

Stud a logos.

K nietzschovsko-

-platónské

polemice

ONDŘEJ SIKORA

Katedra filosofie a religionistiky

Fakulta filozofická

Univerzita Pardubice

Stavařov 97

532 10 Pardubice

ondrej.sikora@upce.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2024.002>

ABSTRACT

The study presents the motif of shame as an interesting and hitherto neglected intersection in the Nietzsche-Plato relationship. The first part of the essay recapitulates the function of this motif in Nietzsche's culminating texts (mainly *Zarathustra* and *Gay Science*), while in the second part I turn my attention to the motif of shame in Plato's work, more precisely, to the two "extreme" contexts of death (*Apology*, *Crito*) and love (*Symposium*). It turns out that for both authors, shame is a constitutive phenomenon that is thematized in relation to logos. Shame and logos thus stand in close and contrasting relation. There is a tension between the two moments that is decisive for the life of the soul, for its upward movement (Plato) or gradation (Nietzsche). It is therefore not a simple subjugation of the irrational element by the rational component of the soul that plays the central role, but an interplay of irreducible, mutually demanding moments.

— ÚVODEM

Přestože inspirací pro následující úvahu jsou Alkibiadova slova z dialogu *Symposion* adresovaná Sókratovi „před tímto jediným já se stydím“ (*Symp.* 216b3),¹ vykračuji v ní za imanentně platónský, potažmo antický rámec. Toto překročení je motivováno obecnější snahou, kterou lze vyjádřit v podobě prosté, na první pohled banální otázky: čím pro nás může být Platón dnes?² Konkrétně

pak: čím může obohatit naše vnímání studu? Jednou z možných cest k jejímu zodpovězení je studium střetů, které lze považovat za plodné, pokud přispívají k porozumění jeho aktérům. Podmínkou plodného střetu je jednak jednota, garantovaná sdíleným zájmem, jednak

značné míry ztratila nebo spíš není tak přítomná, je inteligibilní svět, tedy pluralita inteligibilních forem, které existují samy v sobě a zakládají všechny ostatní struktury. ... Ale co tomu dnes stojí v cestě, je představa časovosti všeho, proměnlivosti veškeré skutečnosti. Taková představa sice nezboří výše zmíněnou jednotu, ale nemůžete myslet neměnné, nečasové, atemporální struktury, pokud jste přesvědčena o tom, že všechno je časové, neřku-li časoprostorové. ... Eidetické typy, které jednou měly své zástupce, je už nemají, a tudíž není důvod předpokládat, že nějak subsistují dál. To je námitka proti platónské myšlence inteligibilních forem nebo nečasových idejí.“

- 1 Platónovy dialogy jsou citovány v překladu F. Novotného, odkazují na ně, stejně jako na Nietzscheovy texty, standardizovanými zkratkami, jejichž seznam je na konci studie. U Nietzscheových textů se první údaj za zkratkou týká aforismu či názvu oddílu, druhý údaj čísla stránky vydání uvedeného v bibliografii.
- 2 K této otázce se vrací v nedávném rozhovoru např. F. Karfík (2020, 162–163): „Naopak myšlenka, která svou přesvědčivost do

různost pohledů, jinak hrozí, že místo střetu dojde k prostému míjení. Takový svádí s Platónem v celém svém díle, od první do poslední knihy, Friedrich Nietzsche,³ který na adresu zmíněných Alkibiadových slov poznamená o Sókratovi, že „přiměl i nejbujnější mladíky k chvění a k slzám“ (FW, af. 340, 183).

Vracet se k Nietzscheovu střetu s Platónem může působit jako neplodné úsilí. Metafyzika proti anti-metafyzice, striktně morálně rozdělené universum proti světu „mimo dobro a zlo“, patos nesmrtelné psyché proti instinktivní tělesnosti, metafyzika trestání, představená v dialogu *Gorgias*, proti návratu k „dětské nevinnosti“ – v této konstelaci na první pohled chybí onen sdílený zájem, který by zaručoval plodný rozhovor s Platónem. Nicméně tak tomu není, jak ukazují novější monografie na toto téma

od Müllera (2005),⁴ Andersona (2014), či Clarka a Dudricka (2012)⁵ specificky na tématu duše. Platón, k němuž, jak podotýká Krell (1995, 45), Nietzsche formuluje na pět set referencí, je klíčový pro jeho filosofickou identitu. Zároveň platí, jak ukazuje tentýž autor (1995, 45–67), že studium Nietzscheho může přispět k oživujícímu čtení Platóna. V následujícím textu se pokusím ukázat, že toto oživování působí obousměrně.

Jedním ze zajímavých průsečíků v rámci širokého pole Platón–Nietzsche, v literatuře doposud opomíjeným, je právě motiv studu. Zdá se, že pro oba autory hraje zásadní roli skutečnost,

3 Nietzscheův přístup k platónskému korpusu není jednoznačný: na řadě míst ostře diferencuje Platóna a (historického) Sókrata, na jiných pracuje se Sókratem jako Platónovým tématem a výtvozem. Např. v EH, Nečasové úvahy 3, 66: „Tak používal Platón Sókrata, jako Platónovy sémiotiky.“ Dále v JGB, 190, 97: „On, nejopovážlivější ze všech interpretů, jenž celého Sókrata sebral z ulice jako lidové téma a popěvek, aby je do nekonečna a do nemožna varioval: totiž do všech svých vlastních masek a mnohostí.“ V tomto duchu v následujícím textu nejde o popis Nietzsche detekovaných rozdílů mezi dvěma historickými postavami, se „Sókratem“ pracuji výhradně jako s Platónovým motivem. Stejný přístup volí např. Anderson (2014, 16): „if in this book I refer to Socrates in my own voice, then ... I intend nothing else than the character Socrates as created by Plato, and any interest or excellence I attribute to this Socrates belongs solely to his creator, Plato.“

4 K Nietzscheovu „obrácenému platonismu“ a výkladu způsobu, jakým je Nietzsche zavázán sókratovsko-platónské dialektice, srov. zejména druhý oddíl (221–244). K ucelené, vůči Nietzscheovi kritické komparaci v akcentu na jeho ranou a střední tvorbu srov. Zuckert (1985, 213–238).

5 Clark a Dudrick (2012) se snaží interpretovat Nietzscheovo pojetí duše z první knihy *Mimo dobro a zlo* na základě, nikoliv v kontrastu, s trojčleněním duše v Platónově *Ústavě*. Tvrdí „not that Nietzsche accepts Plato's theory of the soul but that he takes it to be a hypothesis, which his own psychology is an attempt to refine“ (163). Jejich návrh pak vypadá takto: „Nietzsche accepts Plato's hypothesis that human behavior is to be explained in terms of an internal or unobservable structure, the causal properties of which are specified in terms of the interrelations of its elements. However, he takes these elements to be simply the drives and affects. He transforms Plato's appetites into drives, turns Plato's spirit into a property of all drives – the will to power – and denies that reason provides an independent source of motivation, rendering it as a set of motivationally inert cognitive capacities“ (167). Jejich stanovisko se v mnoha ohledech snaží zpřesnit Janaway (2014), navrhuující přímější propojení trojiční duše u Platóna s Nietzscheovým konceptem.

že stud je doprovázen a zvládán logem.⁶ Mezi oběma momenty existuje napětí, které je určující pro život duše a její vzestupný, gradující pohyb. Nejde tedy o prosté podmanění si iracionálního elementu racionální složkou duše, ale o souhru neredukovatelných, vzájemně se vyžadujících momentů, které jednak přispívají k pohybu duše, jednak se v rámci tohoto pohybu samy proměňují. Cílem následujících řádků je tuto tezi prokázat a naznačit, jaké důsledky z ní plynou pro širší otázku ohledně Nietzscheova antinomického postavení vůči Platónovi.

