

Motivy hanby a úcty v Platónově dialogu *Faidros*

TOMÁŠ HEJDUK

Katedra filosofie a religionistiky

Fakulta filozofická

Univerzita Pardubice

tomas.hejduk@upce.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2024.004>

ABSTRACT*

In this study, I argue that two motifs of shame are present in Plato's dialogue *Phaedrus* – shame (*aischyné*) and “reverent shame” (*aidós*). Yet only the latter, according to Socrates, can solidly ground life or instead ground a more serious-minded attitude to life. The ambivalent form of shame in Plato's dialogue is supported by the generally recognised difference in meanings associated with *aidós* and *aischyné*. I trace both motifs on the dramatic level of the dialogue and in Socrates' teaching in his second speech (palinode). The different expressions of shame in Socrates's and *Phaedrus*'s characters correspond to the other human types presented in the palinode. Suppose the palinode develops and appreciates the shame motif as shame based on the divine dimension of life. In that case, Lysias' speech develops and appeals to the motif of shame as fear of moralising condemnation. I further interpret the motif of reverent shame throughout the study through the prism of Scheler's conception of shame, including its division into physical and spiritual or sexual and mental dimensions. The reading of the *Phaedrus* dialogue presented here finally supports the more general thesis of Socrates' conception of love and friendship: 1. It is attentive to the whole, including the highest realities imaginable, and only within that framework is it also a defence of sensuality and the shame that comes from it; 2. It belongs to the culture of honour, even if it transforms it peculiarly; 3. Eros is not one kind of lust (*epithymia*) but a divine *mania*. Therefore, it cannot be reduced to or controlled by emotion (including shame).

* Článek vznikl za finančního příspěví Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy v rámci účelové podpory programu ERC CZ, grant č. LL2308, „Combatting self-righteousness - a vice of the digital age“.

1. SÓKRATOVO ZAHALENÍ A INTERNALIZACE DRUHÉHO VE FANTAZII

V první řeči, kterou v dialogu *Faidros* Sókratés pronáší, mu hrozí ostuda (*aischyné*), ale on se jí dvojím způsobem vyhýbá (*Phaedr.* 237a, 243b,d – podobně 251a): a) dopředu a během pronášení tím, že si zahalí hlavu, b) ex post pak navíc tím, že pronese řeč jinou, která tu ostudnou neguje či alespoň uvádí na pravou míru. Jelikož zahalení hlavy dovolí Sókratovi alespoň z poloviny hanebnou řeč pronést, vypadá to, že *aischyné* představuje hanbu, které se lze zakrytím očí, skrytím se před druhými, vyhnout nebo ji potlačit – neuvidí-li mne kdo při takové hanebné činnosti (neuvidím-li já druhé sebe vidět), dokážu ji vykonat a snad se nebudu ani

stydět.¹ Že to ale tak jednoduše nefunguje, že se nelze tak jednoduše zbavit studu, respektive že nelze tak snadno pojistit hanebné jednání, je zjevné nejen z toho, že řeč končí Sókratés předčasně

1 Původní zkušenost studu je spojena s nahotou, přesněji s *odkrytými* genitáliemi. Řekové se nahotou pyšnili coby znakem vyspělejší kultury oproti barbarům, nicméně i zde platila jistá omezení, a tak lze například Hérodotův popis, „že žena šat svlékající i stud (*aidós*) spolu svléká“ (Hérodotos 1, 8, přel. J. Kvíčala), považovat za typicky řecký: *aidoia*, slovo se stejným kořenem jako *aidós*, „hanba“, je standardním řeckým výrazem pro genitálie (viz např. Williams 1993, 78–9), a proto je odpovídající reakcí zakrytí se. Ona hrdost na schopnost stýkat se (na cvičišti) nazí vlastně poukazuje k témuž: dokládá výjimečnost nahoty, respektive jde o předvedení schopnosti podřídit pohlavnost celku života i bez pomoci zahalování. Podobné je to v hebrejské

(v polovině), ale hlavně z toho, že upozorní na stud před posluchačem, kterého si „pouze“ představuje (přítomný Faidros jím není, *Phaedr.* 243c). Před takovým fiktivním posluchačem se ovšem zahalit nelze. Tedy až na to, že sice stačí „jen“ fantazie,² na druhou stranu

