

Jakub Jinek  
 OBEC A POLITIČNO  
 V ARISTOTELOVĚ  
 MYŠLENÍ

Praha (Oikúmené) 2017, 743 str.

Recenzovaná kniha je dílo ambiciózní a na české poměry ojedinělé. Shrnuje dle vlastních slov autora jeho „takřka dvacetileté potýkání“ s Aristotelovou *Politikou*, jež se díky nakladatelství Oikúmené proměnilo do úctyhodného svazku čítajícího přes šest set stran vlastního textu doplněného o dalších zhruba sto padesát stran glosáře, jmenného i věcného rejstříku a indexu komentovaných míst. Ke čtenáři se tak dostává nejen fundovaný komentář vybraných knih Aristotelovy *Politiky* (I–III, VII–VIII), ale také původní autorská interpretace jejích klíčových témat v dobovém kontextu. Snaha založit výklad pojetí obce a politična u Aristotela na detailní četbě textu vede autora k tomu, že se postupně vyjadřuje téměř ke všem kapitolám vybraných knih (s drobnými výjimkami, viz např. str. 319–320).

Kniha má pět hlavních částí. V Úvodu autor předkládá důkladné objasnění vlastního metodického přístupu a problematických otázek týkajících se především celkové kompozice *Politiky*. Poté následují čtyři oddíly věnované postupně knihám I (Obec), II (Zřízení a obce), VII–VIII (Zřízení nejlepší obce) a III (Zřízení). Vzhledem k rozsahu publikace a míře detailnosti, s níž jsou jednotlivá témata

vykládána, je nereálné pokoušet se na malé ploše rekapitulovat její obsah (v této věci raději čtenáře odkážeme na synoptický souhrn v Úvodu předložené publikace). Zaměříme se proto jen na její hlavní rysy a několik dílčích momentů.

Za základní charakteristiku autorova přístupu k textu *Politiky* lze považovat důraz na její neucelenost a především rétorickou povahu. Rozdílly a údajné rozpory mezi některými tvrzeními jednotlivých knih totiž vedly k ustavení „největšího schismatu v současném aristotelském bádání“ (51)<sup>1</sup> mezi výkladem „unitárním“ (jenž tvrdí, že Aristotelés má v *Politice* jednotnou koncepci) a výkladem „genetickým“ (jenž v návaznosti na W. Jaegera tvrdí, že se jeho pohled v čase změnil). Jakub Jinek se zde řadí k „unitářům“, přičemž odlišnosti mezi jednotlivými knihami *Politiky* se snaží vysvětlit jednak tím, že svá témata zkoumají z odlišných, daným předmětům přiměřených perspektiv, především ale (jako J. Dalfen, viz str. 6–57, pozn. 74) tím, že jsou určeny různým adresátům, a volí proto i odlišný, jim odpovídající způsob řeči. Jinek tedy čte Aristotela jako autora, který na jedné straně promyšleně reaguje na dobovou odbornou diskusi, na druhé straně ale svou řeč přizpůsobuje různým okruhům posluchačů, jejich předporozumění a míře erudice. V neúplné citaci z Homérovy *Odyseje* ve druhé kapitole I. knihy tak autor vidí rafinovanou kritiku makedonského způsobu vlády, která je ovšem formulována tak, aby byla srozumitelná pouze (vzdělanému) řeckému publiku

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

(130–133). Tím zároveň odmítá zažité přesvědčení o údajném Aristotelově obdivu k Alexandru Makedonskému. V *Politice* tedy dle Jinka najdeme jak části „exoterické“, určené pro nejširší posluchačstvo (knihy VII–VIII), tak části „esoterické“, určené pro nejužší okruh Aristotelových spolupracovníků a žáků (knihy IV–VI, jež nejsou do předložené studie zahrnuty). „Slepé“ odkazy (tj. odkazy na jiný výklad či pojednání, jež však nejsou součástí dochovaného textu *Politiky*, resp. aristotelského korpusu)<sup>2</sup> pak nejsou dle autora důkazem toho, že by šlo o spis nedokončený, ale spíše toho, že je to text otevřený „směrem k orální dimenzi“, tj. že předpokládá pomoc mluveného slova (56; srv. 59–60).

