

## Jakub Jinek GERECHTIGKEIT ZWISCHEN TUGEND UND GESETZ

Saarbrücken (Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften) 2009, 235 str.

S recenzovanou knihou, jejíž český název by zněl *Spravedlnost mezi ctností a zákonem*, se čtenáři dostává do rukou velmi zajímavý pokus o systematickou interpretaci spravedlnosti u Platóna na základě detailního, byť co do pasáží selektivního rozboru *Ústavy*. Jinek se navíc problematiku spravedlnosti u Platóna snaží promýšlet nejen historicky věrně, ale také aktuálně (13–14).<sup>1</sup> To znamená, že chce pomocí Platónova způsobu tázání a inspirován jeho odpověďmi na poli problematiky spravedlnosti nahlédnout řadu současných otázek, a v tomto smyslu jeho práce sleduje systematický cíl (13). Přednost i aktuálnost Platónova myšlení pak Jinek spatřuje právě ve schopnosti promýšlet otázku po spravedlnosti v komplexnosti její individuální i společenské dimenze, tedy právě mezi ctností a zákonem (11–13).

V *Úvodu* (Einleitung) Jinek jednak formuluje cíle své práce, jednak načrtává svůj přístup k Platónovi. Za klíčová vodítka pro interpretaci *Ústavy* považuje motiv pomoci spravedlnosti a analogii mezi duší a obcí (15). Autor předesílá, že *Ústavu* bude nakonec chápat jako dialekticko-hierarchickou strukturu zrcadlící uspořádání kosmu,

založenou v *arché*, myšlené jako výjimka a fundament (18).

První kapitola *Nápomoc spravedlnosti* (Hilfe für die Gerechtigkeit) rozpracovává ústřední motiv pomoci spravedlnosti, na němž Jinek mimo jiné zakládá také unitární čtení *Ústavy* (21, srv. též 35). Sókratés jako ten, kdo spravedlnosti pomáhá, se zajímá jak o věc samu, tak o partnera rozmluvy, jehož chce přesvědčit a učinit ho lepším (21). Jinek tedy patří k interpretům, kteří nepřehlížejí dialogický charakter Platónova díla, což konkrétně v *Ústavě* znamená, že není jen projektem spravedlivé obce a duše, ale i jeho realizací v Adeimantově a Glaukónově duši (31). Pojem pomoci autor stručně sleduje i v dalších Platónových dialozích a vytyčuje její komplexní strukturu: podnět k pomoci (nesprávné koncepcí), který je realizován na objektové stránce (pomoc duši a logu) a na subjektivém pólu (obhajoba dialektika a vyvrácení sofistů) (30), přičemž také rozlišuje pravou a sofistickou pomoc, z nichž obě mají podtypy obhajoby a vyvrácení (26). Jinek prizmatem pomoci rozumí také postavě Sókrata. Je božským dialektikem, který si vždy umí pomoci, a ve skutečnosti tedy žádnou pomoc nepotřebuje, ba dokonce si ani nechá pomoci nechce (22, 24–5, 32 aj.).

V navazující kapitole *Tradiční pojetí spravedlnosti* (Die herkömmliche Auffassung der Gerechtigkeit) interpretuje autor Sókratův úvodní rozhovor s Kefalem a Polemarchem z I. knihy *Ústavy*. Postavě Kefala rozumí jako zástupci ambivalentní tradice a jeho zájem o otázky spravedlnosti nakonec

<sup>1</sup> V závorkách odkazujeme na paginaci recenzovaného svazku.

stopuje až ke strachu ze smrti (37–39). V rozhovoru s Polemarchem sleduje postupné prohlubování pojmu spravedlnosti směrem k analogii s *techné* (42–43) a dále ke vztahu k dobru vůbec (45).

Třetí kapitola *Sofistická spravedlnost* (Die sophistische Gerechtigkeit) dokončuje rozbor I. knihy analýzou rozhovoru Sókrata s Thrasymachem. Jeho pozici autor rozumí jako kombinaci gesetzipozitivistické, kontraktualistické a naturalistické koncepce spravedlnosti (49). Nicméně Thrasymachos, na rozdíl od Kallikleia z dialogu *Gorgias*, nedotahuje své teze do naturalistických důsledků, což Jinek nakonec interpretuje jako důkaz jeho konformity (58–59). Rozhovor s Thrasymachem tak ilustruje sofistické koncepce spravedlnosti a postava Thrasymacha je negativním poukazem k Sókratovi jakožto pravému dialektikovi (63).