tradici, viz *Genesis* 3,7: „Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou naří. Spletli tedy fíkově listy a přepásali se jimi.“ (ČEP) V našem případě tak lze vidět první Sókratovu řeč jako symbol (Sókratových) „genitálií“, (jeho) žádostivosti a nižších složek (jeho) osoby, které je nutné „překrýt“, nebo spíše vyvážit složkami vyššími. Vyládat lze ale i toto zakrývání „genitálií“ zásadněji. Max Scheler v jedné z nejkompexnějších studií k citu studu vůbec chápe stud coby nositele veškeré morálky a hodnotových idejí: „[s]ama pohlavní morálka není příčinou pocitu studu a její rozrůznění nejsou příčinou jeho specifikací, nýbrž představují pouhou dodatečnou abstrakci odvozenou z konkrétních předmětů a obsahů, které vyvolávají pocit studu v dané pospolitosti. V citu studu a jeho zákonitosti tak leží jeden z „přirozených“ zdrojů a sankcí veškeré morálky – zcela nezávisle na všech pozitivních ustanoveních“ (Scheler 1993, 151). U Sókrata by tak nemuselo jít o to nejprimitivnější zakrytí, nýbrž o cit studu jako původní zdroj hodnot.

- 2 Představování je tradiční motiv, byť filosof ho vyhání do extrému tím, že ho zbaví vší konkrétnosti. Typicky například Nestor apeluje na stud „přede vším lidem světa“ a vyzývá válečníky, aby pamatovali na své ženy, děti, majetek a rodiče, ať již živé nebo mrtvé (Williams 1993, 79). Jestliže tradičně jde o upomínku na konkrétní jedince (příbuzné) či na lid v jeho obecnosti a mase, pak filosof vyvolává obraz někoho, koho jsme nikdy nemuseli potkat, kdo ani nemusel nikdy skutečně existovat, respektive odkazuje ke zcela výjimečné postavě. Ta přitom figuruje u Platónova Sókrata na klíčových místech opakovaně – viz například *Resp.* 360e n., kde si musíme představovat dokonale spravedlivého člověka (volí spravedlnost navzdory tomu, že ví, že se bude právě proto zdát nespravedlivým a jako takový bude usmrčen).

si nestačí představit leckoho, musí to být „člověk mírný a šlechetné povahy, který miluje nebo někdy dříve miloval druhého také s takovou povahou“ (*Phaedr.* 243c). Představivost tedy provází kultivovanost: její nepřítomnost či odmítnutí je pendantem zahalení.

K tomuto příkladu internalizace druhého a tak i studu, k němuž není nutné být druhým aktuálně vystaven tváří v tvář, lze uvést na první pohled opačný příklad z Platónova *Symposia* z řeči (*Symp.* 216b), v níž Alkibiadés svědčí o studu, který v něm nevyvolávají žádní lidé, ani žádná představa kohokoliv, nýbrž jeden jediný, reálně žijící jedinec – Sókratés. O něm přiznává, že by se mu ulevilo, kdyby nebyl mezi živými, protože „kdykoli ho spatřím, stydím se za své vyznané chyby“ (*Symp.* 216bc). Je sice fakt, že Sókratés pro Alkibiada představuje jakéhosi poloboha (viz například jeho šamanská charakteristika tamtéž) a pak by mohlo jít o analogii cítění studu či strachu před bohy, nicméně například ono přání Sókratovy smrti a možnost vyhnout se mu, odkazuje k jeho lidskosti a Alkibiadově materiálnější povaze. Pomoci s výkladem zde může Schelero-va teorie, podle které se nabízí říci, že Alkibiadés cítí před Sókratem tělesný stud, kdežto Sókratův stud je duchovní povahy. Alkibiadův stud (vitální cit studu) pak „je indexem míry napětí mezi funkcí vitální lásky volící hodnoty – jejíž koncentrací je pohlavní láska – a pudovým impulsem zaměřeným na smyslové pocity příjemného, jejichž koncentrací je chtíč rozkoše“. Sókratův duchovní stud „představuje index napětí mezi funkcí duchovní a duševní

