Platónův pojem polityčna a problém politické distribuce v *Ústavě*

PLATO'S CONCEPT OF THE POLITICAL AND THE PROBLEM OF POLITICAL DISTRIBUTION IN THE *REPUBLIC*

JAKUB JINEK
Filosofická fakulta UK
Nám. J. Palacha 2
116 38 Praha 1
jakub_jinek@hotmail.com

ABSTRAKT
The paper claims that in Plato there is a concept of the political whose irreducibility on one hand arises from the original multiplicity of people and their interests as well as from their sense of community and which on the other hand is rooted in Platonic dialectics of unity and multiplicity. To reveal this, the paper focuses on the problem of political distribution as conceived in the *Republic* by discussing the occurences of the idea of „doing one's own". The *Republic* offers a reflexive way of dealing with such pieces of traditional ethical teaching by retrieving – in a series of reformulations – its philosophical content but also by making use of its possible ambiguities as a signal of irreducibility of the sphere of the political.

ÚVOD

Ptáme-li se po politice jako samostatné sféře lidské činnosti, jež má nezávislou hodnotu, metodu a zdroj ve zvláštním charakteru lidského soužití, je obvyklé a samozřejmé vracet se k Aristotelovi jako k zakladateli politické filosofie, která takto specificky vyčleněnou sféru promýšlí.[1] Mnohem obtížnější se zdá být otázka, zda lze také u Platóna hledat samostatný pojem politiky či politična. Na Platónově pojetí politiky je typické její ukotvení ve strukturách analogie a řádu, v celkovém kosmologickém a metafyzickém rámci. Platón je myslitelem jednoty a schází u něj motivace k vydělení jednotlivých pragmacií, jež se u Aristotela stávají zárodkem samostatných vědeckých disciplín. Uvažíme-li v této souvislosti známou analogii duše a obce, kterou rozvíjí Platónova *Ústava*, pozorujeme natolik úzké spojení politiky s morální psychologií, ale rovněž kosmologií a metafyzikou, že, jak se zdá, znemožňuje jakékoli vyčlenění specificky politických hledisek a cílů.

Na straně druhé Platón uznává svébytnost politické sféry v té míře, nakolik zahrnuje různost lidí, jejich společenských rolí, motivů a zájmů a také různost empirických podmínek. Hlavním úkolem analogie duše a obce je z tohoto pohledu přivést tuto původní mnohost k nějaké formě jednoty, aniž by však přitom došlo k omezení na jedinost.

1 Viz např. Strauss 1995a; Strauss 1995b; Arendtová 1993; Arendt 1993; Arendtová 2007; Hennis 1963. K vytčení filosofického pojmu politična viz Schmitt 2007.

Přestože takovýto přístup sotva svědčí o *nezávislosti* politiky, může nicméně ukazovat její *neredukovatelnost*.

V následujícím výkladu se pokusím nalézt potvrzení této úvodní hypotézy, totiž že u Platóna se lze setkat s neredukovatelným pojmem politična. Pro tento účel se zaměřím na Platónovo nakládání s úslovím „konat své“ (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), jehož je v dialozích opakovaně užíváno k formulaci specificky politického problému funkční diferenciace lidí a jejich rolí v polis. Na bezprostřední rovině je význam tohoto rčení dán tím, že je ho užito pro definici kardinálních ctností spravedlnosti a rozumnosti.

To, že Platón při definici ústředních ctností nepoužívá pojmovou analýzu, ale vychází z obecně známého rčení, tedy vlastně z tradované moudrosti,[2] je pro jeho chápání politična klíčové. Ve způsobu, jakým Platón s tradovaným rčením nakládá, lze zahlédnout jeho zvláštní přístup k politické problematice. Nefilosofický původ této definice vede na jedné straně k nutnosti rčení přizpůsobit odborným účelům prostřednictvím trvalého zpřesňování a reinterpretace; teprve postupně, jakoby zkusmým kroužením kolem možných kontextů užití tradovaného rčení, se získává něco filosoficky relevantního, kdy se „konání svého“ ukazuje být 1) distributivním principem, jenž 2) zahrnuje dobro osoby v rámci společenství. Na druhé straně se však užitím tradiční moudrosti zachovává blízkost sdíleným přesvědčením, čímž se posiluje přijatelnost výsledného filosofického pojetí pro širší publikum; reformulace tak neznamená odmítnutí – tradiční moudrost není nutně chybná, je pouze neúplná – a může se tak stát součástí filosofické politické teorie, která má povahu odstupňovaných, ale překrývajících se poznatků.

Prvním úkolem je v takové situaci vyjmout tradiční moudrost z původní vágnosti dané tím, že nabývá různého významu v různých kontextech. Ilustrativní je v tomto postupu dialog *Charmidés*, v němž rčení „konat své“ využívá nejprve titulní postava dialogu pouze jako východiska z argumentační nouze při snaze o definici rozumnosti a poté je Kritias zneužívá k prosazení svého ideologického pohledu na obec a společenství.

„Charmidés: Mně se zdá, Sókrate, že toto je správná řeč; ale podívej se, jak se ti zdá tenhle výměr rozumnosti. Právě

2 V literatuře nepanuje shoda o původu tohoto rčení. Část autorů se domnívá, že je sókratovský (Szlezák 1985, s. 130), jiní jeho původ hledají u jiných myslitelů jako Kritias (Tuozzo 2000, s. 297), Hippias (Donovan 2003, s. 1–18) či Démokritos (Gigon 1974, s. XXXIX), další je považují za obecně sdílené přesvědčení (Carvalho 2002, s. 270, pozn. 10). Poslední varianta se mi jeví nejpravděpodobnější, a to ze dvou důvodů: 1) potvrzují ji, jak se zdá, místa z dalších dialogů, která úsloví charakterizují buď jako starou moudrost (*Tim*. 72a4–6; srv. *Alc. I* 127c), anebo s ním pracují jako s pejorativní charakteristikou (*Resp.* V,452c; *Leg.* IX,875b7); 2) jeho různorodá a v *Ústavě*, jak uvidíme, přímo protikladná užití napovídají nefilosofickému původu rčení. Jelikož jde nakonec o filosofickou reinterpretaci tohoto rčení, jeví se jako vedlejší otázka, zda bylo toto rčení původně užíváno oligarchickou (takto Notomi 2000) nebo demokratickou stranou v Athénách.

jsem si totiž vzpomněl – co jsem již od kohosi slyšel říkat –, že rozumnost je asi konat své věci (*ta heautú prattein*). Nuže zkoumej, zdali myslíš, že má původce tohoto výroku pravdu. [...]

Sókratés: Bůh ví, že ano, děl jsem já. Ale divil bych se, jestliže nalezneme, jak se to má, neboť se to podobá nějaké hádance. [...] Nuže zdá se ti, že učitel písma píše a čte toliko své vlastní jméno, nebo že vás chlapce učí jen tomu, abyste psali právě tak jména nepřátel jako jména svá a svých přátel? [...] To jste se tedy oddávali mnohodělnosti (*epolypragmoneite*) a nebyli jste rozumní, když jste to dělali? [...] Ano, příteli, také léčiti a stavěti domy a tkáti a kterýmkoli uměním prováděti kteroukoli odbornou práci znamená přece něco konati. [...] představ si, že, 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 (*ta heautú ergazesthai kai prattein*). Myslíš, že by se obci dobře žilo pod tímto zákonem?

[...]

Kritias: Poučil jsem se totiž od Hésioda, jenž pravil, že žádná práce není úhona. Myslíš si snad, že kdyby byl užíval o takových pracích, jaké jsi uváděl před chvílí ty, slov ‚pracovati' i ‚konati', že by byl pro nikoho nepokládal za úhonu ševcovat nebo prodávat slanečky nebo sedět před dveřmi brlohu? To si nelze myslit, Sókrate, nýbrž také on, myslím, pokládal dělání za něco jiného proti konání a práci a o dělání soudil, že se někdy stává úhonou, kdykoli není provázeno krásou, kdežto práce že žádná nikdy není úhonou; nazýval totiž pracemi věci dělané krásně a prospěšně a pracováním i konáním takovéto dělání. Dále je třeba říci, že jedině takovéto věci on pokládal také za vlastní, kdežto všechny škodlivé za cizí; proto je třeba si myslit, že Hésiodos i každý jiný moudrý člověk nazývá rozumným toho, kdo koná své věci (*ta hautú prattón*)."[3]