V následujících řádcích pracuji se substantivy „stud“ a „hanba“ jako se slovy v zásadě souznačnými, byť akcentujícími nestejně ohledy jednoho fenoménu (totiž tělesný a sociální), jejichž ekvivalenty jsou německé „die Scham“,⁷ anglické „shame“ a řecké „*aischyné*“ a jim odpovídající slovesné tvary „*aischynomai*“, „(sich) schämen“, „to be ashamed“. Vycházím z předpokladu smysluplné přeložitelnosti mezi těmito výrazy, otázku sémantických diferencí např. mezi „*aischyné*“, „*aischron*“ a „*aidos*“ a Aristotelových kodifikací emocí

v *Rétorice* nechávám stranou, neboť je již bohatě popsána.⁸ Východiskem mi jsou situační a dialogické kontexty příslušných výskytů.⁹ Jak je čtenářům Platóna známo a jak se v dalším výkladu ukáže, ohled na druhé, konstitutivní pro „*aischyné*“, může mít různou míru internalizace a zvědomělé autentizace.¹⁰ S motivem studu proto nelze nakládat jako s vyskytující se entitou, kterou by bylo možno objektivně popsat, klasifikovat, kategorizovat. Relativní stabilita vyjadřovaná slovním výrazem má bytostně situační a konstelační charakter, vytržení fenoménu studu ze situované konstelace jej připravuje o věčnost a smysl. To rovněž znamená, že v jeho

6 Používám počeštělý termín „logos“ s odkazem na původní sémantickou šíři, s dominantním motivem „reflektující řeči“. Přesnější odlišení platónského a nietzscheovského logu, které nejsou ničím definitivním a jednoznačným, přesahuje možnosti této studie. K tomu srov. Müller 2005 (234–244). V hrubé zkratce by bylo možno odlišit „ideový logos“ od logu jako perspektivního projevu života, zapuštěného do tělesnosti a dějinnosti. Další výklad oba typy logu blíže určuje.

7 Nietzsche rovněž užívá termíny „Schande“/„zu Schanden“ (např. v FW 99, A 59, A 62, GM 1.11), případně „Schmach“ (A 26).

8 K nejnovější interpretaci rozmanitých podob emocí u Platóna srov. Candiottio – Renaut (2020, zejména 238–284). K motivu studu coby „*aischyné*“ srov. Konstan (2003), ke kulturnímu kontextu „*aischyné*“ v řeckém myšlení srov. Allen-Hornblower (2017), k souznačnosti „*aischyné*“ a „*aidos*“ srov. Leg. II.671d3 („stud a ostych“), k jejich diferencii *Chrm.* 160e3–5, dále Cairns (1993, 374–385 a 398–430), dle něž „*aidos*“ má rysy habitu, „*hêxis*“.

9 Co se týče „*aischyné*“, lze odkázat na význam fixovaný v Leg. 1.646e10–647a2, anticipovaný v Prot. 322c: „Avšak mnohdy se bojíme pověsti, soudíce, že jsme pokládáni za špatné, když děláme nebo mluvíme něco nepěkného; a tomuto strachu říkáme my – a myslím i všichni – stud.“

10 Klíčovou roli reflexivity podtrhuje Rotenstreich (1965, 86): „What really matters is the recognition; there is no accountability without recognizing ourselves in our deeds as doers of the deeds. There is no recognition of ourselves without self-identification; and recognition and self-identification are just the two sides of the same coin. There is no self-identification without self-reflection and there is no self-reflection without reflection. Shame as a phenomenon brings these aspects of the human subject into active manifestation.“

citlivém představení se nějak odráží celek příslušného myšlení. Stud má dokonce v čemsi podobu rezonanční desky. Proto není ani tak otázkou, co stud je, jako spíše, co za jaké situace odráží.

— STUD JAKO DĚJINY LIDSTVA

V Nietzscheových publikovaných dílech, jak upozorňuje Alfano (2013, 1), je stud tematizován na více než stovce míst, tento motiv tak představuje silnější topos než např. mnohem populárnější motiv resentmentu.¹¹ Zaměřme se stručně na vybrané pasáže Nietzscheových vrcholných textů: *Zarathustra*¹² a *Radostné vědy*. Už v Zarathustrových předmluvách je „bolestný stud“ („schmerzliche Scham“, Z, Předmluva, 9) analogickým spojníkem v diferenci opice–člověk a člověk–nadčlověk. Stud, jenž poci-

tuje člověk při pohledu na opici, které se až příliš podobá, by měl být tímtež, co pociťuje nadčlověk při pohledu na člověka. To jednak znamená, že člověk je přechodovým stavem, který je nutno překonat, a dále, že ona kýžená podoba mající titul nadčlověk není od studu odtrženou bytostí, ale stud je nutnou součástí jeho mravního vědomí. Tato slova znějí příliš symbolicky a přepjatě, jako mnoho Zarathustrových sentencí. Zároveň vedou k důležité nadčasové otázce: zač se vlastně stydíme a zač bychom se stydět měli? Tato otázka však předpokládá, že stud není biologicko-tělesnou daností, které je člověk pasivně poddán, ale má svoji – byť pomalou – „hybnost“, a to ve vztahu k bazálnímu vědomému přesvědčení, jemuž lze pro stručnost říkat „logos“ – slovy Zarathustry „vládnoucí myšlenka“ (Z, I, 67). Další pasáže tuto tezi potvrzují.¹³

Nietzsche neváhá ve svém *Zarathustrovi* proklamovat:

„Člověku samu pak poznávající říká: zvíře s červenými tvářemi. Čím si toho člověk zasloužil? Snad tím, že mu bylo příliš často se stydět. Ó přátelé moji! Takto dí poznávající: Stud, stud, stud – to jsou dějiny lidstva! A proto si šlechtitý člověk ukládá, že nebude zahanbovat: ukládá si stud přede vším, co trpí“ (Z, II, 113).¹⁴

11 Alfano (2013, 11–12) podává v souvislosti s Nietzsche tuto definici studu: „the emotion one feels when one is or imagines oneself as the object of contempt“ a dodává toto shrnutí: „Nietzsche seems to think that shame is an inevitable emotion in humans, and so our aim should be to regulate it rather than simply promote or eradicate it.“ Alfano.

12 Müller (2005, 234) vyjmenovává čtyři ohledy, v nichž jsou platónské dialogy srovnatelné s knihou *Tak pravil Zarathustra*: „1) Jako texty mají narativní strukturu; jako komponované vyprávění interpretují filosofické téma jako dějovou událost a poskytují tak kontext světa lidského života. 2) Řečové a událostní sekvence dialogu a vyprávění jsou orientovány na mimořádně charismatické protagonisty Sókrata a Zarathustru. 3) V charismatu svých protagonistů jsou zvláštním způsobem přítomni Nietzsche a Platón, aniž by tato přítomnost mohla být konceptualizována. Ukazují tak mimo své protagonisty. 4) Zarathustrova podobenství a platónsko-sókratovské mýty proměňují diskurzivní postup filosofické řeči v básnickou řeč.“

13 V dopise Overbeckovi z 22. 10. 1883 se Nietzsche svěřuje: „čím dál více mě udivuje, jak málo Platóna znám a jak velmi platónský je Zarathustra“ („...wie wenig ich Plato kenne und wie sehr Zarathustra πλατόνίζει.“). KSB, 6, Nr. 469, 449.

14 „Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die

V této pasáži z kapitoly „O soucítících“ lze nalézt několik klíčových rysů: Zaprvé, to, že dějiny lidstva označuje jako dějiny studu, poukazuje na to, že Nietzsche připisuje tomuto fenoménu v lidské kultuře centrální roli. Páteří dějin není politika a válečnictví, ale cosi skrytého, co prorůstá lidskou tělesností i myšlením a poukazuje na určující rozložení hodnot: hanba a stud. Za druhé, jak již bylo naznačeno, v této větě vidíme docenění emočně tělesné stránky lidství, neboť stud má svůj tělesný projev, člověk „zvíře s červenými tvářemi“.¹⁵ Dále, termín „dějiny“ naznačuje, že stud není čímsi konstantním a neměnným, ale naopak, že je dějinně se proměňujícím fenoménem. Pokud takový je, nemůže být nepodmíněnou mravní veličinou a absolutním kompasem, ale bude čímsi sociálně a kulturně podmíněným. Za čtvrté se s úryvkem pojí podezření, že dějiny lidstva mají být čímsi více než dějinami studu, že je snad dokonce třeba skoncovat s jeho zásadní rolí, v níž lze vnímat absentující distanci od sociálního tlaku.

