adolf Hitler uznával příbuzenství mezi nacismem a komunismem (Budil 2005: 27). Viz též poznámka 5 (2).

¹² Po napadení Sovětského svazu Německem v roce 1941, došlo v zájmu aliance na krátké omezení kritiky směřující k Sovětskému svazu (Rabinbach 2006: 80).

¹³ Halévy sám používá termín tyranie (*la tyrannie*), avšak autoři, kteří na něj navazují, přičemž nejvýznamnějším z nich je Raymond Aron, s termínem totalitarismus (*le totalitarisme*) již pracují (Novák 2008:31).

¹⁴ Názor, že fašismus je reakcí na bolševismus zastává mimo jiných také například významný francouzský politolog Maurice Duverger (Novák 2008: ibidem).

Na výše zmíněné přednášce Halévy definoval tyranie tímto způsobem: „Věk tyranii začíná v srpnu 1914, to znamená v okamžiku, kdy agresivní národy poprvé přijaly formu sociální organizace, která může být definována následujíc: (1) V ekonomické oblasti rozsáhlým znárodněním všech prostředků výroby, distribuce a výměny; a ve stejné chvíli apelem vlády na lídry odborových organizací o podporu takovéto politiky. Státní socialismus je kombinován se syndikalistickými a ‚korporativistickými‘ prvky. (2) V intelektuální oblasti ‚znárodněním myšlenek‘ ve dvou různých formách, v negativní formě, která znamená potlačení všech projevů názorů, které by byly v opozici vůči národnímu zájmu, a v pozitivní formě, kterou nazvu ‚organizovaný entuziasmus‘“ (Halévy – Wallas 1941: 78).¹⁵

V roce 1937 vydává Calvin B. Hoover knihu *Dictators and Democracies*, ve které označuje Německo a Sovětský svaz za totalitní státy (Budil 2005: 27). V roce 1945 vychází kniha Karla R. Poppera *The Open Society and its Enemies*, ve které nachází kořeny totalitarismu již v Platónově politické filosofii (Popper 2011). Edward H. Carr píše v roce 1949 v knize *The Soviet Impact on the Western World*, že totalitarismus je „víra, že nějaká organizovaná skupina nebo instituce, či církev, vláda nebo strana má speciální přístup k pravdě“ (Carr cit. dle Sartori 1993: 196). Dle tohoto tvrzení totalitarismus vždy existoval a existovat bude, jelikož je to rys imanentní lidské povaze (Dvořáková – Kunc 1994: 39).

V 50. a 60. letech 20. století dochází k největšímu rozvoji konceptu totalitarismu. V tomto období vycházejí klasická díla Hannah Arendtové, Jacoba L.

¹⁵ (1) Anglický překlad, ze kterého vycházím: „The age of tyrannies dates from the month of august, 1914, that is to say from the time when the belligerent nations first adopted a form of social organisation which may be defined as follows: (1) In the economic sphere, the nationalisation, on a vast scale, of all the means of production, distribution and exchange; and at the same time an appeal by the Governments to the leaders of the trade unions for support in carrying out this policy. State Socialism, therefore, is combined with syndicalist and ‚corporative‘ elements. (2) In the intellectual sphere, the ‚nationalisation of ideas‘ in two different forms, one negative, that is to say the suppression of all expressions of opinion which were thought to be opposed to the national interest, and the other positive. I shall call the positive aspect ‚the organisation of enthusiasm‘.“
(2) Pro srovnání francouzský originál: „L'ère des tyrannies date du mois d'août 1914, en d'autres termes du moment où les nations belligérantes adoptèrent un régime qu'on peut définir de la façon suivante: a) Au point de vue économique, étatisation extrêmement étendue de tous les moyens de production, de distribution et d'échange; - et, d'autre part, appel des gouvernements aux chefs des organisations ouvrières pour les aider dans ce travail d'étatisation – donc syndicalisme, corporatisme, en même temps qu'étatisme; b) Au point de vue intellectuel, étatisation de la pensée, cette étatisation prenant elle-même deux formes: l'une négative, par la suppression de toutes les expressions d'une opinion jugée défavorable à l'intérêt national; l'autre positive, par ce que nous appellerons l'organisation de l'enthousiasme“ (Halévy 1936).

Talmona, Carla J. Friedricha a Zbigniewa K. Brzezińskiego či Raymonda Arona, přičemž každý z těchto autorů představuje odlišný pohled na fenomén totalitarismu (Budil 2005:27).

2.2.1 Teorie v rámci politické filosofie

The Origins of Totalitarianism od Hannah Arendtové a *The Origins of Totalitarian Democracy* od Jacoba L. Talmona jsou dvě základní práce o totalitarismu v politické filosofii (Říchová 2006: 225). Pro Arendtovou představuje totalitarismus zásadní odklon od západní tradice vládnutí. Totalitní režim není dle Arendtové režimem v klasickém slova smyslu, ale masovým hnutím organizovaném na základně všeobjímající konspirační teorie. Hnutí je v permanentním pohybu a neustále postupuje k novým překážkám, které je třeba odstranit (Tsao 2002: 605, 611). Totalitarismus je dle Arendtové více než pouze extrémní forma útlaku dřívějších tyranií, jelikož se od nich liší esenciálně tím, že se snaží přeměnit přirozenost člověka (Arendtová 1996: 480). Je to moderní fenoménem, jehož vznik je podmíněn moderní masovou společností atomizovaných jedinců¹⁶ a moderními technologiemi umožňující zejména masový teror. Právě totalitní teror Arendtová definuje jako podstatou totalitarismu. Totalitní režim požaduje neomezenou moc a té dosáhne pouze, pokud budou všichni lidé bez výjimky ovládnuti v každém aspektu svého života (Arendtová 1996: 616, 629).

Jacob L. Talmon naopak považuje totalitarismus za integrální součást západní tradice¹⁷ a představuje koncept totalitní demokracie, která představuje extrémní formu demokracie založenou především na politickém mesianismu (Talmon 1998: 15–16). Počátky totalitní demokracie nalézá Talmon v jakobínském diktatuře,¹⁸ přičemž ideové

¹⁶ Atomizace mas je dle Arendtové patologický jev 20. století (Canovan 2004: 252).

¹⁷ Zajímavý je názor Michela Foucaulta, že západní civilizace je sama skrytým totalitarismem – „forma útlaku bez utlačovatele“ (Minogue 1999: 35).

¹⁸ Edmund Burke jako první poukázal na to, že jakobínská diktatura představuje nový, mimořádně nebezpečný druh tyranie (Canovan 2004: 241).

kořeny nachází již u francouzských filozofů 18. století.¹⁹ Právě jejich myšlenky zásadním způsobem ovlivnily hlavního představitele jakobínů Maxmiliena Robespiera a Louise de Saint-Justa. Arendtová a Talmon se však shodují v cíli totalitarismu, kterým je dle obou autorů přeměna lidské přirozenosti a vytvoření nového člověka (Arendtová 1996; Talmon 1998).

Hannah Arendtová vydává knihu *The Origins of Totalitarianism* v roce 1951 (Arendtová 1996). Je to kniha, která ovlivnila studium totalitarismu zcela zásadním způsobem, pravděpodobně nenajdeme jiné dílo takového vlivu (Budil 2008: 19). Arendtová hovoří o důležitém vlivu antisemitismu a evropského imperialismu, které předcházeli vzniku totalitních hnutí a posléze totalitních vlád, přičemž za totalitní státy považuje Německo od roku 1933 do roku 1945 a Sovětský svaz od roku 1929 do roku 1953, respektive smrti Stalina (Arendtová 1996: 28–30).²⁰ Já se dále konkrétněji zaměřím na samotný fenomén totalitarismu a definování jeho nejdůležitějších konstitutivních prvků, kterými dle mého názoru jsou totalitní hnutí, ideologie, teror a organizace, přičemž je třeba zdůraznit, že pro Arendtovou jsou zcela zásadními znaky ideologie a teror, který je samou podstatou totalitarismu (Arendtová 1996).

Totalitní hnutí, která jsou klíčovým prvkem totalitarismu, „jsou masovými organizacemi atomizovaných, izolovaných jedinců. Oproti všem ostatním stranám či hnutím jejich nejnápadnější vnější vlastností je požadavek totální, neomezené, nepodmíněné a nezaměnitelné loajálnosti každého jejího jednotlivého člena“ (Arendtová 1996: 452). Tato bezvýhradná loajálnost, která vzniká v rámci hnutí, je psychologickým základem totálního ovládnutí a proto v případě, že totalitní vláde nepředcházelo uchopení moci totalitním hnutím, je nezbytné, aby bylo hnutí zorganizováno zpětně a byly vytvořeny nezbytné podmínky pro jeho rozvoj (Arendtová 1996: ibidem).

¹⁹ Francouzskými filozofy 18. století má Talmon na mysli stoupence osvícenství, kteří neuznávají jinou autoritu, než rozum. Například Jean-Jacques Rousseau, Étienne-Gabriel Morelly, Gabriel B. de Mably a další (Talmon 1998: 31).

²⁰ Italský fašistický režim je dle Arendtové obyčejnou nacionalistickou diktaturou. Jedním z podstatných rozdílů je, že italské fašistické hnutí na rozdíl od nacistického a komunistického nezůstalo po uchvácení moci v pohybu (Canovan 2004: 243–244). Znakem totalitního hnutí je také to, že si nárokuje nadřazené postavení vůči státu či dokonce usiluje o jeho zničení, což není případ Itálie, kde Mussolini za pomoci své strany stát pouze ovládl a stal se jeho nejvyšší autoritou. Dále italskému režimu chyběl teror a systém táborů a lze najít další body, kvůli kterým fašistickou Itálii nelze označit za totalitní režim (Roberts 2006: 9).

Totalitní hnutí usilují o to, aby jejich členové ztratili veškeré individuální nároky a ambice, usilují o trvalé „ubíjení [jejich] individuální identity“ (Arendtová 1996: 440). Tyto kroky se jeví jako nezbytné, jelikož „[totalitní] loajálnost lze očekávat pouze od naprosto izolované bytosti, která je prosta všech možných společenských pout, ať už k rodině, přátelům, soudruhům, ba pouhým známým a nachází smysl svého pobytu na zemi pouze a výlučně v příslušnosti k hnutí“ (Arendtová 1996: ibidem).

Totalitní hnutí se snaží organizovat masy nikoliv třídy či občany různého mínění a je závislé pouze na síle počtu svých členů, nikoliv na poměrné síle jako politické strany, „a to do takové míry, že se dokonce zdá, že totalitní režim se nemůže prosadit v zemi s relativně nízkým počtem obyvatelstva, i kdyby k tomu měl jinak příznivé podmínky“ (Arendtová 1996: 433). Totalitní hnutí tedy může vzniknout kdekoliv, kde mají masy z nějakého důvodu sklon se politicky organizovat, avšak vzniku totalitního režimu může zabránit nedostatečný počet obyvatelstva daného státu (Arendtová 1996: ibidem).

V centru totalitního hnutí se nachází osoba vůdce, které jej zosobňuje. Vůdce má pro hnutí zásadní význam, jelikož na základě vůdcovského principu se veškerá rozhodnutí odvozují od vůdcovy vůle (Arendtová 1996: 513–514).

Masy Arendtová definuje jako „[jednotlivce, které] nespojuje žádné vědomí společného zájmu, nemají vyhraněné třídní vědomí vyjádřitelné v určitých, vymezených a dosažitelných cílech. [Jedná se o jednotlivce], kteří vzhledem ke svému počtu nebo lhostejnosti nebo spojení obého – nemohou být začleněni do žádného organizovaného útvaru založeného na společném zájmu“ (Arendtová 1996: 437). Důležitou charakteristickou atomizovaných jedinců je přehlížení jejich běžných utilitárních zájmů, což plyne ze zkušenosti jejich absolutní postradatelnosti. Tito lidé ztrácí svůj „svět“, což totalitní hnutí využije tím, že jim prostřednictvím ideologie a organizace poskytne svět fiktivní. (Arendtová 1996: 592–593).

Teror, respektive masový teror považuje Arendtová za podstatu totalitarismu. Charakteristické pro teror v totalitním režimu je, že není využíván pouze k potlačení opozice, nýbrž slouží jako nástroj k prosazování ideologie a ovládnutí dokonale

poslušných mas (Arendtová 1996: 55). V konečné fázi zaujme teror místo pozitivních zákonů a stane se tím, „jemuž náleží úloha převádět zákon dějinného nebo přírodního pohybu ve skutečnost“ (Arendtová 1996: 627). Právě tento zákon či pohyb vyčleňuje nepřátele lidstva, vůči kterým je teror spuštěn. „Vina a nevína se stávají nesmyslnými pojmy; ‚vinen‘ je ten, kdo stojí v cestě přírodnímu nebo historickému procesu [...]. Teror tyto rozsudky vykonává, a před jeho soudem jsou všichni zúčastnění subjektivně nevínní“ (Arendtová 1996: *ibidem*).

Ideologie, která je spolu s terorem pro Arendtovou zásadní. Může být popsána třemi základními charakteristikami. (1) Ideologie si klade nárok na vysvětlení všech historických procesů, přičemž se nezaměřuje pouze na minulost a přítomnost, ale i na budoucnost. (2) Námitky proti ideologii plynoucí z reálné zkušenosti jsou nepřijatelné. (3) Ideologie pracuje s axiomatickým přijutím určité premisy, od které se vše ostatní následně odvíjí, a to bez ohledu na reálný svět (Lefort 2002: 452).

Organizace. Totalitní moc drží lid (atomizované masy) pohromadě svou schopností organizovat společnost. Totalitní vládci věří, že vše ve společnosti může být organizováno. V tomto smyslu si můžeme představit společnost jako stroj a je proto příznačné, že v Sovětském svazu je jeden z hlavních nepřátel režimu „sabotér“ (Lefort 2002: 449). Cílem totalitarismu je vytvořit nového člověka, změnit jeho přirozenost, přičemž svého cíle chce režim dosáhnout prostřednictvím teroru a schopností organizovat společnost (Arendtová 1996: 619).

Dle Erica Voegelina lze Arendtové definici totalitarismu vytknout několik věcí. Za prvé se Voegelin domnívá, že Arendtové výklad má tendenci k jednorozměrnosti. Za druhé je její metoda podložena emocemi, a tudíž v rozporu s principem *sine ira et studio* a zároveň ji lze vytknout také některé teoretické nedostatky (Voegelin 2000a: 216–127, 220, 226). Voegelin se také domnívá, že „[u]chopení totalitních hnutí v rovině společenských poměrů a změn a stejně tak uchopení jimi vymezených typů chování dodává historické příčinnosti aureolu osudovosti“ (Voegelin 2000a: 220).

Podstatným bodem Voegelinovi kritiky, je Arendtové chápání pojmu „přirozenost“ (Voegelin 2000a: 222). Dle Arendtové totalitní ideologie usilují

o „přeměnu samotné lidské přirozenosti“ (Arendtová 1996: 619). Dle Voegelina je však „přirozenost“ filosofický pojem, který „označuje to, díky čemu je určitá věc věcí tohoto a nikoli jiného druhu. ‚Přirozenost‘ [tudíž] nelze změnit či podrobit transformaci, ‚změna přirozenosti‘ je *contradictio in adiecto*: zasáhnout do ‚přirozenosti‘ věci znamená zničit ji“ (Voegelin 2000a: 222). To, že Arendtová přijala myšlenku „změny přirozenosti“ je pak dle Voegelina známkou „intelektuálního zhroucení západní civilizace“ (Voegelin 2000a: ibidem).