3 *Charm.* 161b: ἀλλ᾽ ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ὀρθῶς λέγεσθαι: τόδε δὲ σκέψαι τί σοι δοκεῖ εἶναι περὶ σωφροσύνης. ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην—ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος— ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. σκόπει οὖν τοῦτο εἰ ὀρθῶς σοι δοκεῖ λέγειν ὁ λέγων. 161c: νὴ Δία, ἦν δ᾽ ἐγώ. ἀλλ᾽ εἰ καὶ εὑρήσομεν αὐτὸ ὅπῃ γε ἔχει, θαυμάζοιμ᾽ ἄν: αἰνίγματι γάρ τινι ἔοικεν. 161d: δοκεῖ οὖν σοι τὸ αὐτοῦ ὄνομα μόνον γράφειν ὁ γραμματιστὴς καὶ ἀναγιγνώσκειν ἢ ὑμᾶς τοὺς παῖδας διδάσκειν, ἢ οὐδὲν ἧττον τὰ τῶν ἐχθρῶν ἐγράφετε ἢ τὰ ὑμέτερα καὶ τὰ τῶν φίλων ὀνόματα; [...] ἦ οὖν ἐπολυπραγμονεῖτε καὶ οὐκ ἐσωφρονεῖτε τοῦτο δρῶντες; 161e n.: καὶ γὰρ τὸ ἰᾶσθαι, ὦ ἑταῖρε, καὶ τὸ οἰκοδομεῖν καὶ τὸ ὑφαίνειν καὶ τὸ ᾠτινιοῦν τέχνῃ ὁτιοῦν τῶν τέχνης ἔργων ἀπεργάζεσθαι πράττειν δήπου τί ἐστιν. [...] δοκεῖ ἄν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἱμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ τἆλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἀλλοτρίων μὴ ἅπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαί τε καὶ πράττειν; 163b–c: ἔμαθον γὰρ παρ᾽ Ἡσιόδου, ὃς ἔφη ἔργον δ᾽ οὐδὲν εἶναι ὄνειδος. οἴει οὖν αὐτόν, εἰ τὰ τοιαῦτα ἔργα ἐκάλει καὶ ἐργάζεσθαι καὶ πράττειν, οἷα νυνδὴ σὺ ἔλεγες, οὐδενὶ ἂν ὄνειδος φάναι εἶναι σκυτοτομοῦντι ἢ ταριχοπωλοῦντι ἢ ἐπ᾽ οἰκήματος καθημένῳ; οὐκ οἴεσθαί γε χρή, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνος οἶμαι ποίησιν πράξεως καὶ ἐργασίας ἄλλο ἐνόμιζεν, καὶ ποίημα μὲν γίγνεσθαι ὄνειδος ἐνίοτε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος: τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐκάλει, καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις. φάναι δέ γε χρὴ καὶ οἰκεῖα μόνα τὰ τοιαῦτα

Kritiovo rozlišení „pouhého“ dělání a krásného či prospěšného dělání připomíná Pausaniovo ospravedlnění homoerotických vztahů v dialogu *Symposion* na základě odkrytí „morálního problému“,[4] tj. pomocí rozlišení krásných a ošklivých činností, nebeského a obecného Eróta, milování žen a milování mužů, lidí nerozumných a rozumných, těla a duše (*Symp.* 180c–181d). V *Symposiu* jde o ospravedlnění pederastické praxe duševními ohledy a mravní výchovou. Kritiova teorie, která řeší podobný „morální problém“ na úrovni funkčního rozdělení v obci rozlišením „krásných“ a „potupných“ zaměstnání, je výrazem stejně zaujatého postoje mužského příslušníka vyšších vrstev, k jehož životnímu rozvrhu patří také s volným časem spojené rozvíjení „duchovních“ aktivit.

Kritiovo ideologické užití přísloví ukazuje, že „konání svého“ může skrývat politicky neblahé představy. Lze si připomenout německý překlad příbuzného latinského úsloví *suum cuique* (*tribuere*) „Jedem das Seine“, který byl široce užíván nacistickou propagandou.[5] Přestože by bylo přehnané připisovat zde Kritiovu ideologickému pojetí totalitární tendence, je zřejmé, že pro Sókrata je přesvědčení, že ctnost duše lze odvozovat od empirického faktu zaměstnání, jemuž se daná osoba věnuje, zcela nepřijatelné. Jelikož se ale Sókratés v tomto díle omezuje na to, že poukazuje na problémy, které se mohou skrývat v doslovném chápání výroku a v jeho zaujatých interpretacích, nedospívá dialog k žádnému jednoznačnému závěru. Jeho autorovi nicméně aporetická situace slouží k tomu, aby představil úskalí práce s tradovanou moudrostí a zdůraznil, že podobná tradiční rčení jsou vnitřně dvojznačná a vyžadují nejprve důkladné pojmové projasnění, bez něhož nelze říci, zda jsou jakožto vědecké definice správná či chybná.[6]

Taková propedeutika pak najde své využití v hlavním Platónově dialogu, v *Ústavě*, kde se „konání svého“ objevuje jako definice spravedlnosti a kde se zprvu setkáváme s podobnou dvojznačností. I zde jsme tudíž vyzýváni věnovat pozornost kontextu každé pasáže, v níž se přísloví objevuje.

V I. knize *Ústavy* není toto rčení vysloveno, směřuje k němu ale řada formulací, jimiž jednotliví mluvčí (Kefalos,

ἡγεῖσθαι αὐτόν, τὰ δὲ βλαβερὰ πάντα ἀλλότρια: ὥστε καὶ Ἡσίοδον χρὴ οἴεσθαι καὶ ἄλλον ὅστις φρόνιμος τὸν τὰ αὐτοῦ πράττοντα τοῦτον σώφρονα καλεῖν.

4 Srv. Krüger 1992, s. 97–104.

5 Jak známo, byl užit jako slogan nad branou koncentračního tábora Buchenwald. K systematické a historické souvislosti obou přísloví viz zejm. Aristotelés, *Eth. Nic.* V,5 1130b30–34; 9 1134a2–13; Cicero, *De off.* I, 20–60; Augustinus, *De civ.* XIX,21; Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 58, a. 1–3; q. 61, a. 1–4; q. 79, a. 1. Viz zvl. Ulpianus, *Digesta*, I,1,10: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* („spravedlnost je pevná a trvalá vůle dávat každému, co mu náleží“).

6 V přesvědčení, že autor může nakládat s ustáleným úslovím svobodně, a užít je dokonce k vystižení jím odmítané představy, následujeme A. Havlíčka. Havlíček spojuje požadavek vyslovený v *Ústavě*, aby každý „konal své“, s Glaukónovým pojetím „nejlepší“ obce, v níž se každý stará pouze o své soukromé záležitosti, a nikoli o dobro celku; proto v ní musí vládce ostatním diktovat, co mají dělat (Havlíček 2015, s. 234).

Polemarchos a Thrasymachos) usilují o to, podat definici spravedlnosti. Názor prvního z nich rekapituluje Sókratés v následující replice:

„Ale co se týče té vlastnosti samé, spravedlnosti, nazveme ji jen tak prostě pravdivostí a správným vracením, přijal-li kdo něco od druhého, či možno i to konati někdy spravedlivě, někdy nespravedlivě?“[7]

Kefalova definice je zcela nereflektovaná, a tudíž nedostatečná – spravedlnost, jež se později ukáže být ctností duše, nemůže být ztotožňována s pouhými spravedlivými úkony vracení jednou půjčeného. Odmyslíme-li si ale na okamžik dialogickou situaci a její personální obsazení a zaměříme se na sám pojem navrácení půjčky, lze říci, že již v zárodku zahrnuje oba výše uvedené hlavní prvky filosofického chápání „konání svého“: i zde jde o náležitou *distribuci* nějakých *dober* mezi lidmi. Rovněž časový moment přítomný ve vracení naznačuje něco velmi podstatného – právě otázka, co je vlastně skutečně „dlužné“, resp. co zůstává ve vztahu k osobám a jejich empirickým proměnám stálé a beze změny, odkazuje na poslední kritérium veškeré spravedlnosti, jímž je duše a to, co pravdivě poznává. Taková je dramaturgická úloha této definice na příslušném místě: autor na ní může hned v úvodu v náznaku ukázat to nejdůležitější, ale tím, že ji vloží do úst zcela nereflektované osoby, může zároveň pozdržet její výklad ve chvíli, kdy by byl z hlediska pedagogických cílů dialogu předčasný. Odtud viděno budou všechny následující výměry spravedlnosti v I. knize sice vždy artikulovanější, ale zároveň se budou tak či onak vzdalovat bohatosti původní představy, v níž se prakticko-filosofické pojí s metafyzickým.

To se ukazuje hned v následující interpretaci původního výroku Kefalova jeho synem Polemarchem, v níž se rovněž objevuje představa náležející do tematického okruhu spravedlnosti jako „konání svého“:

„Sókratés: Mluv tedy, děl jsem, když jsi dědicem rozmluvy, který výrok Simónidův o spravedlnosti nazýváš správným? – Polemarchos: Že spravedlivé jest dávati každému, co jsme mu dlužni (*ta ofeilomena*); tato jeho slova se mi zdají býti dobrá. [...] dlužen pak jest podle mého mínění nepřítel nepříteli to, co mu patří (*prosekei*), totiž něco zlého. – Sókratés: Simónidés tedy, jak se podobá, vyslovil, co jest spravedlivé, po způsobu básníků hádankou. Myslel totiž, jak patrno, že to jest spravedlivé, dávati každému, co mu náleží (*to prosékon hekastó apodidonai*), a to nazval slovem dlužné.“[8]

7 *Resp.* I,331c: τοῦτο δ᾽ αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἄν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν;

8 *Resp.* I,331e: λέγε δή, εἶπον ἐγώ, σὺ ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος, τί φῂς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης; – ὅτι, ἦ δ᾽ ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι: τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν. 332b–c: ὀφείλεται δέ γε οἶμαι παρά γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακόν

Polermarchova definice je sice pojmově pokročilejší, ale v celkovém pojetí omezenější než původní definice Kefalova. Polemarchos sice ve své definici nadějně používá pojmu náležitého (*prosekon*),[9] ale nechápe jej dostatečně, protože se zaměřuje na empirickou charakteristiku osoby (zda je přítelem, či nepřítelem), nikoli na její duši. Právě proto pak Sókratés namítá, že škodit komukoli nenáleží spravedlivému. Sókratova výzva v poslední citované replice obsahuje stejný nárok jako analogické místo v *Charmidovi* – je třeba nespokojit se s citovanou moudrostí, ale je třeba vydat počet z toho, co je jí řečeno. Toho však Polemarchos zjevně není schopen, a tak Platón nechává, jistě ne náhodou, Sókrata charakterizovat jeho příspěvek stejným slovem jako definici Charmidovu a Kritiovu z dialogu *Charmidés*: jako hádanku.

