

# Stud jako sociální fundament v prótagorovském mýtu v Platónově dialogu *Prótagoras*

**VERONIKA KONRÁDOVÁ**

Filozofická fakulta

Univerzita Jana Evangelisty Purkyně

v Ústí nad Labem

Pasteurova 13

400 96 Ústí nad Labem

veronika.konradova@ujep.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2023.009>

## ABSTRACT\*

The paper explores the ancient concept of shame (*aidôs*) as a social emotion responsible for the coherence of the human community. It examines this issue in a narrower context, using the specific example of Plato's text. The core of the analysis is the myth of the origin of culture in Plato's *Protagoras* (*Prot.* 320d–322d), which presents God as the giver of the basic principles of the community functioning, i.e. shame and justice (*aidôs kai dikê*). The broader context of the interpretation is contemporary theories of the human culture emergence, in particular a comparison with the *Sisyphus*, fragment DK 88 B 25. Especially, the comparison notes fundamental differences in the conception of the human sociality principles in the two texts and, on the basis of this comparison, concludes that the Protagorean myth in the eponymous dialogue differs in important respects from the Sophistic positions articulated in DK 88 B 25. The proposed reading therefore challenges the assumption that the narrative in the *Protagoras* reproduces the doctrine of the historical Protagoras and instead defends the position that this rendering reflects Platonic positions. In support of this interpretation, the paper refers to other passages in the Platonic corpus and selects for specific comparison the positive evaluation of shame (*aidôs*, *aischynê*) with emphasis on its ethical-social dimension in the Book I of Plato's *Laws* (*Leg.* 646e–647c).

\* Studie je součástí grantového projektu řešeného s institucionální podporou FF UJEP.

## STUD V KONTEXTU PLATÓNSKÝCH DIALOGŮ

Platónské dialogy nabízí řadu kontextů, ve kterých hraje „stud“ (*aidós*, *aischyné*) důležitou úlohu, a to jak z metodického a dramatického hlediska, tak z hlediska obsahového. Typickým případem je dialogická situace, v níž je stud integrální součástí elenktické metody, kdy je zahánění protivníka určitou fází diagnosticko-terapeutického postupu, který sleduje Sókratova diskusní praxe (např. *Gorg.* 482c–e). Dále existují kontexty, které naopak vyžadují, aby se diskusní partneři nenechali svázat studem (*Gorg.* 487d–e). A konečně, stud samotný se může stávat předmětem reflexe, která probíhá v dialogu. Tato rozmanitá hlediska mohou být přítomna odděleně i současně.

Ve svém příspěvku se zaměřím na posledně zmíněný případ, kdy se „stud“ objevuje jako téma, o němž se v dialogu hovoří. Vybírám k tomu konkrétní pasáž z dialogu *Prótagoras*, a sice tzv. velkou Prótagorovu řeč (*Prot.* 320d–322d), ve které eponymní hrdina dialogu prezentuje mytické vyprávění o původu lidské kultury. V tomto vyprávění je stud, *aidós*, představen jako sociální emoce,<sup>1</sup> která má fundamentální význam pro konstituci lidského společenství.

<sup>1</sup> Sociální rozměr studu zdůrazňuje Dickie (1978, 93): „The name of the emotion experienced by those who incur the condemnation of their fellows is *aidos*. *Aidos* is also the name for feeling of inhibition which is aroused by fear of what others will say and which prevents a man from behaving in an unseemly fashion.“ Viz *LSJ* (1940, s. v.). K analýzám studu v řeckém myšlení viz Cairns (1993); Konstan (2003).

V této souvislosti si budu všimát zejména těchto otázek:

- i. V jakém antropologicko-náboženském kontextu figuruje stud v Prótagorově vyprávění.
- ii. V druhém plánu se budu ptát, co může ztvárnění studu v této pasáži naznačovat o jejím autorství – jinými slovy, budu se ptát, zda způsob podání svědčí pro to, že Platón v této části dialogu reprodukuje nauku historického Prótagory, nebo zda lze Prótagorovo předpokládané autorství zpochybnit. K tomu poslouží zejména srovnání se zlomkem DK 88 B 25 ze satyrské hry *Sisyfos*.
- iii. Ve světle tohoto srovnání se lze dále ptát, jaká role je studu přisouzena s ohledem na interní či externí regulaci chování a nakolik je stud konstitutivní pro pěstování občanské výtečnosti.

Jelikož se budu snažit ukázat, že celkové vyznění a nálada mýtu v dialogu *Prótagoras* je spíše platónská než sofistická, doložím na závěr srovnání, jak Platón sám pracuje s eticko-sociálním rozměrem studu v pasáži z první knihy *Zákonů* (*Leg.* 646e–647c).