Ve čtvrté kapitole, nesoucí název *Konsekvencialistické pojetí spravedlnosti* (Die konsequentialistische Auffassung der Gerechtigkeit), interpretuje Jinek Glaukónův a Adeimantův příspěvek do debaty z II. knihy *Ústavy*. Glaukón sice spravedlnost interiorizuje tím, že otázku po ní klade jako otázku po prostředku nastolení harmonie v duši, ale stále nechápe, že je spíše samotnou touto harmonií duše, a v tomto smyslu jeho rozumění vychází z pozic konsekvencialismu (67–70). Ve své chvalořeči na nespravedlivý život navíc představí amoralistickou koncepci spravedlnosti, s jejíž pomocí se nebezpečně vyhýbá potížím naturalismu (71–74). Sókratés mu tedy v rámci svého poslání pomocí spravedlnosti musí ukázat, že

vychází z chybných morálněpsychologických premis, a tak se téma morální psychologie stane v *Ústavě* klíčovým (75). Adeimantův přínos pak spočívá v nasměrování k důležitému tématu výchovy (77), a tuto poptávku po výkladu o výchově chápe Jinek jako výzvu k výchově samotného Adeimanta (78), k jeho vyléčení z konsekvencialistického uvažování, které je mu rovněž vlastní (80).

Pátá kapitola *Analogie obce a duše* (Analogie von Polis und Seele) tematizuje analogickou metodu zkoumání, kterou autor chápe jako hypotetickou ve smyslu pozdějšího testování předem negarantovaného předpokladu podobnosti (89). V tomto smyslu není definice spravedlnosti v obci jakožto konat své (*ta heautú prattein*) definicí spravedlnosti vůbec, dokud není ověřena na jedinci (90). Jinek se rovněž věnuje samotnému trojdělení duše, které chápe jako provizorní pozici přijatelnou pro Glaukóna (92), a vysledovává ve zkoumání posun od trojdělení (analogie částí) k otázce po jednotě obce a duše (analogie jednoty). Tento posun vede ke zpřesnění podoby posledního kroku hypotézy analogie, v němž nemá být nalezeno pouze trojdělení, ale i rozumná jednota, tj. hierarchie umožňující oikeiopraxii, „konat své“ (94).

V klíčové šesté kapitole *Politická jako rámeček nauky o spravedlnosti* (Das Politische als Rahmen der Gerechtigkeitslehre) se stává tématem vztah potřeby (v souvislosti s genezí obce, oikeiopraxií a indukovanou potřebou) a politická. Klíčová jsou zde některá Jinkova interpretační rozhodnutí, pro něž rozsáhle argumentuje: genezi obce chápe logicko-spekulativně (a nikoli

chronologicko-evolučně) (99), konat své neztotožňuje s řemeslnou specializací, ale s vertikálním dělením na tři složky (100) a v rozšíření obce spatřuje poukaz k nutnosti zavést kritérium potřeby (105). Obec se v autorově interpretaci *Ústavy* rozprostírá mezi potřebou, která je kořenem jejího vzniku, a ideálem jednoty a zdraví (který s sebou nese oikoiopragie). Platón tedy obec podle Jinka záměrně nekonstruuje jako absolutní jednotu, která ruší politično, ale jako jednotu v mnohosti (106). Principy jednoty a mnohosti pak autor vysledovává v členění obce, výchově a v regulaci básnických skladeb (116–119). Politično u Platóna tak lze uchopit jako jednotu v mnohosti prostředkovanou oikoiopragií, která je definicí spravedlnosti. Ta se tak stává jádrem politična v *Ústavě* (119).

