

Jakub Jinek

PLATÓN A PROBLÉM FILOSOFICKÉ VLÁDY

Politické myšlení
v dialogu *Zákony*

Praha (Oikúmené) 2021, 302 str.

Kniha Jakuba Jinka *Platón a problém filosofické vlády* je, jak sám autor uvádí, výsledkem jeho několikaleté badatelské a pedagogické činnosti na půdě Filozofické fakulty Univerzity Karlovy (9).¹ Kniha je koncipována primárně jako filosofický komentář k Platónovým *Zákonům*, o čemž svědčí její podtitul „Politické myšlení v dialogu *Zákony*“, nicméně vzhledem k autorovu přesvědčení, že „*Zákony* představují *sumu* Platónovy filosofie“ (22), má zároveň ambici poskytnout výklad základních pilířů Platónovy politické filosofie jako takové. Autor klade důraz především na „dialektiku jednoty a mnohosti“, přičemž aspekt jednoty představuje „Dobro-Jedno“, které je v kontextu politické filosofie uchopeno jako „cíl a účel politického projektu“, zatímco aspekt mnohosti zde představují „rozičné hmotné předpoklady politického života“ odvozené z lidských potřeb a přírodních a dějinných předpokladů (7). Projevem jednoty v mnohosti v politickém kontextu je pak podle Jinka „vědomě utvářený střed“ (8). Tím se plynule dostáváme k motivu tvůrce tohoto středu, tj. k postavě filosofa-zákonodárce, a potažmo

filosofa-vládcе disponujícího dialektickým věděním, jehož přítomnost je pro uskutečnění Platónova politického projektu naprosto zásadní a podle mínění autora představuje „trvale přítomný, ač často skrytý motiv, jakousi pointu veškeré Platónovy (politické) filosofie“ (9).

Z právě uvedeného je jasně patrná skutečnost, že autorova perspektiva s ohledem na celek Platónova díla je silně unitářská. Z tohoto důvodu se také v rámci úvodní části knihy zaměřuje na kritiku dvou nejvýznamnějších konkurenčních přístupů k Platónovu dílu, a to jednak tzv. „vývojové hypotézy“, jednak tzv. „proléptického čtení“. O vývojové hypotéze, tj. přesvědčení, že jednotlivé dialogy jsou svědectvím Platónova postupného intelektuálního vývoje, se Jinek domnívá, že trpí mnohými problémy, z nichž asi největší představuje skutečnost, že ani stylometrické bádání nepodařilo definitivní odpověď na otázku po chronologii Platónových dialogů, a tedy „každá hypotéza je stejně pravděpodobná jako její vyvrácení“ (15). Proto nakonec dochází k závěru, že jedinou legitimizací vývojové hypotézy zůstává „samo přesvědčení o nutnosti existence vývoje u velkého myslitele“ (15–16).

I přesto, že sám nepatřím k zastáncům vývojové hypotézy a mám bližší k autorovu unitarství (byť ve slabší podobě), se domnívám, že zmíněný závěr není zcela správný. Hlavní motivaci pro přijetí vývojové hypotézy představuje podle mého názoru snaha

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vysvětlit rozdíly mezi jednotlivými dialogy, což ostatně i sám Jinek na jednom místě zmiňuje (12). Naproti tomu zastánci unitářského přístupu musejí přesvědčivě dokázat, že mezi dialogy ve skutečnosti žádné *podstatné* rozdíly nejsou. Je to jeden z jejich hlavních a nelehkých interpretačních úkolů, při jehož plnění je často například třeba výrazně upozadit zásadu tzv. „textového pozitivismu“ (srv. 36), tj. požadavek na uvedení explicitních textových dokladů pro hájenou interpretaci, nebo tzv. „autonomie dialogu“ (srv. 13).