lásky, volící hodnoty, a základním vitálním pudem k stupňování moci života vůbec“ (Scheler 1993, 85). Alkibiadova odlišnost vůči Sókratovi kromě sklonu k tělesnému studu spíše než duševnímu (těžko rozhodnout, zda byl v Alkibiadovi silněji přítomen pud k stupňování moci života nebo smyslových pocitů příjemného, když navíc se tyto pudy překrývají) je v jeho příklonu k nižší a hodnotově indiferentnější funkci základního vitálního pudu oproti Sókratovu příklonu k funkci duchovní lásky volící hodnoty („odhalující funkce vědomí“). U Alkibiada dle mého soudu chybí vědomí vitální lásky, která již smysluplně volí hodnoty. U Sókrata je navíc jen ona nejvyšší duševní aktivita, která ovšem zastíňuje sílu „nižších“ prvků, jak je známe od Alkibiada. Shrnutí: Alkibiadés dospěl na nižší rovinu, kde vládne vitální pud k stupňování života, pud fungující víceméně spontánně, byť daného člověka spolu s vitální láskou omezující pohlavní a rozmnožovací pudy již rovněž pozitivně orientuje. Sókratés naproti tomu stojí na nejvyšší rovině duševní volby hodnot, s níž je ovšem vždy spjata nerozhodnutost (Scheler 1993, 84 ff.). Tomuto žití v jiných rovinách bytí odpovídá i Alkibiadovo zmatené očekávání úplně jiného jednání a reakcí, než jakými ho ve skutečnosti Sókratés zahrnul (*Symp.* 217an.). Jelikož ale i ona vcelku ještě nevědomá orientace a vitální či pohlavní láska je také příklonem k hodnotám, lze Alkibiadovo přitahování k Sókratovi chápat jako příklon vybíravý – totiž „k člověku mírné a šlechetné povahy“. Stále ještě ale potřebuje takového ušlechtilého jedince reálně potkávat,

kdežto Sókratés na vyšší rovině disponuje vytříbenou představivostí a k ní patří samostatností či „samo-hybností“.

V *Symposiu* ale zároveň – v opozici k Alkibiadovu vyznání (*Symp.* 218d) – Sókratés napadá názor, že soudný člověk se ostýchá jen před moudrymi lidmi (Alkibiadés dokonce jen před nejmoudřejším), nikoli před obyčejnými (*hoi polloi*, *Symp.* 194c). Apel z dialogu *Faidros* na představu šlechetného člověka v tomto kontextu můžeme číst jako určený ne-soudným lidem, jako jsou Faidros či Alkibiadés a snad každý dospívající, kteří zjevně potřebují k vyvolání ostychu něco víc, něco mimořádného (nebo smyslnějšího, viz výše). Spíše ale jde o to, že cit studu je základnější složkou lidského života, než je nějaké komplikovanější myšlení či dokonce moudrost. Člověka mírné a šlechetné povahy pak najdeme mezi obyčejnými lidmi stejně dobře jako mezi mysliteli a moudrymi lidmi. Respektive ho v obou skupinách budeme hledat stejně obtížně, k jeho představě si tak není třeba představovat mudrce.

Obecně ovšem platí, že stud před lidmi obvykle neznamená strach, co si budou lidé myslet, ale když pomineme obavu o to, co si o sobě myslí sám dotčený jednatel, tak jde o stud jen před těmi, kterých si jednatel váží a potřebuje či chce, aby si i oni vážili jeho (Williams 2002, 116). Do takové skupiny obvykle patří rodinní příslušníci, přátelé, spolupracovníci. Sókratův apel k představě šlechetného člověka tak lze mít i za filosofovo překonání tohoto běžného, nerozlišujícího přístupu, který jinak hraje důležitou roli v argumentaci Lýsia, respektive v jeho zneužití tohoto

obyčejného fungování hanby. Pokud ovšem připustíme, že šlo obecně o takto úzce vymezenou obavu neztratit tvář před blízkými – ať jsou sami jakkoli šlechetní a mírní –, pak Sókratovo zahalení ironizuje tento přístup a hledá smysluplnější: třeba právě v hlubším citu, který není závislý na okolí tolik jako na představitosti a nitru stydlího se jedince.

Zároveň je ale tradičně stud připisován jen těm, kdo svádí boj o čest a slávu, platónsky řečeno thymoeidetickým lidem či v archaické době aristokratům (Luise 2021, 31). Stud tak patří do soutěživého, ctižádostivého společenství, ve kterém rozhodují vnější faktory, jako je pověst, sláva a vzhled. Sem, zdá se, patří Alkibiadův stud před Sókratem, byť zase specifickým, až reverzivním způsobem: proč si Alkibiadés váží zrovna Sókrata, proč se stydí zrovna před ním? Ne proto, že Sókratés je jeho příbuzný, ani že patří do skupinky jeho přátel (s nimi dělá úplně jiné věci), ani že by vynikal v tom, v čem vyniká Alkibiadés. Sókratés nastavuje Alkibiadovi zrcadlo svým zvláštním způsobem vedení života: je úspěšný zcela jinak než Alkibiadés. Jenže je úspěšný a Alkibiadés si nárokuje vyhrát nad kýmkoliv (viz jen jeho nejruznější olympijská vítězství). V případě Sókrata je ale výhra obtížná, ne-li vyloučená, což je pro toho, kdo jinak všechny poráží, nesmírně atraktivní. Smyslného a živého Alkibiada zkrátka přitahuje duchovní, smrt nacvičující (Phaedr. 81a) Sókratés, který zvnitřnil druhé i stud, a tak se osvobodil ze závislosti na vnějších faktorech. To ale neznamená, že druhým nenaslouchá, jen

je nechává „projít“ svojí duší, nenechá je působit bez síta duchovního rozměru, kterého dosáhl. Sókratova přitažlivost pro Alkibiada nicméně svědčí o jisté hodnotové orientovanosti i v případě smyslnosti (viz odkazy k Schelerově teorii), byť ještě není tato orientovanost uvědomovaná, reflektovaná a tedy povýšená do hlavní role.