V následující sedmé kapitole *Spravedlnost v obci a v duši* (Gerechtigkeit in der Polis und in der Seele) pojednává autor o jednotlivých ctnostech v duši a obci a ukazuje, že moudrost, statečnost a uměřenost jsou ctnosti, které závisí na skupině osob v obci nebo na části duše (126–127). Vůči nim staví Jinek spravedlnost, která tuto závislost nevykazuje, a označuje ji za základ, jednotu a pouto ostatních ctností, resp. za ctnost vůbec (132–133). V případě ctností duše lze však analogii s obcí vést jen do jisté míry – v *Ústavě* lze totiž v Jinkově čtení najít odkazy k hierarchicky vyšší teorii duše (autorova formulace), která nepředpokládá dělení na tři složky (např. 135), ale klade duši jako absolutně jednotnou (144). V tomto smyslu Jinek staví do kontrastu empiričtější politickou spravedlnost v obci a vyšší vnitřní spravedlnost duše (144).

Krátká kapitola *Mezihra: Teoretický status Platónova pojetí spravedlnosti* (Zwischenspiel: Der theoretische Status der Platonischen Gerechtigkeitsauffassung) se snaží ukázat, jak rozlišení dvou typů spravedlnosti řeší spor o jednotu mezi platónskými interprety, resp. jak řeší disparátnost teorie ctnosti v *Ústavě*.

V osmé kapitole s názvem *Onto-kosmologické, henologické a eschatologické perspektivy spravedlnosti* (Onto-kosmologische, henologische und eschatologische Perspektiven der Gerechtigkeit) Jinek ukazuje, jak je obec skrze filosofy–vládce napojena na řád kosmu. Filosof se připodobňuje demiúrgovi a pořádá obec k obrazu skutečného jsoucná (157). Tím je také v *Ústavě* definitivně vyvrácen naturalismus (v kosmu není nespravedlnost), kontraktualismus i pozitivismus (měřítkem není člověk). Nakonec je však vědění filosofů zakotveno v původním vědění o dobru (161), a spravedlnost je tak založena henologicky (160). Spravedlnost se z této božské perspektivy stává hodnotou o sobě, a tak je vyvrácen rovněž konsekvencialismus (175). Obec potřebuje filosofa jako prostředkovatele podílu na dobru, filosof pak potřebuje jakousi „pasivní pomoc“ obce v tom smyslu, že je mu „materiálem“ pro zasazování ctnosti (168). Jinek se zde znovu vrací k hierarchicky vyšší teorii jednotné duše a dává jí do souvislosti s dalšími Platónovými dialogy.

Poslední, devátá kapitola *Systematický význam teorie spravedlnosti v Ústavě* (Die systematische Tragweite der Gerechtigkeitslehre in der *Politeia*) zhodnocuje Platónovo politické myšlení. Autor si v souvislosti s teorií

z *Ústavy* klade dvě klasické otázky, totiž otázku po Platónově totalitarismu a otázku po historické podmíněnosti (182). Vytyčuje paralely se současnými diskusemi o spravedlnosti (181) a převádí uvedené otázky na protiklad mezi partikularismem a universalismem (181). Platón je pod tímto zorným úhlem představen jako myslitel směsí obou principů (184), totiž partikularismu na politicko-psychologické rovině (201) a universalismu na rovině onto-henologické (201). Takový přístup se Jinkovi jeví jako vrcholně inspirativní, neboť vyzývá k dialektické práci s různými pozicemi a k jejich integraci do širší perspektivy (201). Platónova teorie spravedlnosti je tedy dialektickou hierarchií (203), tj. respektuje obojí – duši i obec (204) – a učí nás myslet výjimku (209–210).

Problémy Jinkovy koncepce lze rozdělit do tří souvisejících tematických celků: pojetí Sókrata a postavy filosofa vůbec, četba Platónovy koncepce duše, a konečně interpretace *Ústavy* a zhodnocení Platónova myšlení jako takového.