V případě dalšího účastníka rozpravy se tato dvojznačnost dále prohlubuje. Thrasymachova definice spravedlnosti pomocí pojmu prospěšného (*ofelimon*) sice na jednu stranu odkrývá souvislost spravedlnosti a dobra (srv. *Hipp. Ma.* 296d–e), avšak na druhou stranu ještě hlouběji upadá do empirické představy aktuálního materiálního prospěchu. V tuto chvíli Sókratés přivolává na pomoc analogii s *techné*, která umožní soustředit se na „objektivní“ stránku věci.

τι. – ἡινίξατο ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἴη. διενοεῖτο μὲν γάρ, ὡς φαίνεται, ὅτι τοῦτ᾽ εἴη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασεν ὀφειλόμενον.

9 Srv. k tomu Graeser 2000, s. 247–248.

„Nuže tedy, Thrasymachu, to jest již zřejmé, že žádné umění ani žádná správa neopatřuje svého vlastního prospěchu (*hauté ofelimon paraskeuazei*), nýbrž, jak jsme již dávno pravili, opatřuje a nařizuje to, co prospívá spravovanému, dbajíc o prospěch jeho, slabšího, a nikoli o prospěch silnějšího. Proto také, milý Thrasymachu, jsem právě řekl, že nikdo nechce dobrovolně vládnouti a z ochoty se zabývati napravováním cizích bolestí, nýbrž že žádá mzdy, poněvadž ten, kdo chce dobře pracovati podle zásad svého umění, nikdy nezjednává ani nenařizuje svého vlastního prospěchu při svém odborném nařizování, nýbrž prospěch spravovaného. Proto tedy, jak se podobá, musí se dávati mzda těm, kteří se mají odhodlati vésti správu, ať už peníze nebo čest anebo pokuta, jestliže by kdo nechtěl správu vésti.“[10]

Ukazuje se tedy, že [nespravedlnost] má asi takovou nějakou moc, že kamkoli vnikne, buď do některé obce, buď do národa, buď do vojska nebo do čehokoli jiného, předně to činí neschopným, aby

10 *Resp.* I,346e n.: οὐκοῦν, ὦ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ᾽, ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἥττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ᾽ οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὦ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἐκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα, ἀλλὰ μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλων καλῶς τῇ τέχνῃ πράξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ᾽ ἐπιτάττει κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ: ὧν δὴ ἕνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμήν, ἢ ζημίαν ἐὰν μὴ ἄρχῃ.

se spojilo k nějakému dílu, pro nesvornost a různice, mimo to pak působí, že jest nepřítelem jak samo sobě (*echthron einai hautó*), tak i všemu opačnému, i spravedlivému."[11]

Analogie ukazuje, že vlastní *ergon* každé *techné* spočívá v tom, pomáhat něčemu mimo sebe. To nejvlastnější je pro *techné* paradoxně ohled na něco cizího. Proto vyžaduje reciprocitu (v citátu je zmíněna ve formě odměny), a právě v tom zahrnuje prvek kooperace, který bude v pozdější fázi dialogu klíčový jak pro chápání spravedlnosti jako konání svého, tak pro samo politično, jež se v této kooperativní distribuci dober ukáže. Naopak zaměření na své vlastní dobro působí různice, a tak vlastně nepřátelství samo v sobě; i tato teze nalezne v pozdější rozpravě silný ohlas.

II

Na začátku hlavního zkoumání *Ústavy* ve II. knize uskutečňuje Sókratés se svými partnery Glaukónem a Adeimantem plán vytvořit obec „v logu" pro nalezení definice spravedlnosti. Původ (*arché*) obecního života tkví v přirozené lidské nedostatečnosti. Proto první obec musí sestávat z řemeslníků a rolníků, kteří usilují o to, naplnit své potřeby výrobou nutných prostředků. Právě v tomto kontextu v dialogu poprvé zaznívá přísloví „konat své". Sókratés klade otázku, z čeho budou občané této obce živi, přičemž nabízí dvě možnosti, z nichž má Adeimantos vybrat: 1) buď budou spolupracovat, a tedy si budou rozdělovat práci a její výsledky; 2) anebo bude každý z nich zaopatřovat vše pro sebe samého.

„A což má jeden každý z nich se všemi se děliti o své dílo, jako například, aby rolník, jeden člověk, opatřoval potravu čtyřem a vynakládal na opatřování pokrmu čtyřnásobný čas a práci a s ostatními se dělil? Či aby nedbaje ostatních opatřoval si jedině sám pro sebe čtvrtý díl této potravy ve čtvrtině času, z ostatních tří čtvrtin pak aby jednu věnoval pořizování obydlí, druhou výrobě oděvu, třetí obuvi a aby se nenamáhal péčí o jiné, nýbrž aby si sám svou prací obstarával své potřeby (*ta hautú prattein*)? – A Adeimantos řekl: Snad jest ten první způsob snazší, Sókrate, než tento."[12]

V této pasáži je rčení „konání svého" užito – vzhledem k jeho pozdějšímu přijatému významu poněkud

11 *Resp.* I,351e n.: οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἵαν, ᾧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὀτῳοῦν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸ ποιεῖν πράττειν μεθ' αὐτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ.

12 *Resp.* II,369e–370a: τί δὴ οὖν; ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἅπασι κοινὸν κατατιθέναι, οἷον τὸν γεωργὸν ἕνα ὄντα παρασκευάζειν σιτία τέτταρσιν καὶ τετραπλάσιον χρόνον τε καὶ πόνον ἀναλίσκειν ἐπὶ σίτου παρασκευῇ καὶ ἄλλοις κοινωνεῖν, ἢ ἀμελήσαντα ἑαυτῷ μόνον τέταρτον μέρος ποιεῖν τούτου τοῦ σίτου ἐν τετάρτῳ μέρει τοῦ χρόνου, τὰ δὲ τρία, τὸ μὲν ἐπὶ τῇ τῆς οἰκίας παρασκευῇ διατρίβειν, τὸ δὲ ἱματίου, τὸ δὲ ὑποδημάτων, καὶ μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸν δι' αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττειν; – καὶ ὁ Ἀδείμαντος ἔφη: ἀλλ' ἴσως, ὦ Σώκρατες, οὕτω ῥᾷον ἢ κείνως.

překvapivě – jako synonymum ne-kooperace: jednotlivci v obci se podle druhé předložené možnosti zaměřují pouze na své soukromé záležitosti. Adeimantos naproti tomu volí první možnost, tedy kooperaci, a jeho volba je určující pro veškerou následující diskusi, jež ve IV. knize vrcholí definicí spravedlnosti jako „konání svého" ve smyslu harmonické spolupráce občanů a částí duše. Právě toto užití lze považovat za standardní význam „konání svého" v dialogu.[13] V průběhu III. a IV. knihy narážíme na jeho různé výskyty, přičemž vždy se objevuje požadavek, aby každý v obci plnil svoje povinnosti v zájmu druhých a celku (*Resp.* 400e, 406d; srv. 371c4). Jde například o následující pasáž:

„Stůně-li tesař, děl jsem, žádá od lékaře léku, aby po užití nemoc dávením vyvrhl nebo se jí zbavil průjmem, nebo se podrobí pálení nebo řezu; pakli by mu však někdo předpisoval dlouhé léčení a dával kolem hlavy obaly a tak dále, hned řekne, že nemá kdy stonati a že mu takový život není nic platen, mysliti jen na svou nemoc a zanedbávati svého povolání. A potom dá takovému lékaři sbohem, vrátí se k obvyklému způsobu života, a uzdraví-li se, žije, konaje dále své povinnosti (*ta heautú prattón*); pakli však jeho tělo není dost silné, aby to sneslo, zemře a má po trápení."[14]

Probírané rčení je tak v průběhu II.–IV. knihy užito pro dvě protikladná pojetí fungování obce. Tato skutečnost by měla čtenáři připomenout zásadu formulovanou u Platóna jinde, že totiž by neměl brát pouhá slova příliš vážně (*Polit.* 261e; srv. *Soph.* 218c). Jinou otázkou ovšem je, proč Platón čtenáře provokuje protikladným užitím téhož výrazu. Jde pouze o rétorický prostředek záměrného kontrastu, jak tvrdí významný komentátor?[15] Domnívám se, že Platónův záměr je hlubší.