Jacob L. Talmon píše knihu *The Origins of Totalitarian Democracy* v roce 1952. Talmon považuje za podstatu krize své doby srážku dvou směrů demokracie, které vedle sebe trvale existují od 18. století, těmito směry jsou empirická – liberální demokracie a mesianistická – totalitní demokracie, která se vydělila během Francouzské revoluce, jako samostatný směr existující dodnes (Talmon 1998: 15, 231).

Zásadní rozdíl mezi těmito dvěma směry spočívá v jejich vztahu k politice. Zatímco liberální demokracie chápe politiku jako proces, v rámci kterého je uplatňována metoda pokusů a omylů a politické systémy chápe jako pragmatické nástroje, totalitní demokracie věří, „ že v politice je obsažena jediná a úplná pravda“ (Talmon 1998: 15). Tento myšlenkový směr nazývá Talmon politickým mesianismem (Talmon 1998: ibidem).

Politický mesianismus se vyvinul na základě osvícenské ideje přirozeného řádu či obecné vůle a myšlenek francouzských filozofů 18. století. Tyto ideje vedly k přesvědčení, že tehdejší společnost se nachází v nevyhléditelné krizi a našly své vyjádření právě v totalitní demokracii. Prvními formami moderního politického mesianismu se stala jakobínská idea království ctnosti a Babeufova egalitářská komunistická společnost (Talmon 1998: 231). Politický mesianismus „postuluje předem určený, harmonický a dokonalý řád věcí, k němuž je lidstvo neodolatelně puženo a k němuž nevyhnutelně musí dospět“ (Talmon 1998: 15). Pro zastávce této filosofie existuje pouze jedna existenční rovina, rovina politická. V rámci tohoto uvažování je politika chápána jako věda „aplikující poznatky filosofie na organizaci společnosti“ (Talmon 1998:16). Až ve chvíli, kdy tato filosofie ovládne všechny

oblasti života, je cíle politiky dosaženo, přičemž na cestě k dosažení svého cíle totalitní demokracie využívá metody politické centralizace a násilí (Talmon 1998: ibidem, 231).

Paradoxně má totalitní demokracie stejně jako liberální, svobodu na předním místě svých hodnot, avšak domnívá se, že svobody bude dosaženo pouze v případě, že bude sledován absolutní kolektivní cíl, přičemž tohoto cíle musí být dosaženo co nejdříve. S tím souvisí základní problém totalitní demokracie, který Talmon nazývá paradox svobody,²¹ kdy totalitní demokracie se domnívá, že lidská svoboda, respektive svoboda jednotlivce je slučitelná s existencí jediného modelu společenského bytí (Talmon 1998: 16).

Dle Talmona je třeba v rámci totalitní teorie rozlišovat mezi totalitarismem levice a pravice. Mezi těmito totalitarismy nalézá dva podstatné rozdíly. První rozdíl spočívá v tom, že východiskem prvně jmenovaného je jedinec, jeho smysl bytí a spása, zatímco východiskem druhého je kolektivní entita, kterou může představovat stát, národ či rasa. Levicový totalitarismus je ve své podstatě individualistický a racionalistický, přičemž levicové totalitní ideologie mají tendenci stávat se univerzálními, zatímco pravicové totalitarismy se soustředí na historické, rasové a přirozené entity, které jsou od racionalizmu vzdáleny a jejich ideologie jsou „zvláštní formou pragmatismu“ (Talmon 1998: 20). Druhý rozdíl spočívá v představě o lidské povaze. Levicový totalitarismus je přesvědčen o dokonalosti lidské povahy, zatímco pravicový je přesvědčen o její zkaženosti a slabosti (Talmon 1998: ibidem).

Jedním z Talmonových kritiků je Bernard Yack, který zcela odmítá spojitost mezi 18. stoletím a totalitarismem, jelikož jej považuje za specifický druh moderního myšlení (Roberts 2006: 68). Podobně Claude Lefort odmítá jakékoliv zpracování totalitarismu „jako produktu fantazie revolučních intelektuálů, usilující o dokončení práce Jakobínů z roku 1793 za účelem přestavět svět na *tabula rasa*“ (Lefort 1986:

²¹ Odlišný význam dává tomuto pojmu Popper, dle kterého „[v] takzvaném *paradoxu svobody* jde o to, že svoboda ve smyslu neexistence jakékoli omezující kontroly nutně vede k mimořádně velkému omezení, protože umožňuje gaunerům zotročovat ústupně“ (Popper 2011: 278).

301).²² Lefort kritizoval nejen spojitost totalitarismu s 18. stoletím, ale také Talmonovo tvrzení, že totalitarismus je extrémní formou demokracie, jelikož pro Leforta představuje rozchod s demokracií a sám jej považuje za reakci na některé paradoxy první fáze demokratického experimentu (Roberts 2006: 76).

2.2.2 Teorie v rámci empirické politologie

Carl J. Friedrich a Zbigniew K. Brzeziński transformovali filosofickou teorii Hannah Arendtové v politickou tím, že se zaměřili na čistě strukturální podobnosti mezi fašistickým, nacistickým a stalinistickým režimem, definováním několika jejich základních rysů (Kjeldahl 2001: 122). Friedrich a Brzeziński tak činí v roce 1956 v knize *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, která se záhy stala jednou ze základních knih studia totalitarismu. Autoři zde definují pět znaků totalitních diktatur. Následně v roce 1965 v revidovaném vydání své knihy přidávají znak šestý (Griffin 2004: 295–296).

Dle autorů je totalitní diktatura v jistém smyslu adaptace tradiční autokracie na industriální společnost 20. století. Přestože má totalitní diktatura s dřívějšími autokraciemi některé společné znaky, je historickou novinkou, režimem *sui generis*. Autokratické režimy minulosti se od totalitních diktatur současnosti liší tím, že se spokojí s vládou pouze v některých oblastech lidského života, zatímco totalitní diktatura usiluje o jeho totální ovládnutí (Friedrich – Brzezinski 1965: 4, 15). Podstatou totalitní diktatury je totální kontrola každodenního života svých obyvatel, totální ovládnutí člověka a následně změna jeho přirozenosti, respektive vytvoření nového člověka (Friedrich – Brzezinski 1965: 16–17). Tohoto cíle může totalitní diktatura s větší či menší úspěšností dosáhnout pouze v podmínkách moderní masové společnosti a za pomoci moderních technologií. Právě moderní technologie umožňují pronikání totalitní moci a představují tudíž klíčový faktor totalitarismu (Friedrich – Brzezinski 1965: ibidem).

²² V originále: „as the product of the phantasies of revolutionary intellectuals, seeking to complete the work of the Jacobins of 1793 in order to reconstruct the world on a *tabula rasa*.“

Šest znaků totalitní diktatury tvoří vzájemně provázaný celek a tudíž k označení režimu jako totalitního je třeba přítomnost všech těchto znaků. Jsou jimi (1) oficiální ideologie, která se vyznačuje vysokou mírou propracovanosti. Jedná se o konzistentní doktrínu, která „pokrývá všechny rozhodující aspekty lidské existence“ (Friedrich – Brzezinski 1965: 22).²³ Ideologie je charakteristická svým zaměřením na vytvoření dokonalé budoucnost. Lze říci, že „obsahuje chiliastický nárok, založený na radikálním odmítnutí existující společnosti dobytím světa pro svět nový“ (Friedrich – Brzezinski 1966: ibidem).²⁴ (2) Jedna masová politická strana, která je typicky vedená jedním člověkem. Pro tuto stranu je charakteristické, že je propletena s vládní byrokracií. (3) Teroristická tajná policie, respektive psychický či fyzický teror, pro který je charakteristické, že není směřován pouze proti nepřátelům režimu, „ale proti více nebo méně svévolně vybraným třídám populace“ (Friedrich – Brzezinski 1965: ibidem).²⁵ (4) Monopol masových komunikačních prostředků, do té míry, do jaké to umožňují technické podmínky. (5) Monopol ozbrojených složek a (6) centrálně řízená ekonomika (Friedrich – Brzezinski 1965: 22).

V pojetí Friedricha a Brzezińského je totalitní diktatura výsledkem vzájemného propojení výše popsaných znaků. Tuto vzájemnou propojenost Sartori označuje jako „syndromové řešení“, které podrobuje kritice. Dle Sartoriho, problém této koncepce spočívá v tom, že nelze určit, který znak je pro totalitní režim určující, a které znaky jsou pouze doprovodné (Sartori 1993: 197). Dalším problémem této koncepce je, že implikuje statický systém (Roberts 2006: 7). Totalitní [...] režim v tomto pojetí nemá vznik, nemá vývoj, je mimo historii“ (Dvořáková – Kunc 1994: 41).

Raymond Aron, významný francouzský liberálně konzervativní intelektuál, se stal jedním z prvních, kdo navrhoval pojem totalitarismus (*le totalitarisme*) a je jedním z mála autorů, kteří jako totalitní označují také italský fašistický režim. S ostatními autory se Aron také rozchází v pohledu na Sovětský svaz, který považuje za totalitní během celé jeho existence. Koncept totalitarismu prosazoval také pro označení Maoistické Číny a Kambodži za vlády Rudých Khmérů (Kjeldahl 2001:

²³ V originále: „covering all vital aspects of man’s existence“.

²⁴ V originále: „it contains a chiliastic claim, based upon a radical rejection of the existing society with conquest of the world for the new one.“

²⁵ V originále: „but against more or less arbitrarily selected classes of the population“.

121). Totalitarismus považuje za radikální odmítnutí západní tradice vládnutí a za moderní fenomén, respektive moderní formu tyranie, která kombinuje ryzí nadšení, náboženský fanatismus, demagogický cynismus, nejbrutálnější politický realismus a efektivnost moderní byrokracie. Podobně jako pro Hannah Arendtovou, také pro Arona představuje moderní masová společnost klíčový předpoklad totalitarismu, jedná se o *conditio sine qua non*, jelikož politické, respektive sekulární náboženství vychází z existenciální potřeby moderního člověka, který je osamělým atomizovaným jedincem ve světě byrokracie a anonymity, ve světě, kde je ponechán na pospas rozličným silám bez jistot starého světa (Gentile 2008: 90, 93; Kjeldahl 2001: ibidem).

Aron byl mezi prvními autory, kteří se zabývali konceptem politického náboženství,²⁶ jako významného či přímo elementárního prvku totalitních režimů (Gess 1993: 31–32). Tématu politického náboženství se Aron věnuje především ve třech článcích z let 1939, 1941 a 1944 a jeho prostřednictvím Aron vysvětluje úspěch totalitních hnutí u lidových mas, který byl dle jeho názoru založen na mýtických a náboženských aspektech. Dle Arona představuje politické náboženství nedílnou součást totalitního systému (Gentile 2008: 90).

Fungování politického, respektive sekulárního náboženství Aron studoval především na příkladu německého režimu. Nacionální socialismus v Německu skutečně vyvolával v masách, které byly zasaženy krizí novou vírou, pocit bezpečí, hrdoosti a „národní sounáležitosti uskutečňované prostřednictvím mystického spojení s [vůdcem] a naprosté poslušnosti jeho bezpodmínečné autoritě“ (Gentile 2008: ibidem). „Těmto lidem, kteří jsou rozhodnutí jednat, bojovat a společně pochodovat, je ukázán nepřítel, původce všeho zla, na kterém je možné si vylít nenávist a zlost, jichž mají nešťastné lidové masy vždycky dost. Je jim představen prorok, jenž oplývá důvěrou a zanícením a objímá srdce lidí. Je sepsáno několik jednoduchých společenských principů, které odpovídají okamžitým požadavkům a hlubokým touhám společnosti. Primát má obecný zájem, práce a spravedlnost všem a tak dále. Takto se rodí politické náboženství“ (Aron cit. dle Gentile 2008: ibidem).

²⁶ Konceptem politického náboženství se také zabývá Eric Voegelin, Hans Maier či Emilio Gentile.

Definice podstaty politického náboženství však byla dle Arona neuspokojivá a proto v roce 1944 představil systematictější teorii sekulárního náboženství (*la religion séculaire*). Definici náboženství, a tudíž i sekulárního náboženství Aron chápe v širším smyslu navrženém Gustavem Le Bonem. Za náboženství je dle této definice považováno jakékoliv „fideistické cítění, jehož výrazem je zbožňování, oddanost a fanatismus ve službách nějaké věci či jakékoliv entity, které se stávají důvodem a nejvyšším cílem existence“ (Gentile 2008: 91).

Sekulární náboženství Aron definuje jako doktrínu určující nejvyšší cíl lidské existence. Na základě tohoto cíle je následně definováno dobro a zlo a všechno, lidé i věci jsou zcela podřízeni tomuto cíli, kterého musí být dosaženo. Není vyššího či důstojnějšího cíle, než cíle totalitního hnutí. Na tomto základě je pak jakýkoliv prostředek nutný k dosažení tohoto cíle legitimní (Gentile 2008: 92). „Skalní stoupenec [...] sekulárního náboženství, aniž by v nejmenším zatížil svoje svědomí, použije všechny jakkoliv strašlivé prostředky, protože jsou stejně posvěcené cílem“ (Gentile 2008: ibidem).

V roce 1965 Aron v knize *Démocratie et totalitarisme* předkládá ucelenou definici totalitarismu. Aron rozlišuje režimy ústavně pluralitní a režimy monopolní strany, které dále dělí na tři typy. „První [typ] je zaměřen spíše proti pluralitě stran než *ústavnosti*. Druhý typ je nepřátelský pluralitě stran, ale přeje jedné *revoluční straně*, která by splývala se státem [...]. Konečně třetí typ, stejně jako předcházející, je nepřátelský pluralitě stran a uznává jen jednu revoluční stranu, cílem této revolučně monopolistické strany je teoreticky sjednotit společnost v jednu třídu“ (Aron 1993: 129).

Režimu prvního typu odpovídá nejpřesněji Salazarův režim v Portugalsku. Jedná se o režim, který nepřijímá ústavu parlamentního typu. Vylučuje rivalitu stran, jelikož strany, znamenají rozkol ve společnosti. Tento režim vytváří alternativu parlamentní reprezentaci. Stát tohoto typu neusiluje o splynutí společnosti a státu, moc státu je omezena a vládoucí jsou podřízeni zákonům, morálce, náboženství. „Je to režim, který chtěl být liberální, aniž by byl demokratický, ale kterému se nedaří stát se liberálním“ (Aron 1993: ibidem).

Režimy druhého typu označují režimy fašistické, přičemž nejpřesněji tento typ reprezentuje nacionálně socialistický režim. Tento typ odmítá demokratické a liberální ideje. Na rozdíl od režimu prvního typu, který se snažil své občany odpolitizovat, režim druhého typu usiluje o zpolitizování a zfanatizování svých obyvatel. Nacionálně socialistický režim byl revoluční, jelikož usiloval o destrukci sociálních a ideologických struktur výmarské republiky. Tento typ nastoluje „národní nebo rasovou jednotu založenou na jedné straně, aby tak překonal rozmanitost sociálních skupin, kterou vyvolává industriální společnost“ (Aron 1993: 129–130).