Druhým výrazným rysem Jinkova přístupu je snaha zdůraznit svébytnost *Politiky* vůči jiným oblastem Aristotelovy filosofie, tedy biologii, metafyzice a zejména etice. V této souvislosti odmítá číst *Politiku* jako pokračování a rozpracování programu vyhlášeného v závěru X. knihy *Etiky Nikomachovy*, jenž podle autora patří do „zjevně odlišného rozvrhu“ (70). Jinek dokonce tvrdí, že „hledisko celku praktické filosofie, jež Aristotelés v *Etice* slavnostně vyhlašuje, však jako by se v *Politice* vůbec neprojevovalo“ (tamt.), neboť v ní jde o zcela jinou „agathologii“ (17–18, 70–71). Zjednodušeně řečeno, zatímco v *Etice* je nejvyšší dobro chápáno exkluzivně („po rozlišení dober následuje vyčlenění nejvyššího dobra“, 77), v *Politice* je svrchovanost dobra nahlížena inkluzivně („po shrnutí plurality společnosti následuje jejich [= dober] zahrnutí

ve svrchovaném společenství, jež je právě proto nejvyšší“, tamt.). Zatímco nejvyšším horizontem určujícím zkoumání etiky je štěstí (εὐδαιμονία), v *politice* je tímto horizontem soběstačnost (77). Proto snahy „podsouvat Aristotelovi v *Politice* jeho zásady formulované v *Etice* – s cílem objasnit očividně méně systematický spis spíše systematictější – obvykle vedou spíše k zatemnění specificky politické souvislosti“ (71).

S postojem Jakuba Jinka lze jistě souhlasit v tom, že výchozí perspektivy prvních knih *Etiky* a *Politiky* jsou odlišné: v *Politice* je jako nejvyšší (lépe řečeno nejsvrchovanější) dobro chápáno to, co prospívá celku obce (např. 538–540). Přesto se zdá, že je v recenzované knize „zjevná odlišnost“ *Politiky* zdůrazněna až příliš, resp. souvislost s *Etikou* není plně vysvětlena. Výše zmíněný rozdíl mezi „vyčleňujícím“ a „zahrnujícím“ pojetím dobra vychází ze srovnání úvodních vět obou spisů, což se nezdá být dostatečný základ pro zpochybnění Aristotelova rozvrhu „celku praktické filosofie“. Toto celkové hledisko by bylo třeba jasněji určit s oporou v podobně důkladném a synoptickém čtení *Etiky*, a teprve na jeho základě klást otázku po vztahu obou rozvrhů a jejich případné slučitelnosti v pojmu praktické filosofie. Oba spisy mají společně přinejmenším to, že tematizují dobro v perspektivě naplňování lidského „díla“ (ἔργον), a že proto pracují s podobným, ne-li identickým pojetím normativity. Toto pojetí se projevuje zejména v rozlišení rozumové a nerozumové (čili žádostivé) části

<sup>2</sup> Jde např. o pasáže *Pol.* I,13,1260b12; II,6,1265b17 a 1266a25; IV,3,1290a1–2.

duše a v „přirozeně“ hierarchickém uspořádání duševních mohutností (jež s ním souvisí), potažmo domácnosti a obce: za vládnoucí je vždy považováno to, co „má vládnout“ na základě přirozenosti, tedy rozum. Teze o „zešla jiné agathologii“ a „zjevně odlišném rozvrhu“ by v tomto ohledu mohly být lépe vysvětleny, a to tím spíše, že v mnoha klíčových bodech se autor o *Etiku Nikomachovu* explicitně opírá (viz níže).

Za silnou stránku Jinkovy interpretace pokládáme zasazení konkrétních částí *Politiky* do kontextu dobové diskuse, především pak Platónových dialogů. Týká se to nejen výkladu příslušných kapitol II. knihy (části 2.3 a 2.4, str. 244–289), jež na Platónovu *Ústavu a Zákony* reagují explicitně, ale také komentářů ke knihám VII–VIII (např. části 3.2–4, str. 341–371), jež se zabývají nejlepším zřízením. Jakub Jinek se mezi texty obou myslitelů pohybuje se zjevnou bravurou a mimo jiné ukazuje, že Aristotelés není nepozorný a povrchní čtenář svého učitele, jak je mu někdy zazlíváno, ale že si je dobře vědom jeho hlavních intencí, na něž dokáže adekvátně reagovat. Jinkův důmyslný způsob výkladu Aristotelovy recepce Platóna, sledující různé vrstvy diskutovaných textů a pracující s předpokládanými autorskými intencemi, prokazuje důkladné promyšlení děl obou autorů, jež uvádí do vícevrstevného dialogu (viz např. str. 262–263).