Podívejme se nejprve na to, jak Adeimantos ve II. knize činí ono klíčové rozhodnutí pro kooperaci v obci:

„A Adeimantos řekl: Snad jest ten první způsob snazší, Sókrate, než tento. – Bože, to jest zcela přirozené, děl jsem já. Po tvé odpovědi přichází i mně samému na mysl, především že žádný z nás se nerodí zcela podoben druhému, nýbrž že při různosti vrozené povahy jest každý způsobilý k jiné práci. Či nezdá se ti? – Arciže. – A pak, bude kdo lépe konati práci, když bude sám jeden pracovati v mnoha oborech, či

13 Odlišně dále v *Resp.* V,452c (viz výše, pozn. 2) a také ve dvou posledních níže citovaných pasážích (viz níže).

14 *Resp.* III,406d–e: τέκτων μέν, ἦν δ' ἐγώ, κάμνων ἀξιοῖ παρὰ τοῦ ἰατροῦ φάρμακον πιὼν ἑξεμέσαι τὸ νόσημα, ἢ κάτω καθαρθεὶς ἢ καύσει ἢ τομῇ χρησάμενος ἀπηλλάχθαι: ἐὰν δέ τις αὐτῷ μακρὰν δίαιταν προστάττῃ, πιλίδιά τε περὶ τὴν κεφαλὴν περιτιθεὶς καὶ τὰ τούτοις ἑπόμενα, ταχὺ εἶπεν ὅτι οὐ σχολὴ κάμνειν οὐδὲ λυσιτελεῖ οὕτω ζῆν, νοσήματι τὸν νοῦν προσέχοντα, τῆς δὲ προκειμένης ἐργασίας ἀμελοῦντα. καὶ μετὰ ταῦτα χαίρειν εἰπὼν τῷ τοιούτῳ ἰατρῷ, εἰς τὴν εἰωθυῖαν δίαιταν ἐμβάς, ὑγιὴς γενόμενος ζῇ τὰ ἑαυτοῦ πράττων: ἐὰν δὲ μὴ ἱκανὸν ᾖ τὸ σῶμα ὑπενεγκεῖν, τελευτήσας πραγμάτων ἀπηλλάγη.

15 Adam 1963, *ad loc.*

když každý jen v jednom? – Když každý v jednom."[16]

Ze skutečnosti, že se lidé od sebe přirozeně liší, lze jistě vyvodit potřebnost dělby práce – bylo by neefektivní, kdyby lidé v obci zdvojovali své funkce a nerozdělovali si úkoly podle svých individuálních nadání. Avšak lze těžko tvrdit, že z této různosti vyplývá nutnost, aby se každý omezil pouze na *jedinou* činnost.[17] Z různosti lidí zkrátka nelze logicky vyvodit princip *jednodělnosti*, podle něhož je každému vlastní pouze *jedna* činnost v obci. (Tento princip budeme nadále označovat jako princip *idiopragie*, a to z toho důvodu, že je to tak zavedeno – podle našeho názoru chybně – v literatuře;[18] chyba se netýká tolik terminologie jako interpretace, která připisuje právě tento princip autorovi dialogu.)

Když navíc na chvíli předběhneme k pozdějšímu místu, vidíme, že princip idiopragie odporuje hlavnímu politickému návrhu dialogu, totiž že králi mají být filosofové. Filosofičtí vládci nejsou omezeni jedinou aktivitou, nýbrž jsou právě jak mysliteli, tak vládci. Pokud by měli být podřízeni striktnímu principu idiopragie, pak by se celá koncepce nejlepší obce zhroutila.

Tento výklad lze podpořit významným intertextuálním odkazem. Rozpor existuje také mezi výslovným důrazem na idiopragii v otázce básnictví, jenž je vyjádřen Adeimantem ve III. knize *Ústavy* (394e), a Sókratovou proslulou zmínkou referovanou na konci dialogu *Symposion*, podle níž skutečný básník musí být schopen psát jak tragédie, tak komedie.[19] Nechceme-li připustit rozpor, musíme přistoupit na to, že princip idiopragie neplatí jako obecné pravidlo.

Z těchto důvodů jsem přesvědčen, že striktní princip idiopragie, podle něhož má každý v obci povinnost vykonávat pouze jednu jedinou práci, nelze připsat autorovi dialogu, nýbrž je třeba jej vidět spjatý se situací na určitém místě rozpravy a s postavou, která za tuto situaci může být činěna zodpovědnou. Touto osobou je Adeimantos, který je od svého prvního výstupu ve II. knize silně zaujat otázkou škodlivého působení básnictví na výchovu a který je připraven k jejímu restriktivnímu řešení. Proto lze říci, že princip jednodělnosti je principem Adeimantovým.[20]

16 *Resp.* II,370a–b: καὶ ὁ Ἀδείμαντος ἔφη: ἀλλ᾽ ἴσως, ὦ Σώκρατες, οὕτω ῥᾷον ἢ κείνως. – οὐδέν, ἦν δ᾽ ἐγώ, μὰ Δία ἄτοπον. – ἐννοῶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἰπόντος σοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλου ἔργου πράξει. ἢ οὐ δοκεῖ σοι; – ἔμοιγε. τί δέ; – πότερον κάλλιον πράττοι ἄν τις εἷς ὢν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἷς; – ὅταν, ἦ δ᾽ ὅς, εἷς μίαν.

17 O. Gigon proto toto tvrzení označuje jako „pedantické doplnění" principu dělby práce (Gigon 1974, s. 475).

18 Např. Friedländer 1975, s. 723; Kersting 1999, s. 91; Ottmann 2001, s. 37.

19 Zásada idiopragie v oblasti básnictví přijatá ve III. knize *Ústavy* navíc stojí v rozporu se skutečnou činností Platóna-spisovatele dialogů, které zjevně zahrnují oba žánry. Srv. Nussbaumová 2003, s. 269–292.

20 Zde využíváme hermeneutickou zásadu vypracovanou Alešem Havlíčkem (viz zejm. část „Dialog" in: Havlíček 2015), podle níž je třeba některé Sókratovy výroky, které explikují určitou ucelenou pozici, připisovat nikoli Sókratovi, nýbrž jeho partnerovi v diskusi. Ve vzájemné konstelaci těchto postav, jejich pojetí

Tím, že Adeimantos přijímá specifický výklad rozdílení úkolů v obci, však ještě není vyložen důvod oné provokace dané protikladným užitím úsloví. Proč Sókratés hned napoprvé používá rčení „konat své“ ve smyslu ne-kooperace, když tato možnost není poté ani chvilku brána vážně? Klíčem pro zodpovězení této otázky je kontrast příslušných formulací: oproti nekooperativní představě, kdy *každý sám koná své věci* či *sám jeden pracuje v mnoha oborech*, stojí Sókratova formulace principu kooperace, tak jak ji Adeimantos přijímá: *každý pracuje jen v jednom oboru*. V obou případech stojí jedno proti mnohému, liší se jen vzájemný poměr obojího. Sókratés tím upozorňuje na to, že v jádru otázky po společném životě v obci je otázka správného vztahu jednoho a mnohého, který má v politické souvislosti – jelikož jde o obživu – charakter distribuce úkolů a dober. Ukazuje se tak, že jádrem politické problematiky je otázka správné distribuce. To, že oproti modelu „jeden člověk – mnoho úkolů“ je dána přednost opačnému modelu „mnoho lidí – jeden úkol“, je na daném místě rozhodnuto jedině pomocí pragmatického argumentu užitečnosti, který je podpořen poukazem na různou přirozenost lidí – zvolený model by tak bylo možno přeformulovat: „mnoho povah – každá jeden úkol“. Nyní je třeba i tento argument podrobit reflexi. Ze skutečnosti, že různí lidé mají různou povahu, totiž nevyplývá kooperativní model nijak nutně. To, co v předvedeném argumentu chybí, je kritérium, podle něhož lze určitou povahu přiřadit k určitému výkonu – z tohoto hlediska je pak třeba v první řadě zkoumat, jaké povahové rysy jsou pro připsání povolání určující. Přesně tato úvaha bude provedena v V. knize v souvislosti s úkolem ženských strážkyň – také u nich se ukáže, že to, co bylo původně považováno za dané, totiž jejich odlišná, ženská povaha ve smyslu fyzické zdatnosti, je irelevantní z hlediska uvažovaného úkolu strážení obce (viz níže). Podobnou úvahu by bylo jistě možné provést i v přítomné pasáži, a tato úvaha by jistě zvolené řešení, totiž princip idiopragie, přinejmenším komplikovala – například v naznačeném smyslu, že určití členové obce se vzhledem ke své povaze hodí jak k myšlení, tak k vládnutí. To, že k tomu na daném místě nedochází, je dáno dialogicko-strategickými důvody.

Připomeneme-li si autorovu zásadu postupného rozvíjení a zpřesňování hledaného konceptu z tradované moudrosti, lze dobře chápat důvody, proč je představa idiopragie ihned přijata a proč je jí věnováno tolik prostoru. Princip idiopragie ve smyslu „mnoho lidí – jedno povolání“ se v obecném smyslu shoduje s platónským metafyzickým přesvědčením o přednosti jednoty před mnohostí. V jistém heuristickém či přímo pedagogickém kontextu, v němž hlavní roli hraje zákonodárcův ohled na to, jak může přesvědčit občany nejlepší obce ke kooperativním přístupu, je přiměřený, nakolik obsahuje jasné sdělení: buďte tím, čím jste, a nechtějte být něčím víc.[21] Právě takový pedago-

a v posunech v jejich výrocích lze pak podle Havlíčka zahlédnout vlastní intenci autora dialogu.

