Univerzita Karlova v Praze

Fakulta sociálních věd

Institut politologických studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

TÉMA:

Model státu v Platónově dialogu *Charmidés* v reflexi stavovského konceptu Othmara Spanna

Diana Mašková

Praha 2010

Autor: **Diana Mašková**

Vedoucí: **doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.**

Oponent:

Datum obhajoby:

Hodnocení: _____

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a uvedla předepsaným způsobem všechny použité literární zdroje.
2. Souhlasím s tím, aby má práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 8. ledna 2010 Diana Mašková

Poděkování

Děkuji doc. PhDr. Rudolfu Kučerovi, CSc. za laskavé vedení práce a dále doc. Ing. Aleši Havlíčkovi, Ph.D. za inspiraci, zájem, trpělivost a svědomitý dohled.

Bibliografický záznam

Mašková, D., *Model státu v Platónově dialogu Charmidés v reflexi stavovského konceptu Othmara Spanna*, Praha: Univerzita Karlova. Fakulta sociálních věd. Institut politologických studií 2010, 57 str., vedoucí bakalářské práce doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.

Anotace

Ústřední nití této práce měl by být co nejobjektivnější pokus o interpretaci Spannových studií na téma stavovský stát a poodhalení hlavních momentů jeho ideové formace v zrcadle Platónova modelu obce odborníků, představeném v jednom z myslitelových raných dialogů, jenž by nám v závěru mohl pomoci objasnit otázku po prospěšnosti a možnostech uskutečnění vizí korporativismu. Na pozadí „mannheimovského" dynamického otevírání se porozumění chceme očistit myšlenku korporativismu od fašistického stigmatu a dokázat jeho přísnou neslučitelnost s touto ideologií v citlivě pojímané percepci demo-nedemokratické linie. V neposlední řadě hodláme tak poukázat na nesmírný, dle našeho názoru zatím dostatečně nevyužitý potenciál utopií v kreativně kritických reflexích.

Abstract

A very central issue of this work is to provide an objective attempt at understanding the unique process of intellectual formation as well as the interpretation of Spann's characterful analyzes of the corporative state which is really vitally connected with his philosophical reflection of the model of the city of technocrats properly described in one of Plato's relatively early dialogues. It should finally shed more light on the problem of appropriateness as well as the sole possibility of implementation of the whole idea of corporativism in living practice. According to the so-called „Mannheimian" dynamic opening to understanding, we are consequently trying to expurgate the idea of corporativism from the highly unfortunate associations with the fascist ideology and prove their strict mutual

incompatibility in very careful respect of the democratic/antidemocratic distinction. Last but not least, we are trying to point out the enormous intellectual richness of utopian critical (and so far also creative) thinking which is still mostly idle today.

Klíčová slova

Platón, Spann, utopie, ideologie, stavovský stát, fašismus, korporativismus

Keywords

Plato, Spann, utopia, ideology, corporative state, fascism, corporativism

Obsah

ÚVOD **8**

1. PLATÓNOVY RANÉ DIALOGY **10**

1.1 DIALOG *CHARMIDÉS* 13

2. OBEC ODBORNÍKŮ **16**

2.1 USPOŘÁDÁNÍ OBCE V V. KNIZE *POLITEIE* 21

3. POLITICKÝ A HISTORICKÝ KONTEXT DIALOGU **24**

4. ZROZENÍ MYŠLENKY STAVOVSKÉHO KONCEPTU U OTHMARA SPANNA **30**

5. KOMPARACE S PLATÓNOVOU OBCÍ ODBORNÍKŮ **36**

6. POLEMIKA SPANNISMU A HITLERISMU: TÁZÁNÍ PO PŘÍČINÁCH SPANNOVA NEÚSPĚCHU A APLIKACE JEHO MYŠLENEK **39**

ZÁVĚR **44**

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK DĚL ANTICKÝCH AUTORŮ **48**

BIBLIOGRAFIE **49**

Úvod

Značná část intelektuálů v meziválečném Rakousku i přilehlých zemích včetně Československa byla v předvečer nacistické zlovůle přívržencem spannismu, ideologie stavovského státu, vedeného rakouskou elitou. Universitní pedagog Othmar Spann formuloval své představy hierarchického stavovského státu v knize *Der wahre Staat*. Idea stavovského státu, složeného z pěti stavů, počínaje řemeslníky jako stavem nejnižším, dále vyššími dělníky, hospodářskými vůdci, politickými vůdci a na špici hierarchie učenci, soupeřila na jedné straně s křehkou rakouskou demokracií a marxistickými představami, na straně druhé s nacistickými vlivy ze sousedního Německa. Nezanedbatelná role arbitra byla kolizí protistran záhy rozdrcena. Spannovi obdivovatelé měli svou enklávu i v českých zemích. Konrad Henlein, bývalý důstojník rakousko-uherské armády, byl členem *Kamaradschaftsbundu* a spoluzakladatelem *Sudetendeutsche Heimatfront*. Obě sdružení byla silně ovlivněna spannismem. Některé ideje spannismu převzal austrofašismus a *in extremo* nacionálně socialistický stát, jako kupř. elitérní roli zbraní *Schutzstaffel* (*SS*) coby řádu v nacistickém státu (*Ordensburgen der SS*).[1] I v případě spannismu lze poukazovat nikoliv primárně na etnický antagonismus, nýbrž na ideologicko-sociologické pozadí.

Naším cílem bude nalézti tenkou „mannheimovskou" linii mezi utopií a ideologií. Zhoubnost ideologie spočívá v její možné utopičnosti, zhoubnost utopie v možnosti přerůst v ideologii. Ideologie může přežít jedině, je-li osvobozena od utopie, a aby utopie přežila, je její jedinou možností stát se ideologií. Přišlo nám nesmírně zajímavé zvolit si za tímto účelem právě myšlenkovou stavbu Othmara Spanna, jehož „stavovský stát" ukazuje na citlivou hranici mezi extremismem a „osvobozenou" ideologií. Druhým nosným pilířem budiž nám raný Platón, konkrétně jeho dialog *Charmidés*,

[1] M. Jeřábek, *Konec demokracie v Rakousku 1932–1938*, str. 37–49.

v němž klasik rozpracoval svou první zásadní utopickou teorii před proslulou *Ústavou*. Coby spis, kde se Platón teprve hledá, nabízí nám *Charmidés* ryzí maieutickou polemiku bez příkras a vedlejších linií, v jejímž závěru jen tak mimochodem a nikým nezvaná vystupuje ze snu i jeho první vize nejlepšího uspořádání obce. Dialog z Platónova jara odkrývá čistou myšlenkovou konstrukci, jež přímo vybízí k dalším úvahám. Zabývat se Spannem právě v souvislosti s řeckým myslitelem není zcela obvyklé. Existují nesčetné publikace mapující politické myšlení Othmara Spanna a jeho praktický vliv na rakouskou meziválečnou politiku včetně dalších osudů této ve své době lákavé alternativy vůči velkým ideologiím (podstatnou část uvádíme v závěrečné bibliografii). Žádná z nich se však náležitě nezabývá genezí vzniku jeho „třetí cesty“, kde právě recepce Platóna skrze středověké stavovské uspořádání hraje klíčovou roli pro pochopení pádu slibného projektu. Je toho mnoho, co jsme v učebnicích dějepisu nenašli. Naše cesta tudíž povede jinudy, a sice přes komparaci Platónovy utopie a Spannovy ideologie za současné snahy upozornit na zjevné nedostatky spannismu, resp. jeho nesrovnalosti s reálnou recepcí, jež naznačuje již samotný Platón, a které zabránily dovést staronovou vizi od pomyslné možnosti ke zdárnému uskutečnění. Neklademe si velké cíle, chceme především poukázat na nepřekročitelný význam „archeologie“ politického myšlení, jež je často opomíjena v touze nalézti zázračné a geniální řešení, aniž by tato ve své vášnivosti kladoucí důsledky reflektovala příčiny. Každodenní svět přímo chrlí otázky, na něž nabízí nedůsledné, spekulativní odpovědi, přičemž největší nebezpečí nespočívá v nedůslednosti jako takové, rozuměj ve smyslu otevřenosti se dalším nedůslednostem, nýbrž v nedůslednosti absentující reflexe. Především vlivem médií a bohužel i určitých sfér politické vědy ptáme se častěji otázkami „co“ a „jak“, namísto abychom se ptali „proč“.[2] Naším největším přáním je, aby tato naše drobná studie byla symbolickou stezkou k „osvobozené“, však neméně konstruktivní rozvaze!

[2] Srv. L. Strauss, *Eseje o politické filosofii,* str. 18.

1. Platónovy rané dialogy

Předně je třeba sdělit, že Platónova činnost se soustředila, stejně jako tomu bylo u Sókrata, převážně na ústní výklad, což není na první pohled zjevné. Celá platónská metafyzika tvoří ucelený a organicky propojený celek na vysokém stupni syntézy, jenž ovšem není do sebe uzavřenou a strnulou soustavou, neschopnou vývoje a reakce na nové podněty. Není tedy tzv. uzavřeným systémem, použijeme-li přeneseně Popperův výraz,[3] nýbrž dynamickou ontologickou teorií založenou především na geniálním – ve filosofii vůbec poprvé uskutečněném – transferu meditace o ultimativním založení psané reality z roviny čistě fyzikální do oblasti, kterou Aristotelés nazve všeobecnou moudrostí a již pozdější tradice dá jméno *metaphysica*.

Chceme-li však náležitě porozumět klíčovým bodům metafyzické transkripce athénského filosofa, musíme se vydat cestou otevřené a předsudky nezatížené mysli, v jejíž hermeneutické optice budeme jeho dialogy číst a která vrhne inteligibilní světlo na základní kontury Platónova myšlení a zdůrazní vnitřní rozvrh poukazů jednotlivých dialogů mezi sebou. Že se nejedná o otázku malé důležitosti, ukazují změny v chápání Platóna, k nimž došlo díky vlivu německé platónské školy v Tübingen, mající největší podíl na odvržení hermeneutického paradigmatu F. E. D. Schleiermachera.[4]

V dialogu *Faidros* Platón jasně vyjadřuje svou nedůvěru k „mrtvému“ slovu uzavřenému v krunýři zapsaných znaků na papíře, a jde dokonce tak daleko,

---

[3] Srv. K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I, str. 154.

[4] Tento protestantský teolog v letech 1804–1828 pořídil kompletní překlad platónských dialogů z řečtiny do německého jazyka a svůj překlad opatřil komentáři, jež až do 60. a 70. let minulého století udávaly tón všem interpretacím řeckého filosofa. Schleiermacher založil nové interpretační paradigma; jeho východiskem byla naprostá ignorance nepřímé tradice nepsaných doktrín v duchu protestantského principu *sola scriptura*, unášeného navíc romantickým přesvědčením o identitě mezi formou uměleckého díla, jeho obsahem a filosofickým poselstvím. (viz H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, str. 33–34.)

že explicitně klade jasný důraz na orální dimenzi dialogu, jenž jediný je místem dialektického umění, a tudíž jediným místem seriózního diskursu.[5] Psané slovo má jistě svou funkci, však předpokládá již znalost projednávané tematiky; jeho funkce je čistě mnemotechnická, neboť pomáhá rozpomínat se těm, co již znají. Navíc je psaný dialog jistou „hrou slov", kladoucí si umělecké a estetické nároky, a proto pravý filosof nesvěřuje nejhlubší fundamenty své teorie písmu, nýbrž je zachovává pro svůj okruh posluchačů. Vždyť každý takový dialog je *mythologein*, obrazným vyprávěním, v němž nemá dialektika uplatnění: spisy nevedou člověka k moudrosti, k filosofii, ale pouze k doxosofii,[6] a tento prvek je v nich neoddělitelně z jejich povahy vždy obsažen. Proto nám Platón ve svých *Listech* rovněž říká, že existují elementy jeho metafyzické spekulace – a právě ty nejdůležitější – které odmítá svěřit dialogům a jež se nám zachovaly prostřednictvím nepřímé tradice jako nepsané nauky.[7]

Nelze proto jednoznačně tvrdit, že athénský milovník moudrosti z hlediska časové posloupnosti svých dialogů sledoval pedagogický záměr postupovat od nejjednodušších otázek až k těm nejsložitějším. Spíše bychom mohli říci, že si autor své odpovědi či lépe stanoviska k nejsložitějším otázkám (neb ve filosofii není těch jednoduchých) v raných dialozích dialekticky „předpřipravuje". Hermeneutický výklad přináší nespočetné výhody z hlediska samotné interpretační práce, především ale umožňuje chápat platónskou literaturu jako ucelený a soběstačný systém neustálého prohlubování. V této světlině ukazují se býti Platónovy črty již od počátku tvorbou skutečného metafyzika, jenž od prvotních náznaků postupně rozvíjí svou nauku do jejích (nikoliv však uzavřených a konečných) podrobností. Jak říká Battista Mondin ve svém monumentálním třísvazkovém díle *Storia della metafisica*, i nejranější platónské dialogy je třeba interpretovat v metafyzické optice; ač jejich explicitní námět je jiný, přesto jsou resultáty

[5] Platón, *Phaedr.* 274b–278e2.