Jinek považuje Sókrata za dokonalého dialektika (32), za ztělesnění rozumu (48, pozn. 1) a autarkického jedince (210), který (si) umí vždy pomoci. Proti této provázané sérii charakteristik lze však namítnout mnohé. Například ve *Faidónovi* vystupuje Sókratés jako někdo, kdo sám sebe považuje za omylného (srv. *Phaed.* 60d–61c), ba dokonce explicitně zvažuje možnost svého nefilosofického postojení (srv. tamt. 91a). Sókratés jakožto paradigmatický filosof je daleko spíše někým, kdo vyjadřuje jistou naději (srv. *Apol.* 40c), než že by byl

schopen svou pozici dokonale a jednou pro vždy obhájit a vyložit. A není tomu tak jen proto, jak naznačuje Jinek, že má nevhodné a nechápající partnery v rozhovoru, jimž musí předkládat hierarchicky nižší podoby odpovědí, nýbrž proto, že – alespoň ve svém současném pozemském životě – vždy zůstává vtělenou duší, která vede stálý zápas o překonání své parciální perspektivy, tj. o udržení se na cestě k dobru. Jinkovy formulace naopak naznačují statické pojetí dosaženého kompletního vědění. Proti tomu je však třeba postavit *Symp.* 203e–204a, kde se explicitně říká, že „z bohů nikdo nehledá moudrost, ani netouží stát se moudrým – neboť jest moudrý –, ani je-li někdo jiný moudrý, nehledá moudrosti“ (překlad F. Novotného). Takto vlastně neexistuje nic takového jako dokonalý filosof ve smyslu dosaženého vědění, jelikož tehdy již přestává být filosofem. Právě tak ovšem Jinek svému čtenáři představuje Sókrata, a to navíc jako paradigma filosofa. V tomto smyslu jako by zapomínal na formulaci „podle možnosti“ (ačkoli ji na str. 156 sám cituje), kterou Platón v souvislosti s pohybem připodobnění bohu uvádí. Pokud však Sókratovi (a filosofovi) porozumíme jako vtělené duši, jakkoli význačně napjaté z tohoto světa, pak také přestaneme cítit potřebu považovat jej za něco jiného než ztělesnění rozumu. Jak víme z některých dialogů, Sókratés není pouze bytostí racionální, ale také erotickou (*Faidros*), ba dokonce je ztělesněním samotného Eróta (*Symposion*). Platón je daleko spíše myslitelem možnosti plodné kooperace obou těchto stránek v pozemském životě než někým, kdo se jednu snaží škrtnout (a již vůbec

není někým, kdo je staví do jednoduché opozice, jak může Jinkův text někdy sugerovat – např. 127).

Je to snad právě tento přílišný akcent na čistě racionálně-božskou stránku Sókrata, který také Jinka svádí k tomu, aby se pokusil jeho postupy v dialozích systematizovat (srv. 205), inspirován snad i Wyllerovým zákonem superponovaných forem (srv. 204, pozn. 90).<sup>2</sup> Podobně jako Wyller však Jinek v tomto kroku opomíjí dialektický rozměr filosofie, resp. chybně jej vykládá ve smyslu individuálního systému dosaženého vědění. To, že Sókratés vstupuje do hovoru s druhými, neznamená pouze, že zpřítomňuje své vyšší vědění v nižších podobách tak, aby bylo přístupné méně nadaným, nýbrž se skrže ně sám rozpomíná na inteligibilní svět. Takto si jej on a ostatní mluvčí zpřítomňují v řeči pro sebe společně (srv. *Faidros*). Jinek sám mluví o tom, že promýšlení je rozpomínkou (srv. 177), zapomíná však, že rozpomínka má vždy tuto kolektivní povahu (srv. *Faidros*). Proto lze jen stěží souhlasit se zřejmě nejsilnější Jinkovou tezí v otázce Sókratova počínání a filosofování vůbec, podle níž je filosof zcela autarkickým jedincem, který partnery rozhovoru potřebuje pouze jakožto jakýsi materiál pro realizaci svého potenciálu (srv. 210).

V tomto smyslu nelze uvažovat o formální metodě Sókratova postupu, jakou naznačuje Jinek, nýbrž je třeba jeho rozhovory s druhými chápat jako instanciaci obecného principu vysoce individuálního přístupu právě rétoriky, který naznačuje Sókratés právě ve *Faidrovi* (271c–272b). Proto

ani relativně nevinný postřeh, že nejdůležitější náznaky Platónovy vlastní nauky (mimořádně formulace, která za textem Platónových dialogů opět hledá jakýsi jasný, pevně daný systém, tj. ignoruje dialektiku) nepřicházejí od Sókrata (srv. 41, pozn. 22), nemůže skutečně platit – stačí snad připomenout dialog *Hippias Větší*, kde na klíčový kontext, v němž je třeba problematiku krásy promýšlet, upozorňuje Sókratés (jakkoli v masce neznámého tazatele), a nikoli Hippias.

