

Princip vůdcovství

„... aby nevědomý poslouchal
a rozumný vedl a vládl.“
(Platón, *Leg.* 690b)*

Jisté námítky¹ proti naší interpretaci Platónova politického programu nás přiměly prozkoumat, jakou úlohu v tomto programu hrají takové mravní ideje jako spravedlnost, dobro, krása, moudrost, pravda a štěstí. Tato a následující dvě kapitoly budou pokračovat v této analýze: nejprve se podíváme na úlohou ideje moudrosti v Platónově politické filosofii.

Viděli jsme, že Platónova idea spravedlnosti v zásadě vyžaduje, aby rození vládcové vládli a rození otroci otročili. Je to součást historicistického požadavku, podle kterého stát, aby zadržel jakoukoli změnu, má být kopií své ideje či své pravé „přirozenosti“. Tato teorie spravedlnosti velmi jasně naznačuje, že Platón spatřoval základní problém politiky v otázce: *Kdo bude státu vládnout?*

I

Jsem přesvědčen, že zaměřením problému politiky na otázky jako „Kdo by měl vládnout?“, „Čí vůle by měla být nejvyšší?“ atd. Platón vnesl do politické filosofie zmatek, který dosud trvá. Vlastně to odpovídá zmatku, který vnesl do morální filosofie ztotožněním kolektivismu a altruismu, jak o tom pojednávala předchozí kapitola. Je zřejmé, že jakmile je jednou položena otázka „Kdo by měl vládnout?“, je obtížné vyvarovat se odpovědi jako „ti nejlepší“, „ti nejmoudřejší“, „rozený vladař“, „ten, kdo ovládá umění vládnout“ (či snad „obecná vůle“, „panská třída“, „dělníci“ či „lid“). Avšak taková odpověď, jakkoli může znít přesvědčivě – neboť kdo by prosazoval vládu „nejhorších“, „největšího hlupáka“ nebo „rozeného otroka“? – není, jak se pokusím ukázat, naprosto k ničemu.

* Srv. pozn. 28, kap. 5.

Za prvé, taková odpověď nás má přesvědčit, že jí byl vyřešen nějaký fundamentální problém politické teorie. Přistoupíme-li však k politické teorii z jiného úhlu, shledáme, že jsme vůbec žádný fundamentální problém nevyřešili, že jsme jej pouze přeskočili, když jsme považovali otázku „Kdo by měl vládnout?“ za základní. Neboť dokonce i ti, kdo sdílejí toto Platónovo východisko, připouštějí, že političtí vládcové nejsou vždy dostatečně „dobří“ nebo „moudří“ (s přesným významem těchto slov si nemusíme dělat starost) a že vůbec není nic běžného mít vládu, na jejíž dobrotu a moudrost se lze bezvýhradně spolehnout. Když toto připustíme, pak se musíme tázat, zda by se politické myšlení nemělo od počátku zaměřit na možnost špatné vlády: zda bychom se neměli připravovat na nejhorší vůdce a doufat v ty nejlepší. To ale vede k novému přístupu k problému politiky, neboť nás to nutí místo *Kdo by měl vládnout?* se tázat: *Jak můžeme uspořádat politické instituce, aby špatní či neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho škody?*²

Ti, kdo jsou přesvědčeni, že otázka *Kdo by měl vládnout?* je fundamentální, mlčky vycházejí z toho, že politická moc je „ve své podstatě“ neomezená. Vycházejí z toho, že někdo má moc – a to buď jednotlivec nebo kolektiv, jako např. společenská třída. A dále vycházejí z toho, že ten, kdo má moc, si více méně může dělat, co chce, a zvláště že svou moc může posílit a tím se ještě více přiblížit neomezené či nekontrolované moci. Vycházejí z toho, že politická moc je ve své podstatě suverénní. Jestliže přijmeme toto východisko, zbývá vlastně už jen jediná důležitá otázka: „Kdo má být suverénem?“

Toto východisko budu nazývat *teorií (nekontrolované) suverenity*. Nenazývám tak jednotlivé teorie suverenity, jak je podali zejména Bodin, Rousseau či Hegel, nýbrž obecnější východisko, podle něhož je politická moc prakticky neomezená, resp. požadavek, aby tomu tak bylo – spolu s důsledkem, že hlavní zbývající problém je svěřit tuto moc do nejlepších rukou. Platónův přístup z této teorie suverenity mlčky vychází a od té doby ho následovali mnozí další. Mlčky z ní také vycházejí například ti moderní autoři, kteří jsou přesvědčeni, že hlavním problémem je otázka: Kdo by měl diktovat? Kapitalisté nebo dělníci?

Aniž bych se tu pouštěl do podrobné polemiky, chtěl bych zdůraznit, že existují vážné námitky proti rychlému a nekritickému přijetí této teorie. Uvedené východisko, ať už se jeho spekulativní hodnota

jeví jakkoli vysoká, je nepochybně velmi nerealistické. Žádná nekontrolovaná politická moc nikdy neexistovala, a dokud lidé zůstanou lidmi (dokud se neuskuteční „báječný nový svět“ z Huxleyho románu *Konec civilizace*), žádná absolutní a ničím neomezená politická moc existovat nemůže. Dokud jeden člověk ve svých rukou nedokáže nahromadit dost fyzické moci, aby ovládl všechny ostatní, do té doby musí spoléhat na své pomocníky. Dokonce i nejmocnější tyran závisí na své tajné policii, svých lokajích a katech. Tato závislost má za následek, že jeho moc, jakkoli je veliká, není neomezená, a že musí činit ústupky při rozehrávání jedné skupiny proti druhé. To znamená, že vedle jeho vlastní politické moci existují i další politické síly a že svou vládu může vykonávat jedině tehdy, bude-li je využívat a usmiřovat. Dokonce ani extrémní případy suverenity nejsou tedy nikdy případy suverenity absolutní. Neexistuje případ, kdy by vůle či zájem jednoho člověka (nebo vůle či zájem jedné skupiny, pokud by něco takového existovalo) mohla dosáhnout svého cíle přímo, aniž by se něčeho vzdala v zájmu získání sil, které si nemůže podrobit. V drtivé většině případů je však omezení politické moci daleko větší.