21 V situaci ohrožení, jemuž byla obec Platónovy doby vydána (a jemuž je

gický vztah v dialogu existuje mezi Sókratem a Adeimantem, jemuž jeho učitel nevyvrací pro tuto chvíli užitečnou představu idiogragie. Poučenému čtenáři však autor dialogu zároveň dává na srozuměnou, že pouhá doslovná aplikace metafyzického principu na sféru politiky nedostačuje, pokud tento princip není dále dostatečně diferencován a rozvinut. Jinými slovy, pokud má být „konání svého" skutečně přijatelným principem politické distribuce, který je zároveň legitimován metafyzickým pojmem jednoty, vyžaduje systematické zpřesnění.

III

Obraťme se nyní k pasáži, která takovéto zpřesnění nabízí. Na konci III. knihy *Ústavy* je maxima „konání svého" nahlížena opět z poněkud pozměněné perspektivy. Třída takzvaných strážců obce, která byla dosud považována za striktně jednotnou, se diferencuje do dvou různých skupin: na skutečné strážce či vládce na jedné straně a na jejich pomocníky na straně druhé (*Resp.* 413c–414b). To je jeden z nejvýznamnějších posunů v argumentaci *Ústavy*, který vede k ustavení trojčlenného modelu obce. Nejde však pouze o *počet* uvažovaných prvků, o nahrazení bipolarity tripartitou. Tento okamžik je zlomový z toho důvodu, že strážci nebudou nadále představovat jednu z profesí mezi mnoha dalšími, nýbrž nadále půjde o titul určité *politické* třídy.

vydán – i když díky pozdějším institučním výdobytkům v menší míře – i moderní stát), je jistě na místě doporučovat jednotu před rozrůzněností.

Zdá se přitom nepochybné, že tato nová perspektiva, v níž rozčleňování občanů podle jejich zaměstnání je nahrazeno hierarchickým rozdělením tří politických tříd, je pro Platóna důležitější než ta předchozí. Zároveň je třeba ihned zdůraznit, že z tohoto politického rozdělení nevyplývá žádný kastovní systém, nakolik třídy nejsou rigidně určeny, nýbrž jsou propustné – jednotliví občané mohou být – na základě nadání a podle úspěšnosti v procesu obecní výchovy – jak povýšeni, tak degradováni. Následující pasáž odkazuje k této propustnosti a osvětluje nové pochopení principu „konání svého":

„Ba ještě lehčí, děl jsem, bude tenhle [úkol], o kterém jsme se zmínili již dříve, že ukáže-li se kdo špatným potomkem strážců, musí býti poslán pryč mezi ostatní, kdežto dobří synové ostatních mezi strážce. Tím mělo býti dáno najevo, že i ostatní občany jest třeba přivésti k tomu, k čemu má kdo přirozené nadání, a to jednoho každého k jednomu dílu, aby každý, zabývaje se jen jedním svým dílem, měl v sobě jednotu, a ne mnohost, a tak aby i veškerá obec zachovávala přirozenou jednotu, a ne mnohost."[22]

22 *Resp.* IV,423c–d: δέοι, ἐάντε τῶν φυλάκων τις φαῦλος ἔκγονος γένηται, εἰς τοὺς ἄλλους αὐτὸν ἀποπέμπεσθαι, ἐάντ᾽ ἐκ τῶν ἄλλων σπουδαῖος, εἰς τοὺς φύλακας. τοῦτο δ᾽ ἐβούλετο δηλοῦν ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκεν, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὐτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλ᾽ εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ σύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.

Povšimněme si, že Sókratova slova „jednoho každého k jednomu dílu“ se ve skutečnosti netýkají funkčního rozdělení prací v obci, nýbrž faktu vlády a ovládání. V daném politickém kontextu požadavek, aby se každý omezil na vykonávání jednoho díla (*ergon*), znamená, že každý má přijmout svoji politickou roli vládce, pomocníka nebo dělníka. Je zřejmé, co z toho vyplývá pro příslušníky dvou nižších tříd v obci – není jim dovoleno zasahovat do vládních záležitostí, jinak – jak Sókratés varuje – dojde k jejich rozštěpení do dvou osob.

Politické chápání principu „konání svého“ lze podepřít následující pasáží. Krátce po proslulé definici spravedlnosti jako „konání svého“ (*Resp.* 433a–e) Sókratés – jaksi dodatečně – objasňuje, co skutečně znamená vyhýbat se konání mnoha věcí:

„Kdyby se tesař pokoušel dělati práci ševcovu nebo švec tesařovu, buď že by si navzájem vyměňovali své nástroje nebo svá práva, nebo snad že by se týž pokoušel dělati obojí, myslíš, že by všechny takové záměny nějak příliš uškodily obci? – Mnoho ne. – Avšak myslím, kdykoli někdo, kdo jest svou přirozeností určen k řemeslu nebo k nějaké jiné výdělečné činnosti, později spoléhaje buď na bohatství, nebo na množství, nebo sílu, nebo na něco jiného takového, pokouší se dostati na místo bojovníka nebo některý z bojovníků na místo rádce a strážce, aniž jest toho hoden, a když tito si navzájem vyměňují své nástroje a svá práva nebo když se jeden a týž pokouší dělati toto všechno najednou, tehdy, myslím, i tobě se zdá, že takováto záměna oborů a mnohodělnost (*polypragmosyné*) jest záhubou obce. – Ovšemže ano. – Tedy mnohodělnost při těch třech stavech a přestupování z jednoho do druhého jest největší škodou pro obec a vším právem by se to mohlo nazývati největším zločinem. – Dozajista. – A nenazveš největší zločin proti své obci nespravedlností? – Jak by ne?“[23]

Je jasné, čeho se musí občané vyvarovat, pokud mají být spravedliví ve smyslu „konání svého“: ne ani tak individuálního vykonávání mnoha zaměstnání, nýbrž především zdvojování své politické identity. *Polypragmosyné* neboli věnování se různým činnostem je jménem společenského a politického nepořádku (viz *Resp.* 434b–c; srv. 551e). Naopak *oikeiopragie*, činění svého a náležitého,

23 *Resp.* IV,434a–c: τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργάζεσθαι ἢ σκυτοτόμος τέκτονος, ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τάλλήλων ἢ τιμάς, ἢ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπιχειρῶν ἀμφότερα πράττειν, πάντα τἆλλα μεταλλαττόμενα, ἆρά σοι ἄν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν; – οὐ πάνυ, ἔφη. – ἀλλ᾽ ὅταν γε οἶμαι δημιουργὸς ὢν ἤ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῳ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος ἀνάξιος ὤν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὗτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς, ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῇ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει. – παντάπασι μὲν οὖν. – ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ᾽ ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία. – κομιδῇ μὲν οὖν. – κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ ἀδικίαν φήσεις εἶναι; – πῶς δ᾽ οὔ;

spočívá v přijetí hierarchického uspořádání tříd a ve spolupráci při vládě a ovládání. Platón je toho názoru, že politická identita člověka je určena přednostně postavením v společenské hierarchii a pouze sekundárně zaměstnáním ve smyslu rukodělného řemesla. Jakkoli může tato teze znít modernímu uchu podivně, je třeba si uvědomit, že je za ní sókratovsko-platónská myšlenka přednosti duše jako vládnoucího prvku před tělem a tělesnou silou. Také proto je lichá výtka, podle níž je Platón obhájcem kastovního sytému; podle Platóna musí být jakákoli hierarchie založena na duševních schopnostech. Jinými slovy, aktuální společenský a politický řád závisí na svém morálně-psychologickém protějšku v jednotlivcích, a je tudíž nutně mnohem pružnější než jakýkoli empirický politický systém.

Sókratés dává najevo, jak zásadní je tato reciprocita politiky a psychologie. Na samém konci IV. knihy předkládá další, opět novou interpretaci rčení „konat své", podle níž nyní vztah vlády a ovládání je aplikován přímo na jednotlivou duši (*Resp.* 441a).

„Vskutku, byla, jak se podobá, spravedlnost cosi takového, ale ne že by mínila vnější konání svého (*exó praxis tón hautú*), nýbrž vnitřní (*entos*), v pravém smyslu slova ‚sebe' a ‚své' (*heauton kai ta heautú*), když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohodělností navzájem přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední, a jestliže jest něco jiného uprostřed; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným: a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli koná něco buď ve věcech majetkových, nebo v pěstování těla, anebo také v činnosti veřejné, nebo ve stycích soukromých, pokládaje i nazývaje ve všech těchto činnostech spravedlivým a krásným to jednání, které by tento stav udržovalo a spolu jej zjednávalo, moudrostí pak ono vědění, kterým jest toto jednání řízeno, a nespravedlivým takové jednání, které vždy tento stav ruší, nemoudrostí pak ono mínění, kterým jest řízeno zase toto jednání. – Docela pravdu mluvíš, Sókrate."[24]

24 *Resp.* IV,443c–444a: τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὑτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν. – παντάπασιν, ἦ δ᾽ ὅς, ὦ Σώκρατες, ἀληθῆ λέγεις.