Když se vrátím k dialogu *Faidros*, pak status popisovaného studu pozoruhodně vykresluje také jeho juxtapozice k strachu či úzkosti (*dió, deidó, Phaedr.* 243d) před bohem či *daimónem*. To, co jako stud cítíme před lidmi, koreluje s tím, co pociťujeme jako úzkost před bohy či jinými nadpřirozenými bytostmi.³ Fiktivní posluchač stojí coby internalizovaný a idealizovaný druhý někde mezi nimi. K této logice patří, že úzkost před bohy by neměla být chápána jako strach z nějakých vnějších postihů, protože to právě starořecké koncepcí ostychu zjevně již překonávají (viz dále).

Tím jsme se dostali k faktu, že Sókratés s ohledem na první řeč kromě hrozícího studu (*aischyné*) zmiňuje ještě chybějící úctu, bezostyšnost (*anaidés, Phaedr.* 243c). Že první řeč úctu postrádá, je chyba, která později nutí filosofa

3 Stejně stojí vedle sebe strach a stud i v palinódii, kdy se tak jako zde člověk „nebojí ani nestydí honit se za rozkoší...“ (*Phaedr.* 251a), v palinódii rozkoší ze sexuálního styku, zde z řečnění. – Na druhou stranu je ale stud (*aidós*) popisován i jako protiklad jiných, nevhodných strachů a špatných zahanbení (*aischynés peri kakés*), jako ctnost a prevence, která zabraňuje těmto škodlivým emocím prosadit se (*Leg.* 646e n.). Vzdělání je tak v *Zákonech* líčeno jako proces transformace nevhodných strachů (*foboi*) do strachu vhodného, tj. studu (strachu ze zostuzení).

zůstat a pronést druhou, odvolací řeč (palinódii) a nakonec i vysvětlit, co je pravá rétorika, a tak reflektovat všechny pronesené řeči. Otázkou je, jestli by nezahalení hlavy, nezakrytí očí a s tím spojená *aischyné* zabránily *neuctivé* řeči. Z popsané situace se zdá, že *aischyné* a *aidós*, stud a uctivý ostych jsou dvě různé věci, a tedy sama *aischyné* z pohledu na Faidra by něčemu takovému nezabránila, *aischyné* by byla jen průvodním znakem takové *neuctivé* řeči. Sókratés se ostatně nezakrývá proto, aby dokázal řeč pronést, nýbrž aby se při jejím pronášení „pro stud nemátl“ (*Phaedr.* 237a). Ostychné (*aidós*) vycházející z úcty se zdá být něčím víc než pouhým studem – totiž právě k úctě jako by patřil onen vymyšlený šlechetný posluchač. Výše popsaný rozdíl či oscilování mezi dvěma přístupy tak má dobrý smysl spojovat s rozlišováním mezi dvěma výrazy *aischyné* a *aidós*, které již tradičně ztělesňují tento dvojí přístup, respektive k němu směřují.

2. AIDÓS A AISCHYNÉ

Rozdíl, který naznačuje dramatická rovina dialogu *Faidros*, koresponduje s obsahovým rozlišením obou výrazů. *Aidós* znamená úctu, bázeň či smysl pro čest; neoznačuje pocit zahanbení za nějaký špatný skutek, neobrací se do minulosti tak, jak je tomu u výrazu *aischyné*,⁴ nýbrž lidem coby inhibitivní cit zabraňuje v jednání, které by vedlo ke ztrátě úcty, a střeží, udržuje a pomáhá utvářet pozitivní, hodnotný život. Jedinec cítí zahanbení při představě ztráty

úcty, podobně jako prokázání respektu není než rozpoznáním hodnoty druhého a přihlášením se k ní. Jakkoli hrdinsky může tato charakteristika vypadat, důraz leží na soupatřičnosti se *sófosyné*, protože *aidós* spíše vyvažuje, než podněcuje manické nadšení a jedinež v této umírněnosti je „hrdinský“. Zabraňující usměrnění staví nicméně na představě, jakou máme sami o sobě, tedy na tom, jací jsme, či spíše chceme být, a coby apel k realizaci lepšího já je tak něčím víc než jen obranou stávajícího (Cairns 1993, 2, 13).