Tuto empirickou danost jsem zdůraznil nikoli proto, že bych ji chtěl použít jako argument, nýbrž pouze proto, abych se vyhnul námitkám. Tvrdím, že každá teorie suverenity se vyhýbá základnější otázce, totiž zda bychom neměli usilovat o institucionální dohled nad vladaři tím, že bychom jejich moc vyvážili jinou mocí. Tato *teorie checks and balances* (tj. něco jako vzájemného dohledu a protiváh) si může činit nárok přinejmenším na pečlivé posouzení. Pokud vidím, jediné námitky proti této tezi jsou, (a) že takový dohled je *prakticky* nemožný, nebo (b) že je *esenciálně* nemyslitelná, neboť politická moc je esenciálně suverénní.³ Jsem přesvědčen, že obě tyto dogmatické námitky jsou vyvráceny fakty; a s nimi padá i řada dalších vlivných názorů (například teorie, že jedinou alternativou k diktatuře jedné třídy je diktatura třídy jiné).

Abychom si položili otázku institucionální kontroly vladařů, stačí vycházet z toho, že vlády nejsou vždy dobré či moudré. Ale jelikož jsem již začal řeč o historických faktech, měl bych snad přiznat, že mám chuť postoupit trochu dále za tento minimální předpoklad. Zdá se mi, že vládcové byli jen zřídka nadprůměrní, ať mravně či intelektuálně, a že byli často podprůměrní. Také je podle mého mínění

rozumné přijmout v politice zásadu, že se máme co nejlépe připravit na nejhorší, i když bychom se samozřejmě měli zároveň snažit o dosažení toho nejlepšího. Připadá mi šílené zakládat všechno naše politické úsilí na chabé naději, že se nám podaří získat skvělé, nebo i jen schopné vladaře. Jakkoli jsem o těchto věcech silně přesvědčen, musím trvat na tom, že má kritika teorie suverenity na těchto více méně osobních názorech nezávisí.

Vedle uvedených osobních názorů a vedle výše zmíněných empirických argumentů proti obecné teorii suverenity existuje i jistý argument logický, jímž lze ukázat nedůslednost kterékoli z konkrétních podob teorie suverenity; přesněji řečeno lze tomuto logickému argumentu dát různé, i když analogické podoby v boji proti teorii, podle níž by měli vládnout ti nejmoudřejší, anebo teoriím, podle nichž by měli vládnout ti nejlepší nebo zákon, většina atd. Jedna z konkrétních podob tohoto logického argumentu je zaměřena proti příliš naivní verzi liberalismu a demokracie a principu vlády většiny; poněkud se podobá známému „paradoxu svobody“, jehož poprvé a úspěšně užil Platón. Ten ve své kritice demokracie a v líčení vzestupu tyрана implicitně klade následující otázku: Co když vůlí lidu je, aby místo něho vládl tyran? Svobodný člověk podle Platóna může uplatňovat svou absolutní svobodu nejprve pohrdáním zákony, a nakonec pohrdáním svobodou samou a voláním po tyranovi.⁴ To není pouze za vlasy přitažená možnost: již se to mnohokrát stalo a pokaždé to přivedlo do bezmocného intelektuálního postavení všechny demokraty, kteří za nejhlubší základ svého politického kréda považují princip většinové vlády nebo jinou podobnou formu principu suverenity. Na jedné straně od nich jejich princip vyžaduje, aby se postavili proti jakékoli vládě odlišné od vlády většiny, a tedy i proti nové tyranii; na druhé straně od nich tentýž princip vyžaduje, aby přijali jakékoli rozhodnutí, ke kterému většina dospěje, a tudíž i vládu nového tyрана. Je zřejmé, že tento logický spor musí ochromit jejich činnost.⁵ Ti z nás demokratů, kteří požadují institucionální kontrolu vládců ovládanými, a především právo na odstranění vlády většinou hlasů, musí tedy tyto požadavky založit na lepších základech, než je vnitřně rozporná teorie suverenity. (V oddílu II této kapitoly bude stručně ukázáno, že to je možné.)

Viděli jsme, že se Platón přiblížil k objevu paradoxu svobody a paradoxu demokracie. Avšak on i jeho následovníci přehlédli, že i všechny ostatní podoby teorie suverenity plodí obdobné rozpory.

Všechny teorie suverenity jsou paradoxní. Můžeme například vybrat za vládcce „nejmoudřejšího“ či „nejlepšího“. Avšak „nejmoudřejší“ může ve své moudrosti zjistit, že by neměl vládnout on, nýbrž ten „nejlepší“, a „nejlepší“ se může ve své dobrotě rozhodnout, aby vládla „většina“. Je důležité si povšimnout, že stejné námitky je vystavena dokonce i taková teorie suverenity, která požaduje *vládu práva*. To bylo ve skutečnosti pochopeno velmi brzy, jak ukazuje Hérakleitova poznámka: „Zákon může také požadovat, abychom byli poslušni vůle jedince.“ (B 33 / S 60)⁶

Shrňme tuto stručnou kritiku: podle mého přesvědčení můžeme říci, že teorie suverenity je slabá jak empiricky, tak logicky. Přejmenším můžeme požadovat, aby nebyla přijímána bez pečlivého uvážení jiných možností.