Některá dovození ovšem pracují s velkým počtem nesamozřejmých předpokladů, takže působí vykonstruovaně, např. když čteme, že Aristotelés je „velmi pozorným čtenářem, který kromě autorské [tj. Platónovy]

intence, již zná, ale smlčuje, hledí současně i na to, jak může být dílo vnímáno běžným čtenářem, zejména takovým, jemuž on sám – Aristotelés – přednáší“ (247). Jakub Jinek zde předpokládá, že Aristotelés reaguje nejen na texty, ale také na nepsané nauky svého učitele, a to na několika rovinách: nejprve se situuje do pomyslné role Sókratova protihráče (když se dovolává jeho promluv z *Ústavy*), tuto perspektivu však vzápětí opouští ve prospěch porozumění „běžného“ posluchače, který podle autora „nepřijme tak snadno hypotézu ukotvení veškeré politiky v metafyzice“ (tamt.). Tentýž text je tak zároveň důmyslným odmítnutím politické relevance Platónovy metafyzické teze o identitě jedna a dobra (246–247): Aristotelés si je podle Jinka vědom této ústřední části Platónových nepsaných nauk, záměrně ji ale smlčuje nikoli z věrnosti platónské esoterice či z ostychu, ale proto, aby naznačil (zřejmě již čtenáři zasvěcenějšímu), že tato jednota není politicky relevantní (247; srv. *Pol.* 1264b39). Přes tyto nesamozřejmé předpoklady však pokládáme pasáže představující *Politiku* jako prostředkující článek živého dialogu mezi Platónovými texty a Aristotelovými posluchači za nejzajímavější místa předkládané monografie.

Jakub Jinek se v knize snaží představit Aristotela jako jednoho z prvních myslitelů tematizujících politično, resp. obec jako takovou, v čemž spatřuje jeho významný příspěvek pro moderní chápání politiky (34). Základní jednotkou analýzy politična je vztah, jenž je „bytostně vztahem nerovným, což znamená, že je vztahem vlády“ (16). Vláda je „všude v přírodě,

je to základní princip organizace vztahů“ (tamt.). V případě lidské obce je pojem vlády Aristotelem analyzován na dvou základních rovinách, jež jsou přítomny již na úrovni domácnosti (οἶκος): jako panství (vláda pána nad otrokem) a jako vláda politická (vláda nad svobodnými lidmi). Panství je pak dle autora „paradigmatem všeho ovládnutí“ (227), přičemž se na něm pojem vlády ukazuje nejzřejměji, tj. včetně „klíčového aspektu péče“ (170). Pojem vlády a panství tedy tvoří jakési jádro celého výkladu jak *Politiky*, tak předložené studie a zaslouží si větší pozornost.

Pojednání o vztahu pána a otroka vyvolává tradičně kontroverze. Jakub Jinek se snaží být v tomto bodě vůči Aristotelovi velmi vstřícný, např. když argumentačně ne zcela silně pasáže týkající se duše otroka či ženy v první knize *Politiky* neváhá označit za „subtilní pohled“ či „subtilní psychologii“ (187, 216).<sup>3</sup> Panství čili vládu pána nad otrokem následně interpretuje jako filosofickou konceptualizaci určitého typu přirozené mezilidské nerovnosti, tedy právě jako paradigmatický případ (přirozené, legitimní) vlády s cílem ukázat, za jakých podmínek je panství ospravedlnitelné (192,

pozn. 302). Výklad však bohužel není v těchto bodech jasný ani přesvědčivý: s pojmem vlády autor pracuje vágně a při ospravedlňování panství (oprávněnosti vlády pána nad otrokem) nedokáže uspokojivě vysvětlit a obhájit notoricky problematické momenty Aristotelovy argumentace. Tyto body se nyní pokusíme stručně rozvést.