[6] Platón, *Resp.* II,376d9–e4.

[7] Týž, *Ep.* VII,341b–e.

nepopiratelně trans-empirické.[8] Platón pouze v některých případech říká vše, co by k diskutovanému bodu mohl říci. Často se spokojuje jen se závěrečnými náznaky, z nichž lze vytušit existenci dalších dimenzí.
Klíčovou roli hraje otázka hledání počátku Platónova dualistického pojetí světa, jež je základní tezí jeho filosofie. Solovjev se domnívá, že je jej třeba hledat v etapě Sókratovy smrti: „Podle Sókrata byl řád našeho reálného života podmíněný: byl dobrý, jestliže byl v souladu s dobrem, a špatný, pokud s ním byl v rozporu. Tuto otázku však definitivně a obecně vyřešila Sókratova smrt, a to záporně. Realita ukázala, že existující řád je s dobrem (ztělesněným v ctnostné a čisté osobě Sókrata) principiálně v rozporu, že je svým základem špatný.“[9] Následné chronologické řazení jednotlivých spisů je velice problematické a individuální pokusy se od sebe ve výsledku často výrazně liší. Pro ilustraci však zmíníme řazení, jak jej zaznamenává Andreas Graeser. Platónovu tvorbu dělí do čtyř období, přičemž do období prvního (možná ještě za Sókratova života), jež nás primárně zajímá, řadí dialogy *Lachés*, *Prótagoras*, *Euthyfrón*, *Lysis*, *Ústava I* (poněkud netypicky rozdělena do dvou období: I. a III.), *Ión* a *Charmidés*.[10]

Následujeme-li Platónovu výpověď ve *Faidónovi*,[11] musíme dát Solovjevovi za pravdu. Ve slavném dialogu, odehrávajícím se symbolicky poslední den Sókratova života, otevírá tento otázkou, jak by měl člověk žít nebo co je to dobrý život, okna filosofii ve vlastním smyslu slova, tj. toužení po moudrosti (*filein sofia*), a tím pádem i otevření se dobru, jež k nám bytostně náleží. V dějinách západoevropské filosofie je však tato otázka málo prezentována. Řekové, kteří ji nadhodili, ji zase rychle zasypali koncepcemi lidského bytí. Později byla částečně znovu odkrývána, ovšem nikoliv coby základní filosofická otázka, nýbrž adoptovaná pro dílčí oblast etiky. Ursula Wolfová, hledající zpřetrhané nitě v Platónových raných dialozích, je toho přesvědčení, že filosofie musí, když ne přímo zodpovězení, tedy alespoň vypracování

[8] B. Mondin, *Storia della metafisica*, I, str. 156–157.

[9] V. Solovjev, *Drama Platónova života*, str. 54.

[10] A. Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, str. 167.

[11] Platón, *Phd.* 58e–59a.

smyslu otázky po dobrém životě znovu získat jako své centrální téma. V tomto směru podniká Wolfová první krok s interpretací raného Platóna, kde otázka dobra stojí v centru a filosofování se na ni celkově orientuje.[12] S ohledem na neodbytnost paprsků pravdy jeví se tyto na jednu stranu fascinující, na stranu druhou cizí a obtížné dialogy přístupnějšími. Na pozadí systematického kladení otázek oprašuje idea Dobra linii napříč dialogy, od *Charmida* k *Ústavě*.

1.1 Dialog *Charmidés*

Charmidés je dialog vyprávěný samotným Sókratem, adresát zprávy však není jmenován. Rozvaha (*sófrosyné*)[13] se explicitně stává součastní tématu v okamžiku, kdy je Sókratés ochoten předat Charmidovi radu na prostředek proti bolestem hlavy dle návodu thráckých lékařů, pokud mu mladý přítel „předá do péče“ svou duši, aby se stal rozvážným nebo když se již jako rozvážný osvědčí.[14] Celý dialog lze rozčlenit do tří oddílů: 1) popis výchozí situace a zavedení otázky po *sófrosyné*; 2) rozhovor s Charmidem, v němž tento učiní tři pokusy o definici; 3) rozhovor s Kritiou, jenž se opětovně dělí na tři pododdíly, kde Kritias nastolí tři vylepšené varianty tří Charmidových návrhů, přičemž metodická korekce (*elenchos*) nahrazuje obsahovou definici.

Charmidovy definice: rozvaha jako pomalost, rozvaha jako nesmělost, rozvaha jako konání svého.

---

[12] Viz základní koncepce monografie U. Wolfová, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996.

[13] Dalšími možnými překlady jsou „rozumnost“ a „uměřenost“. Užíváme pojmu „rozvaha“, neboť nejpřesněji vystihuje oba póly téhož, a tím i řecký originál jako celek. Je však zapotřebí citlivě rozlišovat mezi *sófrosyné* a další antickou ctností *fronésis*, jež spíše zahrnuje oblast rozumu a reflexe ve smyslu schopnosti správného uvažování a někteří autoři ji též překládají jako „rozvaha“, což jen potvrzuje poměrně úzkou vzájemnou souvztažnost jednotlivých kardinálních ctností. Viz např. Sofoklés, *Ant.* 1349–1352: „Polloi to fronein eudaimonias…“ (dle Stiebitzova českého překladu „Jen ten je blažen, kdo rozvahu má…“)

[14] Platón, *Charm.* 157c2–158b5.

Kritiovy definice: rozvaha jako konání dobrého, rozvaha jako znalost sebe samého, rozvaha jako vědění o sobě samé a o ostatních znalostech.
Závěrečné stanovisko: rozvaha jako vědění o vědění/nevědění a znalost dobrého/zlého.[15]

Jelikož Charmidés váhá a nedává sebejistou odpověď, je nanejvýš zřejmé, že nemá žádné rigidní koncepce jako dosud zkoušení dospělí sofisté, jež by ho předem obrnily vůči sókratovskému vedení dialogu. O to více je otevřený tázání a *sófrosyné*, tedy přístupný *logu*, a tím pádem vhodným adeptem k tomu, aby byl skrze dialog přiveden k *areté*, v souladu s čímž také vedení rozhovoru není zesměšňující a polemické, nýbrž klidné a bez ironie. Na druhou stranu je zřetelné, že sám Charmidés není na věci příliš zainteresován, tedy na pojmovém paradigmatu, co je rozvaha, a jestli je, nebo není pravda, že jí disponuje. Coby mladému člověku z urozeného rodu mu přirozeně více záleží na dojmu na ostatní, jimž se chce zalíbit.[16]

Posléze Charmidés kapituluje a Kritias, jenž má nutkání zapojit se do rozhovoru, převezme jeho roli. Dialog v tomto bodě přechází do jiné roviny. Kritias je dospělý, sofisticky vyškolený muž, neomezuje se na kladné odpovědi, nýbrž reprezentuje určité pozice a hájí je. Zde také ihned vyvstává do popředí,[17] že motiv cti nebo společenského zřetele u Charmida a dalších přítomných přechází k implicitnímu předpokladu pravdivosti Kritiových tvrzení.

---

[15] Otázka dobra není v dialogu primárně spjata s rozvahou, tudíž dochází ke sporu a přítomní rezignovaně přijímají závěr o „neprospěšnosti“ *sófrosyné*. (Platón, *Charm.* 175a9) Aporetičnost rozhovoru nabízí klíč celé pře: Pokud bychom přesto uvažovali o *sófrosyné* v souvislosti s dobrem, jak se o to od počátku snaží sám Sókratés neustálou korekcí jednotlivých definicí (zejména 169b4–5, 175e), a pojem dobra přijali jako přirozeně nepředmětný, došli bychom nevyhnutelně k jinému závěru, a sice že pojetí rozvahy coby vědění či znalosti (*techné*) je ze své podstaty trvale neudržitelné.

[16] Platón, *Charm.* 158d.

[17] Tamt., 162c1.

Povšimnutí vhodnou skutečnost, poukazující na fakt, že rozdělení rolí na „hodného“ Charmida a „zlého“ Kritiu rozhodně nelze brát za definitivní, nalézáme zejména v Charmidově pocitu ohrožení z možného upření určité *areté*; pel „ukřivděnosti“ tvoří společné normativní pozadí Sókratových partnerů v rozhovoru.

2. Obec odborníků

Soustřeďme se nyní na tu rovinu dialogu, v níž Platón nastíní svou první představu utopického uspořádání obce. Sókratova vize přichází ve dvou vlnách vzájemně zkrocených otázkou po prospěšnosti.

I. vlna (pozitivní):[18] „… kdyby každý z nás dělal to, co umí, ale to, co nezná, odevzdával jiným znajícím.“[19] „… a takto by i dům, v němž by se hospodařilo pod řízením rozumnosti, měl pravděpodobně dobré hospodářství, i obec takto spravovaná i všechno jiné, čemu by vládla rozumnost.“ Dále Sókratés hovoří o nesmírném štěstí, jež by takový život prost chybování obci přinesl. Kritias přitakává.

II. vlna (negativní):[20] „Následek tohoto stavu věcí pro nás by byl jistě ten, že bychom byli tělesně zdravější než nyní, že bychom bez pohromy vycházeli z nebezpečí na moři i ve válce a že bychom měli veškeré nářadí, oděv i obuv a všechny věci odborně zhotoveny a tak i mnoho jiného, protože bychom k tomu měli opravdové odborníky.“ Sókratés ve snu[21] spatřil dokonalou obec a souhlasí se všemi výše zmíněnými positivy – týkající se péče o lidské tělo a věcí jí náležících. Následně však zpochybní původní zasnoubení s dobrem. „… avšak že bychom jednajíce s věděním jednali dobře a byli šťastni, to ještě nemůžeme pochopit, Kritio.“[22]

---

[18] Platón, *Charm.* 171d–172a.

[19] Tamt., 172d9–10.

[20] Tamt., 173a–d.

[21] Příklad snu může naznačit, jak se Sókratés, resp. Platón staví k realitě takové obce. Jisté pochybnosti a zmatek ovšem vyvolává Sókratův dodatek „ať již přišel branou z rohů nebo ze slonoviny“. (Platón, *Charm.* 173a7–8) Dle starořecké klasifikace snů přicházejí totiž branou z rohů sny pravdivé, kdežto branou ze slonoviny sny klamné (viz Homér, *Od.* XIX,560). K otázce se ještě vrátíme v *Ústavě*.

[22] Stejný moment se vyskytuje v obdobné pasáži v *Gorgiovi*, kde se poukazuje, že kapitán lodi stěží může vědět, zda uchrání životy svých pasažérů (511e–512a), a v dialogu *Lachés*, kde Nikias argumentuje, že lékaři nevědí, zda-li by pro jejich pacienty nebylo vlastně lepší zemřít (195c–d).

Zběžné čtení dialogu může snadno přehlédnout, že politické téma se v *Charmidovi* prvně objevuje již v okamžiku, kdy je rozvaha definována jako „konání svých věcí".[23] Víme, že toto se později stane Platónovou formulací spravedlnosti v *Ústavě*.[24]

> „Nuže tedy, děl jsem já, představ si, že by zákon přikazoval, aby si každý sám tkal a pral svůj oděv, šil svou obuv vyráběl svou láhev na olej i své hřebílko a právě tak i všechny ostatní věci, ale cizích aby se nedotýkal, nýbrž každý aby dělal a konal své vlastní věci. Myslíš, že by se obci dobře žilo pod tímto zákonem?"[25]

Schmid užívá pro rozlišení této „liberálnější" vize a utopické ideální obce, předložené Sókratem o něco později, pojmů utopie a dystopie.[26] Sókratovu obec ze snu hodláme nyní vyložit na základě komparace těchto dvou výše zmíněných modelů.

Radikálně individualistická obec představená v čase o něco dříve, avšak ne svou podstatou, jak později uvidíme, se výrazně liší od společenství vědoucích. Je to velmi smutné místo bez lásky, krásy a morálky. V egokratické obci každý koná své a pro sebe, ať již je znalý v umění relevantním k této činnosti či nikoliv. Každý se zajímá pouze o svou vlastní osobu. Neexistuje rozdílu mezi vládci a ovládanými. Obec je spravována zákonem (*nomos*). Život je zaostřen na péči o tělo. Nerozlišuje se mezi děláním (*poiein*) a konáním (*prattein*), tedy mezi výrobní prací řemeslnou a prací „vyššího druhu". Majetek je absolutním, nedotknutelným vlastnictvím

---

[23] Platón, *Charm.* 161b–f.