Režimy třetího typu odpovídají režimům komunistickým. Tyto režimy stejně jako režimy druhého typu ruší pluralitu stran, avšak nepopírají demokratické a liberální ideje. Komunistické režimy se naopak snaží dosáhnout „skutečné“ demokratické společnosti odstraněním soutěže politických stran, odstraněním kapitalistické oligarchie a vytvořením beztřídní společnosti. Monopol strany se komunistickému režimu nejeví v rozporu s demokracií a svobodou, jelikož k dosažení nejvyššího cíle beztřídní společnosti je nezbytné, aby komunistická strana disponovala absolutní mocí (Aron 1993: 130).

Totalitní státy jsou režimy druhého a třetího typu. Aron totalitarismus implicitně chápe jako weberovský ideální typ, tedy podobně jako později Sartori, přičemž definuje pět základních prvků totalitarismu (Novák 2008: 33). (1) Existence jedné politické strany, která má monopol politické činnosti. (2) Monopolní strana disponuje ideologií, která se stává oficiální státní pravdou. (3) Stát si vyhrazuje monopol prostředků násilí a komunikace pro šíření této ideologie. (4) Většina ekonomických aktivit je podřízena státu a stává se jeho součástí. Stát je neoddělitelný od své ideologie a proto i ekonomické aktivity jsou zabarveny státní ideologií a (5) policejní a ideologický teror, který do značné míry určuje totalitní režim (Aron 1993: 158).

Aron poukazuje na podobnosti německého a sovětského režimu. Oba tyto režimy obsahují jedinou monopolní stranu, která je ozbrojena a řízena ideologií a zároveň tyto režimy spojuje jejich kombinace ideologie a teroru. Teror je využíván ve jménu ideologie, přičemž je charakteristické, že tyto režimy „považují

ideologického nepřítele za většího viníka než zločince podle obecného práva“ (Aron 1993: 132).

Zároveň však Aron na základě historické analýzy a analýzy ideologií považoval za nespravedlivé srovnávat nacistický a komunistický režim jako celky, což se stalo terčem kritiky zejména ze strany Alaina Besançon, jeho významného pokračovatele (Novák 2007: 128).

Dle Arona má sovětský režim, na rozdíl od německého svůj původ v humanitním ideálu. „Rozdíl je [tudíž] podstatný vzhledem k ideji, která inspiruje jeden i druhý čin; v prvním případě je vyústěním pracovní tábor, ve druhém plynová komora. V jednom případě působí snaha vybudovat nový řád a možná jiného člověka jakýmkoli prostředky; v druhém případě čistě démonická snaha zničit nějakou pseudorasu“ (Aron 1993: 165–166). Besançon zcela odmítá morální nadřazenost komunismu. „Rozdíl mezi nacistickým a komunistickým projektem není rozdílem mezi zlem a dobrem (nebo mezi nelidským a lidským), ale rozdílem mezi jednoznačným a dvojsmyslným, takže převaha komunismu není morální, ale funkcionální“ (Besançon cit. dle Novák 2007: 129).²⁷

Juan J. Linz se zabývá definicí totalitarismu ve své knize *Totalitarian and Authoritarian Regimes*,²⁸ přičemž vychází z definice Friedricha a Brzezińského (Balík – Kubát 2004: 38). Zároveň Linz nesouhlasí s analýzou totalitarismu dle Arendtové a s jejím tvrzením, že předpokladem vzniku totalitarismu je masová společnost. Linz v této souvislosti poukazuje na práci Reinera Lepsiuse, Sherida Allena a dalších, kteří ukazují, že členy nacistického hnutí, se nestávali pouze osamocení jedinci. Přesto Linz uznává, že masová společnost pomáhá pochopit úspěch totalitní vlády ve chvíli její konsolidace (Linz 2000: 18–19).

²⁷ V roce 1983 dal Aron ve svých memoárech za pravdu svým kritikům. Konkrétně zde říká: „Komunismus je mi neméně odporný než mi byl odporný nacismus. Argument, který jsem nejdříve používal k rozlišení třídního a rasového mesianismu, na mě už dojem nedělá. Zdánlivý univerzalizmus prvního z nich se stal v poslední analýze optickým klamem. Poté, co se dostane k moci, spojuje se s nacionálním nebo imperiálním mesianismem. Nejenže nezachovává přes hranice křehké svazky společné víry, ale posvěcuje konflikty nebo války“ (Aron cit. dle Novák 2007: 131).

²⁸ Kapitoly 1 – 6 této knihy byly poprvé publikovány v roce 1975 v publikaci Greenstein, Fred I. – Polsby, Nelson W. (1975). *Handbook of Political Science* (Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publisher).

Linz definuje tři podmínky totalitního režimu. (1) Existence monistického, ne však monolitického centra moci. Jakýkoliv pluralismus institucí či existujících skupin odvozuje svou legitimitu od tohoto centra, přičemž tento pluralismus či skupiny jsou většinou spíše politickým výtvořem, než výsledkem dynamického procesu dříve existující společnosti. (2) Existence exkluzivní více či méně intelektuálně rozpracované ideologie, která slouží vládnoucí skupině či vůdci jako základní báze pro politiku a jako legitimizační faktor. Ideologie má určité hranice, za kterými se nachází oblast hereze a jejíž překročení je sankcionováno. Tato ideologie, která přesahuje hranice konkrétního programu, obsahuje svou interpretaci historického účelu a sociální reality (3) Centrum moci vyžaduje občanskou participaci a mobilizaci, přičemž politické akce jsou vedeny vládnoucí politickou stranou a monopolistickými sekundárními skupinami. Pasivita a apatie tak typické pro autoritářské režimy jsou v tomto případě nežádoucí (Linz 2000: 70).

Giovanni Sartori chápe pojem totalitarismus jako ideální typ – tzv. pólový typ, kdy totalitarismus stojí na konci kontinua, na jehož druhém konci se nachází demokracie. Jednotlivé totalitní režimy se tedy mohou pouze více či méně přibližovat tomuto ideálnímu typu (Sartori 1993: 202).

Sartori prosazuje používání pojmu totalitarismus pouze pro moderní režimy. Modernost totalitarismu dle jeho názoru spočívá především v modernosti technologie, jelikož se domnívá, že většina znaků totalitních režimů je technologicky podmíněna a pouze moderní technologie umožňuje totalitární rozšiřování moci. Ústřední aspekt modernosti totalitarismu pak spočívá v ideologizaci politiky, kdy konkrétní ideologie se s ohledem na vše vysvětlující obsah a tisícileté základy, stává politickým náboženstvím. Dle Sartoriho názoru je totalitarismus legitimizovaný právě ideologickým charakterem politiky, který se poprvé objevil během Francouzské revoluce. Totalitarismus Sartori chápe především jako destrukci hranic mezi státem a společností a totální průnik moci do všech sfér lidského života (Sartori 1993: 198–200).

Sartori přispěl k výzkumu totalitarismu jednou novinkou, když připomněl, že žádný politický systém není statický, nýbrž dynamický. Totalitní režimy se během

své existence stávají rutinními, ztrácejí svou hybnou sílu. V důsledku toho Sartori rozlišil fázi před-rutinní a rutinní. Zároveň se Sartori domnívá, že teror patří především do před-rutinní fáze. Ve fázi stabilizace se tedy teror již nemusí vyskytovat, což je v rozporu například s teorií Arendtové či Arona, dle kterých je teror elementárním prvkem totalitních režimů (Sartori 1993: 201).

3 Teorie Karla R. Poppera

Karl R. Popper v knize *The Open Society and its Enemies* (1945) předkládá hypotézu, že totalitarismus náleží tradici, která je stará jako sama naše civilizace a jako prvního autora, který ve svém díle předložil ucelený koncept totalitního systému, uvádí Platóna.²⁹ Vznik moderních totalitních systémů je pak výsledkem činnosti reakčních hnutí, která usilují o návrat ke kmenové společnosti, „o zničení civilizace a návrat do kmenového barbarství“ (Popper 2011: 13). Vzestup těchto reakčních hnutí umožnil otřes z přechodu od uzavřené společnosti k otevřené, ke kterému došlo v antickém Řecku, a ze kterého se naše civilizace ještě zcela nevzpamatovala. Popper se domnívá, že Platón usiloval o zvrácení tohoto procesu, respektive o návrat ke kmenovému společenství tím, že předložil jednu z prvních historicistických teorií. Za vznik moderních totalitních systémů jsou mimo Platóna dále největší měrou odpovědni Georg W. F. Hegel³⁰ a Karl Marx, přičemž s ohledem na rozsah a cíl této práce se budu zabývat pouze částí Popperovi teorie, která se zaměřuje na Platóna (Popper 2011: ibidem, 23, 25).

²⁹ Platónova politická teorie představuje dle Poppera první systematický útok na otevřenou společnost, přičemž podobnou interpretaci Platónova díla, kdy jeho projekt je vnímán jako reakce na krizi athénské demokracie, podává také filosof Werner Fite v knize *The Platonic Legend* (1943), politik a intelektuál Richard Crossman v knize *Plato Today* (1939) a filolog Alban D. Winspear ve svém díle *The Genesis of Plato's Thought* (1940). Ve chvíli, kdy byla psána *The Open Society and Its Enemies* znal Popper pouze Crossmanovo knihu, vůči které se na mnoha místech vymezuje (Moural 2002: 17).

³⁰ Dle Poppera Francouzská revoluce znovuobjevila ideály Velké generace (svobodu, rovnost a bratrství), přičemž obviňuje Hegela vycházejícího především z Hérakleita a Platóna, že provedl podobný útok proti ideálům svobody (v tomto případě proti ideálům Francouzské revoluce), jako Platón ve své době proti ideálům Velké generace. Zde se však nabízí otázka, zda Francouzská revoluce reprezentována mimo jiné Jakobínskou diktaturou, Výborem veřejné bezpečnosti či gilotinou má být považována za zvěstovatele otevřené společnosti či totalitní demokracie (Cobban 1954: 121)? Já osobně se přikláním k druhé variantě a spolu s Talmonem se kloním k názoru, že Francouzská revoluce znamená zrod totalitarismu (potud Talmon) či přijmeme-li Popperovo hypotézu o Platónovi, jeho znovunalezení, jelikož hlavní strůjci Jakobínské diktatury Maximilien Robespierre a Louis de Saint-Juste, byli silně ovlivněni dílem Jean-Jacquesa Rousseaua, který byl silně ovlivněn Platónem.

3.1 Uzavřená a otevřená společnost

Než přejdu k ústředním bodům Popperovo hypotézy, Platóna jako zakladatele totalitarismu, je třeba vysvětlit tři výše zmíněné pojmy, uzavřená, respektive otevřená společnost a historicismus, které mají v Popperově teorii zásadní význam. Specifická podoba Platónova historicismu bude vysvětlena v podkapitole 3.2 *Základní přístupy v Platónově politické filosofii*.

Popper rozlišuje dva hlavní typy režimů, tyranie,³¹ která vyjadřuje principy uzavřené společnosti a demokracie, které vyjadřuje principy společnosti otevřené (Popper 2011: 131). Zároveň se domnívá, „že pouze demokracie poskytuje institucionální rámec, který umožňuje nenásilnou reformu, a tedy užití rozumu v politice“ (Popper 2011: 16).

3.1.1 Uzavřená společnost

Pojmy uzavřená a otevřená společnost jako první použil francouzský filosof Henri Bergson v knize *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Přes značný rozdíl v použití těchto výrazů Bergsonem, pro kterého vyjadřují náboženské rozlišení a Popperem, pro kterého vyjadřují racionalistické rozlišení, lze nalézt mezi nimi určitou podobnost (Popper 2011: 206). Dle Bergsonovy definice „zavřená říkáme té společnosti, jejíž členové se sdružují mezi sebou, lhostejni k ostatním lidem, vždy hotovi napadnout nebo bránit se, zkrátka nutíce se k chování bojovnému. Taková je lidská společnost, když vychází z rukou přírody“ (Bergson 1936: 259). To, že pro Bergsona vyjadřují tyto pojmy náboženské rozlišení, mu umožňuje považovat otevřenou společnost za produkt mystické intuice, zatímco v případě Poppera patří mystika pouze do společnosti uzavřené, jelikož je reakcí proti racionalismu otevřené společnosti. Podobnost mezi těmito autory spočívá v tom, že Bergsonova uzavřená společnost vychází z přírody podobně jako Popperova

³¹ Pro moderní formu tyranie používá Popper termín diktatura, charakter režimu se však nemění.

kmenová společnost je společností původní, a tedy také vycházející z přírody (Popper 2011: 206).

Popper používá termín uzavřená pro takovou společnost, která se „drží svých magických forem tím, že se násilím uzavírá vlivu otevřené společnosti, nebo pro společnost, která se pokouší vrátit [ke kmenovému způsobu života]“ (Popper 2011: 240).³² Uzavřená společnost je vždy magická, kmenová či kolektivistická, z čehož vyplývá marginalizované postavení jedince. Vládcové této společnosti si činí nárok na pochopení historie či společnosti, na jehož základě tvrdí, že jsou schopni dovést společnost k vyšším cílům (Popper 2011: 177). Stručně řečeno se jedná o „společenský systém postavený na ideologii platnosti vyšší pravdy“ (Parusniková 2002: 68). Dalším důležitým rysem uzavřené společnosti je nemožnost sesadit vládce mírovou cestou (Popper 2011: 131).

Kmenovým společností dominuje tradice, iracionální předsudky, xenofobie a jsou ovládnuty dědičnou dynastií či oligarchií (O’Hear 2004: 189). Kmenová společnost podřizuje člověka magickým silám, neměnným tabu, zákonům a zvykům, které jsou považovány za stejně nevyhnutelné jako zákony přírodní. Právě nerozlišování mezi normativními a přírodními zákony³³ je hlavním rysem této společnosti, který je pravděpodobně společný všem kmenovým společnostem. Z magického postoje k normativním zákonům vyplývá jejich statická. Ke změnám dochází zřídka, a pokud ano, tak má formu náboženské konverze či jednoho tabu je nahrazeno jiným. Zde je nutné říci, že mnoho autorů nesdílí Popperovo striktní rozlišování mezi těmito druhy zákonů, jelikož je přesvědčena, že existují normy, které jsou uloženy ve shodě s přírodními zákony, a tudíž jsou taktéž přirozené. Stav společnosti, kdy není rozlišováno mezi přírodními a normativními zákony Popper nazývá naivní monismus, v jehož rámci rozlišuje naivní naturalismus, který přírodní a konvenční jevy považuje za naprosto neměnné a je spíše abstraktní variantou,

³² Dále budu rozlišovat mezi termínem „kmenová společnost“, který označuje specifický typ uzavřené společnosti, respektive nejstarší typ, který tvoří vzor a termínem „uzavřená společnost“, který je obecnější povahy a zahrnuje všechny typy uzavřených společností včetně moderních diktatur.

³³ Přírodní zákon popisuje přísnou a neměnnou pravidelnost v přírodě. Jsou to zákony neměnné a nemohou být ani porušeny ani vynucovány. Normativní zákony jsou právní předpisy či morální příkázání, která mohou být měněna a lidskou mocí vynucována (Popper 2011: 68).

kteřá nikdy nenastane a naivní konvencionalismus, v rámci kterého jsou zákony obou druhů vnímány jako rozhodnutí bohů a tudíž mohou být za určitých okolností změněny (Popper 2011: 67–70, 176). Uzavřená společnost je úzce spjata také s historicismem, kterým se budu zabývat později, jak již bylo avizováno.