II

Není vůbec obtížné ukázat, že lze rozvinout teorii demokratické kontroly, která není zatížena paradoxem suverenity. Teorie, kterou mám na mysli, nevychází z učení o podstatné dobrosti či oprávněnosti vlády většiny, nýbrž spíše z nízkosti tyranie; přesněji řečeno, spočívá na rozhodnutí či na přijetí návrhu vyvarovat se tyranie a stavět se jí na odpor.

Lze totiž rozlišit dva hlavní typy režimů. V prvním se vlády můžeme zbavit bez krveprolití, například pomocí všeobecných voleb – jinými slovy, sociální instituce poskytují prostředky, jimiž ovládaní mohou odvolat vládcce, a sociální tradice⁷ zajišťují, že tyto instituce nebudou snadno zničeny těmi, kdo jsou u moci. Ve druhém typu režimu se ovládaní vlády nemohou zbavit jinak než úspěšnou revolucí – ve většině případů to znamená, že se jí nemohou zbavit vůbec. Jako stručné označení režimů prvního typu navrhuji výraz „demokracie“. Pro druhý typ režimu navrhuji výraz „tyranie“ nebo „diktatura“. Jsem přesvědčen, že to přesně odpovídá tradičním významům těchto slov. Rád bych ale vysvětlil, že na volbě těchto označení nezávisí žádná část mé argumentace, a i kdyby někdo jejich významy prohodil (jak se dnes často děje), prostě bych řekl, že jsem pro to, čemu se říká „tyranie“, a proti tomu, čemu se říká „demokracie“; jako nepotřebný bych odmítl jakýkoli pokus zjišťovat, co „demokracie“ „opravdu“ či „esenciálně“ znamená, např. na základě překladu tohoto označení výrazem „vláda lidu“. (Neboť i když „lid“ může ovlivnit činy svých

vladařů hrozbou jejich propuštění, nikdy v žádném konkrétním, praktickém smyslu sám nevládne.)

Použijeme-li těchto dvou označení ve výše zavedeném smyslu, můžeme nyní za princip demokratické politiky označit vytváření, rozvoj a ochranu politických institucí, jejichž cílem je zabránit tyranii. Z tohoto principu nevyplývá, že bychom někdy mohli vytvořit instituce, které by byly bez chyb, nebo které by se chyb nemohly dopustit, nebo které by zajišťovaly, že politika přijatá demokratickou vládou bude správná, dobrá nebo moudrá – nebo i nutně lepší či moudřejší než politika blahovolného tyрана. (Protože nic takového netvrdíme, vyvarujeme se paradoxu demokracie.) Můžeme však konstatovat, že z přijetí demokratického principu vyplývá přesvědčení, že dokonce i špatná politika v demokracii (pokud můžeme působit ve prospěch nenásilné změny) je lepší než podřízení se tyranii, jakkoli moudré a benevolentní. V tomto světle není teorie demokracie založena na principu vlády většiny; spíše bychom různé rovnostářské metody demokratické kontroly, jako např. všeobecné volby a parlamentní systém, neměli považovat za víc než za osvědčené a v případě široce sdílené tradiční nedůvěry k tyranii rozumně účinné institucionální záruky proti tyranii, které se vždy dají dále vylepšovat a které dokonce poskytují metody pro své vlastní zdokonalování.

Kdo přijímá princip demokracie v tomto smyslu, není tudíž nucen pohlížet na výsledek demokratické volby jako na autoritativní vyjádření toho, co je správné. Ačkoli přijme rozhodnutí většiny – aby mohly demokratické instituce fungovat –, bude moci proti němu demokratickými prostředky svobodně bojovat a požadovat jeho revizi. A kdyby se měl dožít dne, kdy hlas většiny zničí demokratické instituce, pak ho tato smutná zkušenost poučí pouze o tom, že neexistuje bezpečná metoda, jak se vyvarovat tyranie. Jeho rozhodnutí bojovat proti tyranii to však nemusí oslabit, a neodhalí to logický spor v jeho teorii.

III

Vraťme se nyní k Platónovi. Vidíme, že svým důrazem na problém „kdo by měl vládnout?“ mlčky vychází z obecné teorie suverenity. Otázka institucionální kontroly vládců a institucionálního vyvážení jejich moci je tím vyloučena ještě dříve, než vůbec byla položena. Zájem se přesunuje z institucí na personální otázky: výběr rozených

vůdců a jejich výcvik pro vůdcovství se nyní stává nejnaléhavějším problémem.

S ohledem na to někteří lidé soudí, že v Platónově teorii je blaho státu vposled etickou a osobní záležitostí, postavenou spíše na osobách a osobní odpovědnosti než na budování neosobních institucí. Jsem přesvědčen, že toto pojetí platonismu je povrchní. *Veškerá dlouhodobá politika je institucionální.* Tomu nemůže uniknout ani Platón. Princip vůdcovství nenahrazuje problémy institucionální personálními, pouze vytváří nové institucionální problémy. Jak uvidíme, dokonce zatěžuje instituce úkolem, který přesahuje to, co od pouhé instituce lze logicky očekávat, totiž *úkolem vybrat budoucí vůdce.* Bylo by tedy chybou si myslet, že protiklad mezi teorií rovnováhy a teorií suverenity odpovídá protikladu institucionalismu a personalismu. Platónův princip vůdcovství má daleko k čistému personalismu, protože v něm jde o fungování institucí; vskutku lze říci, že čistý personalismus je nemožný. Je ale také nutno říci, že nemožný je i čistý institucionalismus. Ustavení institucí nejenom zahrnuje důležitá osobní rozhodnutí, ale fungování i těch nejlepších institucí (jako jsou demokratické *checks and balances*) bude vždy do značné míry záviset na zúčastněných osobách. Instituce jsou jako pevnosti: musí být dobře navrženy a mít dobrou posádku.