[24] Týž, *Resp.* II,369b–372a; IV,433a–d.

[25] Platón, *Charm.* 161e–162a.

[26] W. T. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, str. 126. Dystopie na rozdíl od utopie, která se tradičně překládá jako „místo, jež nelze nalézt na mapě" (řecké *ú* je indikativní záporka) prefixací značí nějaké „zlé místo". Ukazuje společnost, jejíž občané jsou neskrývaně utlačováni politickým systémem. (Srv. např. M. Petrusek (vyd.), *Velký sociologický slovník,* sv. 1, *s. v.* dystopie.) Dystopie je (na rozdíl od utopie) realitou, jež je až nepříjemně blízko.

každého jedince. Nevědomost se nezmiňuje. Neexistuje rozlišení mezi *oikos* a *polis*. Sókratés počítá s minimálními nároky na správu.

Oproti tomu v „rozvážné obci“ má dělba práce kruciální postavení: každý dělá pouze to, o čem má patřičnou znalost. Schopnost diagnostikovat, co kdo zná a co nezná, je klíčovým faktorem života. Existuje určitá skupina lidí (vládců) pečující o blaho ostatních efektivním rozdělováním práce. Vládne *sófrosyné*. Můžeme si povšimnout základního rozlišení mezi věděním náležícím vládě, jež je prakticky bez obsahu, omezené pouze na přidělování úkolů, a formou vědění, naplňujícího vládní vyprázdněné. Soukromé vlastnictví je přijetím domněnky obecního blaha odabsolutizováno. *Oikos* a *polis* stojí paralelně vedle sebe.

Na Sókratovu otázku[27] Charmidés odpoví, že v obci individualistů by se patrně dobře nežilo.[28] Když se Sókratés táže opětovně tentokráte už Kritii, zda-li pouhá disposice k vědění, co kdo ví a co neví, garantuje nějaký prospěch (*onesei*),[29] jako bychom se vraceli do předchozí Charmidovy obce. Znovu se setkáváme s významovou konotací „omezeného sebezájmu“. Ze Sókratova vyprávění o snové společnosti stále více a více cítíme, že zájem o „ty druhé“ se potichu vytrácí. Sókratés zde přejímá tutéž perspektivu z diskuse s Charmidem: jedinec pro svůj zájem o vlastní tělo, bezpečnost, majetek a zázemí rezignoval na kontakt s druhými a přestal být člověkem politickým.

Základní struktura obce je třístupňová: rozvážní vládci (*sófrón*) – ostatní odborníci – občané. Rozvážní povedou odborníky v *techné*. Vědění lidí rozvážných či těch, kdož vynikají v určité *techné*, bude věděním specializovaným a vzájemně se diferencujícím, neboť každý bude odborníkem pouze v jediném oboru. A i když člověk nebude odborníkem, nebude se dopouštěti chyb, neboť jej rozvážní povedou tak, že mu dovolí dělat jen to,

[27] Viz výše a pozn. 25.

[28] Platón, *Charm.* 162a4.

[29] Tamt., 171d.

v čem bude konat správně. Bez existence společného prostoru vzájemného sdílení informací občany obce nebude nic spojovat a zůstanou žít odděleně. Do posledních struktur bude odstraněno chybování v přítomnosti vládkyně *sófrosyné* a každý bude ve svém žití jednat krásně a dobře (*kalós kai eu*).

Poněkud zahnívající správnost celého zřízení vychází z Kritiova ztotožnění poznání (*gnósis*, *gignóskein*) a vědění (*epistémé*, *eidenai*) a z jeho pochopení *sófrosyné* jako „vědění něčeho“,[30] čímž ji vlastně redukuje na sumu toho, co člověk ví a co neví, za současné ignorace plného obsahu a celku v kontinuitě poznatků. Následkem toho dochází k paradoxní situaci, a sice že ten, kdo má *sófrosyné*, ctnost věru z nejskvostnějších, nebude vědět nic více než právě to, zda dotyčný má vědění o něčem, však již nikoliv, čeho se jeho vědění konkrétně týká.[31] Nebude tedy možné vědoucího vyzkoušet, zda-li je skutečným mistrem svého oboru a nejedná se pouze o domněnku (*doxa*) pomýleného rozvážného. Pokud totiž člověk dokáže rozlišit lékaře od šarlatána, pak nikoliv jako rozvážný, nýbrž pouze opět jako lékař, což se však ukáže býti bezprecedentním, neboť zakázky rozdělují právě *sófrón*, neschopní reflexivity obsahu. Kritiovo pojetí *sófrosyné* podle vzoru *techné* v lecčems připomíná Aronův vztah politika a úředníka v moderní industriální společnosti.[32] Zatímco úředník musí být dokonalý profesionál, aby se předem předešlo jakémukoliv potenciálu omylnosti, na politika se žádné velké obsahové nároky nekladou; důsledkem čehož ani v západních liberálních demokraciích není žádnou výjimkou, že amatéři vládnou a vedou odborníky. V komunistických režimech pozbývá vztah politik – úředník původního smyslu, neboť zde se naopak snaží toto rozlišení zrušit. Druhý model by tak spíše připomínal Platónova filosofa-krále z V. knihy *Politeie* v absolutním postavení vševědoucího.[33]

[30] Platón, *Charm.* 167a, 169e6–170a1.

[31] Tamt., 170d.

[32] R. Aron, *Demokracie a totalitarismus*, str. 190 nn.

[33] Platón, *Resp.* V,473d–e.

V souvislosti s dokonale uspořádanou obcí vládkyně *sófrosyné* hovoří se navíc o bezchybném vědění, jež nepřipouští nevědění. I přes Sókratovo upozornění na tento zjevný nedostatek v pojetí *sófrosyné* Kritias nevědění „obchází“, neboť jej považuje za něco nežádoucího, nikoliv za neodmyslitelnou součást poznávání, učení se (*manthanein*) a hybnou sílu chodu obce. V tomto okamžiku[34] se kymácí a padá celý pozitivní charakter I. vlny a Sókratés se znovu vrhá do zkoumání, zda-li pak spravování obce na základě *sófrosyné* coby „vědění vědění“ je skutečně nějakým výjimečným štěstím, o čemž má v závěru svého výkladu snu vážné pochybnosti.[35] Život v takovéto rajské obci by byl jistě dokonalý a vzorný, avšak ve svém důsledku krajně ne-lidského charakteru, a tím pádem i charakteru nepolitického. Chybování je totiž bytostně spjato nejen s lidstvím jako takovým, nýbrž i s existencí politična, jehož vyspělost dále prověřuje míra reflexivity o vlastní neomylnosti.

Nyní je již zcela zřejmé, že máme co dočinění se systémem nedemokratickým, ba co více, se systémem totalitním fašistického typu. Vývoj v naší (Sókratově) obci je přísně zarámován do vědění a občan nemá pražádné šance z krásného klasicistního obrazu vystoupit ani zaujmout jinou funkci, než mu „rozvážný“ malíř přidělil. Jedinou možností a příslibem nového začátku jevila by se býti snad nějaká krize zvenčí, v jejíchž důsledcích by jeden jediný přiznal, že neví. Zde by přicházel v úvahu dvojí možný spád nejbližších událostí, a sice buďto by byl tento jeden „omylný“ ostatními spoluobčany zavržen a z obce vyloučen, nebo by vystoupení odvážného zažehlo řetězovou reakci v reflexi. Avšak i v případě prvního nezdaru byl by tento „zázrak“ ve smyslu přerušení automatického chodu věcí příslibem pootevřených dveří, aby později v čase lidská iniciativa přijala dar svobody.

[34] Platón, *Charm.* 172b.

[35] Tamt., 173d.

2.1 Uspořádání obce v V. knize *Politeie*

Závěrem ještě krátce navážeme vztah s *Ústavou*, i když jsme již leccos z toho naznačili v předchozím výkladu obce odborníků. Dialog *Ústava* má mezi Platónovými dialogy význačné postavení. V něm se sbíhají všechny stezky Platónova myšlení a jednou z nich je i myšlenka nejlepšího uspořádání.

To nejpodstatněji společné vidíme zejména v pokusu o definici rozvahy (*sófrosyné*) v *Charmidovi* a následném vymezení spravedlnosti (*dikaiosyné*) napříč *Politeiou*. Ve starším z obou dialogů je při ustavování obce egokratů *sófrosyné* vymezena jako „konati své“ (*to ta heautú prattein*),[36] a že není „konati své“ jako „konati své“ jsme si již ukázali při komparaci dvojího druhu obce v dialogu *Charmidés*. Paralela s *Ústavou* je rozhodující v tom ohledu, že právě tento dialog jasně předvádí současnou existenci různých významů *to ta heautú prattein*. Zatímco na jednom místě I. knihy *Ústavy* vyjadřuje „každému, co mu náleží“ tradiční pojetí spravedlnosti,[37] ve II.–IV. knize při konstrukci obce znamená „konati své“ funkční jednodělnost,[38] která je pak v polovině IV. knihy označena jako pouze vedlejší a místo ní je zdůrazněn význam „konání svého“ jako uznání svého místa ve společenské hierarchii,[39] aby pak v závěru IV. knihy při definici spravedlnosti bylo i toto pojetí uzávorkováno a nahrazeno *to ta heautú prattein* ve smyslu vnitřního konání svého, tj. uspořádání a jednoty duše.[40] Každý z těchto výměrů je Sókratem podán v rozhovoru s jinou osobou dialogu. Jedná se o různé stupně téže nauky, vycházející a rozvíjející původní pojem tradiční morálky, přičemž žádný z nich není nesprávný, avšak liší se vzrůstající mírou přesnosti, ostatně odpovídající dianoetickému vedení dialogu v V. knize, kdy se po výkladu společné práce žen a mužů strážců a po přijetí zákona o společných ženách a dětech přistoupí k řešení otázky po uskutečnitelnosti, jež je

[36] Platón, *Charm.* 161b–162b.

[37] Týž, *Resp.* I,331e, 332b–c.

[38] Tamt., II,369e–370b; IV,423d, 433a.

[39] Tamt., IV,434c.

[40] Tamt., IV,443–444.

v okamžiku „intelektuální vyčerpanosti“ vystřídána otázkou po obecní prospěšnosti celého projektu.[41]

Základní diference v *Ústavě* spočívá v konkurenčním vztahu mezi rousseauovským „společným“ a hegeliánským „obecným“. Každý z obou dialogů ukazuje odlišný způsob nespolupráce ve společenství a důsledky z takové nespolupráce plynoucí. Zatímco v *Charmidovi* kráčí každý jednotlivec svou jednou cestou a nespolupráce je zde do očí bijící, v *Ústavě* všichni zastávají jedno stanovisko a myšlenka nespolupráce a ignorace je jen důmyslněji skryta, čímž se následným odkrýváním stává o to více hrozivější.

A ještě v jednom klíčovém hledisku vidíme patrnou odlišnost obou podobenství: diskuse v *Charmidovi* je ohraničena ve svém začátku a konci Sókratovým důrazem na abstraktní pojem *sófrosyné*, kdežto v *Politeii* je zobrazení absolutního rozumu mnohem konkrétněji vtěleno do osob filosofů-králů, jež oplývají znalostí vědy nejvyšší a ostatních věd.[42]

Personifikace moudrosti jakoby snáze otevírala cestu realizaci Platónova projektu. Koketérie Sókrata s motivem snu v *Charmidovi*, na kterou jsme již dříve upozorňovali, náhle znovu nabývá na své síle. Pozornému čtenáři však neunikne tento odstavec v závěru IX. knihy:

> „Rozumím; myslíš v obci, kterou jsme nyní zakládali a vylíčili, v obci ležící v oblasti myšlenek, neboť na zemi, myslím, není nikde.“ – „Avšak, děl jsem, snad jest vystavena na nebi jako vzor pro toho, kdo by ji chtěl viděti a podle ní zařizovati sám sebe. Nic však na tom nezáleží, zdali někde na světě jest nebo bude; …“[43]

Platónovi je nanejvýš lhostejný poměr jeho obce k realitě, což již ostatně naznačuje odmítavým postojem zvolit si konkrétní bránu pro svůj sen v *Charmidovi*. Šlo mu primárně o to, vylíčiti na velkém plátně pojem

[41] Platón, *Resp.* V,457d.

[42] Tamt., V,473d–e.