Velmi zvláštní je v této souvislosti také Jinkova shrnující tabulka, která sleduje hierarchii pojetí spravedlnosti v *Ústavě* a tomu odpovídající roviny jednoty/mnohosti a představitele, jimiž je ztělesněna (204). Podle této tabulky odpovídá rovina spravedlnosti v obci a v duši trojčlennosti a v *Ústavě* je zastoupena Sókratovými pomocníky Glaukónem a Adeimantem. Naproti tomu vyšší rovina spravedlnosti o sobě odpovídá jednotě a jejím nositelem je filosof–vládce, Sókratés. Taková teze však vyvolává mnoho otázek. Jak lze dosáhnout této hyperpsychické (hypertripartitní) a zcela sjednocené spravedlnosti o sobě? Čtenáře přirozeně napadnou novoplatónské modely výstupu po jednotlivých rovinách universa, ty však s sebou nesou četné problémy – znamená výstup ke spravedlnosti o sobě překročení sebe sama? A kdo je obratem „sebe“ myšlen? Odehrává se výstup na rovinu spravedlnosti o sobě na způsob sjednocení s ní? A pokud ano, zůstává sjednocující se stále individuální duší, ba dokonce duší vůbec? Podobných otázek lze klást mnoho, je však třeba se ptát, zda jsou to skutečně

<sup>2</sup> Srv. E. A. Wyller, *Pozdní Platón*, přel. T. Dimter, Praha 1996.

otázky Platónovy a zda jde skutečně o správný obraz Platónova Sókrata. Již zde mohu v tomto smyslu konstatovat, že Jinek na některých místech své práce představuje sice velmi zajímavou koncepci, je však otázka, zda je ještě Platónova, či zda spíše patří do širšího rámce platonismu.

Jinkův portrét Sókrata a skrze něj filosofa vůbec v jeho práci samozřejmě spočívá v rozlišení dvou hierarchicky uspořádaných koncepcí duše. Sókratés podle něho zavádí trojčlennou duši pouze jako model, který je přijatelný pro Glaukóna (92). Svou skutečnou psychologii pak Platón v Jinkově čtení naznačuje na místě *Resp. X,611a–612a* a tripartitní psychologii zpochybňuje v místě *Resp. IV,435d* (Jinek uvádí další místa, která však už jen reprodukuje *Resp. IV,435d*). Předně je třeba říci, že pasáž *Resp. IV,435d* lze chápat jinak, než jak naznačuje Jinek, a v tomto smyslu nepředstavuje žádný jasný doklad hierarchicky vyšší koncepce duše. Odkaz na delší a namáhavější cestu výkladu o duši totiž rozhodně nemusí znamenat opuštění tripartity, a to ani ve smyslu hierarchicky vyšší teorie, nýbrž může jít o složitější výklad ve smyslu navázání na širší výkladový rámec. Takový můžeme najít například v *Timaiovi* (onto-kosmologická perspektiva) či ve *Faidrovi* (interpsychická perspektiva), přičemž oba tyto dialogy pracují s tripartitou.

Místo *Resp. X,611a–612a* pak sice skutečně zdůrazňuje, že bychom poznali pravou podstatu duše, kdybychom ji mysleli očistěnou od tisícerych zel, jimiž se poskvrňuje svým stykem s tělesností, na druhou stranu zdůrazňuje, že takovou by duše byla pouze tehdy, „kdyby mohla zcela následovati