Citovaná teze, podle níž jsou vztahy vlády „pozorovatelné v celé přírodě“ (647), resp. že vláda je „základní princip organizace vztahů“ (16), není v předkládané studii explicitně spojena s žádným Aristotelovým textem, zřejmě však jde o parafrázi formulace z páté kapitoly *Politiky* I: „Vždyť ve všem, co se skládá z více částí, ať již soumezných, nebo oddělených, a vytváří společnou jednotu, se objevuje něco, co vládne, a něco, co se podřizuje, a tak je tomu u oduševněných bytostí na základě celé jejich přirozenosti.“<sup>4</sup> Autor význam této pasáže zjevně pokládá za očividný a neproblematický, neboť jí nevěnuje pozornost a výslovně ji zmiňuje jen mimochodem (517), a to přesto, že jde o základní předpoklad celé následující „psychologické“ (172) argumentace v *Pol. I.5*: uvedená pasáž totiž naznačuje přenositelnost, či

<sup>3</sup> Karel Thein např. v této souvislosti poukazuje na to, že zkoumání lidské obce je u Aristotela spojeno s „hrubým a teoreticky pochybným, ale právě proto klíčovým dělením duše na rozumnou a nerozumnou složku“. K. Thein: *Aristotelés o lidské přirozenosti*, Praha 2017, str. 117. Elizabeth V. Spelman pak kritizuje kruhovost argumentace a „politizaci duše“, viz E. V. Spelman, *Aristotle and Politicization of the Soul*, in: S. Harding – M. Hintikka (vyd.), *Discovering Reality*, str. 16–26. M. R. Johnson zmiňuje problematické použití teleologického způsobu argumentace v *Politice*, z něhož např. plyne, že otrok, ačkoli je živou bytostí, není samostatnou substancí, neboť existuje „kvůli jinému“, viz M.-R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford 2008, str. 241–242.

<sup>4</sup> Překlad M. Mráze, citováno dle: Aristotelés, *Politika*, I, Praha 1999, str. 59 (= *Pol. 1254a28–30*).

dokonce identitu principu vlády napříč různými úrovněmi bytí. V oddíle věnovaném této kapitole (I,4.c: Otrokova duše) se pak dočteme: „*Analogie* mezi vztahy v přírodě a vnitřní strukturou složených jsoucen tak vede *k poznatku*, že v živočiších lze nalézt jak (nepolitickou) vládu pána nad otrokem, tak (politickou) vládu politika a krále“ (184, kurziva S.S.). Nabízí se však otázka, zda lze v daném případě skutečně hovořit o „poznatku“, resp. lze se ptát, nakolik je ona analogie pracující se vztahy mezi „částmi“ jedince (tj. duše–tělo, rozum–žádosti) na straně jedné a vztahy mezi částmi domácnosti (tj. pán–otrok, muž–žena) na straně druhé legitimní a co přesně z ní lze vyvozovat pro ospravedlnění společenského, resp. politického postavení určitých jedinců v rámci domácnosti či obce. Svou roli tu jistě hraje víceznačnost výrazu „vlády“ (ἀρχή) a s ním souvisejícího označení „vládnoucí“ (ἄρχων), neboť se v něm dále nezdůvodněně propojují různé a ontologicky silně zatížené významy „počátku“,<sup>5</sup> jež se promítají i do Aristotelova pojetí duše,<sup>6</sup> a vztahy vlády mezi lidmi. Toto propojení může být jistě myšlenkově plodné, bylo by však nutné jej přinejmenším reflektovat a v ideálním případě i filosoficky vyloužit a odůvodnit. Pokud tak neučiníme, vyvstane před námi oprávněná pochybnost, že se nejedná o „poznatek“ vykazatelné významové souvislosti,

ale spíše o argumentační kruh: lidská duše (resp. živá bytost) je popsána pomocí politicky (či eticky) zatížených pojmů, aby se následně tento popis stal zdrojem „filosofického zdůvodnění“ a legitimizace specifického politického uspořádání.<sup>7</sup>