Tento bod se zdá být podtržen stručnými „dějinami ducha“ z kapitoly „O třech proměnách“ (Z, I, 31): duch se ještě musí stát dítětem, které ve svobodné spontaneitě tvoří, osvobozeno od morálních předsudků, které symbolizuje stadium velblouda – i od studu. Ve

stejném duchu vyznívá pasáž „Nejtíší hodina“, v níž Zarathustra říká „Já se stydím“ („ich schäme mich“, Z, II, 189) a vyjadřuje stud z toho, že má vyjevit své nejhlubší poznání. Snové zjevení mu odpovídá: „Musíš se ještě státi dítětem a býti beze studu“ („Du musst noch Kind werden und ohne Scham“, Z, II, 189). K velkému úkolu je třeba dětského ducha, osvobozené naivity a prosté přímočarosti, která se neumí stydět – ovšem právě za realizaci tohoto úkolu. Je přitom patrné, že stud má svoji houževnatost, díky níž není něčím, co by jednoduše bylo podřízeno vědomému pokynu. Ono „du musst noch Kind werden“ naznačuje proměnu, která je pozvolným procesem, jenž má své vlastní růstové tempo. K vlastnímu úkolu – tak by šlo tento úryvek interpretovat – člověk musí postupně dozrát a spolu s tím dochází k postupné a souběžné „rekonstelaci“ studu.

Pátý bod spjatý s naším výchozím úryvkem se týká vztahové roviny studu. Pakliže lidé tíhnou k tomu vzájemně se ovládat hrozbou zostuzení či se rovnou zahanbovat, šlechtitý člověk je této potřeby prost a stud je pro něj vztahově ochranný afekt. Jako takový působí souběžně na obě strany: aktéra i toho, vůči komu jedná. Jestliže šlechtitý člověk si ukládá „stud přede vším, co trpí“, chce ponechat trpícímu jeho autonomii a intimitu, nechce se do ní vlamovat, neboť ví, že rovněž trpící má svůj stud. Proto stud vůči trpícímu je stud vůči jeho studu. Zahanbovat, „beschämen“, znamená působit, že druhý pocituje stud, což je něco, co se neslučuje s šlechtitým člověkem.

Geschichte des Menschen!“ Platónskou analogií k archetypálnímu významu studu by byla pasáž Prot. 322c, biblickou pak motiv nahoty z knihy Genesis.

15 Tomu zrcadlově odpovídá, že ve striktně racionalistické *Kritice praktického rozumu* se motiv studu objevuje pouze jednou. Srov. Kant (2022, 90).

Jiné důležité místo ze *Zarathustry* obsahuje známá slova o touze, která ho žene až tam, „kde se bohové v tanci stydí za všechna svá roucha“ („wo Götter tanzend sich aller Kleider schämen“, Z, II, 186), což lze číst jako výraz svobodného bytí plně přitakávajícího přirozenosti, tělesnosti, nahotě, na které není nic hanebného, ba naopak, co je hodno studu, je její překrývání. Slova o „studu za ošacení“ se v knize opakují hned třikrát. Jsou výrazem touhy, která indikuje rozporuplnost a „nenasycenost“ našeho bytí na světě. Ukazují, že i „ideální dimenzi“ je vlastní stud, ovšem radikálně transformovaný: předmětem studu se stává to, co mu dříve mělo bránit.

Je tedy evidentně chybné představit si, že Nietzsche postuluje jakousi suverénní, ryze spontánní a studu zbavenou bytost. Nejde mu o to ve jménu skoncování s maloměstskou křesťanskou morálkou stud škrtnout a vystupovat v nestoudné drzosti, ale jde o to *dokázat* si jej podrobit a transformovat, ochočit, ovládnout, a nově nasměrovat. Nehlásá nestoudnost, ale transformaci a kultivaci studu. V nezdolném růstu a proměně dochází i k proměně studu – a to ve jménu života žijícího v ničím nezakreslené tragičnosti tohoto světa.

Pro Nietzscheho je příznačná vysoká citlivost pro vrstevnatost mezilidského soužití, pro hierarchie, odstupňování a míru růstu. Souhrnně tuto citlivost označuje jako „patos distance“. Ten je výrazem vědomí toho, že lidé se nepohybují na téže rovině a potud si „nejsou rovni“; znamená citlivost a vkus, s nímž detekuje často škodlivé, korumpující, oslabující účinky mezilidské

vztahovosti. Nejedná se o arogantní nadřazenost ekonomicky silných, ale o uvědomělost jedinečnosti vlastního bytí na světě. Odmítá „demokratické“, universalistické, naivně optimistické přesvědčení, které chce vše pro všechny, které chce ve falešné nestoudnosti vše zveřejňovat, do všeho moci vidět, do všeho moci mluvit. Taková snaha je nízká a opovrženíhodná, neboť s sebou nese naprostou absenci ušlechtilosti a – studu. V aforismu 263 spisu *Mimo dobro a zlo* můžeme číst:

„Na takzvaných ‚vzdělancích‘, ctitelích moderních idejí, nepůsobí nic tak odpudivě jako jejich nedostatek studu [Mangel an Scham], jejich pohodlná drzost oka a ruky, s níž se do všeho pletou, vše olizují a ohmatávají; a je možné, že se dnes v lidu, v nízkém lidu, zejména mezi sedláky, stále ještě vyskytuje víc *relativní* vznešenosti vkusu a taktní úcty než u duchovního polosvěta čtenářů novin, u vzdělců“ (JGB, af. 263, 188).

Dnes by bylo nutno, namísto čtenářů novin, mluvit o nestoudnosti či absenci taktu uživatelů moderních médií. Stud je v tomto úryvku přímo ctnost, neboť úzce souvisí s taktem, vkusem a úctou. Abychom setrvali v nietzschovském tónu, bezostyšnost a nestoudnost je známkou moderní „demokratické“ mentality, která má na všechno nárok, do všeho může mluvit, do všeho se plést, vše „olizovat a ohmatávat“, jak barvitě říká Nietzsche. Prostá nevzdělanost díky schopnosti studu převyšuje vzdělance. Není podstatné, kolik funkcí stud má, ale zda a jakým směrem

se v souladu s „vládnoucí myšlenkou“ proměňuje.

— MOCI SE PŘED SEBOU NESTYDĚT

Co je roztroušeno v symbolické řeči Zarathustry, je pregnantně řečeno v *Radostné vědě*. Na pomyslném vrcholu knihy, v samotném závěru třetí části (za nímž následuje klíčová sekvence 276 s motivem *amor fati*), píše Nietzsche jednoznačně:

273. *Koho nazýváš špatným?* – Toho, kdo chce neustále zahanbovat.

274. *Co je pro tebe vůbec nejlidštější?* – Ušetřit někoho zahanbení.

275. *Co je pečeti dosažené svobody?* – Už se před sebou nestydet.¹⁶

Nietzsche zde formuluje jednu z variací své „vládnoucí myšlenky“, jakýsi trojjediný „kategorický imperativ“, spojující prostřednictvím motivu studu klíčové motivy špatnosti a svobodné lidskosti. Špatnost spočívá ve vůli chtít druhé neustále zahanbovat, lidskost je jejím opakem: ušetřit druhého zahanbení, neponižovat, nepást se na selhání, prohře či neúspěchu druhého. Svobodný (nikoliv v indeterministickém, ale existenciálním smyslu) je pak ten, kdo se před sebou nestydí, kdo dokáže plně přitakat svým skutkům, svému bytí, kdo je schopen velkého „Ano“, formulovaného v následujícím aforismu 276 na začátku čtvrté knihy.