Tato pasáž v jakési v retrospektivě celé argumentace od II. knihy ilustruje jak autonomii, tak meze politické sféry. Politika má původ v lidské potřebnosti – první politickou otázkou vůbec je, jak může být tato lidská potřebnost a nedostatečnost naplněna tím, že různí řemeslníci poskytnou potřebné zásoby. Avšak nejzákladnějším a původním politickým faktem je hierarchický vztah vlády. Ústřední problém veškeré politické distribuce je tak objeven teprve s otázkou, kdo má vládnout a kdo má poslouchat – to je zároveň nejvlastnější a v dialogu jediný neproblematický kontext, v němž nachází uplatnění rčení „konání svého". Všechny dosavadní (a také, jak uvidíme, všechny následující) způsoby jeho užití byly nevlastní či dvojznačné. Nicméně odpověď na uvedenou otázku, kdo má vládnout, nelze dát z hlediska polis samé: taková odpověď musí odkazovat na ještě základnější rovinu zdůvodnění: vládce musí být dobrou, tj. sebevládnou osobou, protože pouze jako takový splňuje požadavek vnitřní jednoty.

Při souhrnném pohledu na argumentaci knih II–IV lze proto říci, že politično jako takové vyvstává na jednu stranu z toho, co je jeho předpokladem, a na druhou stranu je překonáváno tím, co je jeho základem. Vysvítá proto nejzřetelněji v určité fázi dialektického zkoumání, v němž s rostoucí diferenciací současně vzrůstá vnitřní jednota. Tento dialektický postup začíná u poznání potenciálně nekonečných lidských potřeb a potenciálně nekonečného nároku na jejich uspokojení, pokračuje zjištěním, že z jejich bezbřehosti lze vyčlenit ty podstatné, jež lze zastat „čtyřmi či pěti" řemesly, zároveň však předpokládá nepřijatelnost této strohosti v reálných empirických souvislostech,[25] a proto připouští další diferenciaci povolání (až do počtu asi patnácti), vzápětí ji však rozvíjí v dvoučlennou a později trojčlennou společenskou strukturu, jež má tuto mnohost utřídit, přičemž i tato trojčlennost je nakonec založena v jednotě, totiž v *jediném* lidském typu, jenž je schopen ovládat sebe sama i ostatní. Vnitřní jednota tohoto člověka, tj. jednota individuální duše, je tím, co omezuje potenciálně nekonečný řetězec potřeb a řemesel a činí z nich organizovanou strukturu. Tímto typem bude filosof-král, jímž vrcholí politický návrh dialogu a jehož povahu odhalí až tzv. střední knihy dialogu, podle nichž se jeho duše shoduje nejen svými částmi mezi sebou, ale sama rovněž s částmi vesmíru a eidetické sféry. Právě tato kosmologicky a metafyzicky určená povaha bude oním dosud vynechaným kritériem, podle něhož lze určovat náležitý vztah jednoho a mnohého co do úkolů a osob, tedy principem politické distribuce.

IV

Ve středních knihách dialogu tedy nabývá naznačený dialektický postup svého metafyzického vrcholu. Autorita, jež činí z filosofů sebevládné osoby, je jejich znalost idejí a vposled znalost ideje jediné, ideje dobra, jež je „nejvyšší naukou". Avšak v souvislosti s tímto postupným omezováním politické různosti z mnoha na tři a odtud znovu na

25 Srv. Bloom 1991, s. 344.

jedno pomocí jediné správné přirozenosti a duše vyvstává pro naše téma zásadní otázka: neredukuje se tím vposled politika nejprve na morální psychologii a nakonec na metafyziku?

Abychom ukázali, že politika podle Platóna je něčím víc než jen epizodou v postupu sjednocování původní mnohosti, jež končí v metafyzice, chci se nyní obrátit ke dvěma posledním pasážím *Ústavy*, jež obsahují rčení „konání svého" a pojednávají o výslovně politickém tématu. Bude to opět výskyt tohoto úsloví, který bude signálem pro čtenáře, aby si povšiml, že hlavní postup argumentace spějící nezadržitelně k metafyzickému vrcholu dialogu má svůj kontrapunkt v neutuchajícím zájmu o původní, neredukovatelně politickou problematiku.

V knize V. je konstrukce obce již dokončena a účastníci diskuse se obracejí ke konkrétním politickým návrhům. Existují tři specificky politické problémy: 1) úloha žen; 2) role soukromého vlastnictví; 3) politická role filosofického vědění. Všechny jsou kontroverzní a Sókratés vyjadřuje svoje pochybnosti ohledně jejich přijatelnosti pro širší publikum – proto je nazývá „vlnami".[26] Rčení „konat své" se objevuje v souvislosti s první a třetí vlnou a v obou případech podporuje názor, jenž je nejen protikladný tomu, co jsme nazvali standardním významem konání svého, ale rovněž – jak se zdá – mínění Platónovu.

„Řekněme tedy místo nich takto: ‚Sókrate a Glaukóne, nic není potřebí, aby nám jiní vyslovovali své pochybnosti; vždyť jste sami na začátku zakládání své obce souhlasně uznávali, že jest třeba, aby jeden každý konal podle své přirozenosti jeden svůj úkol (*hen to hautú prattein*).' – To jsme, myslím, uznali, jak by také ne? – ‚Nuže, a neliší se přemnoho žena od muže svou přirozeností?' – Jak by se nelišila? – ‚Nesluší se tedy ukládati každému z obou pohlaví jiné dílo podle jeho přirozenosti?' – Ovšem. – ‚Nevidíte tedy, jak nyní chybujete a sami sobě odporujete, když zase říkáte, že muži i ženy mají konati tytéž úkoly, ač mají přirozenost zcela rozdílnou?' Budeš moci příteli uvésti něco proti tomu na obranu? – Tak hned, odpověděl, to není zcela snadné; ale poprosím tebe a také tě prosím, abys za nás promluvil i nějakou řeč obhajovací."[27]

26 Je předmětem odborné diskuse, zda Platón míní tyto návrhy vážně. Podle velmi vlivné interpretace L. Strausse jsou míněny se záměrnou ironií, která se rovná autorově kritice těchto koncepcí (Strauss 2007, s. 58–59; s. 69–70; s. 146–147; Havlíček 1998, s. 46–66; Havlíček 2015, s. 218; srv. Annas 1997, s. 144; Lane 1999, s. 119–142). Tato interpretace je podle mě neudržitelná proto, že tyto tři body jsou stálým tématem platónské politiky, jak ukazují třeba *Zákony*. Jejich váhu navíc nepřímo potvrzují dějiny působení: právě tato tři témata vyzdvihla tradice přirozeného zákona např. u Tomáše Akvinského (*Summa theol.* I–II, q. 49, a. 2).

27 *Resp.* V,453b–c: λέγωμεν δὴ ὑπὲρ αὐτῶν ὅτι "ὦ Σώκρατές τε καὶ Γλαύκων, οὐδὲν δεῖ ὑμῖν ἄλλους ἀμφισβητεῖν: αὐτοὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ τῆς κατοικίσεως, ἣν ᾠκίζετε πόλιν, ὡμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἓν τὸ αὐτοῦ πράττειν." ὡμολογήσαμεν οἶμαι: πῶς γὰρ οὔ; "ἔστιν οὖν ὅπως οὐ πάμπολυ διαφέρει γυνὴ ἀνδρὸς τὴν φύσιν;" πῶς δ' οὐ διαφέρει; "οὐκοῦν ἄλλο καὶ ἔργον ἑκατέρῳ προσήκει προστάττειν τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν;" τί μήν; 'πῶς οὖν οὐχ ἁμαρτάνετε νυνὶ καὶ

Tento hypotetický rozhovor Sókrata s imaginárním partnerem obsahuje předpoklad, který bude později odmítnut, totiž že ženám pro jejich přirozenou odlišnost od mužů nemá být dovoleno podílet se na vládě. Tento předpoklad bude zavržen s poukazem na to, že ženy se v podstatném ohledu, totiž svojí psychickou stavbou, nikterak neodlišují od mužů. To je jistě z moderního hlediska velmi progresivní názor; nás však zajímá především forma odmítnutého argumentu, podle něhož má každý „konat jedno své“ (*hen to hautú prattein*), která se na první pohled jeví velmi „platónsky“. Přesto však nemůže být toto „konání jednoho svého“ jako sebeomezení žen na jejich tradiční roli v třídě strážců nejlepší obce přijato. Ženské strážkyně nemají být funkčně oddělovány od mužských strážců. Následný argument, že psychické ustrojení žen se v podstatném ohledu neliší od mužů, stvrzuje, jak máme rozumět tomu, co znamená „své“ – je to *dynamis* jednotné lidské duše poznávající – prostřednictvím svého vládnoucího prvku – strukturu idejí.

Podobný výskyt rčení „konání svého“ nacházíme v následujícím textu v souvislosti s filosofy-králi. Sókratés v VI. knize vyjadřuje pochybnosti týkající se možnosti, zda bude vlády filosofů vůbec někdy dosaženo:

> τάναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε φάσκοντες αὖ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας δεῖν τὰ αὐτὰ πράττειν, πλεῖστον κεχωρισμένην φύσιν ἔχοντας;’ ἔξεις τι, ὦ θαυμάσιε, πρὸς ταῦτ᾽ ἀπολογεῖσθαι; ὡς μὲν ἐξαίφνης, ἔφη, οὐ πάνυ ῥᾴδιον: ἀλλὰ σοῦ δεήσομαί τε καὶ δέομαι καὶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν λόγον, ὅστις ποτ᾽ ἐστίν, ἑρμηνεῦσαι.