Pokud výkladu v předložené knize rozumíme správně, pak argumentace ve prospěch oprávněnosti přirozeného otroctví v zásadě říká, že pro určité lidi je otrocké postavení prospěšné, oprávněné a v souladu s přirozeným určením člověka jakožto „politického“ živočicha. Výklad samotného „přirozeného otroctví“ je tu však nejasný. Autor nejprve poukazuje na to, že Aristotelés na řadě míst neargumentuje v rovině osob, nýbrž principů (hovoří o „panském“ a „otrockém“, nikoli o „pánu“ a „otroku“). Tento přístup pak má zřejmě korelovat s rozlišením lidské duše na část „rozumovou“, která rozum má a sama ho užívá, a „nerozumovou“ neboli žádostivou, která rozum sice nemá, ale je schopna jej poslouchat a podřídít se mu.<sup>8</sup> V tomto smyslu se pak „otrockost i svoboda může týkat člověka nominálně svobodného i toho, kdo je otrokem ze zákona“ (88). Jakub Jinek však už bohužel nedodává, jaké *politické* či právní implikace ohledně společenského postavení osob by z takového čtení měly plynout, pokud z něho vůbec nějaké vyplývají (viz níže). V kapitole Ospravedlnění

<sup>5</sup> Srv. *Met.* V,1,1012b34–1013a22.

<sup>6</sup> „Vždyť duše je jakoby počátek živých bytostí“ (ἔστι γὰρ [ἡ] ψυχὴ] οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων), *De an.* 402a6–7), citováno podle Aristotelés, *O duši*, in: Týž, *Člověk a příroda*, přel. A. Kříž, Praha 1984.

<sup>7</sup> Viz výše zmiňovanou práci E. V. Spelmanové.

<sup>8</sup> Srv. *Eth. Nic.* I,13,1102a27–1103a3; *Pol.* I,13,1260a6–7.

panství autor uvádí, že přirozeným otrokem je ten, kdo zároveň (1) nenáleží „sobě“, nýbrž „jinému“, (2) je schopen vnímat rozum, tj. poslouchat rozkazy, a (3) je tělesně zdatný k výkonu manuální práce (189, pozn. 295). Tato určení se však ukážou jako poměrně vágní: zatímco třetí podmínku pokládá sám Aristotelés za nepodstatnou (srv. *Pol.* I,5,1254b27–34), první dvě jsou rozhodující, obě jsou však v předložené studii komentovány velmi neurčitě.

Co se týče první podmínky (otrokem je ten, kdo nenáleží sám sobě, ale jinému), lze ji dle Jakuba Jinka chápat ontologicky, nebo majetkově-technicky. V prvním případě se autor dovolává několika pasáží z *Metafyziky*, aby ukázal, že jde o „nenáležení sobě“ ve smyslu ontologickém (181, pozn. 275). Tuto figuru je pak podle autora třeba vnímat na pozadí otázky, co v Aristotelově praktické filosofii znamená ono „sám“ člověka (tamt.). Jasnější vypracování této otázky – představitelné např. v kontextu výkladu o dvojím pojetí sebelásky (viz *Eth. Nic.* IX,8,1168b30–35) – však bohužel v předložené studii nenajdeme. Výklad by zřejmě směřoval k závěru, že přirozeným otrokem je každý, jehož rozumová složka „otročí“ složce žádostivé. Tím by se ovšem problémem otroctví přesunul na pole etiky

a za otroka by bylo třeba považovat všechny osoby – včetně nominálně svobodných – s nedostatkem sebedlády (*ἀκρασία*), resp. s charakterovou špatností (*κακία*). Tento předpoklad by odpovídal autorově tezi, že jediné přípustné otroctví je „na základě převahy ctnosti“ (192). Pak by ale ztrácelo smysl mluvit o dětech hospodáře jako o svobodných, zejména proto, že jejich postavení vůči rozumu otce je v zásadě stejné jako postavení otroků vůči rozumu pána (srv. *Eth. Nic.* I,13,1103a1–3 a *Pol.* I,13,1260b4–6; přičemž děti nemají ani *ποοαίρεσις*, tedy ani ctnost: *Eth. Nic.* III,4,1111b7–10). Stejně tak by vyvstala otázka, jak přejít od škály přípouštějící „více“ a „méně“<sup>9</sup> k *druhověmu* rozdílu pána a otroka,<sup>10</sup> resp. jaká míra (ne)nabytí ctnosti (přirozeného) pána od otroka odlišuje.<sup>11</sup>

Největší nejjasnosti se však v daném případě váží k pojmu „přirozenosti“: spočívá-li otroctví na převaze ctnosti a zároveň jej Aristotelés prohlašuje za přirozené, musí zjevně pracovat s jiným chápáním přirozenosti než v *Etice*, v níž je zdůrazněno, že ctnosti nemáme přirozeně, nýbrž nabýváme jich zvykem.<sup>12</sup> Autor sice připouští, že porozumět významu pojmu přirozenosti v *Politice* je „krajně obtížné“ (92), nicméně jím navrhované čtyři aspekty tohoto pojmu nejsou

<sup>9</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* X,2,1173a16–23.