[43] Tamt., IX,592b.

spravedlnosti ve všech jejích nuancích; přitom objevil, že pravým politikem jest člověk, který dle této *areté* a jiných ctností uspořádá království ve svém nitru. Chtěl-li kdy Platón vystavět na nebi vzor ideálního státu, pak ovšem nikoliv, aby ho člověk uvedl ve skutečnost, nýbrž aby tak přiměl lid zamyslet se nad úrovní vlastních státních zřízení.

3. Politický a historický kontext dialogu

V dialogu *Charmidés* je vskutku pěkně vystiženo, že Sókratés, na rozdíl od sofistů, nezesměšňoval svých bližních, neklamal je a neútočil slovně. Kdo si myslí, že díky svému postavení může žáky (občany) ponižovat a kritizovat, není způsobilý být pedagogem (státníkem). Ten, kdo ponižuje, vystavuje zlé vysvědčení hlavně sám sobě. Sókratés věřil, že jednat s lidmi slušně a s úctou znamená ukazovat jim své chyby a nedostatky. Používal řeč jako prostředek, kdežto pro sofisty byla řeč sama cílem. Cílem Sókratovy nauky bylo vzdělávání a utváření celé osobnosti člověka. Kritizoval sofistické dogma, že člověk je měrou všech věcí. Ten, kdo prohlásí za měřítko sám sebe, své vášně a tužby, určitě nebude žít uspořádaným a umírněným životem. Jediný způsob, jak dosáhnout skutečného štěstí, je zaměřit se na dobro a konat dobro. Pouze ten, kdo se správným měřítkem a v harmonii s ostatními mohoucnostmi řídí rozumem, je rozvážný a ovládá sám sebe. Důležité však při tom je mít na paměti, že blaho jednotlivce se nedá oddělit od blaha ostatních. Ten, kdo se dopouští bezpráví a škodí jiným, škodí nejvíce své vlastní duši. Není pak lehké najít účinný lék na nemocnou duši a ještě mnohem méně lehké nalézt nějaký takový pro nemocný režim.

Zatímco homérský rek žije v bezprostředním dosahu božské síly a je jí dirigován bez ohledu na jakoukoliv další nadřízenou moc, je nyní téměř ustavičně přítomen člověk jako jednotlivec, obec, skupina či dokonce lidstvo. Nejedná se nyní již o to, najít svůj pravý poměr k božskému přímo, nýbrž o to, najít jej v poměru k obci a skrze něj; pravý poměr k obci, ke skupině, ke společenství bude v sobě obsahovat zároveň pravý poměr k ideálnímu vzoru. Zvlášť zpřítomníme-li si dále tento rys, že totiž Platón (Sókratés) klade svou otázku s ohledem na společnost, na *polis* a její zdar. Dosavadní řecké ideály a normy byly nejen aristokratické, nýbrž též aristokracii vyhraženy, kdežto společnost demokratická musí člověka vypracovat napřed tak, aby obstál v konkurenci, aby se pro politický život skutečně hodil. Aniž hodnoty, kterými vůdčí člověk měl být v očích veřejnosti obdařen, doznaly ihned radikální změny, mohou přece vzlétnout jiskry a zachvátit duši poznáním.

Sókratés se v úvodu dialogu *Charmidés* navrací z vojenského tažení u Poteidaie na poloostrově Chalkidiké, jež symbolicky uvedlo antickou tragédii peloponnéských válek.[44] Ve způsobu života, jak jej líčí Alkibiadés v *Symposionu*, je obzvlášť zdůrazněna neobyčejná odolnost a otužilost Sókratova; za zimního ležení u Poteidaie osvědčil naprostou odolnost vůči hladu, mrazu, spánku a vzbudil pozornost všech ve vojsku.[45] Alkibiadovo obdivuhodné vyprávění ovlivněné sice do jisté míry *érotem*, přece již mnohé naznačuje ze Sókratovy perspektivy, totiž zda spíše tělo, či duše je náchylnější utrpěti vážnější újmu na zdraví, přičemž však nikdy neopomíjí člověka, jakým *je* v celku!

Jsme-li pak svědky, jak se sofističtí pedagogové domnívají, že lze ovládnout *logos* ve smyslu „léčebného zaříkávání“, Sókratés prokazuje *logu* úctu a obdiv, jež se mnohdy přirozeně pojí s jakousi nedůvěrou či nejistotou, a tam, kde si s ním zdánlivě suverénně hraje, je to jen proto, že je s ním hloub a důvěrněji seznámen, nikoliv však natolik důvěrně, aby si s ním dělal vůbec, co chce. Konečně nejde také o nic méně, než-li o *polis*, o obec, o existenci celku i jednoho každého v něm; zatímco všichni volí cestu zdánlivě samozřejmou, cestu veřejného zápasu, demagogického získávání veřejnosti, boje o moc a bohatství, vede Sókratés svůj *agón* mimo hlavní veřejnost, ale s účelem posléze přece politickým. Jeho cesta je jakousi duševní rekonvalescencí. Vnitřní obnovou mu však není moralistická banalita, nýbrž otázka ve své čisté neurčenosti. Nejde totiž o opojení ze zodpovězení, nýbrž o smysl, a ten předpokládá názor smyslu, pochopení. Z otázky se tudíž rodí něco více než pouhý abstraktní rozhovor, z otázky teprve pramení neuhasitelná žízeň po štěstí a čím je otázka radikálnější, tím je tato žízeň nesmírnější a neuhasitelnější. V plném vědění nemůže mít jedinec otázky a ten, kdo se dovede nejradikálněji tázat, je zároveň tím, kdo neví, ovšem právě proto se táže, že o své nevědomosti ví. Sókratovský *logos*, má tento první a hlavní úkol: vzbudit vědění nevědění, a tím otázku a v ostnu otázky, který

[44] Platón, *Charm.* 153a. Athéňané obléhali Poteidaiu kvůli nežádoucímu spojení s Korinthem v letech 432–429 př. Kr. Více k bitvě viz Thúkydides, *Hist.* I,56–66.

[45] Platón, *Symp.* 219e–220e.

nepříjemně škrábe ve vyprahlém hrdle člověka, pokud není tento přežvýkavcem, žízeň, lačnou touhu po celkovém životním napojení.

A tak zatímco v pozadí na athénské *agoře* burácely řeči a vášně těch, kteří závodili o moc a snažili se jí kus urvat jen proto, aby posunuli obec opět o kus blíže ke konečné záhubě, zatímco po pobřežích Attiky a Peloponnésu duněla země kroky ozbrojenců a moře brázdila loďstva na číhané, Sókratés ve svém vědoucím nevědomí zakládá vnitřní říši, pravou *polis*. Nikoliv naukami, nikoliv poučováním, nikoliv předstíráním absolutního stanoviska. Zůstává v nevědění, v omezení, v konečnosti možného uskutečnění. Ale osten poslední lidské otázky po tom, co životu dává smysl, jednotu, sílu, co činí možným, aby byl vůbec žit, tento osten dovede Sókratés svým *elenchem* vložit do nitra těch, kdož jej obklopují. Účinek onoho vedlejšího řeckého „zdravotnictví" byl ovšem velmi různý – byli dokonce tací, kteří Sókrata za uštědřené rány nenáviděli, jiní se mu ze slabosti vyhýbali, jiní hleděli zapomenout a zapomněli. Těžké stalo se věnovati čas ošetřování duší v mravním konvencionalismu a úpadku tehdejších demokratických Athén.[46]

Se závěrem peloponnéského běsnění, kdy nejvznešenější šli v posledku na lodi s nejnižšími, rytíři s cizinci a otroky, byli athénští vojevůdci obviněni, že zanedbali svou povinnost a postaveni před soud. Sókratés tehdy prvně ve svém životě vystoupil jako veřejný funkcionář: byl *prytanem*, tj. radním, a když lid vymáhal vůči zákonu usnesení proti vojevůdcům a hrozil v opačném případě zatčením prytanů, byl dle zprávy Xenofóntovy jediným, kdo ze všech prytanů zůstal pevně při zákonném rozhodnutí,[47] však přehlasován a nešťastní vojevůdcové a s nimi i poslední Periklův syn skončili na popravišti.

V této atmosféře mlhy zoufalství a tragického mraku šly Athény do záhuby. Viděly pád všeho, v co věřily a na čem zakládaly své nároky; sny o světovládě, ba samostatnosti politické byly pryč. Rekriminace a pomstychtivost dosavadních emigrantů a protivníků demokracie se počaly

[46] Viz Aristofanés, *Nub.* 104, 144, 156, 503, 1465; *Vesp.* 1408–1413; *Av.* 1296, 1564.

[47] Srv. Xenofón, *Hell.* I 7,15.

uplatňovat. Sókratés nesl osud spoluobčanů spolu s nimi, neodešel z města před „vládou třiceti“, mezi nimiž měl staré známé z našeho dialogu: Kritiu a Charmida, jenž byl jedním z tyranů v Peiraieu,[48] athénském přístavu, kde shodou okolností Sókratés na půdě Kefalově rozmlouvá v dialogu *Ústava* s Platónovými bratry.[49]

Nová vláda začala opravdu bezohledně, jak se na vládu tyranů sluší: bylo potřebí peněz, kterých se nabývalo konfiskacemi a protiprávním vydíráním, nové vládě byla moc právem a pomsta spravedlností, kompromitovat co největší počet občanů bylo jejím zájmem, a tak chtěla zkompromitovat i Sókrata.[50] Onen byl prý vyzván, vypráví Platón, aby zatkl bohatého spoluobčana na Salamině. Sókratés však neuposlechl a odešel klidně domů.[51] Kritias nicméně Sókrata nepotrestal (dle zápisků Xenofóntových zakázal mu však rozmluvy s mladými lidmi s poukazem na to, že ví o jeho kritikách režimu).[52]

V líčení bitvy u Múnychie píše Xenofón: „Padli tam z třicetičlenné vlády Kritias a Hippomachos, z desetičlenné vlády v Peiraieu Charmidés, syn Glaukónův.“[53] Touto bitvou r. 403 př. Kr. byla v Athénách zničena několikaměsíční vláda oligarchické třicítky a vítězná strana obnovila demokratickou ústavu. V myslích athénských demokratů měla osobnost Kritiova zlou památku. Bylo mu přičítáno, že se oligarchický režim hlavně jeho působením zvrhl v hrůzovládu. I na Charmidově jménu lpěla vina účasti v protidemokratickém násilí.[54] Jinou úlohu mají Kritias a Charmidés ve světě myšlenek, jejž vytvořilo Platónovo zrcadlo, a zejména v dialogu, který se

[48] Xenofón, *Hell.* II 3,15–4,10, 4,19.

[49] Platón, *Resp.* I,327a.

[50] K hrůzným činům „třiceti“ srv. Aristotelés, *Ath. pol.* 35.

[51] Platón, *Apol.* 32d.

[52] Xenofón, *Mem.* I 2,33.

[53] Týž, *Hell.* II 4,19.

[54] K politické roli Kritia a Charmida obzvláště v roce 404/403 viz M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, str. 460–490.

jmenuje *Charmidés*. Krom drobné zmínky o násilí,[55] nedoléhá sem vřava politických bojů ani zápach krve prolité v občanské válce. Platón sice také jistě znal činy oligarchů a nikdy se nestal jejich obdivovatelem, ovšem znal rovněž chyby obnovené demokracie. Zatímco oligarchie a demokracie se střetly na jedné rovině, směr Platónova politického myšlení byl mimoběžný.

V dialogu *Charmidés* rozmlouvají Charmidés a Kritias se Sókratem o tom, co jest ctnost, kterou Řekové nazývají *sófrosyné*. Čtenář znalý osudů obou oligarchických vůdců sotva se ubrání otázce, proč Platón zvolil za Sókratovy společníky v této rozmluvě právě dva muže, jejichž význačnou vlastností byl v paměti athénských dějin pravý opak oné ctnosti, *akolasia*, nezřízenost. Nebylo by však správné vyvozovat z úvah o této otázce závěry, že snad Platón chtěl svým dialogem očistit či dokonce oslavit památku mužů svého rodu[56] nebo opět naopak, že napsal tento dialog před osudným pro ně rokem 404 až 403. Osoby Platónových dialogů, i když mají jména historických osob, nejsou zatíženy svými historickými osudy! Platón bere jim jejich pozemský život a činí je účastnými jiného života ve světě jemu vlastním. Zachycení Kritiova charakteru, vykazujícího známky ješitnosti, ctižádosti a nečestnosti, jež povedou k jeho morálnímu úpadku, není studií tyrana, je otevřené. Do dialogu o rozumnosti přinášejí si Kritias s Charmidem ze skutečnosti pouze svůj rod, krom toho Kritias své vzdělání a Charmidés půvabné kouzlo mládí. Setkání Charmidovo se Sókratem, setkání cudné krásy se zdrženlivou moudrostí, je samo o sobě nevýslovně jemné dílo Platónova umění.