### — AIDÓS KAI DIKÉ

Můžeme začít krátkou rekapitulací Prótagorova vyprávění ve stejnojmenném dialogu: Prótagoras jím odpovídá na otázku, zda lze nabýt občanské výtečnosti, a svou odpověď formuluje na pozadí obsáhlé narace, která vykresluje původ živých bytostí včetně člověka a v příběhu s prométheovskými motivy líčí vznik lidské kultury. Prótagoras nejprve zmiňuje genezi živočišných druhů

a jejich účelné zaopatření (zvířata jsou obdařena schopnostmi zajišťujícími jejich přežití v konkurenci s ostatními). Ve srovnání se zvířaty stojí člověk zdánlivě bez prostředků jako nahé a bezbranné stvoření. Tato původní nezaopatřenost člověka je nicméně vyvážena kulturními dary: darem ohně a darem řemeslné dovednosti. Takto vzniká sféra lidské *techné*. Jako překerní se však ukazují absence politického umění – lidé nejsou schopni žít pospolitě a navzájem si ubližují –, a proto jsou jim dány předpoklady politického soužití. Pro naše téma je klíčová právě tato pasáž, jež pojmenovává fundamenty lidského soužití, kterých se lidem dostává opět skrze intervenci bohů, konkrétně Dia, který je tradičním garantem společenských vazeb. V textu čteme:

„Tu Zeus, jev strach o náš lidský rod, aby zcela nevyhynul, posle Herma, aby uvedl mezi lidi stud a spravedlnost, aby byly udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství.“<sup>2</sup> (*Prot.* 322c1–4)

Takto vzniká politická sféra a je umožněno soužití v rámci lidské pospolitosti. O konkrétních mechanismech působení studu se tu, pravda, mnoho neříká, takže celkový obraz důležitosti studu v sociální sféře můžeme skládat spíše z nepřímých indicií. Klíčové je už to, že stud stojí pospolu s *diké* a oba tyto sociální faktory mají vazbu na Dia. Blahodárné účinky studu a spravedlnosti v lidské společnosti pod Diovou

2 Ζεὺς οὖν δέισας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπὸλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἄνθρωπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἴεν πόλεων καὶ ὅσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

patronací přitom představují tradiční motiv, který může Prótagorovo vyprávění v myslích posluchačů nebo čtenářů snadno evokovat. Nabízí se především hésiódovská asociace respektu a vzájemné úcty odpovědné za sociální soudržnost. Hésiodos přitom naznačuje ústřední roli studu v mezilidských vztazích hlavně v působivém obrazu jeho absence: v hésiódovském mýtu o pokoleních je nepřítomnost studu vyznačena fatálními důsledky v podobě všeobecného násilí, zpřetrhání základních mezilidských vazeb a rozvolnění vazby mezi lidským a božským světem.<sup>3</sup>

V tomto základním půdorysu se podle všeho pohybuje i mýtus v dialogu *Prótagoras*. Ten bývá interpretován v kontextu probíhající sofistické diskuse o původu společnosti a náboženství a předpokládá se, že by mohl reprodukovat nauku historického Prótagory.<sup>4</sup> Douglas Cairns (1993, 355) výslovně tvrdí, že „zapadá do mainstreamu staršího sofistického myšlení“. Je pravda, že v pátém století se objevily výklady o prehistorii člověka a o vývoji lidské společnosti (srv. Kahn 1981, Barney 2006). K tomuto bádání rozhodujícím způsobem přispělo právě sofistické hnutí a předpokládá se, že se o tuto problematiku zajímal i sám Prótagoras.<sup>5</sup>

Přesto se nedomnívám, že by literární postava Prótagory v dialogu reprodukovala více či méně autentický výklad historického Prótagory. Tímto odmítnutím samozřejmě nepopírám, že by mýtus neměl vůbec prótagorovský nádech; naopak Platónovu literárnímu mistrovství můžeme připsat právě to, že literární postava jeho Prótagory působí věrohodně a říká věci, které se podobají tomu, co by mohl říkat historický Prótagoras.<sup>6</sup> Přesto nemusíme interpretovat celý příběh jako ukázkou sofistického evolučního výkladu o vzniku lidské civilizace, ale můžeme ho číst jako platónské ztvárnění spíše ahistorické úvahy o fundamentech lidské sociability.

Tuto interpretaci se pokusím představit v širším rámci a objasnit, proč se nedomnívám, že by Prótagorovo vyprávění, tak jak je prezentováno v dialogu, spadalo právě do okruhu dobových evolucionistických výkladů o počátcích lidské kultury.

Moje první námitka proti evolučnímu výkladu vychází z přesvědčení, že bychom měli brát vážně mytickou formu Prótagorova vyprávění a z tohoto hlediska posoudit i jeho formální chronologii. Mýtus vždy rozvíjí svou vlastní časovost, přičemž postupné odkrývání posloupností mytických událostí nemusí nutně odkazovat na zasazení těchto událostí do časové osy, ale je spíš svébytným prostředkem pro odhalení základních charakteristik popisované skutečnosti. Platón s takto chápanou strukturou

3 Hésiodos, *Op.* 192–201.

4 Toto stanovisko zastává např. Morgan (2000).

5 Každopádně se mu připisuje spis s názvem *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (*O stavu věcí na počátku*, DK 80 A1). Srv. Sprague (2001, 5). Nicméně dochoval se právě jen název spisu, takže o Prótagorově pozitivním učení v této otázce nelze nic vyvozovat.