Znamená to nakonec, že tento imperativ „nikoho nezahanbovat (ani sebe)“ míní přeci jen cosi jako eliminaci studu? Bezpochyby nikoli. V prvé řadě je třeba tento pokyn i fenomén studu vzít vážně. Zahanbovat druhého například zdrcující kritikou před zraky ostatních může být špatné. Samozřejmě to zároveň může být nanejvýše žádoucí a špatným může být naopak zdržení se takové kritiky, například ze strachu či osobních výhod. Nietzsche neříká, že druhé nemáme zahanbovat, říká, že je špatné *chtít neustále* zahanbovat, tedy chtít permanentně uvalovat na druhé negativitu a ponížení. Jde o to vnímat ostrost zahanbení a náležitě, lidsky, s ní nakládat, rozpoznat správnou chvíli a správnou míru. Taktní zvládání hanby je klíčové pro to stávat se lidštějšími.

Co se týče první osoby a oné „pečeti dosažené svobody“, k níž se vztahuje jak motiv dětství, tak finální sekvence „Sedmero pečeti“ v *Zarathustrovi* (Z, III, 210–213), opět nejde o to, takříkajíc se imunizovat vůči pocitům studu a hanby, ale o to, nemuset se před sebou stydět, jednat tak, aby stud vůči mé osobě vztahující se k vlastnímu jednání nevyvstal. Je tedy člověk vazalem studu? Spočívá pak svoboda v úhybných manévrech? Domnívám se, že Nietzschevi jde o to, nalézt se někde uprostřed mezi zmíněnými extrémy „nestoudnosti“ a „vyhýbání“. Slova „nicht mehr“ indikují transformaci vlastního sebevnímání, která však stud neodhazuje: zač jsem se dříve styděl, za to se již nestydím, což neznamená, že se nemohu stydět za nic. Jde o rozdíl mezi: před sebou se již nestydím a za nic se již nestydím. Moci

16 FW, af. 273–275, 517; „Wen nennst du schlecht? — Den, der immer beschämen will. Was ist dir das Menschlichste? — Jemandem Scham ersparen. Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? — Sich nicht mehr vor sich selber schämen.“

se nestydět je něco jiného než nemoci se stydět vůbec a předpokládá ono moci se stydět. Svoboda, o níž je řeč v aforismu 275, proto zůstává na stud vázaná jako na svůj indikátor a podmínku svého rozvinutí. Nakonec je důležité číst ony tři součásti imperativu studu v souvislosti vzájemného podmiňování. To má tu podobu, že „už se před sebou nestydět“ je podmíněno oním „ušetřit někoho zahanbení“, neboť zahanbování druhého by samo bylo předmětem studu.

Tento imperativ nepokrývá všechny modality studu, jako zmíněnou modalitu ostychu udržujícího distanci. Máme-li se pokusit o shrnutí, pak lze říci tolik: stud je pro Nietzscheho skrytým a současně zásadním symptomem a indikátorem pro přehodnocující pohyb v morálce. Považuji za evidentní, že totéž se týká i Platónova Sókrata, přičemž bude otázkou, nakolik trojjediný imperativ studu platí i pro něj. Stud není rozhodně něčím, čím lze volně disponovat a co je možné například s využitím dostatečného racionálního argumentu nějak překonat – na to je příliš zapuštěný do lidské tělesnosti a personální dějinnosti. Není však zároveň nutnou neměnnou daností. Má u každého jedince svoji proměnlivost a situačnost, která úzce souvisí s proměnou porozumění sobě, světu a druhým. Aby se však toto porozumění promítlo i na rovině studu, musí být náležitě přivtěleno či stráveno, musí být součástí celostního zrání.¹⁷ Lidským úkolem podle Nietzscheho je dozrávat k radikální autonomii, která vyrůstá z těla, která

tělesnost nepřeskakuje, ale prostupuje jí a je jí nesena.

Oproti péči o duši z *Obrany* lze hovořit o péči o tělo, již ale nelze zaměnit za kosmetiku aplikovanou za účelem zalíbit se druhým. Autentická péče o tělo je konána výhradně proto, že bytí na světě je od prvního nádechu do posledního výdechu tělesné, že tento svět sám je tělesný. Tělesnost neznamena teoretický materialismus či etický hédonismus; autentická starost o vlastní tělesnost směřuje od pokorného přiznání se k vlastní tělesné situovanosti ke gradaci personálního silového pole, k jeho růstu, tím zároveň s vnitřní nutností k rostoucí distanci vůči těm, kteří se k tomuto neuschopní – zejména pro svůj stud – a kteří by tuto gradaci chtěli zrazovat.¹⁸ Tato distance je udržována studem, jenž chrání vlastní dosaženou hloubku před dotěrnou zvedavostí druhých. Tento typus pak přerodí svůj původní stádní, neautentický stud vázaný na městskou morálku, která diktuje, zač je třeba se stydět, ve stud a ostych autentický, který bude podřízen jeho životnímu úkolu a jako ochranný instinkt mu bude sloužit. Nietzsche tedy směřuje k tomu dokázat si stud takříkajíc ochočit a podřídí životnímu úkolu vlastního bytí na světě.¹⁹ To, co můžeme označit jako životní úkol, přitom není rozhodně nic společného a demokratického: „Dobré přestává být dobrým, bere-li je do úst soused“ (JGB, af. 43, 48), zůstává nutně výsledkem jedinečného aktu tvůrčí invence.

17 K souvislé interpretaci vztahu přivtělení a morálky v českém prostoru srov. Chavalka (2014).

18 Ke gradaci personálního silového pole srov. EH, „Proč jsem tak chytrý?“, 29–45.

19 K motivu životního úkolu srov. EH, „Proč jsem tak chytrý?“, 43–44.

NEJKRÁSNĚJŠÍ ROSTLINA STAROVĚKU

Obraťme pozornost k Platónovi, jehož Nietzsche označuje za „nejkrásnější rostlinu starověku“ (JGB, Předmluva, 8) a o jehož Sókratovi v aforismu 340 *Radostné vědy* můžeme číst:

„Umírající Sókratés. – Obdivuji Sókratovu zmužilost a moudrost ve všem, co učinil, řekl – a neřekl. Tento výsměšný a zamilovaný zlomyslník a krysař Athén, který přiměl i nejbujnější mladíky k chvění a k slzám, byl nejenom nejmodřejším mluvku, jaký kdy existoval: byl právě tak velký v mlčení.“

Aforismus se vztahuje jednak ke scéně smrti v dialogu *Faidón*, jednak obsahuje narážku na Sókratův střet s Alkibiadem v *Symposiu*. Nietzsche kritizuje platonismus za přeexponovanou racionalitu a metafyzický dualismus, zejména však za skrytou nenávist k tomuto světu a životu, údajně naznačenou v motivu obětování kohouta pro Asklépia z dialogu *Faidón*. Osten této kritiky je formulován v témže aforismu 340:

„Tato směšná a strašlivá ‚poslední slova‘ znamenají pro toho, kdo má uši: ‚Ach Kritóne, život je nemoc!‘ Jak je to možné! Muž jako on, který žil ve se a všem na očích jako voják, – byl pesimista! On se na život jen přívětivě tvářil a po všechna ta léta skrýval svůj poslední soud, svůj nejnějnější pocit! Sókratés, Sókratés *trpěl životem*“ (FW, af. 340, 183).

Není podstatné, zda historický Sókratés „trpěl životem“, nýbrž zda Platónova filosofie je takříkajíc nesena tímto duchem – nutno říci, duchem, s nímž

Nietzschův Zarathustra svádí boj na život a na smrt.²⁰ Pokusím se dále ukázat dvojí: za prvé, že u Platónova Sókrata lze hovořit o podobném pohybu proměny sobě, světu a druhým, který je spojen s proměnou toho, zač je třeba se stydět a zač naopak nikoli. Lze zde pozorovat podobný odpor proti „stádnímu“, zvykovostnímu studu a snahu o jeho kultivaci v podobu související s nově nahlédnutým životním úkolem. Za druhé, tato analogie je rozrušována diferencí, která je dána povahou vládnoucí myšlenky Platónova Sókrata. Ta se vyznačuje jednak logickou jednoznačností a jednak, zdá se, vede z tohoto života. Tato skutečnost se ukazuje na zvláštním vztahu studu, lásky a smrti a zdá se nahrávat Nietzschevě diagnóze týkající se Sókratovy skryté nenávisti k životu.