Tento rozdíl mezi personální a institucionální složkou sociální situace kritikové demokracie často nechápou. Většinou jsou s demokratickými institucemi nespokojeni proto, že shledávají, že instituce dostatečně nechrání stát či politiku před selháním vzhledem k mravním normám nebo vzhledem k politickým požadavkům, které mohou být naléhavé a potřebné. Jenže tito kritikové útočí na špatný cíl: nechápou, co od demokratických institucí lze očekávat a co by bylo jejich alternativou. Demokracie (užívám tohoto výrazu ve výše zavedeném smyslu) poskytuje institucionální rámec pro reformu politických institucí. Umožňuje reformu institucí bez použití násilí a tím užití rozumu při navrhování nových institucí a přizpůsobování starých. Nemůže ale poskytnout rozum. Otázka intelektuální a mravní úrovně občanů je do značné míry personální problém. (Představa, že tento problém lze zvládnout institucionálními eugenickými a výchovnými opatřeními, je podle mě chybná; níže uvedu některé důvody.) Je naprosto nesprávné vinit demokracii z politických nedostatků demokratického státu. Měli bychom spíše vinit sami sebe, tedy občany demokratického státu.

V nedemokratickém státě lze rozumných reforem dosáhnout jedině násilným svržením vlády a zavedením demokratického systému. Těm, kdo kritizují demokracii z „mravního“ hlediska, se nedaří rozlišit mezi personálními a institucionálními problémy. Je na nás, abychom situaci zlepšili. Demokratické instituce se samy zdokonalit nemohou. Jejich zdokonalení je vždy úkolem *osob*, nikoli institucí. Ale jestliže chceme zlepšení, musíme mít jasno, které *instituce* chceme zdokonalit.

V oblasti politických problémů existuje další rozdíl, který souvisí s rozdílem mezi osobami a institucemi. Jedná se o rozlišení mezi problémy dne a problémy budoucnosti. Zatímco problémy dne jsou do značné míry personální, výstavba budoucnosti musí být nutně institucionální. Přístupujeme-li k politické problematice prostřednictvím otázky „Kdo by měl vládnout?“ a přijmeme-li Platónův princip vůdcovství – tj. princip, že vládnout by měli ti nejlepší –, pak problém budoucnosti bude nutně mít ráz návrhu institucí pověřených výběrem budoucích vůdců.

To je jeden z nejdůležitějších problémů Platónovy teorie vzdělání. Neváhám říci, že Platón do hloubky poškodil a zmátl teorii a praxi vzdělání tím, že ji spojil se svou teorií vůdcovství. Napáchaná škoda je pravděpodobně dokonce ještě větší než ta, kterou v etice způsobilo ztotožnění kolektivismu s altruismem a v politické teorii zavedení principu suverenity. Platónův předpoklad, že úkolem vzdělání (či přesněji vzdělávacích institucí) by měl být výběr budoucích vůdců a jejich výcvik k vůdcovství, je dosud do značné míry považován za samozřejmost. Tím, že vzdělávací ústavy zatížil úkolem, který musí přesahovat schopnosti každé instituce, Platón nese část odpovědnosti za jejich politováníhodný stav. Než se ale pustím do obecné diskuse o Platónově názoru na úkol vzdělání, rád bych podrobněji rozvinul jeho teorii vůdcovství, tj. teorii vůdcovství moudrých.

IV

Myslím, že tato Platónova teorie pravděpodobně vděčí za mnohé Sókratovu vlivu. Jsem přesvědčen, že jedním ze základních Sókratových principů byl jeho morální intelektualismus. Mám tím na mysli (a) jeho ztotožnění dobra a moudrosti, teorii, že nikdo nejedná v rozporu s tím, co poznal, a že za všechny mravní chyby může nedosta- tečné poznání; (b) jeho teorii, že mravním ctnostem lze vyučovat, a že to nevyžaduje žádných zvláštních mravních schopností, jen obecnou lidskou inteligenci.

Sókratés byl moralista a charismatická osobnost. Byl to člověk, který by kritizoval jakoukoli formu vlády za její nedostatky (a taková kritika je vskutku nezbytná a užitečná pro jakoukoli vládu, i když je možná pouze v demokracii), a přitom uznával, že je důležité být loajální k zákonům státu. Shodou okolností strávil většinu života v demokratickém zřízení a jakožto dobrý demokrat považoval za svou povinnost odhalovat neschopnost a blábol některých demokratických vůdců své doby. Zároveň se stavěl proti jakékoli formě tyranie, a vezmeme-li v úvahu jeho odvážné chování za vlády tzv. třiceti tyranů, nemáme důvod předpokládat, že jeho kritika demokratických vůdců byla inspirována něčím jako antidemokratickými sklony.⁸ Není nepravděpodobné, že požadoval (podobně jako Plátón), aby vládli ti nejlepší, což by podle jeho názoru znamenalo, aby vládli nejmoudřejší nebo ti, kdo něco věděli o spravedlnosti. Nesmíme však zapomínat, že „spravedlností“ měl na mysli rovnostářskou spravedlnost (jak je vidět z ukázek z *Gorgii*, citovaných v předešlé kapitole) a že byl nejen rovnostářem, nýbrž i individualistou – byl snad největším apoštolem individualistické etiky všech dob. A měli bychom si uvědomit, že pokud požadoval vládu nejmoudřejších, dostatečně zdůraznil, že nemá na mysli lidi učené; ve skutečnosti se k veškeré profesionální učenosti stavěl skepticky, ať již to byla učinnost filosofů minulosti nebo učenců jeho vlastní generace, sofistů. Měl na mysli moudrost jiného druhu: prosté uznání toho, jak málo toho víme. Učil, že ti, kdo toto nevědí, nevědí vůbec nic. (Toto je pravý vědecký duch. Někteří lidé si stále myslí, podobně jako Plátón v době, kdy získal pověst učeného pythagorejského mudrce,⁹ že Sókratův agnostický postoj je třeba vysvětlit nedostatečným rozvojem vědy v jeho době. To ovšem pouze ukazuje, že nechápou ducha vědeckosti a že jsou stále v zajetí předsókratovského magického postoje k vědě a k vědci, jehož považují za trochu lepšího šamana, za moudrého, učeného, zasvěcence. Posuzují ho podle množství jeho poznání, místo aby – spolu se Sókratem – považovali za měřítko jeho vědecké úrovně i jeho intelektuální poctivosti jeho uvědomění si toho, co neví.)