S přihlédnutím k jiným teoriím totalitarismu, aniž bych však jednu konkrétní považoval za určující a jedinou správnou, se mi Popperova uzavřená společnost, jak jsem mi definoval, nejeví jako společnost totalitní. Bezpochyby se jedná o společnost nedemokratickou a kolektivistickou, avšak označení těchto společností jako totalitní, je dle mého názoru neadekvátní.

3.1.2 Otevřená společnost

Otevřená společnost je protikladem uzavřené. „K přechodu [od uzavřené společnosti k otevřené] 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“ (Popper 2011: 313). Tento přechod lze považovat za jednu z nejhlubších revolucí v historii, která trvá dodnes (Popper 2011: 179).

Otevřenou společnost lze stručně charakterizovat jako „sdružení svobodných jedinců, kteří vzájemně respektují svá práva, jež zajišťuje stát a v jejichž rámci občané racionálně rozhodují o projektech a návrzích na zlepšení svého společného blaha, respektive při odstraňování neštěstí a utrpení lidí“ (Znoj 2002: 43).

Tato společnost je charakteristická tím, že vláda může být vyměněna mírovou cestou, například prostřednictvím voleb. Sociální instituce tedy umožňují ovládaným odvolat své vládce (Popper 2011: 131). To je nejdůležitější rys otevřené společnosti, jelikož takový systém nejvíce motivuje vládce, aby naslouchali požadavkům svých občanů (O’Hear 2004: 190).

V otevřené společnosti se Popperův princip falzifikace transformuje v princip politické kultury, tato společnost je otevřena veškeré kritice a podstatné je, že žádný politický cíl není prezentován jako dějinná nutnost (Parusniková 2002: 71). Právě to, že politické cíle nejsou považovány za dějinnou nutnost, je zásadní a úzce to souvisí s Popperovým odmítnutím existence historických zákonů a historicismem (Corvi 1997: 53). „Taková společnost umožňuje pružné vytyčování konkrétních politických cílů, veřejnou kontrolu toho, jak jsou tyto cíle uskutečňovány, věcnou kritiku nedostatků a odstraňování chyb nenásilnou cestou“ (Parusniková 2002: 66). Otevřená společnost znamená pro Poppera praktické rozvinutí „metodologických principů kritického racionalismu“ (Parusniková 2002: 71).

Pro otevřenou společnost je elementárním atributem koncept racionální nejistoty a lidské omylnosti. Koncept racionální nejistoty je založen na hypotéze, že na základě pravidel logického uvažování nelze dokázat pravdivost žádného tvrzení, čímž Popper naráží na kritiku induktivní metody, formulovanou již Davidem Humem, dle kterého základní problém indukce spočívá v tom, „že obecná tvrzení, která jsou založena na zkušenosti, se zkušenosti vymykají, neboť závěr není obsažen v premisách“ (Parusniková 2002: 66). Kromě tohoto logického aspektu má Popperova kritika indukce ještě aspekt epistemologický. Popper formuluje radikální hypotézu, že lidé nezískávají vědomosti prostřednictvím indukce, nýbrž falzifikace. Indukce je tedy logicky chybná a epistemologicky neobhajitelná (Parusniková 2002: 67). Slovy Poppera „indukce je mýtus“, „indukce neexistuje“ (Popper cit. dle Parusniková 2002: ibidem). Na Popperovo odmítnutí indukce reagoval akademický svět různě, především však negativně. Pouze několik málo vědců s ním veřejně souhlasilo, přičemž mezi ty významnější patří například Pierre Duhem či Henri Poincaré (Jarvie 2009: 220).

V rámci svého útoku proti indukci Popper odmítl epistemologickou hodnotu konfirmace, čímž se dostávám k jádru konceptu racionální nejistoty. „Konfirmace je způsob, jak hledat a obhajovat jistotu [...] našeho vědění“ (Parusniková 2002: 67). Pro Poppera je však nemožné dosáhnout jistoty. Jistota je iracionální a zároveň má negativní vliv na dynamiku rozvoje myšlení. Pro Poppera je dynamickou silou poznání falzifikace hypotéz (Parusniková 2002: ibidem). Všechna řešení jsou řešeními

pokusnými, dílčími, jsou jen dalšími domněnkami a hypotézami, jejichž platnost je třeba dále ověřovat (Popper 1992: 6). „Základní myšlenkou falzifikacionismu je to, že účelem empirických zkoumání je klasifikovat hypotézu jako chybnou, nikoli asistovat při stanovení její pravdivosti“ (Miller cit. dle Parusniková 2002: 68).³⁴

Na tomto místě je třeba zdůraznit radikálnost Popperovo hypotézy, jelikož v ní dochází k vyloučení konfirmace z oblasti racionality a jistoty, jako cíle vědeckého poznání, a tím odklonu od novověkého dědictví, jehož cílem bylo právě dosáhnout maximální jistoty (Parusniková 2002: ibidem).

Koncept morální nejistoty vytváří pluralitní společnost, která umožňuje kritickou konfrontaci myšlenek, a proto je konstitutivním atributem otevřené společnosti. Společnost, která je naopak založena na snaze nalézt důkaz pravdy a jistoty vede k dogmatismu, který se v sociálním světě transformuje v totalitarismus či autoritarismus, respektive uzavřenou společnost založenou na dějinném dogmatu a potírání všech názorů a osob, které se vůči němu staví do opozice. Koncept lidské omylnosti vychází ze stejných metodologických předpokladů a je velmi podobný konceptu morální nejistoty a proto není nutné se jím pro potřeby této práce hlouběji zabývat (Parusniková 2002: 68–69).

Otevřená společnost je založena na racionální kritice. Zde lze Poppera podrobit kritice na základě toho, že „racionální postoj nelze racionálně zdůvodnit, lze se pro něj jen rozhodnout a toto rozhodnutí je v posledku iracionální. [Tudíž] [r]acionální argumentace na toho, kdo její správnost neuznává, zřejmě neudělá velký dojem“ (Znoj 2002: 42). Přijmout racionalistický postoj, znamená vycházet z ontologického předpokladu správnosti rozumu, přičemž správnost tohoto předpokladu nelze určit.

Stav otevřené společnosti, kdy si lidé uvědomují rozdíl mezi přírodními a normativními zákony Popper nazývá kritický dualismus (Popper 2011: 70). „Kritický dualismus trvá [...] na tom, že normy a normativní zákony mohou být vytvářeny a měněny člověkem, konkrétními rozhodnutími či dohodou o jejich dodržování nebo změně, a že je to tedy člověk, kdo za ně mravně odpovídá“ (Popper 2011: 71).

³⁴ Je třeba upřesnit, že Popper nepopírá existenci pravdy samé, nýbrž schopnost ji nalézt.

3.2 Historicismus

Historicismus je Popperův pojem označující takové sociální filosofie, které podávají dlouhodobé historické předpovědi, dalekosáhlá historická proroctví. Toto historické prorokování má mezi intelektuálními vůdci dvě základní funkce. Za prvé, je lichotivé patřit k úzké skupině zasvěcenců, kteří disponují mocí předvídat průběh dějin. Za druhé, existuje tradice, dle které vůdci těmito schopnostmi disponují, a jejich ztráta by tudíž vedla ke ztrátě jejich postavení. Dále může historické proroctví sloužit jako zbavení odpovědnosti, jelikož v momentě kdy je něco nevyhnutelné, nelze to logicky změnit (Popper 2011: 15–16). Za významné představitele historicismu Popper považuje zejména Platóna, George W. F. Hegela, Karla Marxe, Oswalda Spenglera či Arnolda J. Toynbeeho a autory tzv. Velkých teorií dějin (Jarvie 2009: 221).

Historicismus je směr sociálních věd, který usiluje o porozumění dějin, o porozumění zákonům historického vývoje (Popper 2011: 21). Historicista považuje sociologii za teoretickou historii, která poskytuje vědecké prognózy sociální změny. Tyto prognózy jsou založeny na zákonech historického vývoje (historických zákonech). Zároveň dle historicismu nelze v sociálních vědách využívat metodu generalizace a „pokládat uniformity života společnosti za neměnné v prostoru a čase, protože se obvykle týkají pouze určitého kulturního či historického období“ (Popper 2008: 38–39). Historické zákony mají dle historicismu jinou strukturu, než generalizace založené na uniformitách, jelikož musí být obecně platné. Avšak aby mohly být historické zákony obecně platné, musely by pokrývat všechna historická období. Společenské uniformity ale nemohou existovat napříč historickými obdobími a proto jedinými obecně platnými zákony společnosti jsou ty, které spojují jednotlivá období, respektive „zákony historického vývoje“, které určují přechod z jednoho období do druhého“ (Popper 2008: 39). Dle historicismu jsou historické zákony jedinými skutečnými zákony sociologie (Popper 2008: ibidem).

Porozumění těmto historickým zákonům by sociálním vědám umožnilo predikovat budoucnost ve velkém měřítku, tedy ne budoucnost jedinců, nýbrž celých skupin (například národů) či dokonce celého lidstva (Popper 2008: ibidem). Ústřední

teze historicismu Popperovými slovy zní, že „dějiny jsou ovládány specifickými historickými či vývojovými zákony, jejichž objev by nám umožnil věstit úděl lidstva“ (Popper 2011: 22). Z toho také plyne základní historicistický předpoklad, že sociální vědy, pokud mají být užitečné, musí odhalovat tyto zákony a být prorocké. To má dle Poppera za následek odmítnutí racionality při řešení problémů sociálního života (Popper 2011: 17).³⁵ Jak bylo řečeno výše, použití racionality v politice umožňuje pouze demokratický institucionální rámec, a proto je historicismus výhradně spojen s uzavřenými společnostmi či s pokusy o její vytvoření.

Popper rozlišuje antinaturalistické a pronaturalistické směry historicismu.³⁶ Pro antinaturalistické doktríny je charakteristické, že zdůrazňují hluboký rozdíl mezi zákony přírodními a sociálními. „Zatímco první jsou ‚platné kdekoli a vždy‘, sociální zákony platí jen na určitých místech a v určitých dobách. Historická relativita sociálních zákonů znemožňuje formulovat obecně platné generalizace, používat experimentální metody a obecně překonat složitost sociálních věd“ (Musil 2002: 29). Dalším charakteristickým rysem těchto doktrín je odmítnutí nominalismu, na místo kterého je důraz kladen na esencialismus.³⁷ Na základě proměnlivosti, složitosti a neopakovatelnosti, jako dalšího rysu sociální reality, nemohou sociální vědy poskytovat podrobné predikce. Poznání budoucích stavů je také limitováno nemožností striktně oddělit subjekt od objektu, jelikož poznatek subjektu je sám součástí objektivní reality, což sociálním vědám znemožňuje dosáhnout objektivity a výsledkem této historicistické doktríny je extrémní relativismus (Musil 2002: 29–30).

Dalším důležitým rysem těchto doktrín je holismus. Pojem holismus představuje důležitý atribut pro historicismus obecně a budu jej také později používat v souvislosti s Platónovou politickou filosofií, a proto jej nyní představím podrobněji. Holistický přístup, jak jej chápe Popper, je protikladem přístupu atomistického. Pokud je holismus aplikován na sociální skupiny, pak říká, že „[s]ociální skupina je *více* než pouhý souhrn jejích členů, a je také *více* než pouhý souhrn osobních vztahů mezi

³⁵ Popper nepopírá existenci určitých historických trendů, avšak „[j]e třeba zdůraznit, že *zákony a trendy jsou dvě zásadně odlišné věci*“ (Popper 2008: 94).

³⁶ Pro potřeby této práce nemá rozdělení historicismu na antinaturalistické a pronaturalistické směry zásadní význam a proto budou definovány pouze jejich hlavní atributy, kterými se nebudu podrobněji zabývat.

³⁷ Pojem esencialismus používá Popper namísto běžnějšího pojmu realismus (Popper 2008:28– 29).

jejími jednotlivými členy v libovolném okamžiku“ (Popper 2008: 22). Na základě výše zmíněného lze rozpoznat úzkou vazbu mezi holismem a organickými teoriemi společnosti (Popper 2008: 23). V rámci holistického přístupu je nezbytné rozlišovat dvojí význam pojmu celek. Ten je používán „pro označení (a) totality všech vlastností a aspektů věci, a zejména všech vztahů mezi jejími jednotlivými částmi, tak pro označení (b) určitých zvláštních vlastností nebo aspektů zkoumané věci, jmenovitě těch, které z ní činí organizovanou strukturu na rozdíl od [pouhého shluku jednotlivých prvků]“ (Popper 2008: 64–65). Celky ve smyslu (b) lze studovat, avšak celky ve smyslu (a) se předmětem vědeckého zkoumání stát nemohou, jelikož každý popis musí být nutně selektivní. Není možné popsat celou část fyzikálního či sociálního světa, jakkoli malá by tato část byla (Popper 2008: 65–66).

Posledním významným rysem antinaturalistických doktrín je odmítnutí kvantitativních metod a využívání metodologického esencialismu, dle kterého musíme být při změně schopni identifikovat, co se změnilo. V rámci sociálních věd to znamená, že obecné pojmy jako národ či třída mohou být pochopeny pouze skrze historii svého vývoje (Musil 2002: 30).

Zatímco v případě antinaturalistických směrů je, obtížné rozeznat proti komu směřuje kritika, v případě pronaturalistických je zřejmé, že kritika je namířena zejména proti pozitivismu Augusta Comta, Johna S. Milla a historickému materialismu Karla Marxe. Právě tento historicismus měl praktické politické, sociální a ekonomické konsekvence. Mezi charakteristické rysy pronaturalistických doktrín patří (1) důležitost kladená na „makrosociální historické zákony“ a holismus ve spojení s utopismem, respektive utopickým sociálním inženýrstvím. (2) Požadavek, aby se sociologie stala teoretickou historií (po vzoru teoretické fyziky). (3) Rozlišování sociální statiky a dynamiky v rámci sociologie. (4) Teze, že historické zákony jsou odvozeny od sociální dynamiky a (5) teze o omezeném vlivu lidské aktivity na chod dějin, kdy jedinci ani skupiny nemohou zvrátit přirozený dějinný vývoj (Musil 2002: 30–31).

Mezi pronaturalistické doktríny patří nejvýznamnější verze moderního historicismu, kterými jsou filosofie dějin rasismu a marxistická filosofie dějin.

Hlavní rysy těchto historicistických doktrín se shodují s hlavními rysy učení o vyvoleném národě, který představuje jednu z nejstarších forem historicismu. Obě výše zmíněné filosofie tvrdí, že odhalily zákon historického vývoje. V případě rasismu se jedná o zákon biologické nadřazenosti krve vyvolené rasy. Tento zákon vysvětluje minulé, současné a budoucí dějiny jako zápas ras o nadvládu. V případě marxismu se jedná o ekonomický zákon, dle kterého je historie tentokrát zápasem tříd (Popper 2011: 22–23).³⁸

Popper historicismus podrobuje kritice a následně jej vyvrací jako logicky chybnou teorii na základě argumentu, který lze shrnout do pěti bodů. „(1) Průběh lidských dějin je silně ovlivněn růstem lidského poznání [...]. (2) Racionálními či vědeckými metodami nemůžeme předpovídat budoucí růst našeho vědeckého poznání [...]. (3) Nemůžeme tudíž předpovídat budoucí průběh lidských dějin. (4) To znamená, že musíme odmítnout možnost *teoretické historie*, tj. historické sociální vědy, která by odpovídala *teoretické fyzice*. Nemůže existovat žádná vědecká teorie historického vývoje, která by sloužila za základ historické předpovědi. (5) Základní cíl historicistických metod [...] je tedy pochybný, a historicismus se hroutí“ (Popper 2008: 8–9). Stručněji řečeno, jelikož nelze predikovat růst lidského vědění, nelze predikovat ani historický vývoj

3.3 Základní přístupy v Platónově politické filosofii

3.3.1 Inspirace Hérakleitem

Platón v důležitých ohledech vychází z Hérakleita, který je dle Poppera prvním autorem antidemokratické ideologie a historicistické filosofie změny a údělu. Právě „Hérakleitos se jako první vědomě postavil proti otevřené společnosti“ (Popper 2011: 192). Z toho důvodu je třeba krátce popsat hlavní rysy Hérakleitovi filosofie a především to jak je interpretuje Popper.