Pro prozkoumání zmíněné analogie a difference se chci věnovat dvěma spojením, spojení studu či hanby se smrtí a poté s láskou. Pro první spojení poslouží úryvky z *Apologie* a *Kritóna* (kontext smrti), pro druhé ze *Symposia* (kontext lásky). Chci na nich připomenout cosi, co je čtenářům Platóna patrně známo, totiž platónsko-sókratovskou transformaci motivu studu, *aischyné*, která spočívá v tom, že tento fenomén je podřízen logu orientovanému nejvyšším dobrem. Logos orientovaný dobrem je rozhodující instancí určující náležitost hanby; tento logos je tematizován Sókratem, který se stává jeho ztělesněním. Zdá se přitom, že tento logos je takovou

20 Tentýž motiv utrpení ze života je zopakován v GD, „Sókratův problém“, 29–30. V útocích na Platónova Sókrata lze číst Nietzscheovy útoky na existenciální pesimismus.

instancí, která je s to dát našim životům jednoznačný směr, našim jednáním jednoznačnou podobu, našim dilematům jednoznačné východisko.

— STUD A SMRT

Začneme *Obranou Sókrata* u místa 28b. Po vysvětlení a vyvrácení pomluvy a Melétovy žaloby si Sókratés klade zásadní námitku: „A tu se nestydiš [úk *aischyné*], Sókrate, že ses oddal takovému zaměstnání, pro které ti nyní hrozí nebezpečství smrti?“ Jinými slovy, copak ti není hanba, že celá tvá mise končí jako naprosté fiasko? Není tvůj životní projekt ústící v hrdelní trest hanba? Odpověď je zpočátku tradiční, neboť se Sókratés zařazuje do heroické tradice jako její patřičný pokračovatel, tradice, v níž hrdina volí raději smrt než hanbu a hanbou by naopak bylo smrti se chtít stůj co stůj vyhnout. Avšak ve druhém kroku je heroický motiv překročen motivem bytostně vnitřním – Sókratés je věrný svému místu, tímto místem je jeho bohoslužebná mise, jejímž obsahem je zkoumání sebe sama a druhých. Proto pro něj platí, že skutečnou hanbou by bylo tuto výsostnou misi opustit. Stálost místa, *stabilitas loci*, je pro Sókrata určujícím rysem jeho existence, přičemž tato stálost je konstituována stálostí jeho logu.

Vedle motivu zpronevěření se svému místu přistupuje k vyvrácení námitky druhý motiv týkající se vztahu ke smrti. Bát se smrti je výraz hanebné nevědomosti, „*amathia eponeidistos*“ (*Apol.* 29b), což je zde vsutku zvláštní a extrémní spojení a úzce se týká Sókratovy lidské moudrosti, *antropiné sofia*. Strach

ze smrti má znamenat, že smrt považujeme za zlo, tedy, že se domníváme, že víme to, co vlastně nevíme. Může tomu být tak, že na smrt je náležité se naopak maximálně těšit. Hanebné není zemřít, hanebné je smrti se bát. Je-li třeba něčeho se stranit, něčemu se vyhýbat, pak to je neposlušnost vůči poznanému dobru, vůči tomu, co v jakési primitivní podobě víme a nevíme. To, co je poznáno jako dobro, musí zůstat životní normou, není-li poznáno cokoli lepšího. Hanba patří tomu, kdo se tomuto zpronevřuje, neboť jiná norma není.

Dochází tak k obrácení rolí: hanebný není Sókratés, ale Athéňané. Sókratés nepřestane filosofovat, ani kdyby měl stokrát zemřít, neboť to je jím poznané dobro, přičemž filosofovat u něj znamená toto poznané dobro přenášet na druhé. Činí tak známými slovy obracejícími se na Athéňany: „ty se nestydiš (*úk aischynei*) starat se o peníze, o pověst (*doxa*) a o čest (*timé*), ale o rozum (*frónésis*) a pravdu (*alétheia*) a duši (*psyché*), aby byla co nejlepší (*hós beltisté estai*), o to se nestaráš a nepečuješ?“ (*Apol.* 29d–e). Entuziastický kazatel odvracející sebe a druhé od života v jeho instinktivní, tělesné přirozenosti, mohla by znít nietzschovská námitka. Kazatel spojující zvláštním způsobem ctnost se smrtí, kazatel hlásající zvláštní pseudo-intelektuální zhloupenutí a zpochybňující přirozené lidské emoce, zejména strach. Sókratés ani tak neprovokuje k novému zkoumání, jako spíš k zpochybnění a zmarnění všeho zkoumání poukazem na naprostou nedostatečnost lidského poznání oproti božskému. Přitom boha či božství coby zásadního

svědka důvěryhodnosti své obhajoby se Sókratés v odpovědi na první námitku dovolává hned desetkrát, což bývá v pokazech na Sókratův intelektualismus stále poněkud přehlíženo.

Druhým svědkem jeho pře pak je, jak známo, chudoba (*penia*, *Apol.* 31c3, dokonce *penia miria*, „nesmírná chudoba“, 23c1), která ukazuje intenzitu a oddanost, s níž se oddal své misi. Tattáž chudoba je jedním z „rodičů“ Eróta v dialogu *Symposion*. Pro náš účel je tedy důležité, že dochází k proměně v motivu onoho *aischynein*, hanbení se. Na námitku z hanebnosti svého počínání Sókratés odpovídá výtkou z hanebnosti počínání svých oponentů, kdy hodno hanby je, zaprvé, v obecnější perspektivě, starat se o rozmanité životní úkoly spíše než o *fronésis* a pravdu a duši, za druhé pak, ve specifitějším případě, je hodno hanby epistemické stanovisko, které je označeno jako „hanebná nevědomost“ a které znamená to, že člověk si falešně připisuje vědění o věcech, o kterých nic neví.

Hanebné je domnělé vědění bez skutečného krytí, Sókratés apeluje na to přiznat si, že toho nakonec víme mnohem méně, než se domníváme, a že si člověk tuto nepohodlnou pravdu má přiznat – a nejen to, že z této zvláštní pravdy má nově, navzdory okolí, spravovat svůj život. Sókratés je v tomto ohledu jakýsi předchůdce kritiky rozumu a vede nikoli k expandování, ale naopak k ústupu, zpět za náležité lidské hranice, které mají lidé tendenci ve své domýšlivosti překračovat. Přitom to, co zůstává uvnitř oněch hranic, onen drobný zbytek, je nakonec čímsi dostatečným,

neboť v sobě nese primitivní a údajně dostačující diferenci horšího a lepšího, která je tím podstatným pro vedení lidského života. Nakonec jde jen o to řídit se poznaným lepším, které je v Sókratově podání čímsi bezrozporným a jednoznačným.

To se má ukázat i v rozhovoru s Kritónem, v této navazující, tentokrát soukromé obraně, kde hraje hanba opět důležitou roli a opět jsme svědky dialogické výměny, kdy Sókratovi adresovaná hanebnost počínání je argumentačně zpochybněna a pokušitelem k hanebnosti se stává Kritón.²¹

Ten zprvu apeluje na uvězněného Sókrata a vyzývá jej k útěku právě proto, aby na něm samotném nespočinula hanba, a to za to, že mohl pomoci Sókratovi utéct, ale neučinil tak, neboť mu bylo líto peněz (*Crito* 44c). Hanba je zde fenomén generovaný míněním množství a morálkou, která je tímto míněním konstituována. Kritónovi nejde o Sókrata jako svébytnou osobu a její úděl, nejde mu dokonce ani v prvé řadě o svoji ztrátu přítele, ale o svůj obraz v očích druhých, o svoji pověst ustavenou průměrným porozuměním, kolujícími řečmi a pseudomorálními odsudky, které provolávají: „podívejte se na toho Kritóna, mohl ho zachránit a neučinil

21 Domnívám se, že v celkovém pohledu na Sókratovu argumentační strategii v *Kritónu* se lze shodnout s výkladem, který podává Stokes (2005), nicméně rozpaky budí přeexponovaná situační hermeneutika, jež nedovoluje dávat klíčovým obrátům a motivům širší než jen situačně vyvracející význam, čímž je připravuje o širší filosofickou relevanci.