6 Podle Charlese Kahna (1981, 100) není teorie, kterou Platón Prótagorovi v dialogu připisuje, historicky přesná, ale je historicky věrohodná.

mytické narace aktivně pracuje i jinde, zejména v dialogu *Timaios* (*Tim.* 34b–c) upozorňuje, že chronologii vyprávění o počátcích světa nelze brát doslovně, ale že pouze odpovídá omezenému způsobu, jakým jsme o těchto věcech schopni hovořit jako lidé.<sup>7</sup>

Něco podobného můžeme předpokládat i v dialogu *Prótagoras*, kde diachronická struktura vyprávění odpovídá formě mytické narace, která líčí události v určitém sledu, ale v jádru spíše synchronním způsobem odhaluje základní antropologické danosti a klíčové principy lidské sociability. Diachronie mýtu hovoří o tom, že lidé jsou postupně obdařeni božskými dary, které je odlišují od zvířecí sféry. To ale zároveň vystihuje základní antropologická specifika, k nimž patří to, že lidé (i) ovládají řemesla a jsou schopni zajistit si prostředky k přežití navzdory své fyzické slabosti, (ii) mají jedinečný vztah k bohům skrze rituální a náboženskou praxi a konečně (iii) vedou společenský život prostřednictvím universálního podílu na studu a spravedlnosti. Člověk je takto definován zároveň jako *homo faber*, *homo religiosus* a *homo politicus*.

Domnívám se proto, že zde nesledujeme popis postupného vývoje od primitivního stavu ke stavu společenskému, ale spíš vykreslení plně zformované lidské přirozenosti a jejích klíčových

rysů. Tuto interpretaci může podtrhnout srovnání se zlomkem ze satyrské hry *Sisyfos* (*DK* 88 B25).

## — PRÓTAGORAS VS. SISYFOS

Hra *Sisyfos* bývá připisována buď Kriťiovi, nebo Euripidovi, takže její autorství zůstává sporné.<sup>8</sup> Pro moje účely nicméně není nezbytné tuto otázku jednoznačně zodpovědět. Důležité je, že ať už *Sisyfos* vyrůstá z myšlenkového směru rozvíjeného na platformě sofistiky, nebo dramatu, každopádně představuje příspěvek k živé diskusi o původu lidské společnosti, která probíhala napříč různými žánry. Srovnání s tímto fragmentem může nabídnout důležitý korektiv ke čtení prótagorovského vyprávění v platónském dialogu.

Zdůrazním tři hlavní momenty, které podle mne odlišují prótagorovský mýtus od evolucionistického líčení sofistického ražení, tak jak je nabízí skladba *Sisyfos*:<sup>9</sup>

První bod se týká předpokládaného původního stavu lidstva. Fragment ze *Sisyfa* pojímá tyto počátky jako naprosto bídné (v. 1–2):

„Byl čas, kdy život lidí nespořádán byl i zvířecí a jenom síle poddaný.“

Tyto verše zdůrazňují násilný charakter vzájemných vztahů prvních lidí a přirovnávají jejich život k životu divokých zvířat. Nic takového se v pasáži

7 Ostatně i činnost demiurga je v dialogu *Timaios* popisována tak, jako by měla začátek, určité fáze a konec, ačkoli je to teprve demiurgos, kdo svou činností spolu s uspořádáváním kosmu utváří i čas (*Tim.* 37d). K otázce temporality a uchopení počátku v *Timaiovi* viz Salis (1994, 94–95).

8 Viz Rowe, Schofield (2007, 89). Charles Kahn (1997, 249–250) v návaznosti na argumenty, které podali Dihle, Scodel, Ostwald a Yunis, obhajuje Euripidovo autorství.

9 Následující výklad rozvíjí argumentační kroky, jež představuje Konrádová (2018).

z dialogu *Prótagoras* nevyskytuje.<sup>10</sup> Z formulace mýtu lze vyvodit, že lidé jsou od počátku definitivně odděleni od zvířat a mají jiný úděl: zvířata od lidí odlišuje absence *logu* (v *Prot.* 321c1 jsou zvířata označena jako *aloga*) a přirozená výbava k přežití.<sup>11</sup> Lidé naopak své tělesné nedostatky kompenzují ovládnutím umění. Této dovednosti se jim ale nedostává až později – už při svém příchodu na svět jsou vybaveni znalostí umění a řemesel (*Prot.* 321c5–d4). Vyjádřeno jazykem mýtu: tlak, který doléhá na Epiméthea coby distributora příslušných schopností, vyplývá z toho, že „již také přišel usouzený den, kdy měl i člověk vyjít ze země na světlo“ (*Prot.* 321c6–7). Proto přichází rychlá Prométheova intervence, která člověka opatřuje technickými dovednostmi (*Prot.* 321c7–d3), s nimiž se může zhodnotit svého pobývání na světě a „vyjít ze země na světlo“. Z logiky vyprávění vyplývá, že díky Prométheovu spěšnému zásahu člověk přichází na svět jako hotová bytost už vybavená znalostí ohně a řemesel. To znamená, že lidé umění nevynalézají sami pod tlakem potřeby, ale od samého začátku je to jejich specifický způsob interakce se světem.<sup>12</sup> Díky této schopnosti vedou

lidé specificky lidský život bez známek zvířecí existence.