Režim třiceti byl neúnosným a neměl šanci na přežití. I Sparta to nahlédla a nechala v Athénách vládnout vítěznou demokratickou „kontrarevoluci“, která se chtěla mírnit a zavedla – ovšem po vyhubení tyranů – všeobecné smíření (*amnéstia*). „Zdálo se, že nastávají lepší časy,“ praví Platón v *VII. listě*,[57] však

[55] Platón, *Charm.* 176d.

[56] Kritias i Charmidés byli Platónovi příbuzní; Charmidés byl bratrem jeho matky Periktiony a Kritias její bratranec. Srv. Platón, *Charm.* 157d9–158a7 a viz dále J. K. Davies, *Athenian Propertied Families (600–300 B.C.)*, str. 322–335.

[57] Platón, *Ep.* VII,325b.

dostavila se událost, jež měla otřást i touto nadějí stejně smýšlejících – proces Sókratův. Sókratés měl konečně proti sobě všechny: kněze, konzervativce starého ražení, přívržence restaurované demokracie, kteří nezapomínali na bývalé oligarchy, jež byli se Sókratem ve styku, sofisty a reakcionářské nenávistníky sofistů. Sókratés hledal svou nauku u všech „vychovatelů" obce v širokém významu, u všech odpovědných za její mravní stav: politiků, výrobců, básníků. A tak přišel nutně den, kdy nenávist propukla: „Sókratés je vinen, že nectí bohy státní a zavádí nová božstva, jakož i tím, že kazí mládež svým učením."[58] Trest? Smrt. Jaká je nyní celková nálada, jež vládne nad sókratovským vyšetřováním pomocí *logu* i nad jeho vlastním osudem? Je to ironie! Ironie náleží bytostně k výchovné činnosti Sókratově, tudíž k starání se o duši. Ovšemže ironie, jak ji u Platóna shledáváme, je Platónem Sókratovi propůjčena a náleží k celku literárních účinů, jež Platón míní vyvolat, ale právě tak nesporné zdá se, že jde v ironii o bezpečně autentickou formu existence, vlastní Sókratovi, že Platón tu podává variace na téma, dané Sókratovou komickou i tragickou kulisou životní.

Podle Sókrata není možno vůbec potkati štěstí, ale hledajícímu nemůže štěstí uniknout. Přitom však nesmí, nemůže jít za ním, za štěstím, poněvadž štěstí není svou podstatou žádný cíl! Proto může Sókratés říci ve svém pevném přesvědčení, že ušlechtilému muži se nemůže přihodit nic zlého; proto osud na pohled nejtragičtější nemůže být pro něho neštěstím. Se Sókratem, řečeno po „nietzscheansku", končí tragédie. Neboť spočívá-li tragédie v tom, že člověk při všem vyspívání mravním, ideálním přichází do konfliktu s jinými mravními silami, a to tak radikálně, sic mu nezbývá žádného východiska, než že tedy právě lidská velikost vede do katastrofy, pak Sókratés je učitelem netragična, učitelem harmonie. Takovým, jakým je i v *Charmidovi*.

[58] Více k žalobě pochybného básníka Meléta coby zástupce morálního rozhořčení, staromilce Anyta a řečníka Lykóna viz Platón, *Apol.* 23e–36a.

4. Zrození myšlenky stavovského konceptu u Othmara Spanna

Obec odborníků, tak jak ji známe z tezí Platónových, jako by předznamenávala podobnou koncepci pozdějších korporativních a neokorporativních systémů moderní Evropy v neklidném 20. století. Ve feudálních konstitučních monarchiích byly ve stavovských sněmech zastoupeny korporace (stavy) šlechty, duchovenstva, měšťanstva a případně další (university). Jako nová sociální teorie vystoupil korporativismus na politickou veřejnost encyklikou *Rerum novarum* papeže Lva XIII. roku 1891. Tento návrh předpokládá vytvoření korporací podle oborů, které zastupují jak zaměstnavatele, tak zaměstnance. Sociální kontrola, jednání a vyrovnání probíhá uvnitř korporace a tato zastupuje celý obor vůči státu. Třídní napětí je vyrovnáváno v přehlednějších rozměrech uvnitř oboru, tím lokalizováno a konkretizováno. V důsledcích doby jevil se býti takový systém účinným konkrétním řešením sociálních problémů, schopen důstojně čelit obdobně zaměřeným konkurenčním teoriím. Stavovský systém byl v první linii koncipován jako zřízení, jež odstraní třídní boj, příčinu působnosti marxismu, a s ním i tehdejší význam sociální demokracie. Nejen proti marxismu byly stavovské programy namířeny, také proti liberalistickému kapitalismu, jež staví jedincovu (podnikatelskou) svobodu, individualismus a hospodářský úspěch nade všechny ostatní hodnoty, jak to přívrženci stavovského zřízení viděli.[59]

Navazující práce rozvíjely ideu korporativismu jednak jako systému politické ekonomie odlišného od kapitalismu i socialismu (částečně i Spann), jednak jako formy státu, v němž by případně i parlamentární zastoupení bylo uskutečněno oborovými korporacemi, které by nahradily nebo zčásti nahradily zastoupení politickými stranami.

Ve dvacátých a počátkem třicátých let 20. století získávalo ve střední Evropě mnoho přívržencŭ učení rakouského filosofa Othmara Spanna; zvláště pak v Rakousku docházelo též k jeho politické emanaci. V klerikálně-

[59] M. Jeřábek, *Konec demokracie v Rakousku 1932–1938*, str. 31.

autoritativním režimu Engelberta Dollfusse se spannistům podařilo prosadit některé prvky z představ jejich mistra o výstavbě státu.[60] Celková realizace spannovského systému se však nikde neuskutečnila.

Předně je třeba si ujasnit, že autorem myšlenky stavovského konceptu v rakouském moderním politickém myšlení není samotný Othmar Spann, nýbrž již v 19. století působící katolický myslitel Karl von Vogelsang, jenž svým myšlenkovým niveau inspiroval vznik křesťanského sociálního učení v Rakousku a jehož velkým obdivovatelem byl právě organizátor tohoto hnutí Karl Lueger, oblíbený vídeňský starosta.[61]

Na čem tedy ulpívají základy Spannova pojetí společnosti? Substanciálním jsoucnem stavů jeví se býti jakási tvůrčí činnost lidského ducha inspirovaného vnitřní kontemplací s Božským. Tato tvorba hledá si svůj výraz v jednající činnosti prastavu (*Urstand*) – teologii a duchovně náboženském životě, umělecké tvorbě, rozvoji a výsledcích vědecké činnosti – a dále se konkrétně projevuje ve společenských formacích těchto oborů (církve, umělecké školy a podniky, vědecké ústavy, publikace atd.). Teprve zde mají svůj hierarchický počátek korporace jako členění společnosti. [62]

Spann tedy nepodává ani zdaleka návrh v prvé řadě korporativistický ve smyslu oborové organizace hospodářské. Hospodářství náleží dle něj mezi ostatními okruhy činnosti společnosti (duchovně původní okruh, okruh smyslového života, okruh etiky a práva, okruh mezilidských vztahů) okruhu zajišťujícímu prostředky. Spannův systém mu chce vykázat služebnou funkci a odpovídající vedení, řídící se „skutečnými potřebami společnosti“,[63] nikoliv ziskem. Nadvládu hospodářství své éry považuje naopak za nezdravou a defektní. Neblahým znakem kapitalismu je a vždy bude krajní nerovnost, jež pramení z nemožnosti citlivého nastavení vyrovnaných

[60] M. Jeřábek, *Konec demokracie v Rakousku 1932–1938*, str. 161–164.

[61] Srv. K. Berchtold (vyd.), *Österreichische Parteiprogramme 1868–1966*, str. 49.

[62] O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 202.

[63] M. Schneller, *Zwischen Romantik und Faschismus*, str. 69.

výchozích podmínek a pouze tak rozehřívá nesmrtelný historický konflikt mezi slabším a silnějším. Není tedy *de facto* ničím jiným než bytostně individualistickým „hospodářským machiavellismem“.[64]

Všechny činné okruhy společnosti, vyčleněné z duchovního prazákladu, se dále větví na podokruhy a ty dále na dílčí podokruhy, tedy jednotlivé oblasti činnosti společnosti. Všem přináleží samostatnost v jejich vlastní oblasti a vlastní autonomní vedení.[65]

Spann rozlišuje dvě kategorie stavů – stav Ducha a stavy činné. Stav Ducha coby stav nejcennější umístil na vrchol pyramidy. Jeho specifikem však jest, že má pouze podobu latentní, skrývá se. Navenek se projevuje až v okamžiku, kdy z jeho energického potenciálu koná nějaký činný stav. V pravém slova smyslu konají pouze tyto stavy. Na spodku Spannovy pyramidální struktury se krčí manuální dělníci, nad nimi zaujali v modelu místo „vyšší“ dělníci a dále manažeři řídící hospodářství. Na vrchol všech stavů činných zasedli státníci. Vedoucí činný stav dělí se ještě interně na podstavy: vojevůdce, úředníky a duchovní. Špičku pyramidy obývá skupinka mudrců vnitřně spjatých se stavem Ducha, kormidelníků, jež určují směřování a chod celé společnosti.[66]

Řešení vzájemných pracovních vztahů bylo jedním z hlavních vytyčených cílů Spannova projektu. Elementární jednotkou se má stát pracovní cech s pevnými pravidly a závazky jednotlivců vůči organizaci i celému společenství. V rámci těchto uskupení probíhaly by diskuse o hospodářských a sociálních otázkách. Zastřešujícím orgánem a náhražkou parlamentu stala by se tzv. stavovská rada, do níž by každá profesní komora delegovala své vyslance. Stěžejní pověření a klíčový význam vkládal Spann do kolektivní dohody mezi zaměstnavateli a zaměstnanci.[67]

---

[64] O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 120.

[65] Podrobnější rozbor viz O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 195.

[66] Tamt., str. 208 nn.

[67] Tamt., str. 256.

Ve svém filosofickém, sociologickém a ekonomickém díle dotýká se Spann otázek národa jen marginálně, ale i z těchto poznámek vyvstává zřetelně jeho německy nacionalistický postoj, přesvědčení o nadřazenosti německé kultury, společnosti, německého člověka (*Weltgeist*) a z něj plynoucí požadavek a cíl – vůdčí postavení německého národa a státu přinejmenším ve střední Evropě. Pro zastánce přirozeného, organického členění všech společenských jevů má být tohoto postavení (znovu) dosaženo přirozenými vývojovými cestami, jimiž působí vnitřní skutečnost. (Aby se toto stalo reálným, musí být pochopitelně odstraněn protipřirozený diktát mírových smluv z pařížských předměstí.)[68]

Demokracie, liberalismus a marxismus byly v meziválečném napětí základními terči evropské kritiky. Blízkými ideovými příbuznými Othmara Spanna byli bratři Ernst a Friedrich Georg Jüngerovi, Oswald Spengler, Ernst Niekisch, Arthur Moeller van den Bruck a Carl Schmitt, představitelé německé tzv. konzervativní revoluce. Všechny spojovalo negativní nazírání na parlamentní formu vlády.

Spannovství nabízí statický model organického státu proti liberálnímu dynamickému a atomistickému. Obdobně jako marxisté upřednostňuje celek (*Ganzheit*) před individuem, avšak oproti marxismu klade duchovní před materiální. Stát *jest* a existuje sám od sebe. Spann nesmiřitelně odmítá společenskosmluvní pojetí státu a distancuje se od osvíceneckých idejí Francouzské revoluce, zvláště pak se odvrací od přesvědčení o lidové suverenitě, proti níž staví universalitu lidského ducha. Rousseau a Montesquieu, to jsou Spannovi největší nepřátelé. Zdvihá varovný prst proti faktu, že demokracie neuznává duchovní hodnoty jako dané, neváží si jich a o pravdě hlasuje. Demokratický systém je „mechanizací organizace státu za

[68] M. Schneller, *Zwischen Romantik und Faschismus*, str. 49. Dále ještě k tradici tzv. *Abendlandu* (pojem zahrnující zejména na společných hodnotách sdružený západní svět, tj. řecké filosofii, římském právu, judaismu a křesťanství), kterou spannismus v této souvislosti rovněž otevírá, viz O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 68 nn.

současné likvidace hodnotové základny…, vládou většiny“,[69] píše doslova. Jednotlivé hlasy se nemají počítat, nýbrž vážit, nerozhoduje sumární většina, nýbrž to nejlepší. Rovnost nemůže být automatickou hodnotou, člověk se o ni musí svým počínáním zasloužit.