„tak“. Této hanby chce být ušetřen, proto se snaží nabídnout Sókratovi útěk.

Kritón své naléhání vyostřuje s použitím slov jako zrada – Sókratés je zrádce, zrazuje sebe, své přesvědčení, nechává je zvítězit své odpůrce, i své syny, které opouští. Poté opět opakuje zásadní motiv studu: „Stydím se za tebe i za nás, aby nevzniklo mínění, že celá ta věc s tebou byla způsobena jakousi naší nestatečností“ (45e); v této větě je stud spojen s nestatečností, *anandria*, ona nestatečnost či zbabělost se týká neschopnosti Sókrata z vězení zachránit. Opět jde o to, že druzí odsuzují morální poklesek a tím generují špatnou pověst (*doxa*). Konečně v místě 46a je opět motiv hanby ve shrnující formulaci – Sókratovo odmítání útěku je nejen čímsi špatným (*kakón*), nýbrž bude k hanbě jemu i přátelům (*aischra soi kai hémin*).

Stud či hanba je tak vázán na morální odsudek většinové společnosti a Sókratovou snahou je transformovat tento neautentický stud do podoby autonomně autentické, a to skrze jednoznačný primát zkoumajícího logu, kterému má být podřízeno vše ostatní v rozmanitosti lidského prožívání – tedy rovněž prožívání studu/hanby. Netřeba rekapitulovat zbytek dialogu, jen připomeňme, že primát zkoumajícího logu je charakterizován těmito slovy:

„Já jsem totiž takový, a to ne teprve nyní, nýbrž vždycky, že z toho, co je mé, já neposlouchám ničeho jiného než rozumové myšlenky, která se mi při úvaze jeví nejlepší“ (*Crito* 46b4–6).²²

22 ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ

Jednoznačný důraz leží na „*logos – belistos fainetai*“, a sice „*an moi logizomenó*“. Sókratés se snaží z tohoto svého „kategorického imperativu“ dovodit důsledek, že útěk by byl čímsi špatným a hanebným. Jak známo, klíčovou roli přitom hraje řeč zákonů jako personifikované autority, která je nicméně podřazena pod zmíněný kategorický příkaz „řídít se nejlepším logem“. Ono „řídít se“ pak umožňuje diferencovat mezi prostým „žít“ („*zén*“) a „dobře žít“ („*eu zén*“), přičemž „*eu*“ je totéž co „*kalós*“ a „*dikaiós*“. Řeč zákonů je tedy *aplikační scénou* pro základní sókratovský imperativ. Klíčové přitom je, že trvat na svém imperativu znamená totéž co trvat na rozsudcích, které vynese obec. Ona personifikace je nutná z toho důvodu, aby bylo možno představit zákonnou sféru jako bytost, jež vůči nám něco koná a jíž lze nějak ublížit. Ublížovat se nemá – ani zákonům. Rafinovanost celé argumentace spočívá v tom, že ubližovat zákonům je totéž co ubližovat sobě, čímž je potvrzen autonomní charakter sókratovské etiky.

Nelze se však ubránit námitce: podobně jako v *Obraně* působí nepříjemně chápat strach ze smrti jako výraz „hanebné nevědomosti“, tak v *Kritónu* může působit nepříjemně zbožšťování obecního zřízení. Představa, že neuposlechnutí rozsudku vede k zničení zřízení (50d3), je podobná kantovskému „testu

πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὅς ἂν μοι λογιζόμενῳ βέλτιστος φαίνεται. J. Patočka (19991, 75) připomíná definitorický a emblematický ráz této klíčové pasáže: „Věta, kterou sochař z císařské doby vytesal na známou farnesskou bustu Sókratovu, aby ji vyznačil podstatu Sókratovy osoby.“

zobecnění“, podle nějž konkrétní lež či jiné přestoupení obecné normy by v případě univerzalizace vedlo ke znemožnění slibu či institutu smlouvy, což může fungovat v myšlenkovém experimentu, ale nikoli v realitě. Každopádně, bylo by hanebné utéci, neboť to je nespravedlivé a nespravedlivé to je proto, že to komusi – zákonů – činí zlé. Tak zní v kostce argumentace, a je patrné, že kdyby namísto ní Sókratés konstatoval – utéci – to bych se musel stydět –, vyznělo by to přesvědčivěji než složitá konstrukce s personifikovanými zákony. Podobně přesvědčivěji by působilo rozhodnutí utéci z vězení jako výraz hněvu a vzdoru vůči bezpráví páchanému na vlastní osobě, které Sókratés odmítá tolerovat. Takto to však vyznívá, že Platón využívá objevu autonomie k dovozování příliš jednoznačných důsledků, zde k ospravedlnění státní moci. V křížení personální a politické roviny se tak ukazuje určitá rozporuplnost sókratovsko-platónské „etiky“.²³

23 V rámci bohaté literatury k tomuto tématu je stále zajímavé Patočkovo stanovisko: „Neboť Sókratés nesetrvává v poslušnosti proto, že by byl přesvědčen o svrchovanosti obce nad principem filosofie, nýbrž proto, že filosofii má za princip obce a nechce ji opustit, chce se jí až do konce cítit poddaným a služebným. Filosof musí být věren obci, otčině, své společnosti a svým – právě z věrnosti vůči filosofii, která nesmí se stát čímsi mlhavě ireálním, jakýmsi únikem, nýbrž je určena pro skutečnost. Takový je smysl Kritóna, takový je smysl Sókratova odporu k ‚splácení křivdy‘ vůči obci.“ Patočka (1991, 80). K ambivalentnímu vztahu k demokracii srov. např. Kraut (1999, 55): „Democracy, the political system that granted the many the power to kill its greatest benefactor, is no longer regarded as a regime with which a philosopher can or should be satisfied. ... if a few possess

To je zde však vedlejší, klíčová je podřízenost hanby pohybu logu orientovaného nahlédnutým dobrem. Hanba sama o sobě, bez opory v logu, není dostatečným argumentem, člověk jí nemá být automaticky poddán, nýbrž má zkoumat její původ. Je-li tento původ v rozporu s jeho „vládnoucím logem“, je nutno nechat tuto emoci být. Zároveň se však ukazuje velice obtížná přenositelnost Sókratem představené konstelace studu a logu na druhé. Sókratés nepřesvědčí Kritóna ve stejnojmenném dialogu ani ve *Faidónu*, stejně jako nepřesvědčí soudní shromáždění, ani přátele ve vězení ve své „soukromé obraně“ (*Phd.* 63e–64a). Jako by se v tom ohlašovala nedostatečnost platónského logu ve vztahu k lidské tělesnosti, emocionalitě a „stádním instinktům“, která potřebuje kompenzaci v podobě mocenské státní struktury. Nicméně tuto nedostatečnost spočívající v problematické přenositelnosti lze rovněž chápat jako poukaz na bytostně autonomní charakter „vládnoucího logu“, který kopíruje personálně-tělesný charakter studu. Nietzsche nás učí vidět v Platónově textu mnohem více ambivalence, než kolik Platónův Sókratés přiznává.