Postavení a role božstva jsou v *Prótagorovi* a *Sisyfovi* zcela odlišné. Zatímco pasáž z dialogu *Prótagoras* soustavně předpokládá trvalou přítomnost bohů a výslovně uvádí, že bohové předcházejí vzniku lidského rodu (*Prot.* 320d1),<sup>13</sup> úryvek ze *Sisyfa* považuje bohy za lidský výmysl, který má instrumentální roli při fungování společnosti (v. 12–16):

„vynalezl lidem bázeň před bohy kterýs muž chytrý, moudrý, aby měli zlí strach také tehdy, kdyby něco v tajnosti buď činili neb mluvili neb myslili. Tak tedy božstvo zavedl [...]“

Bohové zde slouží jako intenzifikovaný vnější prostředek k udržení poslušnosti a odstrašení přestupníků. *Prótagoras* opět vykresluje zcela jiný obraz. Vyprávění v dialogu *Prótagoras* zakládá původní vztah mezi bohy a lidmi, když tvrdí, že člověk je účasten božského údělu a doslova blízkým příbuzným bohů (*Prot.* 322a3).<sup>14</sup> Výrazem této základní blízkosti mezi bohy a lidmi je uctívání a kultické chování, které je výsostnou lidskou aktivitou (*Prot.* 322a4–5). To znamená, že technické schopnosti, zejména schopnost disponovat ohněm, se projevují primárně

10 V tomto ohledu nemohu souhlasit s formulací, že *Prótagoras* ve svém líčení, podobně jako skladba *Sisyfos*, akcentuje původně divoký stav lidstva („original feral condition of humanity“), jak uvádí Barney (2006, 86).

11 Navzdory svému jménu je Epimétheus dosti prozíravý při vyváženém rozdělování přirozených schopností mezi různá zvířata. Člověka nechává stranou, ale jak se vzápětí ukáže, člověk se vymyká tím, že musí být vybaven zcela odlišnými schopnostmi.

12 Ve fragmentu ze *Sisyfa* motiv umění chybí, ale objevuje se u Aischyla, *Prom.* 442–506, Eurípida, *Suppl.* 201–213 nebo Isokrata,

*Paneg.* 4,28, v pozdějším podrobném rozpracování pak u Lucretia, *De rerum nat.* V, 925–1457.

13 ἦν γὰρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.

14 ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν.



v rituální praxi.<sup>15</sup> Tím je opět zdůrazněno výlučné postavení člověka ve srovnání s ostatními živými tvory, protože jako jediný má od samého počátku takto výsadní vztah k bohům. Technická dovednost je pak nejen znakem výjimečného postavení člověka vůči zvířatům, ale právě i jeho zásadního vztahu k bohům. Božské tedy není podřízeno lidskému měřítku, ale naopak definuje charakteristické postavení člověka v celku světa. V označení *homo faber* a *homo religiosus* se tak propojují dva aspekty lidské přirozenosti.<sup>16</sup>

To všechno zároveň zní velmi ne-prótagorovsky, protože popisy rozsáhlé aktivity bohů i lidské spřízněnosti s nimi se zdají být v příkrém rozporu s notorickým agnosticizmem, který ohledně bohů vyjadřuje historický Prótagoras. Ohledně bohů uvádí příslušný zlomek: „O bozích nemohu vědět, ani že jsou, ani že nejsou, ani jakou mají podobu. Neboť mnoho věcí to brání vědět i nezjevnost bohů i krátký život člověka“ (DK 80 B 4).<sup>17</sup> Naopak vzhle-

dem k tomu, že první lidé v platónské pasáži jsou schopni vytvářet obrazy bohů, jejich mimetická činnost zřejmě vylučuje úplný agnosticizmus.

Pro naše téma je rozhodující, že se *Prótagoras* a *Sisyfos* zřetelně rozcházejí v pojetí principů lidské sociability. V dialogu *Prótagoras* je klíčová role božství, které ustavuje zásady lidského společenského a politického života. Ty jsou podle mýtu podstatou druhého božského daru – daru politického umění:

„Tu Zeus, pojav strach o náš lidský rod, aby zcela nevyhynul, posle Herma, aby uvedl mezi lidi stud a spravedlnost, aby byly udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství.“ (Prot. 322c1–4)

Principy sociální soudržnosti tedy do světa přicházejí z božské sféry. To je důležité zpřesnění ohledně lidské sociability. Zatímco *polis* je pojímána jako lidský vynález odpovídající specifickým životním tlakům (Prot. 322b), její politické principy nejsou lidského původu (sr. Thein 2003, 67). Není to člověk, ale bůh, kdo je jejich iniciátorem. Opět můžeme zdůraznit kontrast s fragmentem