tohoto vyššího prvku“ (*Resp. X,611e*; přel. F. Novotný), totiž – dodejme – svou lásku k moudrosti, tj. racionální složku duše. Klíčové je zde slovo „zcela“ (*pasa*), vyjadřující v novém kontextu klíčový obrat „podle možnosti“ (viz výše). Jinek sice může mít pravdu v tom, že teorie jednotné duše platí z eschatologické perspektivy, a vzhledem k tomu, že se v místě *Resp. X,611a–612a* říká, že je v tomto stavu čistší a že pouze tehdy poznáme její pravou podstatu. Také bychom snad mohli opatrně přijmout jeho tezi, že jde o hierarchicky vyšší teorii duše. Na druhé straně je však třeba dodat následující: předně je třeba znovu zdůraznit, že tato koncepce je zavedena v eschatologické perspektivě, a je tedy platná pouze v ní. Nelze ji tedy aplikovat na vtělený život duše, a tedy ani na Sókrata, aby tak tvořila rámec jeho intelektuální autarkie. Tento krok však Jinek, jak se zdá, právě činí. Druhým momentem, který je při přistoupení na teorii jednoduché duše třeba vzít v potaz, je následující: součástí hierarchie obou psychologických koncepcí je i teze, že tripartita je světským, nižším hlediskem či, jak říká Jinek, že Platóna zajímá jen tam, kde existuje morální spor (172). Na druhé straně je však na tripartitním modelu založena klíčová diference mezi božským a smrtelným z *Faidra* (a i u bohů je užita tripartita!) a není jasné, jak by ji bylo možno zachovat v teorii jednoduché duše. V tomto ohledu je tedy tripartitní koncepce původnější natolik, nako-lik o člověku říká něco takto podstatného. Vzhledem k Platónově religiozitě nelze podle mého názoru o fundamentálnosti této diference pochybovat.

Pokud také Jinek uvažuje jednoduchou duši podle modelu Glauka

z *Resp.* X,611a–612a, pak nejde o vyšší formu jednoty v duši, o jakési hlubší pochopení bytostné jednoty částí (například na způsob Plótinova intelektu), nýbrž o jednoduchou duši, totiž tu, která zůstane, když odpadnou její při vtělení přirostlé části. V tomto smyslu by tedy filosof (Sókratés), který je reprezentantem této jednoduché duše (srv. formulace typu „ztělesnění rozumu“ výše), měl být zcela zbaven všech iracionálních podnětů, tj. neměl by mít žádné tužby. Ty mu však Jinek v souladu s *Resp.* IX,587b připisuje (157, pozn. 22). Nejsou právě tyto pasáže dokladem toho, co jsem již zmínil výše, totiž že Platón chápe filosofa jako vtělenou, *eroticko*-racionální bytost, a nikoli pouze jako nesmrtelné *logistikón*?

Přistupme však ke třetí oblasti, totiž k interpretaci *Ústavy* a zhodnocení Platónova myšlení jako takového.

Prvním momentem, u něhož bych se rád zastavil, je problematika Sókratovy údajné rezignace na péči o Thrasymachovu duši. Jinkova podrobná analýza slavné polemiky z I. knihy *Ústavy* ústí v tezi, že Sókratés se nesažá Thrasymacha nijak poučit, a ten tomu není ani nijak otevřen, nýbrž že mu jde o obnažení svého skutečného protivníka, naturalisty, jakým je například Kalliklés z dialogu *Gorgias* (61). V prvé řadě je třeba poukázat na nejasný vztah tohoto soudu k Jinkově koncepci pomoci, která má vždy svou věcnou (pomoc spravedlnosti) i partnerskou komponentu (v první knize by jí měla být právě pomoc Thrasymachovi). Lze však ukázat, že Sókratés na péči o Thrasymachovu duši nerezignuje. Je pravda, že Thrasymachos není otevřen přátelské rozmluvě,