— „PŘED TÍMTO JEDINÝM JÁ SE STYDÍM.“

Po kontextu smrti se obraťme ke kontextu lásky. Dialog *Symposion* představuje dramatické napětí mezi distancí od tohoto světa na straně jedné a přilnutím k němu v konkrétní tělesnosti na straně druhé. Ovíněná uvolněnost a žovialita

knowledge, they alone should rule, and others should obey.“

v něm kontrastuje se zvláštní vážností vyjadřovanou v Diotimině řeči, která vrcholí známým „žebříkem lásky“ vedoucím teprve na to stanovisko, na němž, pokud vůbec někde, „stojí za to žít“ (*Symp.* 211d2). V této řeči se nachází zvláštní detail, totiž, že Diotima zařídila odklad morové epidemie o deset let (*Symp.* 201d5). V tom lze mimo jiné číst poukaz na časovou naléhavost našeho bytí na světě a nevyzpytatelné působení zla, což předchází chvalořeči na eróta opomíjely. Onen výstup či doslova útěk je třeba učinit co nejrychleji, neboť nevíme, kdy může být překážen neštěstím a zmarem, kterého je tento svět plný. Diotima zvěstuje, že jediné stanovisko, na kterém „stojí za to žít“, je stanovisko „vyššího zasvěcení do krásy“ (*Symp.* 210a2); jako malicherná a nanicovitá je naopak označena představa života odevzdaného konkrétní tělesnosti a svazku s jedním člověkem (*Symp.* 210b7). Dalším motivem přinášejícím zvažnění je spjatost lásky a smrti a chápání lásky, charakterizované jako plození a rození v krásnu, jako způsob, jímž mohou smrtelníci získat podíl na nesmrtelnosti.

Symposion lze číst jako jedno z možných rozvinutí otázky, kterou načrtává paradigmatická *Obrana*, totiž, co vlastně znamená péče o duši a o ctnost, za jejíž zanedbávání se mají Athéňané stydět. Tato péče má podobu vzestupu k jedné jediné neměnné plné kráse, která garantuje náležitou *areté*. Co je oproti *Obraně* odlišné, je možnost překročení hranice oddělující smrtelné lidské pokolení a nesmrtelné bohy. Vyšší zasvěcení je totiž zároveň vyšší, netělesný způsob, jak získat podíl na nesmrtelnosti (*Symp.* 212a8).

Snad lze říci, že smysl rozverně alkiabiadovské pasáže je poukázat na Sókrata jako na ztělesněnou exemplifikaci této cesty („sám ctím věci lásky, nad jiné jsem jim oddán, i ostatní k tomu vybízím“, *Symp.* 212b5–6) a účinek této exemplifikace na druhé. Jak známo, v personálním vyznání Alkibiada, v němž se spojuje opojení vínem a zdůrazňovaná pravdivost, hraje motiv hanby a studu zásadní roli. Sókratés je tím, kdo zahanbuje, a to ve dvojí poloze: jednak zahanbuje tím, že jako zrcadlo dává Alkibiadovi spatřit jeho vlastní nedostatečnost, takže tento se stydí sám za sebe; jednak zahanbuje tím, že ostentativně odmítá jeho tělesnou náklonnost, čímž jej psychicky zraňuje a pokořuje. U Sókrata dochází přitom k výměně rolí: tak jako v *Obraně* se Sókratés proměňuje ze žalovaného v žalujícího, tak i v *Symposiu* se proměňuje – od zvoucího k pozvanému, od milujícího k milovanému. Vztah Sókrata a Alkibiada má rysy jak tragédie, tak komedie, mísí se v něm vážnost se směšností, či dokonce ostřeji láska s nenávisť. Přirovnává Sókrata k mytické postavě Marsya, okouzlujícího ostatní svojí hrou na aulos – podobně Sókratés okouzluje svými řečmi a přivádí druhé do vytržení.

„Před tímto jediným ze všech lidí ozval se ve mně cit, kterého by nikdo ve mně nehledal, totiž stud: tohoto jediného já se stydím. Vždyť jsem si vědom, že nemohu popírat povinnost dělat, k čemu on vybízí, ale když odejdu, že podléhám touze, abych byl ctěn u lidu. Proto před ním prchám jako uběhlý otrok a vyhýbám se mu, a kdykoli ho spatřím, stydím

se za své vyznané chyby“ (*Symp.* 216b1–7).

V klíčovém bodě Alkibiadova vyznání slyšíme: *egó de túton mónon ais-chýnomai*, před tímto jediným já se stydím. Sókratés se svými podivuhodnými řečmi dokáže jako jediný hrdého Alkibiada zahanbit. Nesnaží se jej přitom řečmi ponížit či jakkoli jej kritizovat před druhými. Co tedy Sókratés dělá? Jeho řeči způsobují to, že Alkibiadés je nucen přiznat si sám před sebou, že by se namísto politické prestiže měl starat „sám o sebe“ – a to přesně v duchu slov z *Apol.* 29d–e, která by mohla být adresována Alkibiadovi: „Ty, výborný muži, jsi Athénan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ?“. Zmíněný stud nechává Sókratés Alkibiada zakusit, a to tím, že pro něj dokáže být čímsi jako transparentním zrcadlem, v němž může vidět sám sebe, a přeje-li si Sókratovu smrt, přeje si zničení tohoto zrcadla a pohledu na sebe, který v něm vidí. Jde tedy o to, že Alkibiadés je sám sobě zdrojem hanby, že zahanbuje sám sebe a Sókratés jako reflexní plocha mu toto pouze dovoluje spatřit. Tato hanba má jakýsi bezprostřední účinek, který však po chvíli opadá a Alkibiadés opět usiluje o to být ctěn množstvím lidí, hledá „*timé hypo tón polón*“ (*Symp.* 216b5).²⁴

Sókratés je díky svému logu podnětem Alkibiadova sebezahanbení, proto je rovněž objektem nenávisti, ale zároveň silné náklonnosti. V dalším líčení je tato náklonnost Sókratem využita k druhému, ostřejšímu zahanbení, kdy mu ve své mrtvolné pasivitě odmítá opětovat tělesnou náklonnost, čímž se jej hluboce dotkne. Sókratés je líčen jako ten, kdo rozehrává jakési pedagogické svádění, užívaje různých masek vnějších zdání jako Silén, který ten pravý obsah skrývá v sobě. Nechává Alkibiada, aby se domníval, že okouzluje svojí tělesnou krásou, čímž jej Sókratés takříkajíc chytí na udici, aby ho posléze krutě vyvedl z omylu; nechává se jím svádět, dává mu svojí neoblomnou pasivitou najevo, že tělesná krása a tělesná láska nehraje žádnou podstatnou roli, ale je pouhým vnějším obalem pro skutečnou krásu, k níž tak svého nebohého milovníka bolestně vyvádí.

Otázkou by bylo, zda tento způsob zahanbování může působit jako pohnutka motivující druhého k vzestupu postupních lásky, zda nemůže rovněž iniciovat opačný pohyb, jehož možnost je naznačena zmíněnou ambivalencí lásky a nenávisti. Jsme tak svědky zajímavého paradoxu, kdy Alkibiadova sličnost a krása funguje jako návnada, ovšem nikoliv na Sókrata, ale v první řadě na samotného Alkibiada, který se má pokusit odhalit za ní možnost krásy jiné, hlubší – krásy, kterou u sebe dokáže vnímat pouze v modu jejího nedostatku.

24 Srov. de Luise (2021, 38): „Shame is now no longer induced from outside, but from within consciousness. Its role is to guide Alcibiades as a moral subject in the search

for himself, which cannot be mirrored by any existing models and certainly is not fulfilled by already codified ones.

Na Alkibiadovi je patrné, že hanba je opět podřízena vládnoucímu logu. Tímto logem již není pouhé „*eu zén*“ na základě onoho „*belistos fainetai*“ jako v *Kritónu*. Jde o logos filosofie coby lásky k moudrosti, jejímž ztělesněním je sám Sókratés. Ovšem dialog *Symposium* je dokladem toho, že logos filosofie není něčím jednoznačně líbezným a líbivým, naopak, dokáže být „krutější“ než „uštknutí zmije“ (*Symp.* 218a).²⁵ Zda se přijatý *farmakon* stane lékem vedoucím k otevřenosti vůči moudrosti či jedem utvrzujícím ve zpupnosti, zůstává otevřené. Zahanbující lekce, kterou Sókratés Alkibiadovi uštědřuje, provází pozoruhodná ambivalence. Její odraz nalézáme i v závěrečném, „nietzschovském“ pokynu, totiž, že „týž muž má uměti skládat komedie i tragédie“ (*Symp.* 223d).