15 K tomuto přesvědčení nás může vést zmínka o oltářích (*bómoi*, Prot. 322a5), která naznačuje obětní praxi.

16 Gerd van Riel (2012, 161) v této souvislosti ještě upřesňuje: „On the basis of the chronological distinction between the two gifts described in the myth (the theft of fire before mankind being brought to the light and the gift of social abilities afterwards), we can now conclude that this means that religion – an effect of the possession of fire – is more deeply rooted in human nature than sociality. It is more fundamental, and more “natural” than what is handed over in the second gift. So a religious attitude precedes all kinds of social behaviour and of community.“

17 V této otázce nepřijímám argumentaci, kterou nabízí Alfred Ferrarin (2000, 300), když

tvrdí, že přítomnost bohů v *Prótagorově* naraci je pouze instrumentální: „The invocation of the gods is instrumental: the account is directed to the origin of our race alone, and the gods are not the point of the myth (which would not be too surprising coming from Protagoras, who claimed that we cannot know them).“ Ferrarin předpokládá, že autorem mýtu je sám *Prótagoras*, a dochází proto k závěru, že odkazy na bohy tu nejsou centrální. Já se naopak domnívám, že na základě prominentní role bohů je třeba předpoklad *Prótagorova* autorství mýtu odmítnout. Ohledně strategií, jak se vypořádat s *Prótagorovým* agnosticizmem, viz Kathryn Morgan (2000, 137).

ze *Sisyfa*, který naopak předpokládá výhradně lidskou aktivitu při nastolování společenského a právního řádu (v. 5–8):

„potom lidé zákony si dali za mstitele, aby právo jim všem stejně vládlo, zpupnost sobě podrobíc. Teď trestán byl, kdo něčeho se dopustil.“

Na rozdíl od platónské pasáže *Sisyfos* předpokládá konvencionalistický základ mezilidských vztahů. Své pojetí také zakládá na zcela jiných sociálních emocích. Zatímco *Prótagoras* pracuje s blahodárnými faktory studu, respektu, vzájemné úcty a přátelských vazeb, *Sisyfos* zakotvuje sociální soudržnost ve strachu, tedy ve spíše násilném faktoru pro udržení poslušnosti a společenského řádu. Atmosféra strachu je nadto zdůrazněna zavedením strachu z bohů, jakožto mocného nástroje proti skrytě páchané nespravedlnosti. Korektivem chování se tak jednoznačně stávají externí faktory, jako je strach z dopadení a trestu, ať už ze strany lidí, nebo ze strany dohlížejícího božstva.

Shrneme-li toto stručné srovnání, můžeme říci, že Platón v dialogu *Prótagoras* spojuje prvky dobové debaty o původu lidské kultury s tradičními básnickými motivy a svým typickým způsobem je přetváří v nový celek. Tón mýtu se přitom zřetelně liší od vývojových a konvencionalistických teorií lidské kultury formulovaných v rámci sofistického hnutí. Z toho důvodu se domnívám, že poselství příběhu je v jádru platónské (sr. van Riel 2012, 158). Platón jednoduše nereprodukuje prótagorovskou doktrínu, ale spíš vytváří společný antropologický základ, který v dialogu slouží jako východisko

pro další debatu. Závěr mýtu důrazně prohlašuje, že všichni lidé mají podíl na studu a spravedlnosti, což znamená, že každý člověk je schopen vstupovat do společenských struktur a má základní předpoklady pro vzájemnou interakci s druhými lidmi. Na otázku, zda se má stud a spravedlnost dělit mezi všechny, Zeus rozhodně odpovídá:

„Mezi všechny [...] a všichni ať jsou jich účastni; neboť by nevznikly obce, kdyby jich bylo účastno jen několik málo jednotlivců jako jiných umění; a dej mým jménem zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl na studu a spravedlnosti, má být usmrčen jakožto nákaza obce.“ (*Prot.* 322d)

Universální podíl na studu a spravedlnosti takto dotváří multiperspektivní antropologický obraz, v němž je člověk nakonec představen také jako *homo politicus*. V tomto smyslu jsou všichni lidé obdařeni základní intuicí vůči hodnotám uplatňovaným v mezilidském styku a mají elementární schopnost vzájemného respektu, na němž stojí sociální vazby. Formulaci těchto základních předpokladů můžeme považovat za společnou platformu, na které se Platón a literární postava jeho *Prótagory* shodují. Skutečná konfrontace názorů přichází až později v dalším průběhu dialogu, kde jsou z tohoto základního stanoviska vyvozovány další důsledky pro politickou praxi a pro výchovu a etické zlepšování.