to však neznamená, že není otevřen žádné formě psychagogie. Thrasymachova pozice, jak lze říci spolu s Jinkem, míří k uznání jediného, totiž síly (naturalismus), již touží předvést před druhými (konformita). Je tedy otevřen konfrontační formě rozhovoru, v níž může svou sílu před druhými předvést, a právě tu mu Sókratés poskytuje a vítězí v ní. Thrasymachovi se koncem I. knihy *Ústavy* dostává značné dávky veřejné potupy, na niž reaguje nejprve uzarděním (350d) a následně pyšně arogantní hrou, v níž předstírá, že Sókrata vyhrávat nechá (350e, 351c, 352b, 354a), sám však svým červenáním prozrazuje, že této hře sám nevěří. Jinkova interpretační strategie tak nechává bez vysvětlení, proč Thrasymachos přes tuto potupu nadále zůstává rozhovoru přítomen, ačkoli dříve projevoval jen touhu ukázat svou sílu a odejít (344d). A jak je patrné z dalšího textu, Thrasymachos pečlivě poslouchá, ba nechává se Sókratovou řečí, kterou již poslouchat chce (450b), unést (450a). Lze tedy zvolit i takový interpretační přístup, podle něž Sókratés nerezignoval na péči o jeho duši, ale naopak k ní přistoupil jediným způsobem, na který tato těžce zaslepená duše slyší, a otevřel jí tak nové perspektivy, díky nimž o ni může dále pečovat. Z Platónových dialogů známe postavy, u nichž bychom mohli o jisté rezignaci uvažovat, totiž zejména Filéba ze stejnojmenného dialogu, ale také Kefala z *Ústavy* (u něhož tezi o rezignaci zastává také Jinek, 82), byť i v jejich případě ve zvláštním smyslu. Nejde totiž o rezignaci ze strany Sókrata, který je ochoten s nimi rozmlouvat vždy (ať přátelsky nebo konfrontačně), ale o nesplnění této

základní podmínky vstupu do debaty z jejich strany. To se projevuje u Filéba spánkem, u Kefala odchodem. Thrasymachos však ani neusíná, ani neodchází, ale zůstává a poslouchá.

Druhá námitka se týká Jinkova soudu v otázce svobody v *Ústavě*. Platón podle něho (s odkazem na Realeho) neměl pojem nenahraditelného jedince, a proto ani hodnoty člověka jakožto individua, a v tomto smyslu nedostatečně vnímal hodnotu svobody a autonomie (202). I kdybychom přistoupili na Jinkovu pozici, museli bychom si podle mne otázku po Platónově vztahu ke svobodě položit na ještě fundamentálnější rovině, než je pojem nenahraditelnosti. Je totiž třeba se ptát, zda je sama nenahraditelnost myslitelná ve světě, kde je nakonec vše řízeno božským rozumem a který je nejlepší možný. Je-li podle Platónova *Faidóna* chyba plakat nad ztrátou samotného Sókrata, neboť je velká naděje, že jemu bude po smrti lépe, a logos sám je nesmrtelný, pak je zřejmé, že nenahraditelnost skutečně nepřipadá v úvahu. Není tomu však proto, že by byl Platón krutý nebo hloupý (což se Jinek bezpochyby nedomnívá), ale ani proto, že mu chybí nějaká forma historické zkušenosti, nýbrž kvůli naději, která jeho myšlení postupuje a díky níž Platón myslí lidskou mravnost v kontextu správného kosmického uspořádání.

S Jinkovou tezí ohledně Platónovy nepřijatelnosti v otázce svobody však budou mít problém interpreti, kteří se hlásí například k Patočkovu odkazu. Pokud si Jinek v otázce spravedlnosti všímá toho, že Platón bere ohled jak

na duši, tak na obec, a není tedy představitelem totalitního myšlení (204), pak – jak lze z těchto interpretačních pozic namítnout – není jasné, proč situaci nevidí podobně v otázce svobody. Sókrata s Platónem lze totiž považovat za „objevitele“ svobody a za ty, pro něž dokonce zkušenost vylovení ze světa tvoří úhelný kámen jejich myšlení.<sup>3</sup> Platón však myslí člověka v jeho tělesných a sociálních vazbách a v tomto smyslu rozlišuje ohledy, v nichž je člověk svobodný či nesvobodný. Jinkovi by se tedy dalo namítnout, že Platón umí pracovat s pojmem lidské svobody, ale nelze jej prostě vyčíst z dialogu s odlišnou tematikou, podobně jako *Ústava* nedává poslední slovo v mnoha jiných otázkách, kterým se blíže věnují jiné dialogy, či dokonce žádný (jako zřejmě v tomto případě). Odkaz Platónova myšlení lze pochopit také jako nutnost neustále nové artikulace a přezkušování hypotéz, podle nichž žijeme svůj život a které musíme zasazovat do celku našich hypotéz o světě, to vše samozřejmě v dialogu s druhými. V tomto smyslu bychom v rámci uvedené interpretační intence mohli říci, že Platónovo myšlení je otevřeno fenoménu svobody, a to na způsob dialektické práce s ním. Platónovo přirovnání dialektické práce k tření dvou dřev, z něhož může vyšlehnout jiskra porozumění (*Resp.* 435a), může sloužit jako model pro strukturování jeho myšlení jako celku. Pokud tedy určitě pasáže *Ústavy* vyznívají proti svobodě, pak jim lze porozumět jako bytostně neúplným a pokusit se je samostatně doplnit