Proléptické čtení se od vývojové hypotézy liší svým přesvědčením, že základní dělení Platónových dialogů na rané, střední a pozdní nemusí odrážet dobu jejich sepsání a Platónův intelektuální vývoj, avšak přesto má důležitý pedagogický význam, neboť (zhruba) určuje pořadí, v jakém by je adept filosofie měl číst. Jinkova hlavní námitka zde míří na předpoklad, že je „pedagogicky výhodné začínat studium od aporetických dialogů“, neboť se naopak domnívá, že je vhodnější

„být od počátku seznámen s problémem i s jeho řešením“ (17). To jistě může být v některých případech pravda, zejm. pokud autor v souladu s Platónovým vzdělávacím kurikulem myslí adepty filosofie až pokročilé studenty, kteří jsou „již prověřeni zvládnutím propedeutických matematických studií“ (17, pozn. 29), nicméně i přesto se domnívám, že u Platóna existují mnohé případy, kdy je pedagogická role aporie nezastupitelná. Jedná se totiž o nástroj destrukce partnerovy domnělé moudrosti, což je základním předpokladem toho, aby vůbec filosofické vzdělávání mohlo započít. Je tedy zřejmé, že svoji úlohu může plnit uvržení do aporie právě na samém počátku celého vzdělávacího procesu.² Pokud by tomu tak nebylo, nabízela by se otázka, kdy jindy má tedy uvržení do aporie smysl, resp. proč vůbec Platón aporetické dialogy psal.³

Nesporný přínos úvodní části knihy však spatřuji v tom, že autor uvádí v pochybnost některé zažitě předpoklady ohledně Platónových *Zákonů*,

² Srovnejme to s Platónovým slavným podobenstvím o jeskyni ze začátku VII. knihy dialogu *Ústava*, jehož hlavním tématem je právě výchova a vzdělání (*paideia*) a vliv, které mají na naši přirozenost. Povšimněme si, že v počáteční fázi je osvobozený vězeň vyproštěn z pout a přinucen vstát, otočit se a hledět směrem ke světlu, z čehož „by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl by schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl“ (*Resp.* VII,515c8–d1, čes. překl. F. Novotný). Pokládám za velmi pravděpodobné, že právě tato situace zachycuje úvodní aporetickou fázi jedincova následného filosofického vzestupu.

³ Určitá odpověď na tuto otázku by mohla znít, že Platón neuvažuje o vzdělávání podle modelu „vkládání zraku do slepých očí“ (viz *Resp.* VII,518c), kdy je žák pouhým pasivním příjemcem informací, ale zastává takové pojetí, v němž je žákova aktivní intelektuální participace klíčová. Aoretické dialogy by pak mohly sloužit právě k tomu, aby čtenáře či posluchače pohnuly k vlastnímu promyšlení představených problémů a hledání odpovědí na inkriminované otázky. I v tomto případě by však platilo, že aporetické dialogy mají svůj význam právě na počátku filosofického vzdělání, a naopak by se zproblematizovala zmíněná teze, že je vhodnější být od počátku seznámen s problémem i jeho řešením.

kteřé bývají i v odborné sekundární literatuře často neproblematicky přijímány. Jedná se především o dvě přesvědčení: 1) *Zákony* jsou posledním Platónovým dialogem; 2) *Zákony* představují jakýsi posun od teorie k praxi, resp. „*realistick[ou]* reviz[i] *utopického* či *idealistického* návrhu nejlepšího zřízení z *Ústavy*“ (19). Jinek nás tímto vyzývá k opětovnému a bezpředsudečnému promyšlení otázky, jaké místo mají *Zákony* v rámci Platónovy politické filosofie, a dalších souvisejících otázek, což je samo o sobě přínosné bez ohledu na to, zda s autorovými unitářskými závěry souhlasíme, či nikoli. Rovněž je třeba vyzdvihnout, že ani v rámci tohoto přístupu se autor, jak se to někdy stává, neomezuje na výklad platónské systematiky, ale věnuje pozornost i dramatické stránce dialogu a jejímu významu pro postup a konkrétní podobu argumentu (viz např. 59; 67, pozn. 141; 70 atd.).

Samotná kniha má autenticky platónskou „bipolárně-tripartitní“ strukturu, tj. je členěna do dvou hlavních kapitol, z nichž každá sestává ze tří oddílů. To v kontextu *Zákonů* odpovídá dichotomii „přesvědčení-donucení“, resp. rozdělení na „předmluvu a vlastní zákon“, a rovněž „rozdílů mezi duší a tělem“ nebo „protikladu božského a lidského“ (28). První část se zabývá filosofickými předpoklady zákonodárství a sestává z oddílů „Nauka o ctnosti a duši“, „Zákonodárcovo vědění“ a „Dějiny zákonodárství“, druhá probírá návrh nejlepšího zřízení a je tvořena oddíly „Základy nového zřízení“, „Zákony pro život obce“ a „Vláda“. Celá kniha je pak zakončena obsáhlým závěrem, který uži-