<sup>10</sup> Týž., *Pol.* I,13,1259b36–39.

<sup>11</sup> Na principiálně podobný problém naráží autor později při diskusi o „božské výjimce“: ústředním a nelehkým úkolem Aristotelovy politické filosofie je podle Jakuba Jinka nakonec správná identifikace „vládnoucího“, tj. náležité rozhodnutí o tom, kdo je „nejlepší“, a kdo je proto určen k vládnutí (viz str. 554, pozn. 278).

<sup>12</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.*, II,1,1103a15–26.

příliš objasňující,<sup>13</sup> a to zejména pokud jde o kategorii „přirozených“ lidských typů, pod něž spadá jak případ lidí žijících „apoliticky“ na základě své přirozenosti (tj. mimo zákon, zločinně; srv. *Pol.* 1253a3–6, 27–36), tak rozlišení pána a otroka, resp. muže a ženy (srv. 224–225). Je matoucí, když Jakub Jinek interpretuje prvně zmíněný typ (individua mimo zákon) jako skupinu lidí žijící tímto způsobem na základě vlastní volby (225). I zde bychom s odvoláním na *Etiku Nikomachovu* mohli doplnit, že jak ctnost, tak špatnost jsou nejen dobrovolné a „v naší moci“, ale zprostředkovaně i důsledkem naší volby (*Eth. Nic.* III,7,1113b3–11; 1114b20–25). Překvapivé a nevsvětlené v předložené knize je však právě spojení „přirozeného typu“ s vlastní volbou. Vůbec pak není jasné, proč spadá pod stejnou typologii „přirozenosti“ i rozlišení mezi mužem a ženou (224).

Poněkud odlišnou odpověď na otázku přirozeného otroctví můžeme hledat v autorově upřesnění, že rozumový deficit otroka spočívá v absenci rozvažovací složky (*Pol.* I,13,1260a12).<sup>14</sup> Podle několika formulací v přírodovědných spisech<sup>15</sup>

tato složka spoluvytváří podstatný rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty, takže otrok by byl v tomto ohledu nedokonalý, nedostatečně vyvinutý člověk. Zároveň Aristotelés spojuje náležité fungování rozvažovací složky s rozumností (φρόνησις).<sup>16</sup> Měli bychom z toho však vyvozovat, že přirozeným pánem je právě a jen osoba mající a užívající rozumnost (φρόνησις), zatímco všichni ostatní jsou „přirozeně otroci“? Takové tvrzení se nezdá odpovídat Aristotelově pojetí.

Ať už je odpověď na uvedené otázky jakákoli, stále není jasné, co znamená onen druhý, technicko-majetkový ohled (tj. druhý význam, v němž otrok nenáleží sobě samému) a jakou váhu je mu třeba fakticky přikládat (181, pozn. 275).<sup>17</sup> V recenzované monografii není nikde řečeno, co rozhoduje o tom, kdo se po technicko-majetkové stránce může stát majetkem jiného (*Pol.* 1254b21) a čím se tato možnost v Aristotelově *Politice* řídí: technicky vzato se například v důsledku porážky ve válce může do postavení otroka dostat kdokoli. Pokud bychom tuto podmínku měli chápat jako dobovou úmluvu či dobový úzus ohledně toho, kdo „může“ být otrokem, bylo by

<sup>13</sup> Těmito aspekty jsou: 1. Vše živé přirozeně usiluje o sebezachování na úrovni jedince (výživa) i druhu (rozmnožování); 2. člověk jako druh je politickým živočichem; 3. v rámci druhu „člověk“ lze odlišit dva typy: člověka politického a apolitického; 4. obec je přirozenou entitou. Viz str. 646, srv. také podrobnější shrnutí na str. 224–226.

<sup>14</sup> Tedy βουλευτικόν, nikoli (jak chybně uvádí autor na str. 188, pozn. 292) v absenci „chtění“ či „vůle“: βούλησις.