³⁸ Obě tyto historicistické doktríny vychází z Hegela, který v důležitých ohledech vychází z Hérakleita a Platóna, avšak přes Hegelův enormní vliv na filosofii, jej Popper považuje za filosoficky zcela prázdného šovinistu (Popper 1993: 17).

Prvním řeckým filosofem, který předložil výrazně historicistické učení byl Hésiodos, který předpokládal, že historie má daný směr svého vývoje. Hésiodova filosofie byla pesimistická, jelikož předvídal, že lidstvo směřuje k postupné degeneraci (Popper 2011: 24).

Právě myšlenku o postupné degeneraci lidstva převzal od Hésioda Hérakleitos (Popper 2011: ibidem). Hérakleitos představil svou filosofii ve spise *O přírodě*. V jeho filosofii je svět v neustálém toku, ve kterém však vidí jednotu, respektive jednotný zákon. „Jednotu v mnohosti a mnohost v jednotě“ (Störig 2007: 103). Na základě této představy Hérakleitos vytváří učení o ohni, ve kterém „vzplanutím a uhasínáním vystupuje svět se svými protiklady a opět se do něj vrací“ (Störig 2007: ibidem). Tento proces se děje na základě zákona o jednotě protikladů, přičemž učením o jednotě protikladů byl vytvořen model dialektického učení o vývoji, který opět ožívá v díle George W. F. Hegela a Karla Marxe (Störig 2007: 103–104).

Dle Poppera spočívá Hérakleitův hlavní význam v jeho objevu myšlenky změny. Svět není budova – totalita věcí, nýbrž kolosální proces – totalita změn, a tudíž, jak již bylo řečeno, je v neustálém toku. (Popper 2011: 24–25). Na základě této myšlenky vytváří Hérakleitos teorii univerzálního plynutí, která stojí v centru jeho filosofie. Tento důraz, který Hérakleitos klade na změnu a především na změnu sociálního života, je charakteristický pro většinu historicistů, kteří se zpravidla změny obávají a proto nalézají historické zákony, které jsou neměnné a poskytují jim jistotu.³⁹ V případě Platónovi filosofie mají tuto roli neměnné ideje (Popper 2011: 27, 208).

Z teorie univerzálního plynutí vychází Hérakleitovo učení o ohni, v rámci kterého jsou všechny materiální věci připodobněny k plamenům, jsou tedy spíše procesy nežli věci. Tyto procesy však probíhají podle určitého zákona, který je neměnný, přičemž lidský vývoj směřuje na základě tohoto zákona k degeneraci. Pro Hérakleitův historický zákon je charakteristické, že je nařizován rozumem a prosazován trestem stejně jako zákon normativní. To je typické pro tabu kmenových společností, kdy oba typy těchto zákonů jsou považovány za magické, což znemožňuje jejich racionální kritiku (Popper 2011: 27–28, 209).

³⁹ Připomeňme Popperův názor zmíněný v podkapitole 3.1, že jistota je iracionální.

Jelikož Hérakleitos svou teorii vytváří v průběhu sociální revoluce, kdy se v konfrontaci s idejemi otevřené společnosti rozpadá kmenová společnost antického Řecka, předkládá Popper hypotézu, že historicistické ideje vystupují vždy v dobách sociálních revolucí, jako v případě rozpadu řeckého kmenového systému či v období průmyslové a politické revoluce v 18. století (Popper 2011: 25, 30).

3.3.2 Platónův historicismus

Platón podává svůj výklad o nejlepším společenském uspořádání v dialogu *Politeia*, *Politikos* a *Nomoi*⁴⁰ a především z těch také Popper primárně vychází (Corvi 1997: 56).⁴¹ Platón navázal na Hésioda a především Hérakleita postulováním zákona historického vývoje, dle kterého „je veškerá sociální změna zkázou, rozkladem či degenerací“ (Popper 2011: 32). Historický vývoj směřuje k degeneraci, to je dle Poppera základní Platónův historický zákon, který zaujímá ústřední místo v jeho historicismu (Popper 2011: 33).

Další zákony, které Popper nalézá, jsou „zákon politických revolucí“, dle kterého každá taková revoluce předpokládá konflikt uvnitř vládnoucí třídy a „sociologický zákon“, dle kterého je hnací silou všech politických revolucí antagonismus ekonomických třídních zájmů.⁴² Platónův historicismus tedy klade důraz na ekonomický základ politiky a historického vývoje (Popper 2011: 49, 55).⁴³ Čtyři hlavní druhy ústav, ve které postupně degeneruje původní obec, jsou timokracie, oligarchie, demokracie a tyranie (R. 544c).

Platón se však s Hérakleitem a ostatními historicistickými doktrínami rozchází v jedné zcela zásadní věci, a to v přesvědčení, že za určitých podmínek lze

⁴⁰ V práci používám originální názvy knih a proto i v případě dialogů budu používat originální, respektive řecké názvy (*Politeia*=Ústava, *Politikos*=Politik a *Nomoi*=Zákony).

⁴¹ Předchozí tři dialogy jsou pro Popperovu interpretaci Platónovo politické filosofie klíčové, ale ve větší či menší míře odkazuje také na dialogy, *Apologia Sókratůs*, *Euthyfrón*, *Faidon*, *Filébos*, *Gorgias*, *Kratylos*, *Kritias*, *Kritón*, *Menexenos*, *Menón*, *Parmenidés*, *Prótagoras*, *Sofistés*, *Theaitétos* a *Timaios*.

⁴² Tuto teorii oživil Karl Marx, jako historický materialismus (Popper 2011: 49).

⁴³ Pokus o vytvoření podobné historicistické teorie se opakuje u Jean-Jacquesa Rousseaua, Augusta Comta, Johna S. Milla, George W. F. Hegela a již zmíněného Marxe (Popper 2011: 51).

historickému zákonu vzdorovat a proces degenerace zvrátit (Popper 2011: 33). Platónovým primárním cílem je totiž zastavení jakékoliv politické změny. Prostředkem k dosažení tohoto cíle se Platónovi stává obec, jejíž sociální instituce jsou projektovány tak, aby zadržely jakoukoliv změnu. Z tohoto důvodu nazývá Popper Platónovu obec zadržným státem (Popper 2011: 33–34). Na podporu této Popperovi hypotézy lze zmínit Guye C. Fieldse, který v knize *Plato and his Contemporaries* (1930) vyjádřil podobný názor na Platónovi politické cíle. Dle Fieldse to „[z] jednoho úhlu pohledu skutečně [vypadá tak, že] za hlavní cíl Platónovi filosofie může být považován pokus o opětovné vybudování norem myšlení a jednání v civilizaci, která se zdála být na pokraji rozkladu“ (Fields 1948: 91).⁴⁴

Dále Platón navázal na Hérakleita v učení o ohni, v jehož rámci jsou všechny smyslové věci procesy, jsou v pohybu, a tudíž o nich nemůže být vědění. Smyslové věci tak není možné poznat ani definovat. Platón usilující o poznání našel východisko z tohoto problému v teorii idejí. Ideje jsou neměnné, jsou skrytou přirozeností věci, její esencí, a proto je lze poznat rozumem.⁴⁵ V teorii idejí je vidět silný vliv Parmenida, který hovoří o neměnném světě za světem pomíjivých věcí. V Parmenidově filosofii však nelze tento svět vysvětlit, jelikož ke smyslovému světu nemá žádný vztah (Popper 2011: 42). V případě Platónovo filosofie jsou ideje „s prostorem a časem ve styku, neboť vzhledem k tomu, že jsou praotci či modely vytvářených věcí, které se v prostoru a čase vyvíjejí a rozpadají, musely být ve styku s prostorem na počátku času“ (Popper 2011: 38).

Je třeba zdůraznit, že pro Platóna jsou ideje zcela reálné a vlastně jsou reálnější než věci smyslové, jelikož leží mimo prostor a čas a tudíž nepodléhají změně, respektive rozkladu a zkáze. Smyslové věci jsou nedokonalými kopiemi idejí podléhající změně a tudíž odsouzené k postupné degeneraci, která v těchto věcech kontinuálně roste. Teorie idejí tedy mimoto, že umožňuje čisté poznání, také

⁴⁴ V originále: „From one point of view, indeed, the chief of Plato’s philosophy may be regarded as the attempt to re-establish standards of thought and conduct for a civilization that seemed on the verge of dissolution.“

⁴⁵ Teorie, dle které je úkolem čistého poznání odhalit esenci věci, se nazývá metodologický esencialismu. Jeho opakem je metodologický nominalismu, jehož cílem je popsat chování věci v různých situacích (Popper 2011: 43–44).

vysvětluje teorii změny a historický zákon degenerace a je významnou součástí Platónova historicismu (Popper 2011: ibidem, 48–49).

Popper identifikuje tyto základní funkce teorie idejí: „(1) Je nejdůležitějším metodologickým nástrojem, neboť poskytuje [...] čisté vědecké poznání [...] [které umožňuje] zkoumat problémy měnící se společnosti a vybudovat politickou vědu. (2) Poskytuje klíč k naléhavě potřebné *teorii změny* a teorii rozkladu, k teorii plození a degenerace, a zejména klíč k dějinám. (3) V sociální sféře otevírá cestu k jistému druhu sociálního inženýrství a umožňuje vytváření nástrojů k zadržení společenské změny, neboť navrhuje vytvoření ‚nejlepšího státu‘, který se ideji státu podobá tak blízce, že se nemůže rozložit“ (Popper 2011: 43).

3.3.3 Sociální inženýrství

Druhým přístupem po historicismu, který Popper nalézá v Platónově politické filosofii, je sociální inženýrství. Jedná se o přístup, který je protikladem historicismu, přičemž Platónova politická a sociální filosofie je patrně nejvlivnějším příkladem jejich spojení. Kombinace historicismu a sociálního inženýrství je charakteristická především pro utopické systémy. Sociální inženýrství na rozdíl od historicismu věří, že je možné ovlivňovat historický vývoj a k sociálním institucím přistupuje racionálně, jako k prostředkům pro dosažení svých cílů (Popper 2011: 34–37). Pojem sociální instituce je používán v širokém smyslu a zahrnuje instituce soukromé i veřejné povahy (Popper 2008: 56).

Popper rozlišuje dvě varianty sociálního inženýrství, dílčí a utopické.⁴⁶ Dílčí inženýrství považuje Popper za jediné racionální a metodologicky správné (Popper 2011: 162–163). Lze jej charakterizovat jako „sociální jednání, soukromé i veřejné, které při dosahování určitého cíle nebo záměru vědomě využívá veškerého dostupného technologického poznání“ (Popper 2008: 56). Na rozdíl od utopického si dílčí

⁴⁶ (1) Koncepce sociálního inženýrství Roscoe Pounda odpovídá Popperovo dílčímu, zatímco koncepce Maxe Eastmana odpovídá Popperovo utopickému sociálnímu inženýrství (Popper 2011: 302). (2) Dále budu používat zkráceně dílčí, respektive utopické inženýrství.

inženýrství uvědomuje, že prostřednictvím sociálních institucí nelze učinit člověka šťastným, nýbrž že je možné usilovat pouze o minimalizaci lidského neštěstí. Dílčí inženýrství tedy vyhledává konkrétní sociální zla, která lze institucionálními prostředky (dílčími intervencemi) odstranit. Přednost této varianty spočívá v tom, že vytváří jednoduché projekty, které v případě neúspěchu neznamenaají vážné škody. Další předností je, že lze snáze dosáhnout shody o sociálním zlu a nalézt kompromisní řešení k jeho odstranění. Tím, že jsou projekty dílčího inženýrství méně riskantní, méně polarizují společnost. Pouze dílčí inženýrství umožňuje opakované experimenty, a tudíž možnost učit se z chyb (Popper 2011: 163–164, 168).

Utopické inženýrství se může zdát jako alternativa radikálnímu historicismu, avšak zároveň je nezbytnou součástí historicismu umírněného, který připouští ovlivňování dějin (Popper 2011: 162). Na rozdíl od inženýrství dílčího je vždy veřejné povahy (Popper 2008: 58) Pro utopické inženýrství je racionální takové jednání, které směřuje k předem stanovenému cíli (Popper 2011: 162). Tímto cílem je vždy přestavba celé společnosti a člověka (Popper 2008: 66). Cílem je nějaké vyšší dobro, nějaký ideální stav společnosti (Popper 2011: 164). Utopické inženýrství má za cíl „vybudovat svět ne jen o trochu lepší a racionálnější, nýbrž zbavený vší ohavnosti“ (Popper 2011: 169). Již tento požadavek utopického inženýrství implikuje jisté selhání (Popper 2008: 66). Zároveň lpění na ideálu má za následek dogmatismus a tudíž omezení racionality v politice (Popper 2011: 168).

Mezi hlavní slabiny tohoto přístupu mimo již zmíněné patří, že shodnout se na ideálním stavu a prostředcích k jeho dosažení je velmi problematické, a jelikož se jedná o projekt zahrnující celou společnost, je vyžadována silná centralizovaná vláda v čele s několika málo jedinci, což pravděpodobně povede k diktatuře (Popper 2011: 164). Dále „[Č]ím větší jsou prováděné holistické změny, tím větší jsou jejich nezamýšlené a z velké části neočekávané vedlejší účinky“ (Popper 2008: 59). To vede k nutnosti improvizovaných nouzových řešení, která jsou pro centrálně plánované společnosti charakteristické (Popper 2008: ibidem). Přestavba společnosti je dlouhodobý projekt a tudíž lze očekávat, že než dospěje ke svému cíli, tak se původní

očekávání a ideály změny, dříve ideální stav přestane být takto chápán a utopický přístup se tudíž hroutí (Popper 2011: 165).

Aby mohl být utopický přístup platný, musely by platit tři předpoklady: (1) existence neměnného ideálu, (2) existence racionální metody, která by definovala tento ideál a (3) schopnost určit prostředky k uskutečnění tohoto ideálu. I pokud připustíme existenci neměnného ideálu, nelze jej nalézt prostřednictvím racionální metody (Popper 2011: 166). Utopické sociální inženýrství tudíž není dle Poppera možné (Popper 2008: 59). Je zřejmé, že v případě Platónovo politické filosofie se jedná právě o utopickém inženýrství.