tečným způsobem shrnuje hlavní teze předchozích kapitol a některé aspekty Platónovy politické filosofie zasazuje do širšího kontextu. Ve zbytku tohoto textu se pokusím v základních obrysech představit obsah knihy, přičemž hlavní pozornost budu věnovat tomu, co pokládám s ohledem na téma knihy za filosoficky nejdůležitější, což povětšinou spadá do první zmíněné části o předpokladech zákonodárství. Na závěr poté uvedu některé otázky či pochybnosti, které mi v průběhu četby vyvstaly.

Jako první se Jinek věnuje problematice ctnosti a duše. Podle jeho názoru není ani v *Zákonech* opuštěn princip paralelismu duše a obce, resp. „individuálního a společenského“, jenž je jinak známý především z *Ústavy* (34). Rozdíl oproti *Ústavě* však spočívá v tom, že „jednotná souvislost zákonodárných principů ctnosti, dobré duše, štěstí a výchovy není výslovně ukotvena v principu základním, v *dobru*“ (35). Avšak, jak již bylo řečeno, autor zastává silně unitářskou pozici, a tak to nepokládá za podstatný rozdíl mezi zmíněnými dvěma dialogy, ale namísto toho zde začíná poprvé operovat s pojmem „nedořečenosti“, která je podle něj „výrazným rysem celého dialogu“ (35). Z toho je opět zřejmé, že Jinek nestaví zásadu „textového pozitivismu“ na první místo. Místo toho s odkazem na limity, které jsou podle Platóna s psaným slovem neoddělitelně spjaty (viz *Phaedr.* 274b nn., *Ep.* VII,341b–e), tvrdí, že „je zcela přirozené dát všemožným nárazkám ... systematický smysl“ (36). Na místo textového pozitivismu tak nastupuje platónská systematika, na jejímž základě si můžeme domyslet

i to, co v textu explicitně řečeno není, a též v *Zákonech* se tedy předpokládá dobro spočívající „v aspektu jednoty“, které „je nejen cílem, ale současně i působícím činitelem“ (36).

Sama ctnost je v souladu s tím hned následně uchopena jako „jediný komplexní stav obce a duše, který je projevem dobra v uvedených dimenzích“ (36). Platón se tak podle Jinka vymezuje proti instrumentálnímu a vnitřně konsekvenencialistickému pojetí ctnosti, které lze nalézt nejen v *Zákonech* v pozici Kleinii, ale také například v *Ústavě* u Adeimanta a Glaukóna (37–38). Zároveň zde přichází ke slovu již z dřívějších dialogů známá *me-reologická* problematika a Platónovo přesvědčení, že veškerá ctnost je ve skutečnosti jedna. V kontextu debaty o válce tak Athéňan rozliší mezi „pouhou statečností“ postačující pro vnější boj a ze všech tzv. kardinálních ctností sestávající „veškerou“ či „největší ctnost“, kterou jediné lze čelit vnitřnímu rozbroji v duši, přičemž rozdíl mezi nimi je „rozdílem mezi částí a celkem“ (40–41). Kardinální ctnosti sice na jednu stranu zůstávají „obecným požadavkem na všechny občany“, nicméně současně jsou „prostředkem diferenciací v obci“, a tak lze rozlišit jejich dvojí *modus*: 1) lidové ctnosti; 2) filosofické ctnosti, které se od lidových liší „svoji vázaností na nás“ (42–43).

V kontextu navazujících úvah o morální psychologii Jinek nejprve rekapituluje dvě metafory, které Athéňan v dialogu používá: 1) obraz dvou pramenů představujících slast a strast, „které dává příroda a z nichž se má podle určité normy ... čerpat“ (46); 2) obraz loutky tažené železnými

dráty slasti a strasti opačnými směry, přičemž „úkolem člověka je sledovat zlatý a ohebný drát rozumu“ (47). Výsledkem této interakce mezi racionálním činitelem (jímž může být nejen jedincův vlastní rozum, ale v externalizované podobě rovněž zvyk, zákon či hudba) a emocemi je ctnost mající charakter středu. O vnitřním boji tedy podle autora můžeme hovořit pouze ve velmi oslabeném smyslu, neboť „napětí je omezeno pouze na fyzickou rovinu protikladných emocí“ a působení racionálního činitele na emoce je mírné a spíše vyvažující, a nejedná se tedy o násilné krocení divoké přirozenosti (47).