Vůbec největší pomýlenost demokracie viděl Spann ve volbě vůdců: „Nejlepší vyhlídky stát se vůdcem má ten, kdo apeluje na nejnižší instinkty masy.“[70] Demokratický systém rekrutování vedoucích činitelů dává dle Spanna šanci demagogům a rétorům a potlačuje duchem obdařené, nadějné kandidáty. Mnohem vhodnější zdál se mu hierarchický systém přidělování funkcí shora, delegující kompetentní vedení od nejvyššího stupínku pyramidální struktury po nejnižší, tak jako si kníže kdysi vybíral svých rádců a ochránců a tito zase svých. Spannovské myšlenky koketovaly s elitářskou představou nejschopnějšího vůdce ze všech schopných. Vůdcovstvím měli by býti pověřeny výrazné osobnosti Ducha, schopné samostatného vystupování na poli politickém, kulturním či náboženském (*Geschäftsführer des Weltgeistes*).[71]

Rakouskou politickou kulturu považuje Spann za nevyspělou. Ve své neúprosné kritice demokracie dotýká se i citlivého bodu práv menšin a jejich vztahu k většinám. Každodenní nepřekonatelnou a leckdy i násilnou konfrontaci politických táborů nespasí žádná ústava, i kdyby byla sebedokonalejší,[72] neboť „existuje-li mezi většinou a menšinou nesmiřitelný boj, nemohou se snášet v míru ani na půdě demokracie“,[73] káká rakouský profesor.

---

[69] O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 108.

[70] Tamt., str. 117.

[71] K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, str. 201.

[72] Othmar Spann zde naráží na duchovního otce meziválečného rakouského ústavního práva Hanse Kelsena.

[73] O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 117.

Jeho model funkčního státního zřízení ovšem není tak plně nevyhnutelně stagnující, jak by se na první pohled mohlo jevit. Stát sice odvozuje svou bytnost sám ze své substanciální platnosti, což ovšem neplatí pro onu složku duchovní, jež je schopná se plně odkrýt pouze v interakci s nějakým dalším duchem,[74] rozvíjet se a kvést, tak jako žena rodící se v matku. Horizontální základna je sice pevná, inertnímu pohybu vertikálnímu však pranic nebrání.

[74] O. Spann, *Der wahre Staat*, str. 202.

5. Komparace s Platónovou obcí odborníků

Na rozdíl od Platóna odmítá Othmar Spann účelové pojetí státu a spíše přejímá svými měřítky upravenou Aristotelovu myšlenku přirozené existence obce a člověka určeného svou *fysis* k životu v ní, přičemž smysl obce utváří se dobrým životem. Obec je původnější (*próteron*) než jednotlivec, celek je zase původnější než jeho část, neboť bez celku nemůže existovat ani jeho část.[75]

Zajisté však obsah obou učení vyplynul z kritické myšlenky směřující k utváření politické kultury vůči hodnotovému vakuu jejich soudobého tzv. demokratického zřízení. Universalistické chápání celku a ideál organického společenství měl být zárukou odstranění konfliktu zájmů, veškerých licoměrných sporů, a tím pádem však i politična.

Následkem nehostinných životních zkušeností stává se společným důraz na přirozenou autoritu, povinnost, zodpovědnost, svědomí zodpovědnosti, tj. je třeba přesně určit, kdo je za které věci zodpovědný, aby se tato nerozpouštěla v anonymním davu.

Nicméně zásadní rozdíl vidíme ve způsobu zastřešení této autority. Zatímco Spann varuje před mravním relativismem osvícenectví, Platón staví v *Charmidovi* svou obec na přísném racionalismu, nahrazujícím institucionální strukturu, rušícím svobodně zvolené vztahy ve společnosti, jež by se utvářely postupně. Jeho obcí prostupuje bezbřehý optimismus týkající se moci lidské vůle utvářet lidský osud, racionálně jej rekonstruovat, čili násilně přetvářet k dokonalému obrazu svému. Tato teorie vychází z představy schopné, loajální elity. Nevědomost a nedokonalost se neodpouštějí ani v tom nejzapadlejším koutu společenství.

Pojetí vládců blíží se u Spanna spíše těm, jež známe z Platónovy *Politeie*. Nedostačující je prozřetelnostní charakter, kdy celá velká pravda spočívá na

[75] Aristotelés, *Pol.* I,1253a.

skutečnosti, že existují jedinci, kteří vědí, resp. pouze vědí, že vědí a současně vědí o vědění druhých. Spann se zvídavě táže po obsahu tohoto vědění. Takový kandidující na vůdce, musí se totiž nejprve předem osvědčit, musí být schopen realizovat se v samostatné tvůrčí aktivitě. Zdárnými výsledky oplývající profesionální práce v určitém oboru (odvětví ducha zde mají pochopitelně navrch) stává se vstupenkou do vyšších míst.

Co je ovšem specifické pro Spannův stavovský systém, je samotná struktura emanace moci, řetězová reakce, kdy ústřední vláda působí přes stupňovitou pyramidu jednotlivých stavů vždy nepřímo a její kvalita je dána mírou zprostředkování vztahů. U Platónova *Charmida* se s žádnou spoluprácí nesetkáváme, neboť práci rozdělují pouze „rozvážní" a jednotliví odborníci spolu nediskutují její provedení. Jde spíše o kapitalistické pojetí monopolního soukromníka, jenž však není tak docela soukromníkem ve smyslu svobodné volby předmětu podnikání. Je totiž determinován rozhodnutím „rozváženého" vedoucího, který přirozeně ví, co je pro něj nejlepší, a supluje tak instituci trhu. Jedná se zde o jakousi řízenou formu prozřetelnostního totalitarismu. Podnikatel zastává předem určenou funkci, může se a měl by se plně seberealizovat, avšak pouze v té tvůrčí činnosti, k níž byl předem určen, že má nejlepší disposice, neboť v rámci každého oboru přežívají jen ti nejsilnější. To následně vede k jedincovu odcizení se celku a vyklenutí se do nespolupráce v bezhodnotové bublině. Jednotlivé bubliny vznášejí se v prostorovém vakuu, ve tmě, v nebytí.

Othmar Spann společnost nechápe jako souhrn jednotlivců, nýbrž předpokládá malé celky, jež by poutala nenásilná vzájemnost. Neznamená to však, že mají být lidé „stejní", unifikovaní, jednodělní. Vzájemnost se utváří teprve v interakci, ve společném soužití s lidmi, kteří jsou jiní. Pod pojmem vzájemnost třeba si představit vzájemné sympatie, braní a dávání, emoce, tedy všechno nesmírně lidské, všechno to, čeho se v Platónově obci levitujících odborníků lidem nedostává.

Na tomto názorném srovnání chtěli jsme v drobných nuancích ukázat přísnou diversitu principů celostního korporativního státu s totalitním režimem fašistického charakteru. O historickém pokusu navázati vzájemné partnerství pojednává následující kapitola.

6. Polemika spannismu a hitlerismu: tázání po příčinách Spannova neúspěchu a aplikace jeho myšlenek

Korporativistická idea byla v historickém vývoji poněkud kompromitována v souvislosti s fašistickými a fašoidními režimy, které se k ní přiklonily a do jisté míry ji aplikovaly (fašistická Itálie, podobně ve Španělsku a v Portugalsku nebo v přednacistickém Rakousku). Existovaly také styky s nacisty a pokusy o sblížení. V podstatě je ale Spannův systém s nacistickým (a fašistickým systémem obecně, kde je hlavní rozkol v otázce násilí) neslučitelný, jak jsme se již výše pokusili dokázat. O vztazích obou existují četné a rozsáhlé studie.

Othmar Spann své myšlenky v Německu prezentoval mnohokráte, velký úspěch měl v únoru 1929, kdy si ho v Mnichově přišli poslechnout i Adolf Hitler a Alfred Rosenberg.[76] Zaujaly je na jeho projevu pochopitelně i Spannovy domněnky, že nejužší kroužek vedoucích činitelů stavovského státu se musí rekrutovat z čistokrevných Němců. Spann se totiž profiloval nejen jako nacionalista, ale též jako antisemita. Jeho popis „třetí cesty“ mezi marxismem a demokracií však již takové nadšení nevyvolával. Nacionální socialismus byl sám o sobě „třetí cestou“ a Hitler netoužil mít konkurenta, blízkého navíc (jak se zdálo z četných pokusů o aplikaci) učením o korporativním státě Mussoliniho modelu fašismu.

Spannovsky organické, stále se rozvětvující členění společnosti jasně ukazuje na neslučitelnost s totalitarismem a totalitárním ujednocením správy, jež prosazují naprosté podřízení se celé společnosti jednotnému vedení a jednotné ideologii. Orientace vůdce přímo na masové sociální jádro navíc zcela odporuje stavovskému „rytířskému“ cítění.

Vnitřní skutečnosti se sice projeví jako reálná dominance nadřazeného národa, nikoliv však jako jednotná, násilnická říše. I tento Spannův postoj byl s nacismem neslučitelný.

[76] R. Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner*, str. 30.

Ve druhé polovině třicátých let objevují se stále častější kritiky i z okruhu vedoucích nacistů. Brzy po obsazení Rakouska byl zbaven profesorské hodnosti a hned nato spolu s rodinou zatčen. Při výslechu na gestapu mu vyrazili oko a poté se ocitl v koncentračním táboře v Dachau. Nakonec byl propuštěn, i když jej nacisté zbavili možnosti učit.[77] Válku dlouho nepřežil, zemřel následně pět let po ní, ačkoliv pro mnohé byl mrtev již dávno.

K částečné rehabilitaci konceptu korporací jakožto specifického zprostředkování vztahů, jenž svou podstatou nemá s nedemokratickými režimy nic společného, došlo v sedmdesátých letech pracemi P. C. Schmittera, později též K. Schuberta.[78]

Skutečné rehabilitování přepokládá ovšem rozšíření chápání pojmu demokracie, který se běžně omezuje na demokracii stranickou, též na zastoupení prostřednictvím oborových a kulturních korporací. Na druhé straně se uskutečnění demokracie rozšíří na hospodářskou oblast. Příslušníci korporací demokraticky spolurozhodují o hospodářském jednání vlastní korporace, rozhodují tedy v oboru, v němž jsou činí a jemuž profesně rozumějí. Nejsou tak vydány na milost a nemilost politickým stranám, jež nyní masově nehlasují „ano“ či „ne“ o návrzích pro celou společnost (jako v každodenní moderní nepřímé demokracii), nýbrž volí své zástupce ve vlastním oboru a spolurozhodují o jeho záležitostech.

V případě zapojení stavovských prvků do demokratické formy státu (tedy nejen hospodářství) jsou stavovsky – korporacemi, čili samosprávně a vnitrooborově – řízeny jednotlivé oblasti kultury a školství a jako takové zastoupeny v parlamentním systému. Stavovské zastoupení nemusí být výlučné. Možná je například kombinace, kdy je jedna komora parlamentu stranická a druhá korporativní, a tak kupříkladu až po úroveň obecní.

[77] J. Feichtinger, *Wissenschaft zwischen den Kulturen*, str. 197.

[78] B. Říchová, *Přehled moderních politologických teorií*, str. 195.

Ještě okleštěnější platnost korporativismu představovala by pouhá mimoparlamentní působnost korporací v podobě nátlakových či zájmových skupin. Takový systém máme již v dnešních běžných demokraciích. Podstatný rozdíl oproti Spannově původní představě spočívá v tom, že ve stávajícím systému tvoří zaměstnavatelé a zaměstnanci oddělené korporace. Třídní napětí a zájmy nejsou tedy projednávány, řešeny a vyrovnávány uvnitř korporace, což představovalo jeden z hlavních záměrů tvůrce návrhu korporativního systému a z našeho pohledu záměr možná ještě demokratičtější, než jsme svědky v současném uspořádání.

Krom nevýhody třídního napětí ve společnosti, což je tedy především záležitost již historická, pozorujeme v dosavadní stranické demokracii, jak nátlakové skupiny uplatňují své zájmy mimodemokratickými cestami a vlastně jsou k tomu systémem nuceny; ten neskýtá zcela regulérní a reglementací ošetřený postup, jak tyto zájmy v politickém systému prosazovat. Jednání zájmových organizací s politickými stranami, s poslanci, s poslaneckými kluby, s členy vlády probíhají vně demokratického systému, na základě osobních styků a vlivů, prostřednictvím lobbistických aktivit, postranními stezkami a prosazování těchto zájmů a odměny za politickou podporu stranám i politikům osobně jsou již přímo samozřejmou oblastí korupční kriminality. Systém stranické demokracie přináší to svým nereglementárním vztahem zájmových skupin vůči politické sféře zákonitě. Stavovský systém rozšiřuje a činí z nepolitické politiky oborových organizací politický prostor, a tím odstraňuje křivé, nelegální cesty prosazování oborových zájmů.