Je důležité vidět, že tento Sókratův intelektualismus je rozhodně rovnostářský. Sókratés byl přesvědčen, že každého lze učit; v dialogu *Menón* ho vidíme, jak učí mladého otroka jistě verzi¹⁰ toho, čemu dnes říkáme Pythagorova věta, čímž se pokouší dokázat, že

každý nevzdělaný otrok má schopnost pochopit i abstraktní problémy. Antiautoritářský je i jeho intelektualismus. Podle Sókrata může dovednostem, např. rétorice, vyučovat odborník, ale opravdovému vědění, moudrosti a také ctnosti lze vyučovat pouze metodou, kterou popisuje jako svého druhu porodnictví. Těm, kdo dychtí učit se, lze pomoci osvobodit se od jejich předsudků; tak se mohou naučit kritice a tomu, že není snadné dosáhnout pravdy. Mohou se však také naučit rozhodovat a kriticky se spoléhat na svá rozhodnutí a poznání. Ve světle takového učení je nyní zřejmé, do jaké míry se sókratovský požadavek (pokud jej Sókratés kdy vznesl), aby vládli ti nejlepší, tj. intelektuálně poctiví, liší od autoritářského požadavku, aby vládli nejučenější, nebo od aristokratického požadavku, aby vládli ti nejlepší, tj. nejurozenější. (Sókratovo přesvědčení, že dokonce i statečnost je moudrostí, lze podle mého názoru vyložit jako přímou polemiku s aristokratickým učením o urozeném hrdinovi.)

Tento Sókratův mravní intelektualismus je však dvojsečný. Má svou rovnostářskou a demokratickou stránku, kterou později rozvinul Antisthenés. Má však také stránku, která může zrodit silně antidemokratické tendence. Jeho důraz na potřebu poučení, vzdělání, lze snadno chybně pochopit jako požadavek *autoritářství*. To je spjato s problémem, nad nímž si zřejmě Sókratés velmi lámal hlavu: ti, kdo nejsou dostatečně vzdělání a tedy dost moudří na to, aby znali své nedostatky, jsou právě ti, kdo vzdělání nejvíce potřebují. Ochota se učit sama svědčí o moudrosti, vlastně veškeré moudrosti, na niž si Sókratés činil nárok: ten, kdo je ochoten se učit, totiž ví, jak málo toho ví. Tak se zdá, že nevzdělaný potřebuje autoritu, která by ho probudila, neboť nelze očekávat, že bude sebekritický. Avšak tento jediný rys autoritářství byl v Sókratově učení obdivuhodně vyvážen důrazem na to, že autorita si nesmí nárokovat více než právě toto. Opravdový učitel se může osvědčit jedině sebekritičností, které je nevzdělanec neschopen. „Veškerá autorita, kterou mohu mít, spočívá výhradně na tom, že vím, jak málo toho vím“: tak snad mohl Sókratés zdůvodňovat své poslání burcovat lidi z dogmatického spánku. Byl přesvědčen, že toto vzdělavatelské poslání má také politický rozměr. Tušil, že politický život obce může zlepšit vzděláváním jejích občanů k sebekritičnosti. V tomto smyslu říká, že je „jediným politikem své doby“ (*Gorg.* 521d n.),¹¹ na rozdíl od těch ostatních, kteří lidem lichotí, místo aby podporovali jejich skutečné zájmy.

Toto sókratovské ztotožnění vzdělavatelské a politické činnosti mohlo být snadno překrouceno v platónském a aristotelském požadavku péče státu o mravní život jeho občanů. A lze je snadno využít pro nebezpečně přesvědčivý důkaz, že veškeré demokratické řízení je škodlivé. Neboť jak mohou ti, jejichž úkolem je vzdělávat, být posuzováni nevzdělanci? Jak se mohou lepší zodpovídat méně dobrým? Jenže tento argument je samozřejmě naprosto nesókratovský. Předpokládá autoritu moudrého a učeného muže, a vzdaluje se tak Sókratově skromné myšlence, že učitelova autorita je založena výlučně na vědomí jeho vlastních mezí. Státní autorita v těchto věcech zpravidla dosáhne přesného opaku Sókratova cíle. Snadno vede k dogmatickému sebeuspokojení a silné intelektuální samolibosti místo kritické nespokojenosti a snahy o zlepšení. Myslím, že není zbytečné zdůraznit toto nebezpečí, které si lidé zřídka jasně uvědomují. Dokonce i autor, jako je Crossman, který podle mého názoru rozuměl pravému sókratovskému duchu, souhlasí s Platónem v tom,¹² co nazývá Platónovou třetí kritikou Athén: „Vzdělání, za které by měl být odpovědný hlavně stát, bylo přenecháno rozmarům individua... Opět zde zůstal úkol, který by měl být svěřen pouze muži, jehož řádnost je ověřena. Budoucnost každého státu závisí na mladší generaci, a je tedy šílenstvím dovolovat, aby mysl dětí byla utvářena individuálním vkusem a sběhem okolností. Stejně katastrofální byla státní politika *laissez-faire* vůči učitelům, ředitelům škol a sofistům.“¹³ Avšak politika *laissez-faire* athénskému státu, kterou Crossman a Platón kritizovali, měla nedocenitelný následek v tom, že jistým sofistům, a zejména největšímu z nich, Sókratovi, dovolila učit. A když byla tato politika později opuštěna, výsledkem byla Sókratova smrt. To by nás mělo varovat, že státní kontrola takovýchto věcí je nebezpečná a že volání po „muži, jehož řádnost je ověřena“ může snadno vést k odstranění těch nejlepších. (Nedávné odstranění Bertranda Russella je takový případ.) Pokud ovšem jde o základní principy, máme zde případ hluboce zakotveného předsudku, že jedinou alternativou *laissez-faire* je převzetí plné odpovědnosti státem. Zajisté se domnívám, že povinností státu je dbát o to, aby jeho občané dostali vzdělání, které by jim umožnilo účastnit se života společenství a využít každé příležitosti k rozvinutí svých specifických zájmů a nadání, a stát by určitě měl dbát na to (jak správně zdůrazňuje Crossman), aby „neschopnost zaplatit“ jednotlivci nebránila ve vyšším studiu. Jsem přesvědčen, že to patří k ochranným