Celý proces nabývání ctnosti bychom mohli rozdělit do několika fází. Nejprve lze hovořit o jakési „přirozené“ (246) či „předběžné, dětské“ (48) ctnosti, která ovšem vzniká „pouze v obci s dobře uspořádanou výchovou“ (246). Ta spočívá v „usměrnění přirozeného napětí do středu“ (246), a to za pomoci externího racionálního činitele (zákona, zvyku či hudby), jenž využívá spojení ctnosti s libostí a špatnosti se strastí (48–49). S tím souvisí, že způsobem jejího nabývání není učení, ale navykání, neboť se pohybujeme v době „*předtím*, než přistoupí *logos*“ (48). Po přistoupení *logu* vzniká „etická“ či „celková“ ctnost mající „podobu kardinálních ctností“ (246). Externí racionální činitel zde stále hraje svoji roli, nicméně je již „v souladu s vnitřním *logem*, jenž do duše jednajícího s věkem přistoupil“ (246, srov. 50). Jelikož je ale tato celková ctnost identifikovatelná s výše zmíněnou lidovou ctností „obyčejných lidí“ (50), je třeba od ní ještě odlišit „dokonalou ctnost“, již disponují „do-

konalí lidé“, resp. „morální přeborníci typu Sókrata“ (50–53, 247). Podle Jinka se jedná o stejnou „figur[u] aristokratické ctnosti, kterou nacházíme i v *Ústavě* u budoucích filosofických vládců“ (51).

Následující oddíl se zabývá otázkou po zákonodárcově vědění, které popisuje ve třech oblastech: 1) músická znalost; 2) theologie; 3) dialektika. Díky tomuto vědění filosofický vládce či zákonodárce nabývá „intelektuální převa[hu]“ a „dominantní postavení“ ve vztahu ke svým spoluobčanům (55). Již výše jsme viděli, že músická výchova měla své místo v rámci výchovně-vzdělávacího procesu, nyní se však dále klade otázka po tom, jaké je kritérium její krásy, a tudíž i vhodnosti. Ukazuje se, že klíčové postavení zde opět zaujímají filosofičtí vládci či zákonodárci, neboť oním kritériem nakonec bude „*radost nejlepších*, tj. těch, kdo vynikají výchovou, ctností a vzděláním“ (57). Jinými slovy, je to „ctnost dokonalých mužů“, která představuje „stálý vzor veškeré výchovy“, podle něhož musí básníci skládat svá díla (58). S tím souvisí Platónovo i z jiných dialogů známé přesvědčení, že veškeré napodobování je třeba posuzovat nikoli „podle libosti, nýbrž pouze podle pravdy“ (62).

Za účelem představení zákonodárcova theologického vědění se výklad přesouvá do X. knihy, která je patrně nejznámější částí celých *Zákonů*. Autor zpočátku rekapituluje „tři mylné názory o bozích“, které jsou podle něj „zjevně sofistického původu“ (64). Bohové podle rouhačů buď nejsou, anebo sice jsou, ale o lidi se nestarají, či snad jsou a o lidi se starají, ale nechají se přesvědčit oběmi a mod-

litbami. Athéňan v reakci na první z mylných názorů začíná „*timaioský*“ výklad ve formě přednášky, která má podat důkaz ... o jsoucnosti bohů“ (67). Jeho argumentace se podle Jinkovy interpretace opírá o „tři fundamentální předpoklady: 1. duše je samopohyb; 2. vesmír je jen jeden; 3. rozum je spjat s dobrem“ (69). Na této (kosmologické) úrovni výklad „do- stačuje pro přesvědčení většiny lidí“ a je prostředkem „udržení obvyklých, tradovaných pořádků v obci“ (248). Avšak zároveň platí, že v případě třetí premisy „již přestupujeme z kosmologie na rovinu metafyziky“, a od znalého čtenáře se očekává „dovození toho, co bylo záměrně vynecháno“ (71), byť to bylo, jak se Jinek domnívá, přitomno v náznacích (viz 72, 248). Tím má být především „nauka o identitě jedna a dobra“, ze které plyne, že „rozum je dobrý svojí totožností, sjednoceností, jedností: je dobrý jednem“ (71). Vzhledem k tomuto metafyzickému pozadí vyvrácení atheistického názoru se však neobejdeme bez filosofa-krále disponujícího dialektickým věděním, a proto „skutečná zákonodárná *techné* bude muset projít úplnou cestu filosofické dialektiky“ (75).