„A tak jen málo lidí se stane členy této společnosti [filosofů] a okusí, jak sladký a blaživý jest ten statek, avšak na druhé straně dostatečně uvidí šílené počínání velkého množství i to, že takřka nikdo nekoná v politice nic zdravého a že není spojence, s jehož podporou by kdo mohl jíti na pomoc věci spravedlivé a sám bez pohromy vyváznouti, nýbrž bude mu, jako když člověk upadne mezi lítou zvěř: protože nebude chtíti spolu s ostatními se dopouštěti bezpráví, a na druhé straně sám jediný nestačí odolávati jich všech divokosti, uvidí, že by předčasně zahynul, prokáže se neužitečným jak sobě, tak ostatním. Toto všechno rozumně uváživ, žije v tichosti a koná své dílo (*ta hautú pratón*), jako když za bouře odstoupí do přístřeší před prachem a deštěm, hnaným od větru, a dívá se, jak ostatní se brodí v nezákonnosti: tu je rád, jestliže sám prožije tento život poměrně čist od bezpráví a bezbožných skutků a při odchodu z něho odejde s krásnou nadějí, pokojně a usmířen.“[28]

28 *Resp.* VI,496c–e: καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει οὐδ᾽ ἔστι σύμμαχος μεθ᾽ ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σῴζοιτ᾽ ἄν, ἀλλ᾽ ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσών, οὔτε συναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρίν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνῆσαι προαπολόμενος ἀνωφελὴς αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο—ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβών, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ

Interpretace této pasáže je vrcholně obtížná, protože se týká Platónových politických ambicí a jeho pohledu na možnosti politického jednání.[29] Zároveň si autor dialogu dává velmi záležet na tom, aby Sókratovo rezignované přiznání, že pro filosofa je „konání svého", tj. nepřejímání politické odpovědnosti, jediným možným způsobem života v obci, znělo velmi přesvědčivě. Sókratés jako by zde vskutku náhle přijímal názor na politiku, který jako by již připravoval nástup epochy helénismus.

V takovém případě by tato pasáž byla návratem k dřívější úrovni reflexe, kdy se zdálo, že každý musí vykonávat jen jedno jediné povolání, jinak bude vnitřně rozdvojen. Aplikujeme-li toto dřívější varování mechanicky na filosofy-krále, kteří se fakticky zabývají dvěma činnostmi – myšlením a vládnutím –, zdálo by se v nynějším kontextu, že právě činnost myšlení je nutně nevládnutím, nakolik jde o činnost v ústraní, a že pokud by tudíž měl být filosof-myslitel zároveň vládcem, musel by vládnout i nevládnout zároveň – a tento dvojí rozporný úkol by z něj patrně činil dvě osoby.

Takový výsledek by však nepochybně byl zcela neplatónský, nakolik uvedené dvě aktivity (vládnutí a myšlení) nejsou ničím víc než dvěma aspekty téže činnosti. Teorie a praxe, myšlení a politické jednání, nejsou pro Platóna dvě různé, oddělené sféry, neexistuje rozpor mezi cestou vzhůru z jeskyně a cestou zpět k ostatním zajatcům – obojí náleží k jediné schopnosti filosofického krále ovládajícího plně jak svoji duši, tak svoji obec. Myšlení je pro Platóna královským výkonem,[30] takže lze předpokládat, že jakákoli odborná činnost filosofa, nakolik je vykonávána filosoficky, může být nazývána „královskou" a lze ji sledovat současně s jinou činností, aniž by tím byl narušen princip „konání svého".

Chápeme nyní, že Sókratovo varování před nejednotou vlastní osoby se dotýká rovněž filosofa, ale naopak než na dřívější úrovni reflexe; z hlediska nynějšího kvietistického pokušení může být formulováno následovně: pokud se filosof rozhodne, že některou svoji klíčovou činnost oddělí a vyhlásí za vlastní, přičemž ostatní činnosti opustí, zejména když se imunizuje od politiky a odmítne pečovat o společné záležitosti, pak se jeho filosofická identita rozpojí a v důsledku zanikne: výsledkem bude buď „filosof"-teoretik (předsókratovského typu), anebo obvyklý politik (typu Perikla), ale nikdy pravý platónský filosof. Filosofie jakožto královská činnost, pokud má potvrdit svoji hodnotu, vyžaduje protějšek ve skutečném vládním angažmá; filosof zasluhuje svoje jméno pouze jakožto filosof-král.

Sókratova rezignace v poslední citované pasáži je tak podle všeho hraná. Sám Sókratés uznává, že popisovaný filosofův kvietismus je deficientní ve

τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἵλεώς τε καὶ εὐμενὴς ἀπαλλάξεται.

29 K vyložení tohoto tvrzení by bylo třeba obrátit se k Platónově *Politikovi* a *Zákonům*, podle nichž je možnost a působnost *nomothetiké techné* založena dějinně a kosmologicky – totiž analogií s dávnými zákonodárci a vposled s bohem.

30 Srv. *Euthyd.* 290e–293a; 304c–307c.

srovnání v nejlepším možným politicko-filosofickým způsobem života. Navíc je nám z Platónova podání Sókratovy biografie známo, že jemu samému byla jakákoli forma kvietismu velmi vzdálená – jeho život byl věnován veřejným záležitostem, nikoli „věnování se svým věcem“, což byl také nakonec důvod, proč byl obcí odsouzen k smrti. Tento postoj může být z hlediska *Ústavy* považován za snahu propojit filosofické tázání a politickou aktivitu, tj. naplnit projekt filosofického kralování, jenž je podle *Ústavy* nutnou podmínkou pro to, aby obec byla dobrá.

V obou uvedených pasážích je tedy další diferenciace na straně členů vládnoucí třídy směřující k domnělému vlastnímu „jednu“ pochopena jako horší než nejlepší možnost: jak rozdílnost mezi mužskými a ženskými strážci, tak oddělení filosofie od vládnutí představují obvyklou a jistě žitelnou alternativu, avšak sotva odpovídají projektu *nejlepší* obce. Povšimněme si přitom, že autor dialogu nechává právě v tomto kontextu, tj. v kontextu života vládnoucí třídy a jejího dalšího členění, zaznít probírané úsloví opět ve smyslu protikladném jeho standardnímu významu. Uvedené pochopení „konání svého“ tíhne, zejména v kontextu s činností filosofa-kvietisty, do značné míry k sebestřednému způsobu života – připomíná původní nekooperativní možnost první obce, v níž si každý opatřuje vše pouze sám.[31] Z hlediska dramaturgického jako by šlo v souvislosti s nejvyšší třídou o regres na primitivnější úroveň pochopení, což je nepochybně chtěný kontrast.

Na konci IV. knihy jsme se dozvěděli, že klíčové pro rozřešení otázky politické distribuce je správné pochopení „svého“ – jako kritérium toho, co je vpravdě své, musí nastoupit přirozenost, a to ve své nejvyšší podobě přirozenosti filosofické duše. Tato *fysis* je ovšem komplexní a pochopit náležitý způsob distribuce na této nejvyšší úrovni není snadné. Připomeneme-li si původní formální konstelaci dvou protikladných pojetí „konání svého“, tedy nekooperativní „jeden koná mnohé“ vs. kooperativní „mnozí konají jedno“, vidíme, že v rámci vládnoucí třídy odpovídá tomuto protikladu alternativa: „jeden koná dvojí (tj. myšlení i vládu)“ vs. „dva (tj. muž a žena, resp. vládce a myslitel) konají totéž = jedno“.

V této změně dané posunem perspektivy z celku obce na vládnoucí třídu lze vyzdvihnout následující: jednak se proměnila konstelace dialektického protikladu: vágní protiklad jednoty a mnohosti nahradil přesnější a jádru platónské dialektiky bližší protiklad jedna a dvou.[32] V rámci tohoto zpřesnění pak dochází k rekonstelaci celého sporu: z hlediska vztahu jednoty a dvojnosti se totiž ukazuje, že pro nejvyšší třídu nelze zvolit výlučně ani jednu z alternativ, nýbrž platí v jistém smyslu obě zároveň, a to právě dialekticky. Platí

31 A blíží se tak ke „konání svého“ v pejorativním smyslu – viz pozn. 2.

32 K podrobnějšímu výkladu zde není prostor a nezbývá než pouze zběžně odkázat na příslušnou literaturu: Krämer 1959; Gaiser 1963; Reale 2005. Viz nově též Krämer 2015, s. 113–143.

totiž jak to, že jeden má konat dvojí, totiž vládnout i filosofovat, tak že dva (totiž mužský a ženský vládce) mají konat jedno a totéž. Přitom je důležité, že tyto dvě alternativy jsou vzájemně spjaty a chiasticky se prostupují: jeden koná dvojí, které je ale v zásadě jedno (totiž filosofická královská činnost), zároveň dva konají jedno, které je ale zároveň dvojím (totiž vládnutím *i* myšlením). Otázka správného kritéria distribuce na nejvyšší úrovni tudíž nenalézá odpověď v jednu, nýbrž v *dialektice jedna a dvou*.