Aidós tak ve srovnání s *aischyné* představuje základnější apel: pohybuje se v oblasti tvorby a udržování charakteru a krásy toho, čím daný jedinec má nakročeno být a jako takový je prevencí před *aischyné*.⁵ Zároveň tímto celostně-bytostným přístupem (ohled na to, kým má jedinec být) je *aidós* silou *prospektivní*, formuje nastávající dění. Starověký výraz a jeho používání zkrátka velmi dobře ilustruje nejsmysluplnější pojetí studu, jak nám ho dosavadní bádání bylo schopno představit: stud zde není „citovou reakcí na něco skutečně daného, ale je *citovou předtuchou* něčeho teprve přicházejícího, případně obranou proti něčemu jen možnému“ (Scheler 1993, 116). Dobře je to vidět na příkladu lásky, kdy jako její svědomí „zabraňuje vyhovovat bez předcházející jednoznačné lásky a jejího okamžitého hnutí vzruchům pohlavního a rozmnožovacího pudu. [...] ...zadržuje výraz a projev pudu, pohlavního a rozmnožovacího, jen do té míry a na tak dlouho, pokud pohlavní láska

4 Sloveso *aischynein* znamená zneuctit, zhanobit, v pasivním tvaru (*aischyneisthai*) pak být zahanbený.

5 Viz poznámka 3 a odkaz na *Zákony*.

neprovedla jednoznačně svou rozhodující volbu“ (Scheler 1993, 127, 135). Stud je tak znamením rodící se lásky, která „ve studu“ stupňuje a získává nové hodnoty života, tj. jako pohlavní pud nehledí jen k zachování rodu, ale vybírá hodnoty a volí krásno, které dává tušit nebo přímo odhaluje něco ještě krásnějšího (Scheler 1993, 100–1).

Tento celistvější přístup bývá využit také k rozlišení hanby od viny. Zatímco vinu cítíme u jednotlivých (pře)činů, vina se váže k tomu, co se stalo druhým, a to i bez vůle či vědomí provinilého, hanba (alespoň v antice) je zakoušením hlouposti, malosti či až nicotnosti sebe sama – nestačí k ní nevhodný či nesprávný čin, jedná se o víc: o osobní selhání spojené s vadou charakteru (viz výše ono spojení hanby s tím, co je daný jedinec zač) (Williams 1993, 92–3; Konstan 2006, 92, 102). Bernard Williams zdůrazňuje, že hanba „...ztělesňuje koncepcce toho, čím jedinec je a jak se vztahuje k druhým. [...] ...funguje u nás, stejně jako u Řeků, podstatnými způsoby. Skrze city nám dává vědomí toho, kým jsme a doufáme být, zprostředkovává mezi jednáním, povahou a důsledkem, a rovněž mezi etickými požadavky a zbytkem života“ (Williams 1993, 102). Proto skrze ni lze poznávat a přijmout sebe sama a své postavení ve světě, včetně nějaké zásadnější práce na nich. Hanba nás zkrátka celkově orientuje, kdežto vina je složka do tohoto celku spadající, sama o sobě o nás ale mnoho nevypráví. Vina se pojí maximálně s morálním já, které ale mnohdy postrádá osobní rysy, když je vylučuje jako rozhodující aktéry dění.

Hanba tedy patří k světu základnějšímu, než je svět moderního myšlení a etiky. To dokládá už jen její výskyt v antice a *via negativa* její privace ve všech upadajících světech. Antický svět je světem božského a kosmického řádu, kde nevládne lidské rozhodnutí a čin – a proto nelze jednání hrdinů antických tragédií vysvětlovat kategorickým či hypotetickým imperativem. Vládne zde božský *logos* a *themis*, rytmika a řád světa a života, v případě všech bytostí včetně člověka tedy také jako úděl (*kléros*), který když začne ten který aktér přestupovat či zanedbávat, tak je zle. Slavní starověkého Řecka a s nimi spojená hanba v tomto kontextu vystupují jinak, než jak máme tendenci si představovat dnes: „Antigoné není etická hrdinka v moderním smyslu, hrdinka nesobeckého sebezapření proti tomu, co je povzneseno nad vlastní, instinktům, impulsům a osobní slasti zasvěcený život. ... Antigoné je primitivnější v dvojím smyslu: jednodušší a primárnější. Její *nomos* není kategorický imperativ.“ Hanba je možná jen tam, kde když ne vše, tak alespoň něco platí – a když ne na stálo, na věčnost, tak alespoň dlouhou dobu, řekněme alespoň po dobu několika generací. To je svět, kde člověk jako jedinec (například jako otec, matka či sourozenec) není nahraditelný. Hanba patří do světa silných, až absolutních vztahů – například lásky či přátelství až za hrob – a přestává působit ve světě, „kde všechno se dá urovnat a zařídit, kde všechno je nivelizováno a stalo se lhostejným“ (Patočka 2004, 114).