## — ZÁKONY

Tvrzení, že v prótagorovském mýtu lze detekovat platónské jádro, by mělo být přesvědčivější, pokud jsme zároveň



schopni rozpoznat obdobný étos i v jiných částech platónského korpusu. Domnívám se, že to je možné, pokud se podíváme k dalším dialogům, které komplexnějším způsobem rozvíjejí některé momenty naznačené v prótagorovském mýtu. Je to zejména celková tendence k harmonizaci společenského soužití v duchu politického přátelství, důraz na primát božství a jeho provázanost s lidským životem a v neposlední řadě i hraniční představa vydědence – člověka neschopného respektovat základní principy společenského soužití, jedince, který představuje rozkladný živel a zkázu obce, a jako takový musí být ze společnosti eliminován. Penologie pozdních dialogů, jako je *Politikos* nebo *Zákony*, právě tento motiv formuluje zcela explicitně:<sup>18</sup>

„Jestliže však někdy vyjde najevo, že něco takového spáchal občan a že se provinil proti bohům nebo proti rodičům nebo proti obci některým z velkých a nevýslovných provinění, považuj ho soudce již za nevléčitelného, maje na zřeteli to, že se mu dostávalo od dětství takové výchovy a takového pěstování, a přece se nezdržel největších zločinů. Trestem mu budiž smrt, nejmenší z těch zel, a ostatním prospěje jako výstražný příklad, když bude odstraněn bez paměti za hranice země [...]“ (*Leg.* 854e–855a)

Především pak *Zákony* výslovně evokují božský dar studu a spravedlnosti, když v mýtu o Kronově věku ve čtvrté knize mluví o celkově blahodárných

faktorech tohoto věku, kdy stud, spravedlnost, zákonnost a mír společně posilovaly občanskou svornost:

„[...] bůh, a to z lásky k lidem, ustanovoval nad námi rod daimonů, lepší než jsme my, který o nás pečoval [...], poskytoval mír, stud, zákonnost a hojnost spravedlnosti a tak dělal pokolení lidí svornými a šťastnými.“ (*Leg.* 713d–e)<sup>19</sup>

V poslední části textu se proto chce zaměřit na cílenější srovnání s platónskou pasáží, která podrobněji rozvíjí eticko-sociální rozměr studu a vyzdvihuje konstitutivní úlohu studu při utváření občanské výtečnosti.

Jde o pasáž v závěru první knihy *Zákonů*. I zde se úvaha, již budeme sledovat, rozvíjí v kontextu antropologického popisu, který je tentokrát prezentován v obrazu člověka jako boží loutky, ovládané různými vlákny a poháněné různorodými podněty, v optimálním případě pak vedené zlatým vláknem rozumu, *logismos* (*Leg.* 644d–645a). Tento člověk-loutka má být vychováván, aby ho jeho „vodící dráty“ nevláčely sem a tam, a v této souvislosti se zvažuje výchovná hodnota řízených symposií a pití vína.

Aby se vyjasnila – na první pohled ne úplně zřejmá – pedagogická hodnota pijáckých dýchánek, rozliší se dva druhy strachu, kterým člověk může čelit:

19 ταὐτὸν δὲ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαιμόνα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη.

18 Platón, *Leg.* 735d–e, 854e; Platón, *Pol.* 308e–309a.

„jednak se asi bojíme zlých věcí v očekávání, že se stanou [...]. Avšak mnohdy se bojíme pověsti, soudíce, že jsme pokládáni za špatné, když děláme nebo mluvíme něco nepěkného; a tomuto strachu říkáme my – a myslím všichni – stud (*aischyné*).“ (Leg. 646e–647a)

Na tomto místě užívá Platón ústy Athénana označení *αἰσχύνῃ*, ale v dalším pokračování se objevuje jak termín *αἰσχύνῃ*, tak *αἰδώς* (případně příbuzné tvary). Oba výrazy se tedy přinejmenším zde zdají synonymní.<sup>20</sup> V jiných výskytech může *αἰσχύνῃ* nabývat negativní nádech „hanby“, ovšem *αἰδώς* – i díky jeho tradiční personifikaci jakožto božstva – nese výhradně pozitivní význam „studu“ ve smyslu „úcty“, „smyslu pro slušnost“ a „respektu“ – respektu před autoritou, respektu před hodnocením těch, které uznáváme a kterých si vážíme.

Pozornost diskutujících se dál upne právě k tomuto druhému ze zmíněných strachů: díky subtilnějšímu rozlišení, které Athénan navrhl, se může zřetelněji vyjevit svébytné pole, na němž působí strach ve smyslu ostychu před míněním druhých. Tímto polem je sociální sféra, která vystavuje člověka očím druhého. Na této interpersonální rovině pak může stud fungovat jako důležitý korektiv či inhibitor nevhodného jednání. Stud se proto ukazuje jako důležitý sociální faktor, se kterým je třeba ve výchovné a legislativní práci aktivně pracovat, a to vzhledem k účinkům studu jak na individuální, tak na společenské rovině.

20 Srv. nicméně subtilní analýzy obou termínů, které nabízí Konstan (2003).

„Jistě tedy i zákonodárce a každý, kdo je jen trochu k něčemu, váží si tohoto strachu s největší úctou; nazýváje jej stud (*aidós*), dává jeho opaku jméno smělost (*tharros*) a nestoudnost (*anaideia*) a ten pokládá za největší zlo pro všechny lidi v soukromém životě i veřejném.“ (Leg. 647a–b)

Z dvojí podoby strachu, z něhož jeden je třeba překonávat a druhý podporovat, vyplývá tento kombinovaný požadavek:

„Tedy každý z nás má být nebojácný i bázlivý [...].“ (Leg. 647b)

S pomocí tohoto subtilnějšího pohledu, který umožňuje nuancovanější přístup ke strachu na jedné straně a studu na druhé straně, se debata posouvá k promýšlení otázek občanské výtečnosti. Odtud také bude zřejmější, jaká je vazba mezi studem a *areté* a v jakém smyslu je stud pro utváření *areté* konstitutivní.