Vyvrácení druhého mylného názoru zasahuje kromě theologie a kosmologie rovněž do oblasti politiky, neboť přichází s „prvkem boží péče, který je formou vlády boha nad lidmi“ (75). Tato péče je důsledkem toho, že bozi jsou „dobří veškerou ctností“, a slouží k „legitimizaci zákonodárného umění pomocí jeho božského vzoru“ (75). Podle Jinka lze tedy hovořit o „paralel[e] vlády boha a člověka navzdory nutnosti, a přitom v součinnosti s ovládanými“ (248), s čímž rovněž souvisí

důraz na motiv spravedlivé služby (ve smyslu konání svého), který má „svůj protějšek ve spravedlivé distribuci“, a to jak na kosmologické, tak na politické rovině (77). Pouze ve stručnosti je nakonec zmíněno vyvrácení třetího mylného názoru, k čemuž se opět „využívá myšlenky dokonalosti, resp. spravedlnosti bohů“ (78).

V následujícím bodě se konečně obrací pozornost k dialektice, která je „vyvrcholením zákonodárného projektu i celého dialogu“ (79). Klíčová otázka zde zní, „k čemu ... se má vztahovat rozum“, aby se stal „záchovou obce“, což je v kontextu zákonodárného umění ekvivalentní otázce po „politickém cíli“ (80). Kleiniovu odpověď, která jako tento cíl označuje *areté*, Jinek pokládá za „naivní, či dokonce chybnou, neboť zaměňuje příčinu a důsledek“ (80). Kleinias tak nespĺňuje „nároky dialektického vědění“, jelikož po počáteční *diairesi* (rozlišení jednotlivých druhů *areté*) není schopen provést následující *synthesi* vedoucí k odhalení *jednoho* základu ctností, jímž je „Dobro-Jedno“, které, byť opět explicitně nezminěno, je zároveň oním politickým cílem, a tedy tím, k čemu se má rozum vztahovat (81).

V následujícím textu autor konkrétně uvádí disciplíny tvořící dohromady „dialektické kurikulum“ (viz 82–83), jehož „ovládnutí je kontrastováno s vlastnictvím pouhých lidových ctností“ a „stratifikuje ... obec: kdo je zvládá, může se stát členem nočního shromáždění sdružujícího skutečné filosofické vládce obce, kdo nikoli, je pouhým pomocníkem jiných vládců“ (83). Tato skutečnost je naprosto klíčová, protože podle Jinkovy inter-

pretace „s existencí nočního shromáždění stojí a padá možnost stabilního nejlepšího zřízení“, a proto autor dochází k závěru, že „nejlepší zřízení je založeno na znalosti nejvyšší nauky – dobra a jeho dialektického zpracování – a na schopnosti jeho aplikace“ (84). Tím se Jinek vymezuje proti dalším z poměrně obvyklých interpretací, podle níž v *Zákonech* „Platón opustil důvěru ve filosofickou moudrost a přiklonil se k *rule of law*“, a namísto toho si stojí za tím, že „i zde stojí dialektický vládce nad zákonem, s nímž je ovšem v souladu“ (84).

Poslední oddíl první části se pak zákonodárství věnuje z dějinné perspektivy, neboť „reflexe časovosti a dějinnosti“ podle Jinka „vymezuje do značné míry obsah politična“, a tak „hraje v Platónově praktické filosofii klíčovou roli“ (86). Po představení a interpretaci toho, co se o vývoji obce říká v jiných dialozích (viz 87–96), se dostáváme zpět k dialogu *Zákony*. Východiskem jsou zde jakési „staré logoi“, z nichž se dozvídáme o periodicky se opakujících přírodních katastrofách (97). První obec se tedy skládá z „lidí, kteří přežili dílčí katastrofu“, a garantem jejich přežití je bůh (97). Druhá obec se vyznačuje kulturním pokrokem a zejména spontánním vznikem zákonodárství, v rámci třetí pak vzniká i válka (100). Teprve se čtvrtou obcí končí „prehistorické líčení a začínají vlastní dějiny“ (100), jelikož se jedná o dosud trvající dórské obce, z nichž vyniká především Sparta (viz 100–104).