3.4 Totalitní atributy Platónovo obce

Z výše řečeného vyplývá, že dle Poppera je primárním cílem Platónovo politické filosofie zadržet veškerou politickou změnu, přičemž prostředkem se mu stává „dokonalá“ obec, která se přibližuje ideálu obce natolik, že je v ní změna téměř nemožná. S požadavkem vytvoření takovéto obce souvisí potřeba teorie idejí, která poskytuje ideu zmíněné „dokonalé“ obce, ke které je třeba se maximálně přiblížit, přičemž tato obec je vytvořena na základě Platónova historicismu a utopického inženýrství.

Popper identifikuje pět elementárních principů, dle kterých má být „dokonalá“ obec vybudována. Jsou jimi: (1) přísné oddělení vládnoucí třídy od třídy ekonomicky aktivní. (2) Výlučný zájem o vládnoucí třídu, jejíž jednota determinuje osud celé obce. Stabilita této třídy má být zajištěna kolektivismem, šlechtěním a vzděláním. (3) Monopol vládnoucí třídy na vojenské vzdělání a právo vlastnit zbraň a zároveň vyloučení této třídy z veškerých ekonomických aktivit. (4) Vládnoucí třída je podrobena cenzuře veškeré intelektuální činnosti a propagandě usilující o unifikaci myšlení. Cílem je zakonzervovat vzdělávací systém, zákonodárství a náboženství (5) Autarkie, jelikož pokud by obec nebyla soběstačná, vládci by byli závislí buď na obchodnících, nebo by se jimi sami stali, což je nepřijatelné, jelikož v prvním případě

by byla ohrožena jejich moc, v druhém jednotu vládnoucí třídy a tudíž stabilita celé obce. Toto je dle Poppera totalitní politický program založený na historicismu (Popper 2011: 94–95).

Určité analogie mezi Platónovou obcí a moderními totalitářskými režimy nalézá také například Richard H. S. Crossman⁴⁷ a Cyril E. M. Joad, avšak oba autoři i přes svou kritiku dochází k závěru, že Platónovým cílem je skutečně co nejdokonalější stát, jehož cílem je štěstí jeho občanů (Popper 2011: 95). Například Joad, který se zabývá vztahem Platónova politického programu a programem fašismu přijímá Platónovo tvrzení, že určujícími kritérii pro výběr vládců jsou vědomosti a moudrost, které vládcům umožňují nahlédnout ideu dobra a spravedlnosti, na jejichž základě jsou vytvářeny zákony, ve kterých se tyto ideje projevují, což umožňuje vládnout ve prospěch celé obce a občanům dosahovat takového štěstí, jaké přísluší jejich přirozenosti (Joad 1947: 660–661).

3.5 Teorie spravedlnosti

Ústřední místo v Platónově politickém programu dle Poppera zaujímá teorie spravedlnosti, se kterou je spjato všech pět zmíněných principů (Popper 2011: 97). K definici spravedlnosti Platón dospívá ve čtvrté knize *Politeiy*. Spravedlnost Platón definuje jako stav obce, kdy se každý člověk zabývá jen jednou prací, pro jejíž vykonávání je na základě své přirozenosti nejvíce způsobilý (R. 433a). Spravedlnost je tudíž „jednodělnost stavu výdělečného, vojenského a strážcovského, když totiž v obci každý z těchto koná své, [...] to činí obec spravedlivou“ (R. 434c). Naopak mnohodělnost a přestupování z jednoho stavu do druhého znamená pro obec největší škodu, je to největší zločin proti obci a tudíž nespravedlnost (R. 434c).

⁴⁷ V knize Crossman, Richard H. S. (1937). *Plato Today* (London: Allen and Unwin, Ltd.)

Dle Poppera teorie spravedlnosti obsahuje implicitní požadavek „totalitní třídní nadvlády“, respektive vytvoření kastovní společnosti⁴⁸ a je reakcí na rozvoj humanistického a rovnostářského hnutí a jeho pojetí spravedlnosti, které bylo dle Poppera běžně přijímané (Popper 2011: 98–102).⁴⁹ Z Platónova pojetí spravedlnosti, které dle Poppera znamená znát své místo, vyvozuje totalitární morálku, která se stává pouhým studováním toho, jak jedince vhodně začlenit do celku, aby byl celek harmonický. Platónovu spravedlnost interpretuje jednoduše jako zájem obce, respektive státu (Popper 2011: 97, 115).

Dle Poppera je teorie spravedlnosti založena na třech principech: (1) princip přirozených výsad, (2) holistický a kolektivistický princip a (3) zásada, že úkolem jednotlivce je posilovat stabilitu státu (Popper 2011: 102). Z těchto třech základních principů teorie spravedlnosti lze odvodit pět výše zmíněných principů „dokonalé“ obce. Třetí princip je dle mého názoru úzce spjat s prvními dvěma, přičemž Popper používá i podobné argumenty a odkazuje na velmi podobné pasáže v Platónově díle, a z toho důvodu se budu podrobněji zabývat pouze argumenty a kritikou prvních dvou.

3.5.1 Princip přirozených výsad

Princip přirozených výsad je spojen především s prvním principem „dokonalé“ obce, tedy požadavkem přísného oddělení vládnoucí třídy od třídy ekonomicky aktivní,⁵⁰ přičemž třídy jsou odděleny na rasovém základě. To Popper vyvozuje z Mýtu o přirozeném základě tříd na základě příměsi příslušného kovu do lidské duše, o kterém sám Platón hovoří jako o nutné lži (Popper 2011: 146). Popper odsuzuje samotný koncept přirozených výsad a argument, že rovnost, není možná, protože lidé si jednoduše nejsou rovni na základě svých přirozených predispozic, označuje jako

⁴⁸ Názor, že Platón prosazuje třídní nadvládu, zastává také například Alban D. Winspear – Winspear, Alban D. (1940). *The genesis of Plato's thought* (New York: The Dryden Press).

⁴⁹ Popper identifikuje tři základní principy humanistického pojetí spravedlnosti: (1) rovnostářský princip, respektive odstranění přirozených výsad, (2) individualismus a (3) přesvědčení, že úkolem státu je ochrana individuálních svobod (Popper 2011: 102).

⁵⁰ Platón rozlišuje tři stavy: výdělečný, vojenský a strážcovský. Popper však považuje strážce a jejich pomocníky za jednu vládnoucí třídu.

standardní námitku proti rovnostářství a staví se proti ní s tvrzením, že „politické výsady nebyly nikdy založeny na přirozených rozdílech v povaze“ (Popper 2011: 104). Zároveň a tím se dostáváme k souvislosti teorie spravedlnosti se čtvrtým principem „dokonalé“ obce, považuje Popper tento mýtus za Platónovo hlavní propagandistický nástroj (Popper 2011: 145).

Platónův mýtus však lze interpretovat odlišně či dokonce zcela protikladně. Eric Voegelin upozorňuje na to, že řecké slovo *pseudos*, které se překládá jako lež, má v řečtině více významů. Dohoda mezi zakladateli obce, že vládcové mohou příležitostně užít *pseudos* v zájmu obce je zasazena do diskuze o příbězích ve smyslu *mythoi* či *logoi*, jako vzdělávacích prostředků. Vzdělání v „dokonalé“ obci začíná nepravdivými příběhy, tedy bajkami a mýty. Jak Voegelin ukazuje, tyto příběhy mohou být nepravdivé (*pseudos*) ale také pravdivé (*alethes*). Mýtus, který má pravdu, je *pseudos* v tom smyslu, že nahrazuje pravdu o duši, avšak „[p]*pseudos* musí být zváženo jako mýtus se svou vlastní pravdou a významem, nebo raději multiplicitou významů, které musí být zjištěny“ (Voegelin 2000b: 160).⁵¹

Primární filosofický motiv tohoto mýtu spočívá v tom, že je nemožné vysvětlit rovnost mezi lidmi. Porozumění univerzální lidskosti totiž vychází ze zkušenosti transcendentní, nikoliv smyslové a tudíž rovnost lidí na základě sdíleného lidství může být vysvětlena pouze skrze mýtus o původu ze společné matky a otce. Platón se prostřednictvím tohoto mýtu snaží přesvědčit obyvatele své obce o společném lidství, které je nadřazené jejich odlišnostem spočívající v kovech přimíchaných bohem (Voegelin 2000b: 161).

Účelem mýtu je vytvoření paradigmatu, vzoru, kdy současný stav disharmonie a konfliktu, má být filosofy, strážci a následně ostatními občany pochopen jen jako sen (*oneirata*), zatímco bratrství má být považováno za reálné a pravdivé. „V důsledku toho, výstavba obce [...] získává vlastnosti *oneiron*, snu, zatímco pravá realita je nevysvětlitelnou záhadou lidské existence ve společnosti, s její rovností a nerovností, neproniknutelné racionální analýzou a sdělitelné pouze skrze pravdu mýtu.

⁵¹ V originále: „the *pseudos* must be weighed as a myth in its own right and its meaning, or rather the multiplicity of its meanings must be ascertained.“

Pseudos, který začíná, jako velká lež, se [tímto způsobem] důvtipně transformuje ve velkou pravdu“ (Voegelin 2000b: ibidem).⁵²

Podobně dle Johna H. Hallowella, který je inspirován Vogelínovým dílem, mýtus sděluje tři prosté myšlenky. (1) Všichni lidé sdílí společnou lidskost prostřednictvím ctnosti svého původu z matky země, což činí lidi bratry. (2) Lidé se liší na základě svých přirozených predispozic, jedni se rodí s větším potenciálem než druzí a (3) místo ve společnosti by mělo být určeno na základě zásluh, tudíž by měla panovat rovnost příležitostí (Hallowell 1965: 277).

Strážci v tomto případě nevytváří třídu či kastu, jelikož dosáhnout postavení strážce je umožněno všem bez ohledu na původ. Pokud strážci nevytváří třídu či kastu, nelze logicky hovořit o třídní nadvládě. Zároveň vyjdeme-li z definice třídní nadvlády, jako nadvlády privilegované skupiny, která vládne ve svém zájmu, nelze takto označit vládu strážců. Strážci prochází velmi dlouho a přísnou procedurou výběru a vedou asketický život. Ve snaze minimalizovat nebezpečí, že by strážci přestali vládnout v souladu s principem spravedlnosti, pak Platón požaduje kolektivní vlastnictví majetku a zrušení rodiny v této třídě (Hallowell 1965: 278) Jedná se o absolutní komunismus majetku, žen i dětí, který je nezbytný, jelikož odstraňuje příležitost pro nespravedlnost. Je nezbytné odstranit soukromí v této třídě, jelikož nespravedlnost vyžaduje utajení (Strauss 2007: 77).

Dalším, dle mého názoru přesvědčivým argumentem, který vyvrací tvrzení, že Platón požaduje „totalitní třídní nadvládu“, je Platónův pojem „znalce v pravém smyslu slova“, ve kterém se dle Lea Strausse „[u]kazuje [...], že znalci umění v pravém slova smyslu nejde o jeho vlastní prospěch, ale o prospěch těch ostatních, jimž poskytuje služby“ (Strauss 2007: 87). Jelikož Platón dospívá k tomu, že vládnutí je druhem umění, pak vládce vládne ve prospěch ovládaných, nikoli ve svůj vlastní (Strauss 2007: ibidem). Slovy Platóna „žádné [...]umění neslouží samo sobě [...], nýbrž tomu, co jest jeho předmětem“ (R. 342c). „Ani nikdo jiný na žádném vůdčím

⁵² V originále: „As a consequence, the construction of the *politeia* as whole acquires the characteristic of an *oneiron*, a dream, while the true reality is the inexplicable mystery of human existence in community, with its equality and inequality, impenetrable to rational analysis and communicable only through the truth of the myth. The *pseudos* that begins as a Big Lie is subtly transformed into the Great Truth.“

místě, pokud jest vůdčí osobou, nepotřebuje ani nenařizuje prospěchu svého, nýbrž prospěchu toho, co mu jest podřízeno a čemu svou prací slouží“ (R. 342e). Podobně interpretuje správnou vládu v dialogu *Politikos* František Novotný, dle kterého podstatným znakem takovéto vlády není prospěch vládce ale to, že obec spravuje v jejím zájmu (Novotný 1948: 241).

V souvislosti s Platónovým údajným antirovnostářstvím je třeba připomenout Platónovo pojetí rovnosti, jak jej popisuje v *Nomoi*. Platón rozlišuje rovnost naprostou a poměrnou, přičemž požadavku spravedlnosti odpovídá pouze rovnost poměrná. Jelikož si lidé ve své přirozenosti nejsou rovni, pak spravedlivá rovnost „většímu uděluje více a menšímu méně, dávajíc jednomu i druhému přiměřený úděl podle jejich přirozené povahy, a také pocty vždy udílí větším v dobrosti větší, těm pak, kteří mají opačnou míru dobrosti a vzdělání, menší, jedněm i druhým to, co jim přísluší, a podle náležitého poměru“ (Leg. 757c). Podobně Strauss vyvozuje z *Politeiy*, že nerovnost lidí spočívá v jejich nerovné schopnosti dosáhnout ctnosti (Strauss 2007: 122). Já osobně se přikláním k interpretaci Voegelinově a Hallowellově.

3.5.2 Holistický a kolektivistický princip

Platónovo nepřátelství vůči individualismu a důraz na holismus a kolektivismus Popper demonstruje na dvou pasážích ze zákonů, Leg. 739c a Leg, 942a.⁵³ Ve prospěch kolektivismu, dle Poppera Platón argumentuje především tím, že pokud jedinec není ochoten obětovat své partikulární zájmy ve prospěch celku je sobecký. Pro Platóna je kolektivismus tedy protikladem egoismu, což mu dle Poppera umožňuje efektivně bránit kolektivismus a vést útok proti individualismu ve jménu humanitních hodnot, jelikož v této logice jsou individualisté egoisty neschopnými jakékoli oddanosti (Popper 2011: 108–109, 111). Proti tomu Popper namítá, že „[k]olektivismus není protikladem egoismu, ani není totožný s altruismem

⁵³ Řada autorů tyto pasáže interpretuje jako altruistické. Například England, Edwin B. (1921) *The Laws of Plato* (Manchester: Manchester University Press).

či nesobeckostí“ (Popper 2011: 108).⁵⁴ To například ukazuje existence egoismu kolektivního. To, že dvě výše zmíněné pasáže mohou někteří autoři interpretovat jako požadavek altruismu, je dle Poppera způsobeno právě tím, že individualismus ztotožňují s egoismem (Popper 2011: ibidem, 111).

Z Platónova analogického popisu státu k lidskému jedinci, resp. k jeho duši, vyvozuje Popper organickou teorii státu. Ta spočívá v tom, že „dokonalá“ obec se jeví jako dokonalý jedinec, přičemž konkrétní jednotlivci jsou pouze nedokonalými kopiemi obce a obec se tak stává nadorganismem (Popper 2011: 88–89). „Není-li pak obec něco většího než jednotlivý člověk? Jest“ (R. 368e).

Organický stát v Platónově pojetí se stává harmonickým a jednotným celkem, čímž se dostáváme k Platónovu holismu, který Popper interpretuje právě jako důraz na celost a jednotu obce. „Pro jedince je ‚přirozené‘ podřídit se celku, který není pouhým shromážděním jedinců, nýbrž ‚přirozenou jednotou vyššího řádu“ (Popper 2011: 89). „[V]šechno dění má ten účel, aby bylo životu veškerenstva uskutečňováno šťastné bytí, takže se neděje kvůli tobě, nýbrž ty jsi pro ono veškero“ (Leg. 903c). Tato věta z *Nomoi* představuje dle Poppera klasickou formulaci holismu (Popper 2011: 89).