<sup>3</sup> Srv. J. Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1992, např. str. 24 či 83; též, *Negativní platonismus*, Praha 2007, např. str. 47.

o jejich dialektické protiklady, a teprve takto pohromadě je promýšlet.

Platónovo myšlení, jak je známe z jednotlivých dialogů, ale i jako celek je tedy z uvedených důvodů třeba chápat také – a možná adekvátněji – jako cosi jiného než systematickou nauku.<sup>4</sup> Jinek však tyto interpretační možnosti nezohledňuje, a tak se hlásí i k představě tzv. nepsaných nauk (35). V tomto smyslu nakonec z jednotlivých pasáží *Ústavy* preparuje dialektiku jednoho a mnohého (neurčitě dvojice) a považuje ji za základní strukturu *Ústavy* i Platónova myšlení (122). To samozřejmě může být do jisté míry správné, nakolik jsou totiž nepsané nauky nepsanými *naukami*. Tím však Jinek, abych zopakoval své výtky z nové perspektivy, zapomíná na fakt, že jsou naukami *nepsanými*, ba možná nenapsatelnými.<sup>5</sup> Podoba Platónova myšlení, jak s ní Jinek pracuje ke konci své knihy (tj. již po pitvě), tak působí jako zvláštní kalkulačka, s níž umíme vypočítat jakýkoli problém, včetně dnešních eticko-politických dilemat. Tento (wyllerovský) rys v Platónovi jistě nalézt lze a těžší z něj ostatně značná část pozdější platónské tradice, na druhé straně však redukcí Platóna na tuto stránku jeho myšlení ztrácíme bohatství jeho dialektické práce a osobní, existenciální rozměr dialektiky, jak jej známe z jeho dialogů.

Proto lze shrnout, že čím více se Jinek drží litery textu, tím přesnější a inspirativnější jeho práce je. Tam, kde interpretace spočívá na některých

klíčových rozhodnutích o podobě Platónova myšlení (jejichž středobodem zdá se být zejména koncepce duše), stává se jeho přístup minimálně netradičním. Tím neztrácí nic ze své zajímavosti, ba ani platónskosti v širším slova smyslu, vyznačuje se však přehlížením či minimálně nedocenením některých klíčových složek Platónova myšlení. Neumím zcela posoudit, nakolik jsou výtky, které v této recenzi uvádím, pro Jinkovy teze fatální. Bez ohledu na to je jeho koncepce výjimečná hned v několika ohledech. Předně svým pokusem ukázat, čím je Platónovo myšlení na poli eticko-politickém inspirativní v dnešní době. Jinek však při tom nerezignuje na historickou věrnost interpretace. Také v přístupech k Platónovi hledá střední cestu mezi mnoha koncepcemi a snaží se z každé čerpat pouze její zdravé jádro, přitom však jeho pozice nepůsobí eklekticky. Konkrétní aplikace interpretačních klíčů na text *Ústavy* nepůsobí násilně a Jinek umí výsledky své práce systematizovat a udržovat se na cestě zpřesňování významu definice spravedlnosti a jeho zakládání v širších a původnějších kontextech. K tomu mu také pomáhá jeho přesný jazyk a věcný styl psaní. Knihu *Ge-rechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz* lze rozhodně doporučit k četbě jak zájemcům o Platónovo (nejen politické) myšlení, tak současným badatelům na poli spravedlnosti.

Ota Gál

<sup>4</sup> Jakkoli je vědění k systému jakožto božskému napjato. Naše dialektická práce se odehrává v prostoru mezi naší slepou tělesností a božskou kontemplací idejí, tedy na ontologické rovině duše.

<sup>5</sup> Jakkoli tato skutečnost primárně nesouvisí s písmem jako takovým.