Oborové korporace nemohou ovšem plnit všechny funkce stávajícího politického systému. Koordinační, kontrolní, měnové, vojenské, zahraniční úkoly zůstávají vyhrazeny pro ústřední politiku. Tvorbu, pravomoci, postavení centrálních orgánů lze načrtnout nejrůznějším způsobem, ať již prostřednictvím politických stran, jimž by zůstalo toto pole působnosti, nebo coby kompetenci vlastní korporace řízení státu, jejímž volícím členem

(zprímení demokracie), případně voličem (tedy jakési senátní zřízení) byl by každý občan, či pomocí dalších modelů.

Jednotliví občané mohou být členy více korporací, především své profesní (dáváme přednost dobrovolné organizovanosti), ale krom toho i kulturních dle svých osobních zájmů, zasvěcenosti a účasti, dále korporací náboženských, jak už tomu v některých zemích jest (např. ve Švýcarsku), speciálně, tedy dle aktuální účasti, musí být řešeno členství v korporacích školských. Bezpochyby vyžaduje korporativní systém odstupňované členství korporací, podle stupně osobní iniciativy navenek, jež by přiznávalo míru spolurozhodovacího práva.

Dle některých závažných návrhů stavovského zřízení, aplikovaných již v praxi, mají jednotlivé korporace též práva fiskální a financují se převážně z ujednaných podílů z přímých daní svých členů. (Tak jsou financovány v některých západoevropských zemích církve a je to považováno za přiměřený a osvědčený způsob.)[79] Politická sněmovní práce je následně podstatně ulehčena, do značné míry osvobozena od finančních debat ve prospěch věcných úkolů a problémů.

A v neposlední řadě existuje rovněž řešení pro mnohonárodnostní společenství. S tím Othmar Spann coby zavilý germanofil pochopitelně nepočítal. V případě multietnických společností lze utvořit pro každý z národů vlastní národní korporaci, jež spravuje národní záležitosti, prakticky tedy záležitosti kulturní. V zastřešujícím orgánu zastávají pak národní korporace svá místa mezi ostatními korporacemi. Každý občan se v tomto případě může (i nemusí) stát členem jedné z národních korporací.

[79] O této problematice pojednává blíže kniha Prof. Dr. iur. Heinera Marrého (srv. H. Marré–J. Jurina, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart. Die Kirchensteuer im internationalen Umfeld kirchlicher Abgabensysteme und im heutigen Sozial- und Kulturstaat Bundesrepublik Deutschland*, Essen 2006).

Přes nepříliš slavnou historii působnosti Spannova sociálního a státního učení (autorův osobní rasismus nehraje v jeho učení samotném žádnou roli) představuje jeho systém zajímavou alternativu stranické demokracie. Stojí ovšem v příkrém protikladu vůči globálním procesům posledních desetiletí. Kdyby však v jiné dějinné situaci byla snad jednou hledána inspirace pro systém nový, jenž pomůže opětovně postavit společnosti na přirozenější, organický a duchovní základ, mohly by některé ze Spannových myšlenek nabýti nadějné aktuality.

Závěr

Myšlení, jehož počátky bychom mohli vystopovat v utopiích, přestalo fungovat jako ambivalentní k stávajícímu řádu rozpouštějícím se v konvenčních politických hlediscích. Existence utopie je však nutná pro zdravý vývoj společnosti, související s širokým spektrem námětů, jež spolu s sebou přináší.

Stěží nalezneme dílo, jež by tak výrazně a tak trvale ovlivnilo debatu o ideologii, jako Mannheimův spis *Ideologie a utopie*[80] z roku 1929. Jeho recepce posloužila i v našem transhistorickém průzkumu napříč časem a prostorem politického myšlení, neboť, jak se domníváme, můžeme tak „průletem" spatřit svět v nových souvislostech smyslu nebo, chcete-li, bez „falešného vědomí". Jedním z důvodů určité zakonzervanosti a nepřátelství vůči utopiím je nepříjemná skutečnost, že lidské vědomí jen s obtížemi vzdoruje ideologickým vlivům. O tom, jak je to v dějinách politického myšlení „problematické", ukazují koneckonců samy dějiny. Zpočátku byl to totiž právě marxismus, jenž jako „falešné vědomí" analyzoval buržoazní ideologie. V současnosti se tato metoda užívá ve všech táborech; a jak správně poznamenává Mannheim: „... nikdo nemohl protivníkovi zakázat, aby neanalyzoval z hlediska ideologičnosti i samotný marxismus."[81] Tak vzniká obecné pojetí totální ideologie, dle něhož lidské myšlení ve všech stranách a ve všech epochách jest ideologické – mannheimovský paradox.

Zde se, dle Mannheima, nabízejí dvě možnosti: jednak rezignovat na odhalování a omezit se na souvislost mezi sociální situací bytí a vědění a jednak spojit tento nehodnotící postoj sociologie vědění s postojem noetickým.[82] Důsledkem nemusí být *relativismus*, typický pro historismus, nýbrž to, co se nazývá *relacionismem,* myšlením v relacích a dynamických souvislostech. Dospívá se tedy k rozlišení mezi nehodnotícím totálním pojmem ideologie a hodnotícím noeticko-metafyzicky orientovaným

[80] K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991.

[81] K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, str. 124.

[82] Tamt., str. 124 nn.

politickým vědomím. Je to rozlišení, za něž Mannheim sklidil mnoho kritických výhrad.

Úlohou nehodnotícího pojetí ideologie je rezignovat na otázku, které ze stranických uskupení „má pravdu“, je však žádoucí „… prozkoumat danou partikulárnost jednotlivých pozic a jejich protichůdnou vzájemnou souvztažnost v souvislosti s celkovým sociálním děním…“[83], případně genezi možné pravdy v kontextu se sociálním a historickým procesem; přitom se mohou vyjevit určitá metafyzicko-ontologická rozhodnutí, jež však lze překonávat „… otevřeností pro stálou připravenost vidět…“[84] Odkrývá se zde jakási nutnost podvědomě vypracovávat vlastní implicitní metafyzické předpoklady v neustálém, věčně se navracejícím počátku. „Přechod k hodnocení je vynucen … faktem, že do dějin nejsme s to vnést nějakou artikulaci, když neudělujeme akcenty: udělování důrazů je již první krok k hodnocení“.[85] Na nové úrovni vynořuje se zde problém „falešného vědomí“ a toho, vůči čemu je ono vědomí falešné, tedy problematičnost vztahu ideologie ke skutečnosti.

Řešením není tuto situaci zastírat nebo ztratit se situací kontakt a zkostnatět ani uzavřít se do specializovaného badatelského postoje, neschopného uskutečnit přestavbu k všeobecnému vědomí. Krize nebude překonána, zastřou-li se rozpory nebo „… když se podle metody extrémní pravice a levice také tato krize zhodnotí propagandisticky a použije k velebení minulosti nebo budoucnosti, při čemž tyto přehlížejí, že hoří i jejich dům“.[86] Je naopak třeba rozvíjet onen dynamický relacionismus, dialektické myšlení v antitezích, udržovat intenci k celku a integrovat partikulární pohledy, čili zachovávat situační orientaci a situační vidění jako přirozenou techniku zušlechťování pěstované životní zkušenosti.

---

[83] K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, str. 129.

[84] Tamt.

[85] Tamt.

[86] Tamt., str. 149.

„Pojem utopična určuje vždy vládnoucí vrstva, jež je v neproblematickém krytu se stávajícím řádem bytí; pojem ideologična pak určuje vrstva, která usiluje o vzestup a která je v existenciálním napětí vůči stávající skutečnosti bytí.“[87] Tomu lze rozumět tak, že vládnoucí, kteří mají zájem udržet *status quo,* označují za utopii nauky, jež požadují společenskou změnu. Dochází tedy k podivuhodné situaci, a sice že ideje, jež v daném řádu plní funkci pouze „zastírací“, jsou ideologiemi, kdežto to, co se z nich dá uskutečnit, jsou utopie.

V utopické vrstvě je třeba hledat podstatný formující princip vědomí. Podobně jako v Heideggerově pojetí i u Mannheima stává se časová struktura klíčem k porozumění bytí, i když v poněkud posunutém významu. „Také zde máme“, říká, „historické prožívání času jako totalitu smyslu, jež člení čas, ‚dříve‘ než prvky, teprve z ní vlastně rozumíme celkovému průběhu a našemu místu v něm.“[88] Tak jsou rovněž jednotlivé podoby utopického vědomí v posledku určeny svojí časovou strukturou a percepcí čtenáře. Socialistické myšlení vlastní metodou odhalovalo všechny nepřátelské, zapomnělo však, že i ono má určitou sociální a historickou podmíněnost, a tudíž i v něm prvek uskutečnitelnosti pomalu mizí. Společenské vědomí dostalo se tak postupně do naprostého krytí s ohlupující skutečností. Nyní dochází rovněž k celkové destrukci transcedence bytí tím, že se všechny ideologické obsahy zrelativizovaly na sociálně-ekonomickou rovinu. Současný stav by Mannheim asi charakterizoval výrazem „suchost“ a dodejme, že by to byla situace, již by považoval za žádoucí změnit, neboť „… forma, v níž se budoucnost sama podává, je formou možnosti; úkolem je adekvátní přístup k ní.“[89]

Na příbuzných principech snažili jsme se vést i naši práci s texty a materiály, leč co se nám původně jevilo jako ukotvené a pevně dané, zdálo se v posledku jako nedostačující a nedůsledné. Každý z obou dílčích modelů nejlepšího uspořádání, Spannův a Platónův, uvedli jsme tudíž v celém jeho

[87] K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, str. 244.

[88] Tamt., str. 250.

[89] Tamt., str. 289.

politickém a historickém rámci, v celostní genezi, aby se tak mnohem jasněji prokázalo, které kotvy je třeba definitivně odhodit a které přece jen zatím plní svou vděčnou funkci. Zároveň jsme neustálým, zkoumavým hledáním zpřetrhaných či naopak nesprávně navázaných nití s jistou naléhavostí toužili poodhalit absurdnost v celé její nahotě, upozornit na bezduché přejímání ideologií a citlivou hranici mezi demokracií a antidemokracií. Domnívali jsme se přitom, že kontrast napříč staletími, nezatížený aktuálním podílem na realitě, čerstvým dojmem z hrůz a neštěstí dob nedávno minulých stane se tak „objektivnějším“, oku současného čtenáře názornějším, zpřesňujícím a možná i lahodnějším surreálnějším zobrazením této niterné linie mezi obecně přijímaným „dobrým“ a „zvrhlým“. Pokud totiž malíř namaluje obraz odpovídající realitě, není o to více realistickým.

> „V době, kdy je vše blokováno systémem, jenž selhal, ale který může být poražen – to je mé pesimistické hodnocení naší doby – je utopie jedinou možností. Může být únikem, ale může být i kritickou zbraní. Může to být i tak, že určitá období volají po utopiích. Divil bych se, kdyby naše doba takovým časem nebyla, ale nechci prorokovat; to je o něčem jiném.“[90]

[90] P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, str. 300.

Celkový rozsah vlastního textu práce: počet slov 9 273, počet znaků bez mezer 54 961 / s mezerami 64 172.

Seznam použitých zkratek děl antických autorů

ARISTOFANÉS
Av. Aves
Nub. Nubes
Vesp. Vespae

ARISTOTELÉS
Ath. pol. Athénaión politeia
Pol. Politica

HOMÉR
Od. Odyssea

PLATÓN
Apol. Apologia
Ep. Epistulae
Gorg. Gorgias
Charm. Charmides
Lach. Laches
Phaedr. Phaedrus
Phd. Phaedo
Resp. Respublica
Symp. Symposium

SOFOKLÉS
Ant. Antigona

THÚKYDIDES
Hist. Historiae

XENOFÓN
Hell. Hellenica (Historia Graeca)
Mem. Memorabilia

Bibliografie

A) Primární literatura

Aristofanés, *Oblaky*, přel. J. Šprincl, Praha 1996, ISBN 80-901796-8-1.

Aristofanés, *Ptáci*, přel. F. Stiebitz, Praha 1934.

Aristofanés, *Vosy*, přel. A. Krejčí, Praha 1917.

Aristotelés, *Athénská ústava*, přel. P. Oliva, Praha 2004, ISBN 80-7340-061-8.

Aristotelés, *Politika*, I, přel. M. Mráz, Praha 1999, ISBN 80-86005-92-5.

Aron, R., *Demokracie a totalitarismus*, přel. V. Jochman, Brno 1993[2], ISBN 80-7108-064-0.

Homér (Homéros), *Odysseia*, přel. O. Vaňorný, Praha 1996[14], ISBN 80-86027-04-X.