Autor dále pokračuje líčením nejprve smíšeného zřízení a poté „matek“ v podobě demokracie a monarchie, které však samy mohou nabýt

buď umírněné, anebo krajní podoby (viz 104–114). Hlavní roli zde však opět hraje důraz na postavu filosofa-krále disponujícího dialektickým věděním, neboť hlavní pointou celého dějinného zkoumání je v Jinkově interpretaci „odhalení filosofického zákonodárství jako prostředku proti nutnému úpadku, jež je zosobněno postavou filosofa-krále, na nějž v textu odkazuje figura morálního šampiona“ (110–111). Celou první část knihy pak uzavírá výklad o mytickém stavu, kdy světu vládl bůh, tj. „líčení života lidí za Kronovy vlády“ (115). To má svůj význam, neboť podle autora je „hlavním poznatkem dějinného líčení ... nutnost nápodoby božské vlády lidským uměním“ (251). Úkolem filosofa-dialektika má totiž být překonání antiteze boha a člověka, neboť sám „bude aspirovat na božskou znalost“ omezenou sice pro jeho tělesnost, nicméně „úplnou ve smyslu dokonalého vědění a napravujícího umění“ (251).

Následuje druhá část knihy, jež má účelem je představení Platónova vlastního návrhu politického zřízení. V úvodu autor analyzuje „dvě hlavní filosofické otázky“, které se týkají tohoto návrhu (121). První z nich se týká skutečnosti, že se jedná o zřízení nacházející se na „druh[é]m místě od dobra“, přičemž první místo zaujímá „projekt předvedený v *Ústavě*“: proč by mělo „nápravu zajistit zřízení, jež je až druhé v pořadí“ (121)? Jinek se zde však, jak již bylo uvedeno v úvodní části, vymezuje oproti často přijímané interpretaci, že by mělo jít o „jakýsi kompromis se skutečností“ nebo „kvalitativně horší zřízení“ (121). To, čím se projekt *Zákonů* odlišuje od projektu *Ústavy*, není menší míra jeho

dokonalosti, nýbrž „situovanost v konkrétním místě a čase a nelibovolnost jeho předpokladů“ (122). Podle Jinka je to tedy „v zásadě shodný projekt“, přičemž „proměna se týká pouze perspektivy – jde o pohled dějinný, který bere v úvahu dané podmínky“ (262). Proto i „zřízení Magnésie zůstává nejlepší v tom ohledu, že vláda v něm může hypoteticky přináležet filosofům“ (253). Podle Jinkovy interpretace lze tedy, domnívám se, říci, že „nejlepší zřízení“ je prostě takové, které umožňuje vládu filosofů, i když vzhledem ke konkrétním podmínkám, v nichž má být realizováno, může být v důsledku více či méně vzdáleno od dobra (srv. 253). Druhá z otázek se pak týká hledání kýženého středu, který „bude koncipován na základě filosofického vědění, ale zároveň bude mít svoji dějinnou platnost“, a střední zřízení tak „bude spojovat oba základní požadavky: vládu vědění i souhlas ovládaných“ (124).

Jak je patrné z již řečeného, při realizaci nového zřízení je třeba vzít do úvahy vnější podmínky jako „nelibovolný faktor, na nějž musí brát zákonodárce ohled, aniž by jej mohl ovlivnit“ (125). Veškeré lidské konání je totiž podmíněno a závisí na náhodě (*tyché*, 126–127). Ideální pro zákonodárce je, pokud je „náhodou“ sveden dohromady s tyranem“, což usnadňuje uvedení nového zřízení v praxi (127–128). Je však nutné dodat, že na rozdíl od *Ústavy* se zde tyranem nemyslí člověk s neuspořádanou duší, ale naopak ten, jenž disponuje přinejmenším „lidovou“ formou rozumnosti, a tedy vlastně „ještě není tyranem, dokud není obce“ (127–128). Jedná se tudíž o „jednovládc“ (monarchu)

„s dobře vychovanou, avšak nefilosofickou duší“ (129).