Starověkou „kulturu hanby“ tak nicméně tak nelze odepsat, dokud zcela

neodepíšeme ony silné svazky a neprosadí se lhostejnost; a nelze ji odepsat ani s odkazem na vyspělejší „kulturu viny“. Tato domnělá vyspělost bývá stavěna na zvnitřnění morálky. Hanba ale zjevně také fungovala a funguje jako vnitřní síla či pnutí jedince: kultura hanby „je v skutečnosti oveľa sofistikovanejšia ako predstava, že naše konanie je brzdené strachom z opovrhnutia zo strany druhých. Hanba súvisí s pohľadom. Ten však nemusí byť iba aktuálny a vonkajší. Snaha vyhnúť sa hanbe môže byť motíváciou konania aj len v čisto hypotetickej podobe anticipácie toho, ako by sa človek cítil, keby ho niekto videl (Williams 1993, 79). Na regulovanie správania dobre postačí aj len čisto pomyselný pohľad pomyselného druhého (Williams 1993, 82). Navyše inhibičný a nivelizujúci efekt hanby je účinný iba vtedy, keď sám rešpektujem a vážim si hodnotu druhého, ktorý sa na mňa pozerá (alebo môže pozeráť). Iba vtedy sa hanbím. V kolektíve, ktorým sám opovrhujem, sa nehanbím konať tak, že to vyvoláva nesúhlasné reakcie. Hanbil by som sa, naopak, keby som uňho vyvolával súhlas (ibidem). Hanba je teda pevne zviazaná s estetikou samého seba. [...] Ide o obrátenie pohľadu do seba, ... o sebatransparentnosť (poznatie seba) vo svetle krásy, ktorá nie je diktovaná názormi kolujúcimi v spoločnosti. Nie je určovaná strachom z odsúdenia a posmechu, ale z túžby napredovať v dokonalosti (byť čo najlepším). Jej objektom je to, čo mi je najvlastnejšie – ja sám“ (Cepko 2023, 270). U Sókrata a ďalších mysliteľů klasického Řecka tak lze přesvědčivě doložit fenomén zvnitřnění hanby,

zakomponování hanby do duše, o niž jedinec pečuje, aby na nejvyšší možné rovině pečoval jak o život tady a teď, tak o jakýkoli život příští.

Odlišnost od viny v duchu zásadnějšího místa hanby v životě člověka dokresluje i fakt, že provinění někdy být chceme, respektive jsme ochotni, naklonění provinit se za cenu získání nějakého statku (rozkoše, majetku), prožití něčeho výjimečného, či proto, že musíme volit mezi dvěma zly, dvěma podobně málo atraktivními, morálně zdůvodněnými, tradičně respektu-hodnými cestami. Zahanben ale člověk nechce být nikdy, neexistuje přijatelná volba zahanbení. Proč tomu tak je, podle mě vysvětluje fakt, že stud a hanba se vztahují „na pozitivní a jako takové pocítované hodnoty, nikdy na hodnoty negativní“ (Scheler 1993, 150).⁶

Význam hanby, ostudy, jak jí na rozdíl od antiky dnes rozumíme výhradně jako jedné z emocí,⁷ odpovídá spíše významu spojenému s výrazem *aischyné*, který ovšem může znamenat a přivádět i kuráž a hrdinství. Když vezmeme vážně obrannou funkci *aidós*, pak není divu, že v této souvislosti bývá *aischyné*

6 Scheler (150) pokračuje: „Ani v případech ‚stydění se‘ za něco to není v prvé řadě negativně-hodnotně bytí nebo chování, na co je zaměřena reakce studu, nýbrž tato reakce je vyvolána ideou pozitivně-hodnotného bytí, které existovalo před jednáním, ‚za‘ které se stydíme. A teprve když teď na jeho místě vidíme jednání, které onu pozitivní hodnotu zničilo, vzniká ‚stydění se za něco‘. To znamená, že toto ‚stydění se za‘ je dodatečnou reakcí studu, která směřuje – jako každý stud – k zachování a ochraně pozitivní hodnoty...“