Mannheim, K., *Ideologie a utopie*, přel. D. Prokop – M. Petrusek, Bratislava 1991, ISBN 80-7115-022-3.

Platón, *Charmidés – Lachés – Gorgias*, in: *Platónovy spisy*, sv. 3, přel. F. Novotný, Praha 2003, ISBN 80-7298-066-1.

Platón, *Faidón*, přel. F. Novotný, Praha 2005, ISBN 80-7298-158-7.

Platón, *Listy*, in: *Platónovy spisy*, sv. 5, přel. F. Novotný, Praha 2003, ISBN 80-7298-068-8.

Platón, *Obrana Sókratova*, in: *Platónovy spisy*, sv. 1, přel. F. Novotný, Praha 2003, ISBN 80-7298-062-9.

Platón, *Symposion – Faidros*, in: *Platónovy spisy*, sv. 2, přel. F. Novotný, Praha 2003, ISBN 80-7298-063-7.

Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé,* I, přel. M. Calda, Praha 1994, ISBN 80-85241-53-6.

Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha 2005[4], ISBN 80-7298-142-0.

Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, ISBN 0-231-06048-3.

Sofoklés, *Antigona*, in: týž, *Tragédie*, přel. F. Stiebitz, Praha 1975.

Spann, O., *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Leipzig 1921.

Spann, O., *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1930[3].

Spann, O., *Gesellschaftsphilosophie*, München 1928.

Spann, O., *Tote und lebendige Wissenschaft. Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus*, Jena 1925[2].

Strauss, L., *Eseje o politické filosofii*, přel. M. Mocek – V. Sochor – J. Šindelář, Praha 1995.

Thúkydides, *Dějiny peloponnéské války*, přel. V. Bahník, Praha 1977.

Xenofón, *Řecké dějiny*, přel. J. Hejnic – A. Frolíková – V. Bahník, Praha 1982.

Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, přel. V. Bahník, Praha 1972.

B) Sekundární literatura

Berchtold, K. (vyd.), *Österreichische Parteiprogramme 1868–1966*, München 1967.

Bollmus, R., *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Stuttgart 1970.

Davies, J. K., *Athenian Propertied Families (600–300 B.C.)*, Oxford 1971, ISBN 0-19-814273-0.

Feichtinger, J., *Wissenschaft zwischen den Kulturen. Österreichische Hochschullehrer in der Emigration 1933–1945*, Frankfurt am Main 2001, ISBN 3-593-36584-7.

Graeser, A., *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, přel. M. Petříček, Praha 2000, ISBN 80-7298-019-X.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, sv. 4, Cambridge 1975, ISBN 0-52-120002-4.

Havlíček, A., *Dialog, etika a politika. Eseje k raným a středním Platónovým dialogům*, Praha 2010 (vydání se připravuje).

Havlíček, A. (vyd.), *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 11.–12. listopadu 2004*, Praha 2007, ISBN 978-80-7298-258-5.

Heitsch, E., *Argumentationsschritte im Charmides*, in: E. Heitsch – F. von Kutschera, *Zu Platons Charmides*, Stuttgart 2000, ISBN 3-515-07786-3.

Jeřábek, M., *Konec demokracie v Rakousku, 1932–1938. Politické,*

hospodářské a ideologické příčiny pádu demokracie, Praha 2004, ISBN 80-86569-51-9.

Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, ISBN 0-521 43325-8.

Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1993, ISBN 88-343-0552-3.

Marré, H. – Jurina J., *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart. Die Kirchensteuer im internationalen Umfeld kirchlicher Abgabensysteme und im heutigen Sozial- und Kulturstaat Bundesrepublik Deutschland*, Essen 2006[4], ISBN 3-87497-255-0.

Miller, D. (vyd.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, přel. J. Kuchtová, Brno 2000[2], ISBN 80-85947-56-0.

Mondin, B., *Storia della metafisica*, I, Bologna 1998, ISBN 88-7094-313-5.

Ostwald, M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1987, ISBN 0-520-05426-1.

Petrusek, M. (vyd.), *Velký sociologický slovník*, sv. 1, Praha 1996, ISBN 80-7184-164-1.

Robinson, T. M. – Brisson, L. (vyd.), *Charmides*, in: *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected Papers from the Fifth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, ISBN 3-89665-143-9.

Říchová, B., *Přehled moderních politologických teorií*, Praha 2000, ISBN 80-246-0182-6.

Schmid, W. T., *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany 1998, ISBN 0-7914-3763-9.

Schneller, M., *Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spann zum Konservativismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1970, ISBN 3-12-907770-7.

Seipel, I., *Der Kampf um die österreichische Verfassung*, Wien 1930.

Siegfried, K. J., *Universalismus und Faschismus. Das Gesellschaftsbild*

Othmar Spanns. Zur politischen Funktion seiner Gesellchaftslehre und Ständestaatkonzeption, Wien 1974, ISBN 3-20-350495-2.

Solovjev, V., *Drama Platónova života*, Samotišky 1997, ISBN 80-238-2073-7.

Sontheimer, K., *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962.

Urválek, A., *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, Olomouc 2009, ISBN 978-80-7182-252-3.

Wolfová, U., *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996, ISBN 3-499-55570-0.

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta sociálních věd

Institut politologických studií

PROJEKT BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

TÉMA:

Model státu v Platónově dialogu *Charmidés* v reflexi stavovského konceptu Othmara Spanna

Autor: **Diana Mašková**

Obor a ročník: **Politologie a mezinárodní vztahy, 3. ročník bc. studia**

Akademický rok: **2007/2008**

Konzultant: **Doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.**

Datum odevzdání: **30. 6. 2008**

Souhlasím s vedením bakalářské práce: _____

Cíl práce

Moderní sociální liberalismus v pojmu svobody zdůrazňuje zejména jeho intelektuální a etickou hodnotu, kterou považuje za základ svobody politické. Uznává rovnost jedinců před zákonem, odmítá ale absolutní rovnost v politickém postavení jedinců. V tomto ohledu zdůrazňuje, že ctnost a intelekt lidí jsou různé a „dobrou" vládu mohou obstarat pouze jedinci nejctnostnější a nejmoudřejší. „Kdož tací jsou," táže se Raymond Aron, „již by nelehkého úkolu byli schopni dostát?" Zda-li pak je tím „šťastlivcem" odborník-profesionál, vybírán dle přesných pravidel, či politik-amatér, volen „jen a pouze" z vůle lidu? V komunistických režimech pozbývá naše otázka přílišného smyslu, neboť se zde prostor pro rozdíl vytrácí. V západních liberálních demokraciích stali jsme se denními svědky vlády „amatérů" nad „odborníky". V jakém společenství by tudíž bylo možné chtít, aby „odborníci" převzali vládu nad „amatéry"? Toto naše úvodní tázání vine se dějinami politického myšlení jako Ariadnina niť za Théseem.

Kdo dnes pročítá Platónův spis *Charmidés*, nevychází z úžasu a ptá se: Je dávný řecký filosof naším současníkem, psal o moderní době, měl věštecký dar předvídat na tisíciletí dopředu? Odkud pramení jeho „aktuálnost"? Filosof není prorok, který by z letu ptáků věštil budoucnost, ani dobový komentátor, posedlý aktualitou a novinkami. Vycházeje ze zkušeností své doby, zamýšlel se Platón nad hrozbou, která postihuje každou společnost bez morálky. Co se stane, jestliže se společnost zřekne morálky a zamění ji něčím jiným, náhražkou? Co se stane, když zmizí znalost týkající se dobra a zla? Zdánlivě se nic nezmění, zdánlivě zůstává všechno v pořádku: lékaři se svými odbornými znalostmi nepřestávají léčit nemocné, ševci se svými odbornými znalostmi i nadále zhotovují obuv, tkalci se svými odbornými znalostmi vyrábějí tkaniny, lodivodi se svými odbornými znalostmi navigují koráby po mořích, zdánlivě nic neschází...

Mnoho set let odvanou proudy času a Othmar Spann sní za okny vídeňské university svůj sen o *homo novus*. Na pozadí kritického espritu své doby rodí se inspirativní dílo *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau*

der Gesellschaft. V teorii společnosti tak ve správný čas na správném místě pomáhá Spann vytvořit zázemí pro myšlenky tzv. korporativního státu, jenž by snad konečně mohl vyřešit hluchá místa tehdejších demokratických režimů. Nepraktické principy demokracie lze nahradit jednoduchým uspořádáním dle stavovských skupin, korporací, v nichž se fakticky dřívější instituce státu rozpustí. V únoru 1929 jeho přednášce v Mnichově naslouchají i Adolf Hitler a Alfred Rosenberg a Spannova svěží koncepce je zaujme, nikoliv však bez výhrad… Prvořadým cílem této bakalářské práce by měl být co nejobjektivnější pokus o interpretaci Spannových studií a poodhalení hlavních momentů jeho ideové formace v zrcadle Platónova modelu státu představeném v jednom z myslitelových raných dialogů, jenž by nám v závěru mohl pomoci objasnit otázku po prospěšnosti a možnostech uskutečnění vizí korporativismu.

Struktura práce

K plnému pochopení Platónových tezí bude ale nutné nejprve stručně nastínit úlohu jeho raných dialogů, poté se již budeme věnovat přímo konkrétnímu dialogu, podrobněji rozebereme danou problematiku a následně nesmíme opomenout zohlednit vyústění v signifikantní politické konsekvence.

Následně se zaměříme na stavovský koncept Othmara Spanna a provedeme jeho komparaci s Platónovou obcí odborníků.

Závěrem pak předložíme dobovou polemiku s konkurenčním národním socialismem a fašismem a pokusíme se objasnit důvody, proč slibné Spannovy vize nakonec ztroskotaly.

Metodologie práce

Vedle pozoruhodných pasáží z Platónova raného dialogu *Charmidés*, z nichž budeme vycházet, se pro vzájemné srovnání rovněž pokusíme o nalezení inspirativního propojení s jeho pozdější *Ústavou*. Ze Spannových děl se pro zvýšení objektivity zaměříme i na autorovy další spisy, ve kterých taktéž

poodhaluje svou představu „pravého státu“, jež je nejživěji a nejjasněji vyložena právě v jeho vrcholném díle *Der wahre Staat*.

Co se sekundárních pramenů týče, kromě základních metodologických a pojmově-analytických publikací soustředíme se na současnou interpretaci obou autorů s ohledem na zvolenou problematiku vlády rácia.

Osnova práce

1. Úvod
2. Seznámení s Platónovými ranými dialogy a představení dialogu *Charmidés*
3. Popis a interpretace obce odborníků v *Charmidovi* a její následná komparace s uspořádáním obce v V. knize *Politeie*
4. Politický a historický kontext dialogu
5. Zrození myšlenky stavovského konceptu u Othmara Spanna, její pečlivá analýza
6. Komparace s Platónovou obcí odborníků
7. Polemika spannismu a hitlerismu; tázání po příčinách Spannova neúspěchu
8. Závěr

Předběžný seznam literatury

Platón, *Charmidés*, in: *Platónovy spisy*, sv. 3, přel. F. Novotný, Praha 2003.

Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha 2005[4].

Spann, O., *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Jena 1931[3].

Spann, O., *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1930[3].

Spann, O., *Gesellschaftsphilosophie*, München 1928.

Spann, O., *Tote und lebendige Wissenschaft. Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus*, Jena 1925[2].

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, sv. 4, Cambridge 1975.

Havlíček, A., *Dialog, etika a politika. Eseje k raným a středním Platónovým dialogům*, Praha 2009 (vydání se připravuje).

Havlíček, A. (vyd.), *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 11.–12. listopadu 2004*, Praha 2007.

Heitsch, E., *Argumentationsschritte im Charmides*, in: E. Heitsch – F. von Kutschera, *Zu Platons Charmides*, Stuttgart 2000.

Jeřábek, M., *Konec demokracie v Rakousku, 1932–1938. Politické, hospodářské a ideologické příčiny pádu demokracie*, Praha 2004.

Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.

Miller, D. (vyd.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, přel. J. Kuchtová, Brno 2000[2].

Robinson, T. M. – Brisson, L. (vyd.), *Charmides*, in: *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected Papers from the Fifth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000.

Říchová, B., *Přehled moderních politologických teorií*, Praha 2000.

Schmid, W. T., *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany 1998.

Schneller, M., *Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spann zum Konservativismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1970.

Seipel, I., *Der Kampf um die österreichische Verfassung*, Wien 1930.

Siegfried, K. J., *Universalismus und Faschismus. Das Gesellschaftsbild Othmar Spanns. Zur politischen Funktion seiner Gesellchaftslehre und Ständestaatkonzeption*, Wien 1974.

Wolfová, U., *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996.