Dále autor vysvětluje roli, jakou v novém zřízení bude hrát zákon. Zákon zde bude vlastně bohem, neboť je „lidskou nápodobou Kronovy vlády ... a v tomto smyslu *rozdílením podle rozumu*“ (132). Ne vše z vlády Krona lze sice přenést do aktuální situace, nicméně „to, co lze a je třeba ... napodobovat, je *správná distribuce, spočívající v zachování poměru mezi tím, co je vyšší a nižší*“ (133). Zákon jakožto „rozdílecí rozum“ (133) je tedy nápodobou božské vlády, a proto může autor říci, že „theokracie je nomokracií, a tím zároveň nookracií“ (132). Nejzásadnější inovací (viz 139), se kterou Platón přichází, je „rozlišení mezi dvěma formami zákona – *předmluvou* a *vlastním zákonem hrozcícím trestem*“ (136), což znamená, že v pojmu zákona se spojuje jak rozumové přemlouvání, tak donucování. Jako jakýsi střední člen mezi předmluvou a zákonem pak vstupuje do hry ještě *nomima*, „které je nepsané a obsahuje jakousi netělesnou sankci spočívající ve chvále a haně“ (141).

Ve zbytku knihy následuje výklad hierarchie dober, rozdělení obce, zákonů pro život obce a konečně jednotlivých vládních úřadů, tj. konkrétní představení Platónova nejlepšího zřízení, což v rámci této recenze již rekapitulováno nebude (a to nejen z důvodu jejího rozsahu, ale především proto, že za filosoficky nejpodstatnější pokládám to, co již zaznělo).

Kniha Jakuba Jinka je bezpochyby skvělá, podnětná pro odborníky, ale podle mého názoru v hlavních obrysech dobře srozumitelná i pro ty, jejichž specializací Platónova filosofie

není. Je z ní jasně patrná autorova erudice i dlouhodobý zájem o dané téma. Jeho výklad je do detailu promyšlený, a to jak ze systematického hlediska, tak z hlediska textové interpretace. Byť se primárně jedná o filosofický komentář k Platónovým *Zákonům*, může, domnívám se, do velké míry sloužit i jako úvod do Platónovy politické filosofie jako takové. Pokud ve mně něco vzbuzuje jisté pochybnosti, nebo snad spíše otázky vyzývající čtenáře k dalšímu promýšlení, tak to povětšinou nejsou jednotlivé detaily Jinkovy interpretace textu (v tomto ohledu bohužel má kompetence nedosahuje autorovy, neboť dialog *Zákony* nespadá do mé užší specializace), ale spíše některá jeho interpretační východiska nebo obecnější předpoklady a teze, jež jeho výklad obsahuje. Zdůrazňuji však, že nic z toho nesnižuje kvality díla, ba naopak – to, že nás četba podnítí k vlastnímu kritickému přemýšlení, patří mezi nezpochybnitelné klady dobré knihy.

Určité pochybnosti spojené s autorovou silně unitářskou pozicí a s tím souvisejícím odmítnutím vývojové hypotézy a proléptického čtení a upozaděním zásad textového pozitivismu či autonomie dialogu jsem již zmínil v úvodní části. Tuto pochybnost by bylo možné dále rozvíjet a soustředit se na zhodnocení přesvědčivosti pasáží, v nichž Jinek uvádí rozdíly mezi jednotlivými dialogy, které však vzápětí interpretuje jako pouze zdánlivé (viz např. 106–107 aj.). Tímto směrem se však vydávat nechci. Namísto toho se na závěr krátce zastavím u dvou motivů, které se táhnou celou knihou a nad nimiž jsem se při čtení mnohokrát zamýšlel. První z nich se týká již

jednou zmíněné „nedořečenosti“, resp. „zámlky“, druhý pak postavy „dokonalého člověka“, jenž se má stát oním filosofickým zákonodárcem či vládcem.