Prominentní výtečnosti, jež se v naší pasáži dostávají do centra pozornosti, jsou ty, které se vztahují ke dvěma zmínovaným strachům: (i) statečnost, která čelí strachu z hrozícího nebezpečí, a (ii) uměřenost, která čelí pokušení příjemnosti a slasti, a to díky studu. Jeden strach je tedy třeba v zájmu *areté* potlačovat, druhý je třeba v zájmu *areté* podporovat.

Athénanův výklad cílí především na objasnění toho, jak lze pěstovat uměřenost a jakou roli při tom hraje stud. Vypracovává proto tuto analogii:

„aby se stával dokonalým [sc. mladý člověk] vzhledem ke statečnosti, musí ve svém nitru svádět boje se

zbabělostí a vítězit nad ní, kdežto kdokoli by byl v takových zápasech nezkušený a nevytvořený, jistě by nedošel ani na půl cesty k dobrosti (*areté*).“ (*Leg.* 647c–d)

Obdobný postup je třeba uplatnit v případě *sófrasyné*:

„A co když se snažíme udělat někoho bázlivým na základě práva (*foberon meta dikés*)? Zdalipak ho nemusíme uvádět do srážek s nestoudností, cvičit ho v zápase s ní a nutit, aby vytrvale bojoval se svými rozkošemi a vítězil?“ (*Leg.* 647c)

Přísně vzato jde o obrácenou analogii: tím, že člověk čelí prvnímu druhu strachu, posiluje se v něm opak strachu, tedy statečnost, a člověk se stává statečným. Naopak když se vystavuje slastem a vášním a čelí smělosti a nestoudnosti, pěstuje v sobě druhý typ strachu, tedy stud, a stává se uměřeným.<sup>21</sup>

Z výchovných důvodů je proto žádoucí vyvolávat situace, v nichž se v prvním případě může člověk trénovat v překonávání strachu, a tedy pěstování statečnosti, v druhém případě v překonávání žádostí a rozkoší, a tedy posilování strachu *alias* studu, a tedy pěstování uměřenosti. V zájmu zefektivnění těchto postupů se hypoteticky uvažuje o tom, zda by bylo možné tyto situace navodit farmakologicky. Nejprve se diskutuje o potenciálním nápoji pro vyvolávání strachu, s jehož pomocí by se člověk mohl bezpečně cvičit ve statečnosti. Takový nápoj neexistuje, nicméně existuje nápoj pro vyvolání

opačného efektu – je to víno, které podněcuje k bezostyšnosti a pomocí kterého se lze kontrolovaně cvičit v uměřenosti.

Tím je objasněna výchovná hodnota řízených symposií a jejich přínos pro formování zdatnosti. Optimální výchovný postup tak spojuje válečnickou/ gymnastickou výchovu a výchovu symposiální:

„v našich duších mají být pěstovány dvě věci, jednak abychom byli co nejvíce smělí, jednak naopak, abychom se co nejvíce báli.“ (*Leg.* 649a–b)

Toto opakované upřesnění zároveň naznačuje, jakým směrem se posouvá a jak se prohlubuje Platónovo zpracování motivu studu. Je tu zřejmá jednak komplementarita smělosti a studu, a jednak internalizace faktorů, které jsou konstitutivní pro zdatnost. Zmínka o duši naznačuje toto zvnitřnění: správné a uměřené chování nemá být jen prostou reakcí na vnější korektivy – a nemá tedy reagovat na vnější hrozby, jež vyvolávají strach v onom prvním významu –, ale má vycházet z uspořádaného nitra člověka.<sup>22</sup> K tomu směřuje výchovný program zákonodárce:

„Tedy na stavech, v kterých jsme přirozeně vynikající měrou smělí a odvážliví, na těch by se mělo, jak se podobá, cvičit, abychom byli co nejméně nestoudní a plní smělosti; a naopak abychom byli bázliví, když bychom se měli odvažovat v jednotlivých případech mluvit nebo trpět nebo i dělat něco ošklivého, ať by to bylo cokoli.“ (*Leg.* 649)

21 Tento podvojný a vzájemně podmíněný vztah pečlivě analyzuje Pfefferkorn (2020, 259).

22 Rezervovanější pohled nabízí Cairns (1993, 374–375).

To, co bylo v prótagorovském mýtu, a ostatně i v mýtu kronovském, naznačeno obrazem s božskými aktéry, se zde rozvíjí komplexnějším a hlubším způsobem: stud je nepostradatelnou sociální emocí, která pozitivně utváří život jednotlivce i celé společnosti. Nové posuny, které Platónův subtilnější pohled umožňuje, pak spočívají v záměrném zvnitřnění procesu utváření zdatnosti, na němž se stud podílí. Ostych před hodnotícím pohledem druhého tím nemizí ze zřetele, ale zároveň je zřejmé, že stud může (a měl by) fungovat i v intimitě soukromí, kdy tento vnější pohled chybí. Pokud bychom se drželi analogie vypracované na konci první knihy *Zákonů*, tam se výslovně zmiňuje trénink ve zdatnosti o samotě:

„A kdyby se snad někdo cvičil proti strachům sám jediný o samotě, začlání se studem a soudě, že se nemá ukazovat dříve, než bude v pořádku, a připravoval si jediný nápoj namísto tisíce jiných věcí, dělal by něco správného [...]“ (*Leg.* 648d)

Terénem pro toto cvičení je nitro člověka, jak ostatně naznačil už výše uvedený citát ze *Zákonů*, kde se explicitně zmiňuje, že rozhodující boje pro

pěstování zdatnosti svádí člověk sám v sobě (*en hautó*, *Leg.* 647c10).

## — ZÁVĚR

Postavíme-li vedle sebe výše zkoumané texty – na jedné straně pasáž z dialogu *Zákony* a pasáž z dialogu *Prótagoras* a na druhé straně fragment ze skladby *Sisyfos* –, ukazuje se, že Platón stále pracuje s tradičními motivy – v tomto případě spíš s motivy hésiodovskými než sofistickými – a tyto motivy zároveň posouvá na novou, subtilnější úroveň, která mu umožňuje podrobněji analyzovat mechanismy, jimiž stud pozitivně ovlivňuje etický progres jednotlivce i harmonické fungování společnosti. Zároveň usiluje o vybudování robustního antropologicko-náboženského rámce, v němž tyto analýzy zakotvuje. Prótagorovská narace uchopila klíčové antropologické konstanty a primární lidský vztah k božskému mytickým obrazem, a tím vyrýsovala terén pro následné zvažování principů sociability a podmínek etického zlepšování, které v dalších platónských kontextech umožňují propojit uvažování o kultivaci sociální emoce s komplexnějším politickým, náboženským i kosmologickým rozvrhem.

## ZKRATKY

---

### SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL

*DK* – Diels, Hermann, and Walther Kranz.  
1951/1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker*.  
*Griechisch und Deutsch, I–III*. Berlin:  
Widmann.

*LSJ* – Liddell, Henry George, and Robert Scott.  
1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised and  
Augmented by Henry Stuart Jones, with the  
Assistance of Roderick McKenzie. Oxford:  
Clarendon Press.

### SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

*Aischylos*  
*Prom.* – *Prometheus vinctus*  
*Euripidés*  
*Suppl.* – *Supplices*  
*Hésiodos*  
*Op.* – *Opera et dies*  
*Isokratés*  
*Paneg.* – *Panegiricus*  
*Lucretius*  
*De rerum nat.* – *De rerum natura*  
*Platón*  
*Gorg.* – *Gorgias*  
*Leg.* – *Leges*  
*Pol.* – *Politicus*  
*Prot.* – *Protagoras*  
*Tim.* – *Timaeus*



## LITERATURA

- Barney, Rachel. 2006. "The Sophistic Movement." In *A Companion to Ancient Philosophy*, editovali Mary Louise Gill a Pierre Pellegrin. Oxford: Blackwell.
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Dickie, Mathew W. 1978. "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod." *Classical Philology* 73 (2): 91–101.
- Ferrarin, Alfredo. 2000. "Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus." *The Review of Metaphysics* 54 (2): 289–319.
- Hésiodos. 1990. *Zpěvy železného věku*. Přeložila Julie Nováková. Praha: Svoboda.
- Kahn, Charles H. 1997. "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment." *Phronesis* 42: 247–267.
- Kahn, Charles H. 1981. *The Origins of Social Contract Theory*. In *The Sophists and their Legacy*, editoval George B. Kerferd, 92–108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Konrádová, Veronika. 2018. "God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (Prot. 320d–322d)." *ΠΗΓΗ/ FONS* 3: 9–19.
- Konstan, David. 2003. "Shame in Ancient Greece." *Social Research: An International Quarterly* 70 (4): 1031–1060.
- Morgan, Kathryn A. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Riel, Gerd van. 2012. "Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (Protagoras, 320d–322d)." In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, editovali Catherine Collobert, Pierre Destrée a Francisco J. Gonzalez, 145–164. Leiden – Boston: Brill.
- Pfefferkorn, Julia. 2020. "Shame and Virtue in Plato's Laws: Two Kinds of Fear and the Drunken Puppet." In *Emotions in Plato*, editovali Laura Candiottio a Olivier Renaut, 252–269. Leiden – Boston: Brill.
- Platón. 1992. *Gorgias*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1994. *Politikos*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1992. *Prótagoras*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1996. *Tímaios. Kritias*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1997. *Zákony*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Rowe, Christopher, and Malcolm Schofield, eds. 2007. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Salis, John. 1999. *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sprague, Rosamond K., ed. 2001. *The Older Sophists*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Svoboda, Karel. 1962. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil Karel Svoboda. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Thein, Karel. 2003. "Teleology and Myth in the Protagoras". In *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, editovali Aleš Havlíček a Filip Karfík, 60–70. Praha: OIKOYMENH.