<sup>15</sup> Např. Aristotelés, *De an.* 434a7, 12; srv. *Hist. animal.* 488b24.

<sup>16</sup> Týž, *Eth. Nic.* VI,5,1140a30–31 (ὅσπερ καὶ ὄλως ἂν εἴη φρόνησις ὁ βουλευτικός).

<sup>17</sup> Srv. následující autorovo tvrzení „Existence otroka tak není zakotvena jen právně, ale též a hlavně v přirozenosti osob“ (639). V textu bohužel není naznačeno, v čem onen právní moment v Aristotelově reflexi otroctví spočívá a na čem se má případně zakládat.

zvláštní, kdyby Aristotelés tvrdil, že otrokem přirozeně je ten, kdo jím je (nebo může být) na základě konvence.

Závěr Jinkovy interpretace Aristotelova pojetí panství pak vyzdvihuje jeho humanistickou stránku: u otroka je podle autora „evidentní, že jakožto otrok je od nás svobodných bytostně odlišný, ale vidíme-li jej jako člověka, musíme s ním přeci nakládat slušně“ (197). Humanismus má pak spočívat v tom, že je to právě „ovládaný“, tedy „slabší a omezenější člen společnosti, kdo určuje směřování politických úvah“ (tamtéž), což je dle autora nevysovený, přesto však základní metodický předpoklad *Politiky* vedoucí k tomu, že vláda je podle Aristotela vposled „pěčí ve smyslu pozornosti věnované specifickým potřebám ovládaného“ (21). V tomto bodě pak dle Jakuba Jinka selhává „ideologie rovnosti“, která by, jak autor tvrdí, byla dle Aristotela „nepravdivá a neupřímná“, a navíc uplatňovaná „na úkor „osvobozených““ (198).

Z výše citované formulace hovořící o „evidenci“ při rozpoznávání odlišnosti otroků „od nás“ nelze jednoznačně určit, zda se v ní autor identifikuje s pohledem občana-filosofa čtvrtého století před Kristem, nebo zda zaujímá aktuálnější perspektivu. V druhém případě by bylo zajímavé zjistit, koho a proč přesně míní „otrokem“ a jaké společensko-politické důsledky z toho chce vyvozovat (např. ohledně politického či právního postavení lidí, kteří jsou „evidentně otroky“). Výše uvedené formulace jsou bohužel příliš obecné a vágní, a jejich sdělení je tedy nejasné. Lze připustit, že se v současnosti potýkáme s tím, jak pojmenovávat a teoreticky reflektovat určité typy

společenských a politických nerovností. Je však otázka, zda, v čem a do jaké míry nám může být Aristotelův přístup, vyvozující společensko-politické důsledky z hrubé a argumentačně pochybné „politické“ psychologie, ještě dnes myšlenkovou inspirací. Pokud bylo Jinkovým záměrem předvést Aristotelovo pojetí panství jako nosnou a relevantní alternativu zohledňující jak nepřekročitelnou rozdílnost lidí, tak jejich lidství (171, pozn. 253), pokládáme výsledek za poněkud rozpačitý a nepřesvědčivý (podobné výtky by mohly směřovat k interpretaci postavení žen, viz str. 328–329).

Další velké téma knihy – pojem „politična“ – by zasluhovalo více prostoru, než zde máme k dispozici. Přesto si dovoluji uvést alespoň krátkou poznámku. V Úvodu autor ohlašuje *Politiku* jako dílo přinášející objev obce jako svébytného fenoménu, „jehož uchopení si žádá vypracování specifické metody a ... je příležitostí k odhalení politična“ (34). K tomuto odhalení autor směřuje prostřednictvím reflexe Aristotelova užití slova πολιτικός. Odlišuje postupně „vnitřní“ a „vnější“ pojetí politična, ovšem, znovu, ne zcela jasně. V Úvodu se vnitřním aspektem míní interakce částí uvnitř obce, vnějším pak interakce různých obcí mezi sebou (24); později je ale vnitřní politično charakterizované téměř v etické perspektivě s ohledem na pochopení a přijetí uměřenosti, tedy sebe-omezení a respektování přirozených mezí lidského života v kontrastu s rozpínavým, nevázaným životem, zatímco vnější politično je zaměřené na jednání mezi občany i mezi obcemi (420–421). Jako by zde tedy Jakub Jinek odlišoval nikoli dvě, nýbrž tři