7 K prosazení emotivismu v dnešní době viz MacIntyre 2004.

považována za emoci, kdežto *aidós* za etickou vlastnost (*ethical trait*, konkrétně „sense of shame“ oproti pouhé emoci „shame“), druh *sófrasyné*, ctnosti (Konstan 2006, 95). Tomu odpovídá pozdější stoické rozlišení, v němž *aidós* představoval zdravý sentiment (*eupatheia*) coby atribut mudrce, zatímco *aischyné* patřila k nešťastným emocím, jimž méně zdatní (myslíci) chybně podléhají (strach z potupy). – Nechci zde ale nutně tvrdit, že v dialogu *Faidros* či jinde u Platóna je zjevný a jednoznačný rozdíl mezi použitím obou výrazů. Jediné, co tvrdím, je, že existují – i v dialogu *Faidros* – dvě možná užití výrazu stud, která jsou zjevně odlišná, a každé ve svém kontextu dává dobrý smysl. Jestli a do jaké míry jsou obě užití živá i v naší době, nechávám rovněž otevřené.

— 3. PALINÓDIE: LIDÉ NESTOUDNÍ, SLUŠNÍ A MILUJÍCÍ

Rozdíly, které je možné v dialogu *Faidros* sledovat na rovině dramatické a které podporují obecné badatelské závěry, vykresluje velmi podobně také výklad v palinódii, z něhož lze usuzovat na existenci tří typů lidí: a) těch, jimž chybí stud (*Phaedr.* 251a), b) těch, kteří se stydí, a nakonec c) těch, kdo ke kráse přistupují s uctivým ostychem. Zatímco o prvních, nestydatých bytostech se člověku přičí vůbec hovořit jako o lidech („po způsobu čtvernožce se chce pářit...“), druhé dva typy lze rozlišit obtížněji. Možným ukazatelem jejich odlišnosti je fakt, že přítomnost úcty neznamena primárně jakoukoli konformitu, mravnost či morálku (ty ostatně necharakterizuje vždy „držení

se zpět“). Ostýchající se milující či milovaný se neřídí slušností a zákonností, ale naopak „...pohrdne všemi zásadami o zákonitosti a slušnosti [...] ... má úctu (*sebesthai*) k člověku majícímu krásu...“ (*Phaedr.* 252a). Tím však milující překonává stud založený na obavě ze špatné pověsti (*Leg.* 646e), respektive z nedodržení **daných norem chování**. To je klíčový postoj, který u Sókrata nacházíme napříč Platónovými dialogy: takovou hanbu jako nástroj zastrašování, stud jako strach ze společenského vyloučení, a tedy jako nástroj společenské soudržnosti odmítá filosof explicitně například v **Platónově Obraně** (*Apol.* 28b ff.; srv. Cepko 2023, 260). Ten, kdo se stydí z takového „přízemního“ strachu, je svým stydlivým chováním konformní. Jsou-li referentem tohoto studu morálka, mravy a k nim patřící společenská role a přijetí, referentem ostychu z úcty jsou naproti tomu věci božské (krása, dobro) a k nim patřící potenciální osobní růst, tvorba, zlepšování se (Cepko 2023, 260). To ale neznamená, že druzí se na rozdíl od prvních nebudou schopni chovat slušně a dodržovat společenská a morální pravidla, jen pro ně toto dodržování a slušnost budou v pomyslném žebříčku životně důležitých věcí stát níže a nebudou založeny na strachu z nich samotných. Respektive bude tato slušnost a morálka ovládána jiným principem: prvnímu přístupu vládne strach ze smrti (*Apol.* 28b) coby extrémní podoba důsledku společenského nepřijetí a nepřijatelnosti, druhému přístupu pak obava ze zlého, špatného života (*Apol.* 28cd). V palinódii narýsovaná rozdílnost života podléhajícího slastem („honit se

za rozkoší i proti přirozenosti“, *Phaedr.* 251a), života řídícího se mravy a zákony a nakonec života orientovaného na bohy, krásu, dobro, tak nemá jako rozhodující princip jen nějaký náš přístup k věci, ale i to, co stojí proti nám, ke komu a jak se vztahujeme.