O motivu nedořečenosti či zámlky můžeme uvažovat na dvou rovinách, jednak z perspektivy Platóna jakožto autora textu ve vztahu ke čtenáři, jednak z perspektivy filosofického vládce ve vztahu k ovládaným, nicméně na tomto místě mi půjde pouze o první z nich. Jinek staví na Platónově kritice písma z dialogu *Faidros* a *VII. listu* a je přesvědčen, že Platón záměrně některé věci v explicitní podobě psanému dialogu nesvěřil (srv. zejm. *Ep. VII, 341c–e*), avšak pro správné pochopení si je poučený čtenář musí domyslet. V *Zákonech* jde především (ale nejen) o onen nejvyšší princip Dobra-Jedna, který, jak jsme viděli, je základem veškeré ctnosti a vlastním politickým cílem, byť o něm Athéňan výslovně nemluví. Jinek se však zároveň domnívá, že „pozdní“ dialogy, mezi něž spadají i *Zákony*, se vyznačují větší obsahovou otevřeností a zájmem o metafyzické otázky, jelikož mezi dramatickými postavami těchto dialogů nacházíme „osoby vesměs filosoficky nadané“ (18). Je tedy poněkud zarážející, že v *Ústavě* (která patří mezi „střední“ dialogy a v níž přinejmenším mezi mlčící posluchače patří i osoby filosoficky nenadané) se na rozdíl od *Zákonů* Dobro zmiňuje explicitně, byť o něm Sókratés samozřejmě mluví s určitou vyhýbavostí (srv. 170) a pouze formou podobenství. Nejedná se v tomto případě o porušení „požadavku hovořit o nejcněnějších poznacích vždy jen k tomu, kdo je schopen jim porozumět“ (85)?

Důležitější jsou však obecné otázky, které na pozadí tohoto konkrétního příkladu vyvstávají. Jak jakožto čtenáři dialogů můžeme vědět, co přesně se Platón v daném konkrétním spisu rozhodl zamlčet a z jakého důvodu? S tím souvisí ještě obecnější otázka: proč vůbec preferovat systematickou perspektivu oproti zásadě autonomie dialogu? Proč je v některých dialogích zamlčeno něco, co je v jiných vysloveno? Existuje něco, co musí být zamlčeno v jakémkoli psaném textu? Pokud ano, jsou Platónovy důvody „esoterické“ (tj. v principu by to mohlo být odhaleno, ale pouze úzké skupině zasvěcenců), „pedagogické“ (tj. člověk jakožto *anamnestická* bytost si na některé věci musí rozpomenout sám ze sebe, neboť pouhé pasivní přijetí „hotové“ znalosti od druhého nestačí) anebo ještě jiné (např. přesvědčení, že některé náhledy jsou ze své podstaty nesdělitelné)?

Druhý motiv k zamyšlení se týká figury „dokonalého člověka“ (*teleos anthrópos*), s níž (nebo jinými podobnými termíny označujícími totéž) Jinek v knize na mnoha místech operuje. Na textové rovině je to samozřejmě v naprostém pořádku, jelikož sám Platón v *Zákonech* tuto terminologii také používá, nicméně jde spíše o to, co přesně máme tímto termínem na mysli. Tuto otázku si kladu především z perspektivy rozdílu mezi božským a lidským, který je podle mého porozumění nedílnou součástí Platónovy filosofie. Potenciální kontroverzi spatřuji v tom, že četné autorovy formulace v průběhu celé knihy se zdají směřovat k možnosti překonání tohoto rozdílu, neboť právě na to, jak jsme viděli výše, aspiruje filosof-dialektik.

Teprve v rámci „Závěru“ se dozvídáme, že tato „božskost“ dialektika má i nějaká svá omezení, nicméně ta se patrně nebudou týkat ničeho jiného než jeho tělesnosti, a tudíž například toho, že nemůže být všudypřítomný, a tak potřebuje spolupracovníky (262, srv. 261, 263). Možnost dosažení „božské znalosti“ však, jak se zdá, vyloučena není (251). S tím se ovšem jeví být v rozporu některé pasáže z jiných Platónových dialogů, z nichž

asi nejexplicitnější je pasáž z *Obrany Sókrata*, kde Sókratés tvrdí, že „lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou“ (*Apol.* 23a). Velkou otázkou Platónovy politické filosofie tedy dle mého názoru zůstává, jak vyřešit tuto tenzi mezi limity, jež plynou z lidské přirozenosti, a požadavkem na božskost filosofa, bez kterého nejlepší zřízení nikdy nemůže vzniknout.

Jiří Stránský