V kritice této Popperovo interpretace opět vyjdu z Hallowella, který dle mého názoru správně problematizuje schopnost adekvátně popsat Platónovo myšlení prostřednictvím moderních kategorií. Dle jeho názoru není možné považovat Platóna za individualistu, ale ani za kolektivistu. Stát v Platónově podání nepředstavuje superorganismus se svou vůlí či účelem. Platón si společnost nepředstavuje jako autonomní entitu, jejíž život a myšlenky by byly oddělené od jednotlivců, kteří ji tvoří. Stejně tak nelze hovořit o společenské smlouvě, která spočívá na dohodě mezi odděleným jedinci. Platónově teorie stát není vytvářena lidmi jako nástroj k dosažení určitých výhod, nýbrž přirozenou nutností, vyplývající z ekonomické nesoběstačnosti jedinců.⁵⁵ Hallowell sice přiznává, že obecné dobro je pro Platóna více než suma zájmů jednotlivců tvořících společnost, avšak zároveň to není dobro superentity, která

⁵⁴ S tímto Popperovým tvrzením se zcela ztotožňuji.

⁵⁵ To je mimo jiné vidět na Platónovu výkladu vzniku obce. Obec vzniká, protože lidé nejsou soběstační a vzájemně se potřebují (R. 369b). Z toho důvodu „přibírá jeden druhého, toho k té, onoho k jiné potřebě, a poněvadž jest potřeb mnoho, shromáždí se nám mnoho společníků a pomocníků do jednoho bydliště a tomuto sdružení v jednom bydlišti dali jsme jméno obec“ (R.369c).

by byla oddělená od svých členů. Obecné dobro je hramonický vztah mezi všemi částmi společnosti, respektive mezi všemi jednotlivci, kteří ji tvoří. Jednota společnosti není jednotou organismu, ale jednotou sdíleného účelu. Jedná se o morální jednotu existující pouze v myslích jednotlivců a prostřednictvím jejichž spolupráce se realizuje. Tento druh jednoty je možné udržovat pouze prostřednictvím vzdělání, které se z toho důvodu stává nejdůležitější funkcí Platónova státu (Hallowell 1965: 279).

Je také třeba připomenout, že kolektivismus, respektive absolutní komunismus se omezuje pouze na třídu strážců a filosofů, kde, jak již bylo zmíněno je nezbytným prostředkem zajišťující spravedlnost a pojistkou zabraňující vzniku třídní nadvlády (Strauss 2007: 77, 124; Hallowell 1965: 278). Jak však upozorňuje Leo Strauss, soukromý bude *de facto* existovat i ve třídě filosofů, jelikož lze předpokládat, že v obci bude pouze jeden filosof, či velmi malý počet (Strauss 2007: ibidem).

3.6 Princip vůdcovství

Popper ze své interpretace teorie spravedlnosti vyvozuje, že dle Platóna spočívá základní problém politiky v otázce: „Kdo bude státu vládnout?“ (Popper 2011: 127).⁵⁶ Vyjdeme-li však ze zkušenosti, je pravděpodobné, že vládci nebudou ani příliš dobří ani moudří, naopak se zdá, že většina jich je podprůměrných ať mravně či intelektuálně a proto by se dle Poppera mělo politické myšlení připravovat na špatné vládce a klást si raději otázku, „[j]ak můžeme uspořádat politické instituce, aby špatní či neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho škody?“ (Popper 2011: 128–129). Odpověď na tuto otázku dle Poppera zní, že politické instituce mají být nastaveny tak, aby bylo možné vládu sesadit nenásilným způsobem (Popper 1992: 3).

Otázka, kdo by měl vládnout, vychází z hypotézy, že politická moc je neomezená, suverénní, z čehož plyne, že držitel moci, jednatel či skupina ji vykonává více či méně neomezeně. Přijmeme-li tuto hypotézu, otázka, kdo by měl

⁵⁶ Tato otázka se následně stává konstantním problémem politické filosofie (Popper 1992: 3).

vládnout, respektive, kdo by měl být suverénem, se skutečně stává fundamentální (Popper 2011: 128).

Východisko, že politická moc je prakticky neomezená a z toho vyplívající problém komu ji svěřit, Popper nazývá „*teorii (nekontrolované) suverenity*“ (Popper 2011: ibidem).⁵⁷ Tato teorie je dle jeho názoru chybná, jelikož empirie nám ukazuje, že žádná moc, „jakkoli je velká, není neomezená, a že musí činit ústupky při rozehrávání jedné skupiny proti druhé. [...] Dokonce ani extrémní případy suverenity nejsou tedy nikdy případy suverenity absolutní“ (Popper 2011: 129).

Mimo výše empirický argument, Popper předkládá také logický, když tvrdí, že „[v]šechny teorie suverenity jsou paradoxní“ (Popper 2011: 131). Je tomu tak proto, že i kdyby se vládcem stal ten „nejmoudřejší“, může dospět k závěru, že by měl vládnout ten „nejlepší“ a ten by se zase mohl rozhodnout předat vládu většině (Popper 2011: ibidem).

3.6.1 Vzdělávací systém v „dokonalé“ obci

V tomto momentě se dostávám k otázce vzdělání a cenzury, jelikož primárním cílem vzdělávacích institucí v „dokonalé“ obci je výchova budoucích vládců, respektive filosofů, přičemž je třeba říci, že Popper považuje Platónův vzdělávací systém za indoktrinaci (Popper 2011: 128, 134).

Nejdříve se zastavím u otázky dostupnosti vzdělání. Dle Poppera je vzdělání v „dokonalé“ obci třídní výsadou, které se dostává pouze třídě strážců, přičemž zároveň popírá prostupnost mezi třídami (Popper 2011: 61, 147). V tomto bodě s Popperem nesouhlasím, Platón zcela jasně ve svém mýtu o kovech říká, že „[s]právcům pak především a nejdůtklivěji přikazuje bůh, aby ničeho nebyli tak dobrými strážci a ničeho tak usilovně nestřehli jako svých potomků, který z těchto prvků mají ve svých duších přimíšen, a jestliže se stane, že jejich potomek by v sobě

⁵⁷ Konkrétní teorie suverenity podali zejména Jean Bodin, Jean-Jacques Rousseau a Georg W. F. Hegel (Popper 2011: 128).

měl něco mědi nebo stříbra, aby se žádným způsobem nad ním nesmilovávali, nýbrž určili mu postavení příslušné jeho přirozenosti a sesadili jej mezi řemeslníky nebo mezi rolníky, a jestliže by se zase naopak z těchto narodil někdo s příměsí zlata nebo stříbra, aby takové poctili a povýšili jednak mezi správce, jednak mezi pomocníky, poněvadž jest věštba, že tehdy obec zahyne, až ji bude střežit železný strážce nebo měděník“ (R. 415b-c). Dle Poppera Platón tuto zásadu popírá v R. 434, R. 546a a následně také v Leg. 930d-e. S takovou interpretací těchto pasáží však nesouhlasím, přičemž o přestupnosti mezi třídami je přesvědčen také například Eric Voegelin či Theodor Syllaba, dle kterých je příslušnost k určité třídě určena výší schopností konkrétního jedince (Syllaba 2005: 18; Voegelin 2000b: 162). Störig v této souvislosti hovoří o tom, že Platónova obce je „dokonalou demokracií. Neexistují tu žádné dědičné výsady, všichni mají stejnou možnost dosáhnout nejvyšších míst. Jsou-li znakem demokracie stejné šance pro všechny, nemůže být uskutečněna důsledněji“ (Störig 2007: 127).

Přejdeme-li k samotnému vzdělávacímu systému, Popper, jak již bylo zmíněno, jej kritizuje jako indoktrinaci. Konkrétním bodem, na který Popper zejména útočí, je Platónův požadavek, aby k nejvyšší formě vzdělání, kterou je myšlena dialektika, byli přijati občané ve svých 50 letech, tedy pokud prošli všemi předešlými stupni. Dle Poppera je Platónův motiv ten, že tito občané „budou příliš staří na to, aby mohli nezávisle myslet, stanou se dogmatickými studenty, naplněnými moudrostí a autoritou, a stanou se mudrci, kteří budoucím generacím předají svou moudrost, nauku kolektivismu a autoritářství“ (Popper 2011: 140). Výsledkem takové výchovy je dle Poppera potlačení jakékoliv originality a inovací, což je Platónův účel, jelikož chce zabránit jakékoliv změně, což je jeho několikrát zmíněný primární cíl (Popper 2011: 141).

S tímto bodem Popperovo interpretace nemohu souhlasit. Domnívám, že cílem Platónova vzdělání je vychovat filosofy schopné nahlédnout do světa neměnných idejí a následně usilovat o maximálně možné přiblížení se těmto ideám ve všech oblastech lidské činnosti. Tyto ideje existují mimo prostor a čas, jsou neměnnými a věčnými jsoucny a tudíž Platónovým cílem není objevovat nové a originální myšlenky, teorie či

cokoli jiného, nýbrž odhalovat již existující esence. Filosofové usilují o nahlédnutí „praotců“ smyslových věcí, odhalují tedy věci minulé, již dříve existující. Jejich cílem není vymýšlet nic nového, originálního, a proto se domnívám, že Popperova kritika směřující k potlačování originality, není relevantní.

Dále myslím je důležité připomenout, že Platónem doporučené vzdělání založené na výchově músické a gymnastické bylo tradiční řeckou výchovou, kterou Platón zachoval bez revolučních změn. Mezi nejvýznamnější změny, které Platón provedl, patří zcenzurování Homéra a dalších básníků a dramatiků (Hare 1994: 64). Avšak vyjdeme-li z toho, že músická umění v Platónově státě, stejně jako v tehdejších Řecku neplnila pouze roli zábavy, ale také byla výchovným prostředkem, a že cílem vzdělání je zachování harmonie mezi jednotlivými částmi populace, je určitá regulace, dle mého názoru přípustná.

Pro Platóna je cílem vzdělání především formování charakteru. Základem jeho reformy výchovy je distinkce mezi míněním a věděním, kdy výchově intelektuální musí nutně předcházet výcvik charakteru, aby člověk mohl získat správné mínění, které následně umožní ve zralejším věku prostřednictvím filosofie nabýt vědění o dobrosti. (Hare 1994: 65–66). „Filosofie není pro každého, ale pouze pro nadané lidi, kteří jsou toho schopni a jimž lze bez rizika opravdu svěřit chod výchovného procesu i celého státu“ (Hare 1994: 66).

3.6.2 Filosof král

Nyní se vrátím k otázce, kdo by měl obci vládnout? Dle Platóna je tím správným vládcem filosof v sokratovském smyslu, tedy filosof milující pravdu (R. 473d, 475e). Popper interpretuje Platónovo požadavek vlády filosofů, jako nutnost vyplývající ze dvou skupin funkcí. (1) Zakládající funkce. Pouze filosof může být zakladatelem „dokonalé“ obce. Dokonalá obec se musí svou formou co nejvíce podobat ideji obce, přičemž pouze filosof je schopen nahlédnout do světa idejí. (Popper 2011: 150). To odpovídá Platónovým slovům, „že jinak by nikdy obec

nedospěla štěstí, kdyby jejího plánu nenakreslili kreslíři, užívající božského vzoru [...]“ (R. 501e). (2) Uchovávací funkce. Jelikož stabilita obce se odvíjí od jednoty vládnoucí třídy, tak filosof musí tuto třídu neustále vychovávat a zároveň dohlížet nad jejím šlechtěním, přičemž opět pouze filosof je schopen těchto činností (Popper 2011: 152).

Ideálnímu vládci, kterého Platón popisuje, Popper vyčítá především lži a manipulaci, jako například mýtus o kovech, které dle Platóna lze použít v zájmu obce. Popper to označuje za propagandu, která je v souladu s totalitární morálkou (Popper 2011: 145, 147).⁵⁸ Dle Poppera se na základě analýzy Platónova postoje k pravdě, repsektive filosofa jako hledače pravdy, který se ukázal jako lživý, ukazuje, že Platónův filosof není filosofem v sokratovském smyslu, nýbrž hrdým vlastníkem pravdy (Popper 2011: 150).

Popper vnímá Platónova filosofa jako všemocného vládce s monopolem na pravdu, podobá se daimonům a bohům; je to „totalitářský polobůh“ (Popper 2011: 139). Vůči tomuto Popperovo výkladu vládcova postavení v „dokonalé“ obci, bych postavil opačnou interpretaci, dle které Platónův filosof není neomezeným a všemocným vládcem. Jak dle mého názoru správně upozorňuje Dimitris Papadis „[č]teme-li [...] Platónovy texty pozorněji, zjistíme, že filosof král nemá vládnout svévolně a bez omezení, [jak tvrdí Popper] nýbrž na základě zcela konkrétních zákonů i když tyto zákony zčásti či zcela pocházejí od něho samého“ (Papadis 1999: 93).⁵⁹ Zároveň, je třeba zdůraznit, že Platón nepřipouští možnost změny základních zákonů, které obec činí spravedlivou (R. 445e). V *Nomoi* pak Platón vytváří právní řád, v rámci kterého jsou i vládci zákonům podřízeni (Papadis 1999: 97). V důsledku zmíněných námitek myslím, že lze oprávněně pochybovat o neomezenosti vládcovské moci a filosofa krále nelze považovat za „totalitářského poloboha“.

⁵⁸ Podobný názor lze nalézt v Crossman, Richard H. S. (1937). *Plato Today* (London: Allen and Unwin, Ltd.).

⁵⁹ Srov. R. 458c a R. 462a.

4 Poznámka k Platónovým dialogům

V této poslední kapitole se budu krátce zabývat problematikou Platónových dialogů, jakožto literárního útvaru. Je třeba si uvědomit, že „[t]ext Platónových dialogů neobsahuje vyjádření autora, nýbrž vyjádření jeho postav v rámci fiktivního, autorem inscenovaného rozhovoru, která, abychom z literárně vědeckého pohledu konstatovali triviální zjištění, nelze prostě považovat za autorovo mínění“ (Blößner 1999: 8).

Za Platónovy názory nelze s jistotou považovat ani výroky Sókratovi. Například v elenktických rozhovorech, které se objevují v raných dialozích, postava Sókrata pouze vyvrací teze svých partnerů, a tyto názory tudíž nelze považovat za Platónovy. Problémem jsou také pasáže, kde se vyskytuje sokratovská ironie, jelikož dodnes mezi odborníky nepanuje shoda o tom, zda jsou tyto pasáže myšleny ironicky či nikoliv (Blößner 1999: 8–9). To se týká například Platónova geometrického čísla, ve kterém někteří autoři hledají hlavní pravdy jeho filosofie, zatímco pro některé to je jen „spletitá hra plná triků“ (Blößner 1999: 9).

Platónovo autentické názory v jeho díle jednoduše není možné s určitostí nalézt, a proto jsou všechny interpretace závislé na subjektivních pocitech a předem přijatém obrazu autora o Platónovi (Blößner 1999: ibidem).