funkcím státu. Říci ale, že „budoucnost státu závisí na mladé generaci a že je tedy šílenstvím dovolovat, aby mysl dětí byla utvářena individuálním vkusem“, to se mi jeví jako otevírání bran totalitarismu. Nesmíme se hned dovolávat státních zájmů, neboť je třeba vzdorovat opatřením, která mohou ohrozit tu nejvzácnější ze všech forem svobody, totiž svobodu intelektuální. A i když neprosazují „laissez-faire vůči učitelům a ředitelům škol“, jsem přesvědčen, že tato politika je mnohem lepší než autoritářská politika, která dává státním úředníkům plnou moc formovat mysl i ovládat vyučování vědy, čímž poskytuje pochybné autoritě odborníka oporu v autoritě státu a ničí vědu, neboť jí – což je zavedenou praxí – učí jako autoritativní doktríně a ničí vědeckého ducha – ducha hledání pravdy, jehož opakem je přesvědčení, že člověk je jejím vlastníkem.

Pokusil jsem se ukázat, že Sókratův intelektualismus byl od základu rovnostářský a individualistický a že autoritářství v něm obsažené bylo Sókratovou intelektuální skromností a jeho vědeckým postojem zredukováno na minimum. Platónův intelektualismus byl něco zcela jiného. V *Ústavě* je Platónův „Sókratés“ ztělesněním nijak nezmírněného autoritářství.¹⁴ (I jeho sebesnižující poznámky nejsou založeny na vědomí jeho omezení, nýbrž jsou u něho spíše ironickým způsobem, jak prosazovat vlastní nadřazenost.) Jeho vzdělávacím cílem není probuzení sebekritiky a kritického myšlení vůbec. Je to spíše indoktrinace – utváření myslí a duší, které je (abychom opakovali citát ze *Zákonů*) třeba „zvykáním naučit..., aby vůbec nebyly schopny dělat něco odloučeně od ostatních“ (*Leg.* 942c).¹⁵ A Sókratova velká rovnostářská a osvobozující myšlenka, že je možné s otrokem rozumně diskutovat a že mezi lidmi existuje intelektuální spojení, médium universálního porozumění, totiž „rozum“, je nahrazena požadavkem monopolu vládnoucí třídy na vzdělání, spojeného s nejpřísnější cenzurou, týkající se i i diskusí.

Sókratés zdůrazňoval, že není moudrý, že nevlastní pravdu, nýbrž že ji hledá, ptá se po ní, miluje ji. To je vyjádřeno, jak vysvětloval, protikladem slov „filosof“, tj. ten, kdo miluje a hledá moudrost, a „sofista“, tj. profesionální mudrc. Pokud kdy tvrdil, že by státníci měli být filosofové, nemusel tím mít na mysli víc, než že by jako lidé, na nichž leží příliš velká odpovědnost, měli hledat pravdu a být si vědomi svých mezí.

Jak Platón toto pojetí změnil? Na první pohled by se mohlo zdát, že je nezměnil vůbec, když požadoval, aby suverenita státu byla svěřena filosofům; vždyť stejně jako Sókratés definoval filosofa jako milovníka pravdy. Avšak změna, kterou provedl, je vsutku obrovská. Jeho milovník pravdy již není skromným hledačem, je jejím hrdým vlastníkem. Jako cvičený dialektik je schopen intelektuální intuice, tj. nazírání věčných, nebeských forem či idejí a komunikace s nimi. Stojí vysoko nad všemi obyčejnými lidmi, je podobný „mužům blízkým daimonům a bohům“ (*Resp.* 540c)¹⁶ jak svou moudrostí, tak svou mocí. Platónův ideální filosof je téměř vševědoucí a všemocný. Je to filosof-král. Myslím, že si stěží dokážeme představit větší kontrast než mezi sókratovským a platónským ideálem filosofa. Je to kontrast dvou světů – světa skromného, racionálního individualisty, a světa totalitářského poloboha.

Platónův požadavek, aby vládl mudrc – vlastník pravdy, „plně kvalifikovaný filosof“¹⁷ – samozřejmě klade problém výběru a výchovy vládců. V čistě personalistické (oproti institucionální) teorii by tento problém mohl být vyřešen prostě prohlášením, že moudrý vladař bude ve své moudrosti natolik moudrý, že si za svého nástupce vybere toho nejlepšího. Tento přístup k problému však není dostatečně uspokojivý. Příliš mnoho by totiž záviselo na nekontrolovatelných okolnostech; budoucí stabilitu státu by mohla zničit nějaká náhodná událost. Avšak pokus kontrolovat okolnosti, předpovědět, co by se mohlo stát, a zařadit se podle toho, zde musí vést, stejně jako kdekoli jinde, k opuštění čistě personalistického řešení a k jeho nahrazení řešením institucionalistickým. Jak jsme již řekli, pokus o plánování pro budoucnost musí vždy vést k institucionalismu.