významové roviny. Spojujícím kritériem politična je pak „soběstačnost těsně spojená s interakcemi a kooperací částí, jež je na jedné straně *mezi* růstu, nacházející svůj zdroj ve vnitřní usebrané činnosti, a na druhé straně minimální mírou hojnosti v možnosti „mít všechno““ (422). Pokud této formulaci rozumíme správně, objev politična spočívá právě v nalezení a dodržování určité široce pojaté uměřenosti (volně řečeno, v kultivaci žádostí a jejich podřízení vládě rozumu) na úrovni širších společenství (tedy na úrovni domácnosti, obce a obcí mezi sebou).

Je-li náš výklad v tomto bodě správný, vede nás k otázce, čím přesně ono hledané „politično“ je a jak Aristotelés k jeho objevu a pochopení přispívá. Přestože se nyní dopustíme neúměrného zjednodušení, řekněme, že politično jakožto pozitivní docenění faktu lidské plurality a její „politické realizace“ v obci by se sice projevovalo ve fenoménu „sejiti“ (523–526, 647, srv. také *Pol.* 1281a43–b21) ve společenství „sobě rovných“ občanů. Tento oceňovaný aspekt se však nakonec ukáže jako toliko nouzové řešení: „prostě“ (resp. „absolutně“, str. 469 a 556) nejlepší obcí je dle Jinkovy interpretace Aristotela království (případně aristokracie), tedy vláda toho, kdo nad ostatními vyniká nesouměřitelnou přemírou ctnosti, a je proto jako bůh mezi lidmi (551). Pluralita je tedy oceněna jen podmínečně: ideálem politického uspořádání – byť pouze v rovině teoretické možnosti – je nakonec platónská vize (556) znamenající *de facto* zrušení politické plurality ve prospěch

dokonalého uspořádání, v němž každý „koná své“ v souladu se svou „přirozeností“. To ovšem znamená, že základní otázka politické filosofie – problém ustavení vlády a její legitimacy – zde setrvává uvnitř platónského metafyzického rámce, v němž to jediné legitimně „vládnoucí“ je vše pořádající božský „rozum“. Důležitým předpokladem tohoto přístupu je přitom přesvědčení, že lidská schopnost mluvit a myslet je s božským pořádajícím principem příbuzná a že je mu podobná. Pluralita politického společenství je tedy nakonec jen zástupným řešením v situaci, kdy žádný božský vládce není k dispozici.

Celkový dojem z knihy je proto nakonec smíšený: Jakub Jinek odvedl obrovské množství velmi podrobnou studii, která se od nyníjška stává pro české publikum důležitým referenčním bodem a nepostradatelnou součástí každého vážnějšího pokusu o studium Aristotelovy *Politiky*. Na straně druhé je tu několik skutečností, které čtenářský dojem kazí. Kromě zvláště působících a většinou nadbytečných novotvarů (peratický, agathologický, úsiální, henologický, merologický, idiopragie, technité) je to především nejasný žánr: kniha je zvláštní kombinací podrobného *komentáře*, u něhož lze velkou mírou detailnosti a tomu odpovídající rozsah textu očekávat, a tematické *studie*, u níž se naopak žádá větší selektivnost a jasnější koncentrace na zkoumaná témata. Předložená kniha nemůže nahradit klasické komentáře, jako je např. dílo E. Schütrumpfa,<sup>18</sup> a zcela jistě ani

<sup>18</sup> Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, 9/I–IV, *Politik*, přel. a vyd. E. Schütrumpf, Berlin-Darmstadt 1991–2009.

takovou ambici nemá. Je proto otázka, zda by nebyvalo vhodnější zúžit výběr komentovaných pasáží a zaměřit se podrobněji na interpretaci a projasnění klíčových témat, jako je např. právě motiv vlády, panství či „politická“. Na řadě míst totiž čtenář místo jednoznačných formulací a jasné řeči najde

sled abstraktních vět plný náznaků a neurčitých vyjádření, o nichž byla řeč výše. Je to škoda, protože v současné době v českém prostředí nenajdeme fundovanějšího znalce Aristotelovy *Politiky*, než je Jakub Jinek.

*Stanislav Synek*