Popper ve své interpretaci Platóna vychází z podstatné části z *Politeiy*, a proto se teď krátce zaměřím na tento konkrétní dialog. V otázce *Politeiy* panuje obecně rozšířený názor, že Sókrates zastupuje přímo Platóna, přičemž Popper tento názor zjevně sdílí. Jak však upozorňuje Norbert Blößner, toto přesvědčení vychází ze Schleiermacherova výkladu,⁶⁰ že Platón psal tento dialog jako poučný text. Na tomto předpokladu je založena většina interpretací *Politeiy* včetně té Popperovo, aniž by to

⁶⁰ Obsaženo v knize: Schleiermacher, Friedrich (1856). *Platons Werke* (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer).

však bylo tématizováno (Blöbner 1999: 11). Zde se zcela logicky nabízí otázka, proč, je-li tomu tak, psal Platón dialog a ne přímo poučný text?

Dojem, že je *Politeia* poučným textem vzbuzuje mimo jiné také to, že na rozdíl od mnoha jiných dialogů zde není Sókrates neutrální, nýbrž zastává vlastní tezi. Blöbner však upozorňuje, že, když hovoří o spravedlnosti, tak sám výslovně popírá, že by v této otázce dosáhl vědění, přestože s určitými stanovisky sympatizuje (Blöbner 1999: 13–14)

Dále je pro Sókratovy argumenty charakteristická improvizace, která, jak se dá předpokládat, vypovídá o statutu argumentu. Proč by „Platón argumentaci v dialogu, kterou on sám chtěl pojmut jako definitivně platné naučné mínění, jež si činí nárok na pravdu, charakterizoval jako improvizaci přednesenou bez nároku na vědění?“ (Blöbner 1999: 16). Tyto otázky, na které nelze jednoznačně odpovědět, dle mého názoru problematizují označení jakéhokoliv tvrzení obsažené v Platónových dialozích za jednoznačně Platónovo.

5 Závěr

Ve své práci jsem se věnoval tématu totalitarismu, přičemž mým cílem bylo potvrdit či vyvátí hypotézu, že autorem první teorie totalitarismu je Platón, což je hypotéza poprvé formulovaná Karlem R. Popper v knize *The Open Society and its Enemies* (1945). Pro svou práci jsem si zvolil deduktivní metodu v rámci normativně-ontologického přístupu.

Než jsem mohl přistoupit k samotnému ověřování výše zmíněné hypotézy, bylo třeba v kapitole *Totalitarismus* představit samotný pojem a jeho proniknutí do sféry politiky a politické vědy. V této kapitole jsem také představil teorie totalitarismu, které dle mého názoru nejvíce ovlivnily studium tohoto fenoménu. Pro zjednodušení jsem jednotlivé teorie rozdělil do dvou skupin, na normativní a empirické. V první části věnované normativním teoriím jsem se zabýval dílem Hannah Arendtové a Jacoba L. Talmona. Ve druhé, empirické části, jsem představil teorii Carla J. Friedricha a

Zbigniewa K. Brzezińskiego, Raymond Arona a méně podrobně pak také Juana J. Linze a Giovanniho Sartoriho. Tyto autory bylo dle mého názoru nezbytné zmínit kvůli jejich důležitosti pro výzkum totalitarismu, přičemž z důvodu rozsahu této práce jsem se již nemohl zabývat jinými neméně zajímavými teoriemi, například podrobněji konceptem politického náboženství u Erica Voegelina, Hanse Maiera a Emilia Gentileho či teorii českého autora Vladimíra Čermáka.

Pro tuto práci byla klíčová třetí kapitola *Teorie Karla R. Poppera*. V podkapitole 3.1 a 3.2 jsem definoval tři pro Popperovo teorii základní termíny, kterými jsou uzavřená, respektive otevřená společnost a historicismus. Dále jsem se zabýval Popperovo interpretací Platónovo politické filosofie, jejích základních principů a představil jsem Popperovo klíčové argumenty, na jejichž základě formuloval svou hypotézu. Popper identifikoval v Platónově díle totalitní politický program, založený na pěti principech, které zde stručně zopakuji. (1) Přísné oddělení jednotlivých tříd, přičemž jednota vládnoucí třídy determinuje osud celé obce. (2) Vylučný zájem o vládnoucí třídu. (3) Monopol vládnoucí třídy na vojenské vzdělání a právo vlastnit zbraň a zároveň vyloučení této třídy z veškerých ekonomických aktivit. (4) Vládnoucí třída je podrobena cenzuře veškeré intelektuální činnosti a propagandě usilující o unifikaci myšlení a 5) autarkie.

Tento totalitní program vychází z teorie spravedlnosti, taktéž totalitní povahy, jejíž tři základní principy jsou dle Poppera: (1) princip přirozených výsad, (2) holistický a kolektivistický princip a (3) zásada, že úkolem jednotlivce je posilovat stabilitu státu. Z výše řečeného důvodu jsem se zabýval popisem a kritikou pouze prvních dvou principů. Argumenty na jejichž základě Popper tyto dva principy identifikoval, jsem následně podrobil kritice na základě práce především Erica Voegelina, Johna H. Hallowella a Lea Strausse. První Popperův argument byl přesvědčivě vyvrácen a druhý dle mého názoru natolik zpochybněn, že se tvrzení o totalitní povaze teorie spravedlnosti, jakožto nástroje pro ospravedlnění třídní nadvlády, stává neudržitelným. V důsledku toho se neudržitelnou stává také Popperova interpretace Platónova politického programu.

V podkapitole 3.6 jsem následně zpochybnil Popperovo tvrzení o neomezené moci filosofova krále, který byl Popperem označen za „totalitářského poloboha“. Na základě toho, že všechny Popperovy argumenty, které jsem označil za klíčové, byly vyvráceny či závažným způsobem zpochybněny, tvrdím, že byla vyvrácena i hypotéza, že Platón je autorem první teorie totalitarismu. Obec představená v Platónově politické filosofii je sice uzavřenou společností založenou na historicismu a utopickém sociálním inženýrství ale nikoliv společností totalitní.

Na tomto místě bych rád nastínil svůj vlastní pohled na téma zrodu totalitarismu. Já osobně se pod vlivem teorie Jacoba L. Talmona kloním k názoru, že zrod totalitarismu, lze hledat v jakobínské Francii, přičemž Maximilien Robespierre a Louis de Saint-Just byli do velké míry inspirováni myšlenkami Jean-Jacquesa Rousseaua, který byl v mnohém inspirován Platónem. Z toho důvodu se domnívám lze tvrdit, že zakladatelé totalitarismu byli zprostředkovaně do jisté míry Platónovými myšlenkami inspirováni, avšak nelze hovořit o Platónovi samém, jako zakladateli totalitarismu.

6 Seznam použité literatury

Arendtová, Hannah (1996). *Původ totalitarismu I – III* (Praha: Oikoymenh).

Aron, Raymond (1993). *Demokracie a totalitarismus* (Brno: Atlantis).

Balík, Stanislav – Kubát, Michal (2004). *Teorie a praxe totalitních a autoritativních režimů* (Praha: Dokořán).

Bergson, Henri (1936). *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* (Praha: Jan Laichter).

Blößner, Norbert (1991). Autor a postava dialogu: Úvahy o statutu Sókratových výpovědí v Politeii. In: Havlíček, Aleš ed., *Platónova Ústava a Zákony* (Praha: Oikoymenh), s. 8–24.

Budil, Ivo T. (2005). Moderní totalitarismus a síla politické imaginace. In: Budil, Ivo T. ed., *Totalitarismus* (Ústí nad Labem: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové), s. 24–36.

Budil, Ivo T. (2008). „Srdce temnoty“ a vznik moderního totalitarismu. In: Budil, Ivo T. ed., *Totalitarismus 4: Interdisciplinární pohled* (Mníšek pod Brdy: Dryada), s. 19–28.

Canovan, Margaret (2004). The Leader and the Masses: Hannah Arendt on Totalitarianism and Dictatorship. In: Baehr, Peter – Richter, Melvin eds., *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism* (New York: Cambridge University Press), s. 241–260.

Cobban, Alfred (1954). The Open Society: A Reconsideration. *Political Science Quarterly* 69 (1), s. 119–126.

Corvi, Roberta (1997). *An Introduction to the Thought of Karl Popper* (London and New York: Routledge).

Dvořáková, Vladimíra – Kunc, Jiří (1994). *O přechodech k demokracii* (Praha: Sociologické nakladatelství).

Fields, Guy C. (1948). *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought* (London: Methuen & Co. Ltd.).

Friedrich, Carl J. – Brzezinski, Zbigniew K. (1965). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (New York: Frederick A. Praeger).

Gentile, Emilio (2004). Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation. *Totalitarian Movements & Political Religions* 5 (3), s. 326–357.

Gentile, Emilio (2008). *Politická náboženství: mezi demokracií a totalitarismem* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury).

Gess, Brigitte (1993). Raymond Aron. In: Ballestrem, Karl – Ottmann, Henning eds., *Politická filosofie 20. století* (Praha: Oikoymenh), s. 31–43.

Griender, Peter (2007). In Defence of Totalitarianism Theory as a Tool of Historical Scholarship. *Totalitarian Movements & Political Religions* 8 (3), s. 563–589.

Griffin, Roger (2004). Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion. *Totalitarian Movements & Political Religions* 5 (3), s. 291–325.

Halévy, Élie (1936). L'ère des tyrannies. *Panarchy* (<http://www.panarchy.org/halevy/tyrannies.1936.html>, 20. 3. 2013).

Halévy, Élie – Wallas, May (1941). The Age of Tyrannies. *Economica* 8 (29), s. 77–93.

Hallowell, John H. (1965). Plato and his Critics. *The Journal of Politics* 27 (2), s. 273–289.

Hare, Richard M. (1994). Platón. In: Hare, Richard M. ed., *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristotelés, Augustinus* (Praha: Nakladatelství Svoboda), s. 16–94.

Jarvie, Ian (2009). Popper's Continuing Relevance. In: Parusniková, Zuzana – Cohen, Robert S. eds., *Rethinking Popper* (Boston: Springer), s. 217–234.

Joad, Cyril E. M. (1947). *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (London: Victor Gollancz, Ltd).

Kjeldahl, Trine M. (2001). Defence of a Concept: Raymond Aron and Totalitarianism. *Totalitarianism Movements & Political Religions* 2 (3), s. 121–147.

Lefort, Claude (1986). *The Political Forms of Modern Society* (Massachusetts: The MIT Press).

Lefort, Claude (2002). Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research* 69 (2), s. 447–459.

Linz, Juan J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes* (London: Lynne Rienner Publishers).

Miller, David ed. (2000). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení* (Brno: Barrister & Principal).

Minogue, Kenneth (1999). Totalitarianism: Have We Seen the Last of It? *National Interest* 4 (57), s. 35–44.

Moural, Josef (2002). Otevřená společnost: geneze a kontext. In: Znoj, Milan ed., *Šance otevřené společnosti: K poctě Karla Raimunda Poppera* (Praha: Nakladatelství Karolinum), s. 9–24.

Musil, Jan (2002). Který druh historicismu kritizoval Karl Popper? In: Znoj, Milan ed., *Šance otevřené společnosti: K poctě Karla Raimunda Poppera* (Praha: Nakladatelství Karolinum), s. 25–39.

Novák, Miroslav (2007). *Mezi demokracií a totalitarismem: Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století* (Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav).

Novák, Miroslav (2008). Francouzská škola analýzy totalitarismu a její relevance pro českou politologii. In: Budil, Ivo T. ed., *Totalitarismus 4: Interdisciplinární pohled* (Mníšek pod Brdy: Dryada), s. 29–48.

Novotný, František (1948). *O Platonovi II.* (Praha: Jan Laichter).

O'Hear, Anthony (2004). The Open Society Revisited. In: Catton, Philip – Macdonald, Graham eds., *Karl Popper: Critical Appraisals* (London and New York: Routledge), s. 189–202.

Papadis, Dimitris (1999). Vládce v zákonech v Platónových dialozích Ústava a Zákony. In: Havlíček, Aleš ed., *Platónova Ústava a Zákony* (Praha: Oikoymenh), s. 93–101.

Parusniková, Zuzana (2002). Otevřená společnost – otevřené myšlení. Jednota metody ve filozofickém díle K. R. Poppera. In: Znoj, Milan ed., *Šance otevřené společnosti: K poctě Karla Raimunda Poppera* (Praha: Nakladatelství Karolinum), s. 65–74.

Platón (1997). *Zákony* (Praha: Oikoymenh).

- Platón (2005). *Ústava* (Praha: Oikoymenh).
- Popper, Karl R. (1992). Resumé filosofického myšlení: Interview I. *Reflexe* 2 (7–8), s. 1–20.
- Popper, Karl R. (1993). Resumé filosofického myšlení: Interview II. *Reflexe* 3 (9), s. 1–23.
- Popper, Karl R. (2008). *Bída historicismu* (Praha: Oikoymenh).
- Popper, Karl R. (2011). *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* (Praha: Oikoymenh).
- Rabinbach, Anson (2006). Totalitarianism Revisited. *Dissent* 53 (3), s. 77–84.
- Roberts, David D. (2006). *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics* (New York and London: Routledge).
- Říchová, Blanka (2006). *Přehled moderních politologických teorií* (Praha: Portál).
- Sartori, Giovanni (1993). *Teória demokracie* (Bratislava: Archa).
- Störig, Hans J. (2007). *Malé dějiny filosofie* (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství).
- Strauss, Leo (2007). *Obec a člověk* (Praha: Oikoymenh).
- Syllaba, Theodor (2005). *Dějiny politických filozofií* (Hradec Králové: Gaudeamus).
- Talmon, Jacob L. (1998). *O původu totalitní demokracie: Politická teorie za Francouzské revoluce a po ní* (Praha: Sociologické nakladatelství).
- Tsao, Roy T. (2002). The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism. *Social Research* 69 (2), s. 579–619.
- Voegelin, Eric (2000a). *Kouzlo extrémů* (Praha: Mladá fronta).
- Voegelin, Eric (2000b). *Order and History: Plato and Aristotle III.* (Columbia and London: University of Missouri Press).

Znoj, Milan (2002). Kritický racionalismus z morálního hlediska. In: Znoj, Milan ed., *Šance otevřené společnosti: K počtě Karla Raimunda Poppera* (Praha: Nakladatelství Karolinum), s. 41–49.

7 Resumé

This bachelor's thesis is devoted to the theme of totalitarianism. The aim of this study was to use deductive methods within the normative-ontological approach to test the hypothesis that the author of the first theory of totalitarianism is Plato. This is a hypothesis first time formulated by Karl R. Popper in *The Open Society and its Enemies* (1945). In the second chapter, entitled *Totalitarianism*, is first describes the development of the notion of totalitarianism, respectively totalitarian and penetration of these concepts into the realm of politics and political science. Subsequently, they are presented theory of totalitarianism Hannah Arendt and Jacob L. Talmon, as representatives of political philosophy and theory of Carl J. Friedrich and Zbigniew K. Brzezinski, Raymond Aron, Juan J. Linz and Giovanni Sartori as representatives of empirical political science. In the third chapter, entitled *The theory of Karl R. Popper*, which represents the major part of the work, they are first introduced to basic terms with which Popper works, a closed society, an open society and historicism. Thereafter they are presented and criticized key arguments Popper's theory on the basis of which is indicates Plato's political philosophy as totalitarian. As the key arguments, they are indicated those, which demonstrate the totalitarian nature of the theory of justice, which is associated with Plato's political program, which Popper identifies as totalitarian. These arguments were refuted or strongly challenged as well as arguments supporting the claim that Plato's philosopher king is a totalitarian ruler. As a consequence, I conclude that Plato wasn't the founder of totalitarianism.