V

Instituce, která se podle Platóna musí starat o budoucí vůdce, může být popsána jako ministerstvo školství. To je z čistě politického hlediska zdaleka nejdůležitější institucí Platónovy společnosti. Má v rukou klíče k moci. Již z tohoto důvodu by mělo být zřejmé, že přinejmenším vyšší stupně vzdělání musí být řízeny přímo vládci. Existují pro to však ještě další důvody. Nejdůležitějším z nich je ten, že pouze „odborníkovi a... muži, jehož řádnost je ověřena,“ jak to formuluje Crossman, což podle Platóna znamená pouze těm nejmoudřejším uchazečům, vládcům samým, může být svěřeno konečné zasvěcení

budoucích mudrců do vyšších mystérií moudrosti. To platí především pro dialektiku, tj. pro umění intelektuální intuice, nahlížení božských originálů, forem či idejí, odhalování velkého mystéria za každodenním světem zdání obyčejného člověka.

Jaké jsou Platónovy institucionální požadavky na tuto nejvyšší formu vzdělání? Pozoruhodné. Platón požaduje, aby byli přijati pouze ti, kdo již mají za sebou nejlepší léta. „A když síla ustává a opouštějí obor politiky a vojenství, tehdy ať již volně pasou svou duši a nezabývají se ničím...“ (*Resp.* 498b–c),¹⁸ ničím, než nejvyššími dialektickými studii. Platónův důvod pro toto udivující pravidlo je dost zřejmý. Obává se totiž moci myšlení. „Všechno veliké je zajisté nebezpečné“ (*Resp.* 497d)¹⁹ je poznámka, kterou Platón uvádí své příznání obavy z účinků filosofického myšlení na mozky, které ještě nejsou na prahu stáří. (To vše vkládá do úst Sókratovi, muži, který položil život za právo na svobodnou diskusi s mladými lidmi.) Přesně to bychom však měli očekávat, připomeneme-li si, že základním Platónovým cílem bylo zadržet politickou změnu. Členové vyšší třídy budou v mládí bojovat. Až 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.

Je zajímavé, že Platón posléze pozměňuje svou myšlenku v podrobnějším výkladu, který se pokouší vykreslit vladaře v těch nejjasnějších barvách. Svým budoucím mudrcům nyní dovoluje, aby začínali přípravná studia dialektiky ve věku třiceti let, a samozřejmě přitom zdůrazňuje, že „je zapotřebí bedlivé stráže“ (*Resp.* 537c), že je tu nebezpečí „nezákonnosti... jako veliké zlo... v pěstování dialektiky“ (*Resp.* 537d), a požaduje, aby „ti, jimž dáme účast v dialektice, byli řádných a ustálených povah“ (*Resp.* 539d). Tato modifikace zajisté poněkud vylepšuje celkový dojem, avšak základní tendence zůstává stejná, neboť v pokračování této pasáže²⁰ čteme, že budoucí vůdcové nesmějí být zasvěceni do vyšších filosofických studií – do dialektického zření esence dobra – dříve, než dosáhnou věku padesáti let, kdy již budou mít za sebou mnohé zkoušky a pokušení.

Toto je učení *Ústavy*. Zdá se, že dialog *Parmenidés* obsahuje podobné poselství,²¹ neboť Sókratés je v něm zobrazen jako brilantní mladík, který se dostává do vážných obtíží poté, co se s úspěchem zapojil do diskuse o čisté filosofii a je vyzván, aby vyložil subtilnější

problémy teorie idejí. Starý Parmenidés ho propouští s napomenutím, aby se důkladněji vycvičil v umění abstraktního myšlení, než se znovu odváží do oblasti vyššího filosofického studia. Vypadá to, jako bychom tu (mimo jiné) měli Platónovu odpověď – „také Sókratés byl kdysi příliš mlád na dialektiku“ – jeho žákům, kteří na něho dotírali, aby jim poskytl zasvěcení, a které považoval za nezralé.

Proč Platón nepřeje svým vůdcům originalitu a iniciativu? Myslí, že odpověď je zřejmá. Nenávidí změnu a nechce pochopit, že různé úpravy mohou být nezbytné. Ale takové vysvětlení Platónova stanoviska nejde dostatečně hluboko. Stojíme tu vlastně před základní nesnází vůdcovského principu. Sama myšlenka výběru a vzdělávání budoucích vůdců je vnitřně rozporná. Tento problém lze snad do jisté míry vyřešit v oblasti tělesné zdatnosti. Tělesná iniciativa a odvaha se možná nezjišťují tak obtížně. Tajemstvím intelektuální zdatnosti je však kritický duch, je to intelektuální nezávislost. To vede k nesnázím, které se pro jakýkoli druh autoritářství musí ukázat jako nepřekonatelné. Autoritář si vždy vybírá ty, kteří poslouchají, kteří důvěřují, kteří podléhají jeho vlivu. Tímto způsobem si však nutně vybere průměrné lidi. Vylučuje totiž ty, kdo se vzpouzejí, kdo pochybují, kdo se odvažují odolávat jeho vlivu. Autoritář nikdy nepřipustí, že intelektuálně odvážní, tj. ti, kdo si troufnou vzdorovat jeho autoritě, mohou být těmi nejcennějšími. Autority samozřejmě budou vždy přesvědčeny o své schopnosti odhalit iniciativu. Ale tou miní jen rychlé pochopení vlastních záměrů – a tento rozdíl nejsou nikdy s to pochopit. (Zde možná můžeme proniknout do tajemství, proč je zvláště obtížné vybrat schopné vojenské vůdce. Nároky na vojenskou disciplínu probírané nesnáze ještě zvětšují a metody povyšování vojáků jsou takové, že ti, kdo se odvažují myslet vlastní hlavou, jsou obvykle eliminováni. V oblasti intelektuální iniciativy není nic vzdálenější pravdě než představa, že ti, kdo dovedou dobře poslouchat, budou také dobře velet.²² Velmi podobné obtíže vznikají také v politických stranách: Pátek stranického Robinsona je zřídka kdy schopným nástupcem takového vůdce.)