Nejde zde však o novou redukci politična, daného distribucí úkolů, na dialektiku jedna a dvou, tedy na metafyziku, nýbrž že si tento rozvrh přes metafyzické zakotvení zachovává svoji svébytnost, neboť dialektika jedna a dvou má svůj neredukovatelný fenomenální protějšek na úrovni nejvyšší třídy – je jím její skupinová identita. Systém nejlepší obce počítá s často přehlíženou samozřejmostí se skupinovým vládnutím, titul filosofa-krále souvisí nakonec také podstatně s přátelskou identifikací s danou vládnoucí skupinou. Seskupování zůstává i pro Platóna neredukovatelným politickým faktem (viz *Polit.* 271d; srv. 261e nn.), který v dialektice jedna a dvou nachází své metafyzické vysvětlení, nikoli svůj zdroj.

ZÁVĚR

Platóna lze považovat za klasického autora v otázce povahy politiky a politična. V jeho *Ústavě* má politika a politično systematicky určené místo. Politiku lze z obsahového hlediska náležitě určit jako sféru „konání svého“, tj. jako spravedlivou distribuci úkolů nutných k přežití mezi množství rozdílných jedinců, kterým tato distribuce, tj. politika sama, zajišťuje přístup k dobru. Tomuto distributivnímu „konat své“ lze nejlépe rozumět jako principu rozdělení funkcí vlády a ovládání. Politická struktura vlády a ovládání se v dialogu odhaluje postupně v podvojném pohybu vzrůstající diferenciace obce na jedné straně, doprovázené současným posilováním její vnitřní jednoty. Východiskem je nepřehledná mnohost potřeb, která je postupně usměrňována směrem k jednotě pomocí principu distribuce, který vposled odkazuje k filosofické duši.

Stálé sjednocování však není univerzálním nástrojem organizace státu. Opakované výhrady a někdy přímo odmítnutí užití tohoto principu ukazují, že v některých případech, a zejména v případech týkajících se vládnoucí třídy, by diferenciace úkolů se současným sjednocováním jdoucím až na úroveň jednotlivce a jeho jednoho úkolu byla nevhodná a jaksi méně politická. Viděli jsme, že některé formy jednoty, jakými jsou např. egocentrismus či kvietismus, musejí být odmítnuty. Politika vyžaduje více než přivést lidi nazpět k jejich původní jednotě jednotlivé osoby. Viděno z jiné strany lze říci, že politika nekončí na úrovni jednotlivé duše tím, že by se rozplývala v morální psychologii. Je zřejmé, že pro politiku v pravém smyslu je třeba specifického pojmu jednoty – nikoli sjednocení osoby s jedním jediným rukodělným zaměstnáním, nikoli jednota řádu tří tříd, dokonce ani ne jednota individuální duše zcela oddané vědění – i tento poslední způsob jednoty

se ukazuje jako deficientní, pokud je zbaven skutečného vládnutí.

Politika či politično je analogickým pojmem, který může být užit současně na různých vzájemně odstupňovaných stupních reality. V nejvlastnějším smyslu však politika a politično odkazují k dialektické kombinaci dvou typů jednoty: 1) vnitřní jednoty sebevládné osoby (muže nebo ženy), která spojuje nikoli pouze tři části své duše, nýbrž také své dva nejdůležitější úkoly: myšlení a vládu nad obcí; 2) neredukovatelná jednota skupiny, která je založena na přátelském společenství strážců. Filosof má vládnout proto, že spojuje oba typy jednoty: vládne jak kvůli svému vědění, tak kvůli svému náležení k definované skupině přátel. Zdá se, že kombinace obou modelů má pro Platóna systematický význam: filosofické vědění vládcovo je základem sociální hierarchie, která však může být viděna rovněž jako možnost společenského a individuálního zdokonalení, a tudíž – jak ilustrativně ukazuje podobenství o jeskyni – svobody. Skupinová identita je prvkem rovnosti (jakkoli v *Ústavě* omezené na nejvyšší třídu). Tato kombinace dvou jednot je vpravdě politická v klasickém (platónském) smyslu, nakolik političnо ukazuje jednak svůj základ a mez v dialektice jedna a dvou, jednak svoji samostatnost či neredukovatelnost ve skupinové příslušnosti. Lze připomenout, že spojení právě těchto dvou prvků – svobody a rovnosti – stojí také v základu moderních demokracií.

PŘÍLOHA

Shrnutí různých konceptů „konání svého“ a jejich problémů v zpřesňujícím postupu diskuse v dialogu Ústava[33]

Pochopení konání svého	Jeho obsah	Jeho nedostatek
1) tradiční pojetí (Kefalos, Polemarchos)	vracet dlužné, tj. dávat, co náleží	chybí ohled na osobu, resp. její duši
2) soběstačnost	konat vše sám, příp. všímat si pouze svého	neúčelné, hrozí egoismus nebo kvietismus
3) funkční (dělba práce), idiopragie (Adeimantos)	jeden člověk – jedno povolání	relativizováno (kontrast mezi kooperací a nekooperací)
4) politická oikeiopragie	udržuje řád tím, že každý respektuje svou polit. roli	je odvozená, vyžaduje nepolitické kritérium
5) duševní oikeiopragie	původní vnitřní praxe s ohledem na jednotu duše, jež je obrazem idejí	hrozí kvietismem
6) dialektická oikeiopragie	spojuje vládnutí a myšlení v rámci jednotné skupiny	

33 Přejímáme a pro účely přítomného pojednání upravujeme tabulku zveřejněnou in: Jinek 2009, s. 120.

ZKRATKY

Aristotelés

Eth. Nic.	*Ethica Nicomachea*

Augustinus

De civ.	*De civitate Dei*

Cicero

De off.	*De officiis*

Platón

Alc. I	*Alcibiades I*
Charm.	*Charmides*
Euthyd.	*Euthydemus*
Hipp. Ma.	*Hippias Maior*
Leg.	*Leges*
Polit.	*Politicus*
Resp.	*Respublica*
Soph.	*Sophista*
Symp.	*Symposium*
Tim.	*Timaeus*

Tomáš Akvinský

Summa theol.	*Summa theologiae*

BIBLIOGRAFIE

Adam, J. (1963). *The Republic of Plato*, I. Vyd. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Annas, J. (1997). „Politics and Ethics in Plato's Republic". In: O. Höffe (ed.), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag, s. 141-60.

Arendt, H. (1993). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München: Piper.

Arendtová, H. (1993). „Filosofie a politika". *Česká mysl* 3, s. 1–21.

Arendtová, H. (2007). *Vita activa, neboli, O činném životě* (přel. V. Němec). Praha: OIKOYMENH.

Bloom, A. (1991). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.

Donovan, B. R. (2003). „The Do-It-Yourselfer in Plato's Republic". *American Journal of Philology* 124, s. 1–18.

Friedländer, P. (1975). *Platon/3, Die platonischen Schriften, zweite und dritte Periode*. Berlin: Walter de Gruyter.

Gaiser, K. (1963). *Platons ungeschriebene Lehre; Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett.

Gigon, O. (1974). *Platon, Frühdialoge: Laches, Charmides, Lysis, Der grössere Hippias, Der kleinere Hippias, Protagoras, Euthydemos, Ion, Menexenos*. Zürich: Artemis.

Graeser, A. (2000). *Řecká filosofie klasického období* (přel. M. Petříček). Praha: OIKOYMENH.

Havlíček, A. (1998). „Die Kritik Platons an Glaukons Auffassung des besten Staates". In: A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *The Republic and the Laws of Plato*, Prague: OIKOYMENH, s. 46–66.

Havlíček, A. (2015). *Dialog, etika a politika: studie k Platónovým raným a středním dialogům.* Praha: OIKOYMENH.

Hennis,W. (1963). *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied a. Rh. – Berlin: Luchterhand.

Jinek, J. (2009), *Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz*, Saarbrücken: SVH.

Kersting, W. (1999). *Platons Staat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: C. Winter.

Krämer, H. (2015). „Platónská Akademie a problém systematické interpretace Platónovy filosofie". *Reflexe* 49, s. 113–143.

Krüger, G. (1992). *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des platonischen Denkens*. Vyd. 6. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Lane, M. S. (1999). „Plato, Popper, Strauss, and Utopianism: Open Secrets?“. *History of Philosophy Quarterly* 16, s. 119–142.

Notomi, N. (2000). „Critias and the Origin of Plato's Political Philosophy“. In: T. M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, s. 237–250

Nussbaumová, M. C. (2003). *Křehkost dobra* (přel. D. Korte, M. Ritter). Praha: OIKOYMENH.

Ottmann, H. (2001). *Geschichte des politischen Denkens: von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit/1, 2 Bd. 1, Die Griechen; Teilbd. 2, Von Platon bis zum Hellenismus.* Stuttgart: Metzler.

Reale, G. (2005). *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk* (přel. M. Cajthaml). Praha: OIKOYMENH.

Schmitt, C. (2007). *Pojem politična* (přel. O. Vochoč). Praha: OIKOYMENH.

Strauss, L. (1995a). „Co je politická filosofie“. In: A. Havlíček (ed.), *Eseje o politické filosofii* (přel. M. Mocek, V. Sochor, J. Šindelář), Praha: OIKOYMENH, s. 11–49.

Strauss, L. (1995b). „Ke klasické politické filosofii“. In: A. Havlíček (ed.), *Eseje o politické filosofii* (přel. M. Mocek, V. Sochor, J. Šindelář), Praha: OIKOYMENH, s. 50–64.

Strauss, L. (2007). *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH.

Szlezák, T. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Tuozzo, T. M. (2000). „Greetings form Apollo: Charmides 164c–165b, Epistle III, and the Structure of Charmides“. In: T. M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, s. 296–305.