— ZÁVĚR

„Každý hluboký duch potřebuje masku,“ říká Nietzsche v aforismu 40 knihy *Mimo dobro a zlo*, v němž je motiv masky vysvětlován jako projev ochranného studu.²⁶ Alkibiadovo líčení Sókrata jako silénské a marsyovské bytosti, bytosti

mnohohrstevné a neobyčejně plastické, se dostává do zvláštní blízkosti k Nietzschem líčené hluboké duši, která se záměrně skrývá za svými maskami. Díky zásadní roli motivu studu je patrné, že tito autoři, spojovaní s počátkem a koncem evropské metafyziky jako teze a antiteze, k sobě mohou mít překvapivě blízko. Stud provázaný s logem u nich figuruje jako zásadní indikátor transformativního pohybu duše coby vtěleného živoucího centra. Je pomyslnou rezonanční deskou, díky níž se logos, „vládnoucí myšlenka“, stává slyšitelným. V jeho jménu oba vykonávají svého druhu přehodnocení stávajících hodnot. Zatímco platónský logos se z nietzschovské perspektivy jeví nepřesvědčivý proklamovanou jednoznačností, nietzschovský logos se snadno ztrácí v mnohoznačnosti svých rétorických masek.

Tuto tezi lze doplnit širším výhledem. Platónská myšlenka směřuje po žebříku lásky k plnosti krásy, která dovoluje žít život se skutečnou ctností, život hodný žití, život krásný (*Symp.* 211d–212a). Jestliže Sókratés jako učedník Diotimy vede vše ke kráse, pak jen proto, aby se navrátil ke světu a mohl v jeho nově viděné kráse žít. Pohyb ke kráse nevede kamsi pryč z tohoto světa do falešného idealismu, neboť, jak ukazuje alkibiadovská pasáž, je neoddělitelný od „pravdivostního“ pohybu vlastní duše, která se stává plně sebou samou a díky tomu dokáže dvojí: číst krásu v tomto světě rovněž ji plodit a rodit.

Nietzschova kritika „idealismu“ se týká spíše platonismu než Platóna. Ba co více, připomeneme-li si Nietzscheho

25 K zajímavé paralele srov. Zarathustrovu promluvu „O uštknutí zmije“: Z, I, 59–60.

26 „Vše, co je hluboké, miluje masku; nejhlubší věci dokonce pociťují nenávist vůči obrazu a podobnosti. Neměl by být právě protiklad tím pravým převlekem, v němž by krácel stud nějakého boha? ... Nejsou to nejhorší věci, za něž se člověk nejhůře stydí: za maskou není jen úsměv – ve lsti je tolik dobroty. ... Každý hluboký duch potřebuje masku: ba více, kolem každého hlubokého ducha maska ustavičně vyrůstá díky neustále chybnému, totiž plochému výkladu každého slova, každého kroku, každé známky života, již projevuje.“

„vládnoucí logos“, jak jej formuluje v *Radostné vědě*, ukáže se nám zajímavá paralela:

„V tento den si každý dovoluje vyslovit své přání a svou nejmilejší myšlenku: také já chci tedy říct, co si dnes od sebe sama přeji a která myšlenka mi tento rok prolétla srdcem první, – která myšlenka má být základem, zárukou a sladkostí celého mého dalšího žití! Chci se stále více učit vidět v nutnosti věcí krásu: – tak budu jedním z těch, kdo činí věci krásnými. *Amor fati*: to budiž od nynějška mou láskou!“ (FW, af. 276, 145).

Díky motivu celostní lásky má *Symposion* k *Radostné vědě* překvapivě blízko. Tato souvislost nutí k tomu nově si položit

otázku po validitě Nietzscheovy zásadní námitky vůči Platónovi z aforismu 340 *Radostné vědy*. Z perspektivy *Symposia* je Nietzscheův verdikt ohledně Sókratova „existenciálního pesimismu“ neobhajitelný. Jako o Schopenhauerovi lze říci, že je „hrozným dítětem“ německého idealismu (Zöllner 2016, 388), v jistém smyslu lze říci o Nietzscheovi, že je *enfant terrible* platonismu, „dítětem“ spolehlivě zabraňujícím tomu, aby se Platón stal neživým dogmatem, a napomáhajícím tomu, vidět v něm i nadále „nejkrásnější rostlinu starověku“. Tentýž oživující pohyb lze vést i v opačném směru a za maskami „nietzschovství“ spatřit Nietzscheho, který chce činit svět krásnějším.

ZKRATKY

Platón

Apol. – Obrana Sókrata

Chrm. – Charmidés

Crito – Kritón

Leg. – Zákony

Phd. – Faidón

Symp. – Symposion

Friedrich Nietzsche

A – Der Antichrist (Antikrist, 2001)

EH – Ecce homo (Ecce Homo, 2001)

FW – Die fröhliche Wissenschaft (Radostná věda, 1992)

GD – Götzen-Dämmerung (Soumrak model, 1995)

GM – Zur Genealogie der Moral (Genealogie morálky, 2019)

JGB – Jenseits von Gut und Böse (Mimo dobro a zlo, 2021)

KSA – Kritische Studienausgabe, 1999

KSB – Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe, 1986

Z – Also sprach Zarathustra (Tak pravil Zarathustra, 1995)

LITERATURA

- Alfano, Mark. 2013. „The Functions of Shame in Nietzsche.“ In *The Moral Psychology of Shame*, edited by Raffaele Rodogno and Alessandra Fussi, 1–14. London: Rowman and Littlefield.
- Allen-Hornblower, E. 2017. „Moral Disgust in Sophocles' Philoctetes.“ In *The Ancient Emotion of Disgust*, edited by Donald Lateiner and Dimos Spatharas, 69–85. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, Mark. 2014. *Plato and Nietzsche. Their Philosophical Art*. London – New York: Bloomsbury.
- Cairns, Douglas. 1993. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Candiotto, Laura and Renaut, Olivier. 2020. *Emotions in Plato*. Leiden – Boston: Brill.
- Clark, Maudemarie, Dudrick, David. 2012. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- De Luise, Fulvia. 2021. „Shame and Self-Consciousness in Plato's Symposium: Reversals of Meaning of a Social Emotion.“ In *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, edited by Paola Giacomoni, Nicolò Valentini, Sara Dellantonio, 27–48. Cham: Springer.
- Chavalka, Jakub. 2014. *Přivtělení a morálka: Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*. Praha: Togga.
- Janaway, Christopher. 2014. „Nietzsche's Psychology as a Refinement of Plato's.“ In *Journal of Nietzsche Studies* 45 (1), 12–21.
- Kant, Immanuel. 2022. *Kritika praktického rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
- Karfík, Filip. 2020. „Kosmická duše a filosofie ducha. Rozhovor Markéty Dudzikové a Aleny Roreitnerové s Filipem Karfíkem.“ *Reflexe* 58, 147–175.
- Konstan, David. 2006. *The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kraut, Richard. 1999. „Socrates and Democracy.“ In *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, edited by Gail Fine, 34–55. Oxford: Oxford University Press.
- Krell, David F. 1995. „Reading Plato (After Nietzsche & Co).“ *Research in Phenomenology*, 25, 45–67.
- Müller, Enrico. 2005. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. München: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1992. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Soumrak model*. Olomouc: Votobia.

- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. München: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*. Olomouc: J. W. Hill.
- Nietzsche, Friedrich. 2021. *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: OIKOYMENH 2021.
- Patočka, Jan. 1991. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Rotenstreich, Nathan. 1965. „On Shame.“ *The Review of Metaphysics*, 19 (1), 55–86.
- Stokes, Michael C. 2005. *Dialectic in Action. An Examination of Plato's Crito*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Zöller, Günter. 2016. „Schopenhauer's Fairy Tail about Fichte. The Origin of The World as Will and Representation in German Idealism.“ In *A Companion to Schopenhauer*, edited by Bart Vandenabeele, 385–402. Chichester: Blackwell.
- Zuckert, Catherine. 1985. „Nietzsche's Re-reading of Plato.“ *Political Theory*, 13 (2), 213–238.