Zde se podle mého mínění dostáváme k důležitému závěru, který lze zobecnit. Stěží můžeme vytvořit instituce, které by vybíraly vynikající lidi. Institucionální výběr může docela dobře fungovat pro účely, které měl na mysli Platón, totiž k zadržení změn. Ale takový výběr nikdy nebude dobře fungovat, budeme-li mít větší nároky,

neboť vždy bude mít sklon eliminovat iniciativu, originalitu a vůbec všechny neobvyklé a překvapivé vlastnosti. Nekritizují tu politický institutionalismus. Pouze potvrzují, co už bylo řečeno: že bychom se měli vždy připravit na nejhoršího vůdce, i když bychom se samozřejmě měli snažit získat toho nejlepšího. Kritizují naopak tendenci zatěžovat instituce, zejména vzdělávací, nesplnitelným úkolem: vybrat ty nejlepší. To by se nikdy nemělo stát jejich úkolem. Tato tendence mění náš vzdělávací systém v závodní a průběh studia v překážkový běh. Místo abychom studenta vedli k zájmu o studium, místo abychom v něm vzbuzovali skutečnou lásku k předmětu a zkoumání,²³ nabádáme jej, aby studoval pro osobní kariéru. To ho vede k zájmu pouze o takové poznání, které mu umožní, aby se dostal přes překážky a tak si sociálně polepšil. Jinými slovy, i v oblasti vědy jsou naše metody výběru založeny na podněcování poněkud vulgární podoby osobních ambic. (Jestliže se kolegové dívají na dychtivého studenta s podezřením, je to přirozená reakce na toto podněcování.) Nemožný požadavek institucionálního výběru intelektuálních vůdců ohrožuje samotný život nejen vědy, nýbrž také inteligence.

Bylo již řečeno, a je v tom až příliš mnoho pravdy, že Platón byl tvůrcem jak našich (tj. anglických) středních škol, tak našich universit. Neznám lepší argument pro optimistický pohled na lidstvo, žádný lepší důkaz jeho nezničitelné lásky k pravdě a slušnosti, jeho originality, tvrdohlavosti a duševního zdraví než ten, že je tento ničivý vzdělávací systém docela nezničil. I přes proradnost tolika vůdců je dost starých i mladých lidí, kteří jsou slušní, inteligentní a oddaní svému úkolu. „Někdy se divím, jak je možné, že to darebáctví nevedlo k nápadnějším škodám,“ říká Samuel Butler, „a že mladí muži a ženy vyrostli tak rozumní a dobří i přes téměř úmyslné pokusy pokřivit a zaškrtit jejich růst. Někteří byli nepochybně poškozeni, což je poznamenalo na zbytek života, mnozí se však jevíli zhoršení jen o málo nebo vůbec ne, a někteří téměř zlepšeni. Asi je tomu tak proto, že ve většině případů se přirozený instinkt mladých lidí vzbouřil proti jejich výcviku tak absolutně, že je učitelé i přes veškerou snahu nikdy nedokázali přimět, aby jej brali vážně.“²⁴

Můžeme zde uvést, že v praxi Platón nebyl při výběru politických vůdců zvláště úspěšný. Nemám ani tak na mysli zklamání, které přinesl jeho pokus s Dionýsiem Mladším, tyranem Syrakús, nýbrž spíše účast Platónovy Akademie na Dionově úspěšném tažení proti Dionýsovi.

Platónův slavný přítel Dión byl v tomto dobrodružství podpořen řadou členů Platónovy Akademie. Jedním z nich byl Kallipos, jemuž Dión důvěřoval ze všech přátel nejvíce. Když se Dión stal tyranem Syrakús, přikázal, aby jeho spojenec (a potenciální soupeř) Hérakleides byl zavražděn. Krátce poté byl sám zavražděn Kallipem, který se zmocnil moci a stal se tyranem. Po třinácti měsících i on ztratil moc. (I on byl zavražděn, a to pythagorejským filosofem Leptinem.) Avšak tato událost nebyla v Platónově učitelské kariéře jediná svého druhu. Klearchos, jeden z Platónových (a Sokratových) žáků, se vydával za demokratického vůdce, aby se pak sám stal tyranem Hérakleie. Byl zavražděn svým příbuzným Chiónem, dalším členem Platónovy Akademie. (Nemůžeme vědět, jak by si Chión, jehož někteří považují za idealistu, dále vedl, protože byl sám brzy zabit.) Tyto a několik dalších Platónových zkušeností – mohl se pyšnit tím, že mezi jeho bývalými žáky a společníky se našlo přinejmenším devět tyranů – vrhají světlo na určité potíže s výběrem lidí, jimž má být svěřena absolutní moc.²⁵ Je obtížné najít ty, jejichž charakter nebude mocí zkažen. Jak říká lord Acton: všechna moc korumpuje, a absolutní moc korumpuje absolutně.

Shrnuto: Platónův politický program byl daleko více institucionální než personalistický. Platón doufal, že zadrží politickou změnu institucionální kontrolou výběru nového vůdce. Tato kontrola se měla dít prostřednictvím vzdělání založeného na autoritářském názoru na učení – na autoritě učeného odborníka a „muže, jehož řádnost je ověřena“. Tak Platón naložil se Sókratovým požadavkem, aby odpovědný politik byl spíše milovníkem pravdy a moudrosti než odborníkem a že moudrý je jedině, pokud zná své meze.²⁶