Pozoruhodným příkladem člověka zmítaného mezi oběma kategoriemi je výše již analyzovaná rozporuplná postava Alkibiada, jak ji známe z Platónových dialogů. Alkibiadés se nestydí porušení nejrůznějších zákonů a pravidel, ale stydí se (*Symp.* 216b, 218d), protože „another man has entered his consciousness as a permanent judge, becoming the controller of the image he has of himself“ (Luise 2021, 39). Alkibiadés na jednu stranu chce být „ctěn u lidu“ a „zabývat se věcmi Athéňanů“ (*Symp.* 216ab), ale Sókratés, který se mu dostal do hlavy, po něm chce, aby se „staral o sebe“ (*epimeleia heautou*, *Symp.* 216a). A není jednoduše pravda, že mu Sókratés nic konkrétního nepředepisuje, že nepřichází s žádnou konkrétní naukou, že „Socrates' instruction to Alcibiades is empty. It does not prescribe any behaviour, or universal maxims“ (Luise 2021, 40). Alkibiadés totiž u Sókrata nachází řeči, které „mají ve svém nitru rozumný obsah a [...] nejvíce božského i nejvíce obrazů zdatnosti a jejich cílem je [...] všechno to, k čemu má hledět člověk, který chce být krásný a dobrý“ (*Symp.* 222a), a nachází u něho vzor uměrenosti, statečnosti, moudrosti a pevnosti (*Symp.* 219b). Sókratés ho zkrátka seznamuje s oním třetím možným protějškem, jenž je permanentně v napětí s prvními dvěma (s rozkoší a s „věcmi Athéňanů“,

tj. politikou, vojenstvím či penězi, pověstí a ctí (*Apol.* 29d), které se v oné postavě rovněž vzájemně těžko rovnají), jimž Alkibiadés obvykle podléhá. Proto je po lekcích filosofa zmatený, horší se sám nad sebou (nad svým „otrockým postavením“, *Symp.* 215e), neví, co si počít, a bloudí (*Symp.* 219e). To bloudění ovšem není jen tápáním novice, nýbrž podstatně patří k onomu třetímu typu lidí, protože na ně je kladen nárok „duševní volby hodnot“ a s touto volbou spojená věčná nerozhodnost (viz výše). Jak odlišně skloubili úctu k věcem Athéňanů s péčí o sebe, svoje duše a k nim patřící volby hodnot Sókratés a Alkibiadés a jak lze typy těchto skloubení u Platóna kategorizovat, už ale není tématem této studie.

4. ČEST FILOSOFY A LOGOGRAFA

Když se vrátím k dramatické rovině dialogu *Faidros*, pak v duchu navrženého rozlišení lze číst i pasáž, kde se Sókratés zahaluje, když pronáší řeč, se kterou se ve skutečnosti neztotožňuje: to, že řekne, že se zahalil ze studu (*aischyné*) před Faidrem, je ironie, skutečné zakrytí bylo z úcty (*aidós*) k Erótu a ušlechtilosti – s nimi si ale, jak jsme viděli, zahalení neporadí, takže zde sice už nejde o ironii, ovšem gesto je to pouze symbolické. Takový výklad koresponduje s tím, že Sókratovo jednání nestojí na studu a strachu, nýbrž na snaze být milý bohům a učinit zadosť lidem či představám lidí šlechetné povahy. A také odpovídá tradici používání výrazu *aidós* – viz například plačícího a vzdychajícího Odysea, který se nezakrývá proto, aby ho nikdo

neviděl plakat (za to se nestydí), ale aby nenarušil slavnost Fajáků, tj. z úcty ke svým hostitelům a slavnosti (Konstan 2006, 294–5, n. 13 s odkazem na Hooke-
ra).⁸ Jako zahalení v případě Odysea umožnilo pokračovat v slavnosti, tak ve *Faidrovi* umožnilo další „hraní si“ s milým a jeho vzdělávání; k zbavení se uctivého ostychu k božskému (podobně jako k zbavení se provinění za urážlivou řeč o Erótu) nicméně nestačilo. A nakonec se ukazuje, že nestačí ani na reciproční erotický či pedagogický vztah. O tom svědčí další děj, kdy se Sókratés odhaluje, „zahalenou“ řeč odvolává, pronáší jinou a analyzuje jejich odlišnost. Zahalení nestačí, je třeba odvolání ve formě přesně opačné: otevřené vypořádání se nejen s danou řečí a jejím tématem, ale s řečmi obecně.⁹

Shrnu-li předložený výklad, pak v dialogu *Faidros* nacházím dva zásadně rozdílné motivy spojené se studem a hanbou. První se týká formální roviny, a „povrchním“ cílům s ním spojeným lze v případě výskytu u Sókrata (*Phaedr.* 237a) rozumět ironicky: a) *nevidět* při přednášení posluchače (*Faidra*), a tak b)

předvést plynulou a rychlou řeč. Oproti tomu druhý motiv (*Phaedr.* 243b–d) se týká obsahu řeči s cílem mluvit smyslu-
plně s ohledem na ušlechtilé lidi a lásku (*gennadas kai praos éthos*, *Phaedr.* 243c, *eleutheros erós*, *Phaedr.* 243d) a božský charakter Eróta (*Phaedr.* 242e). Druhý motiv je rozvinut v třetí řeči – palinódii (viz výše). První motiv pozitivně rozvíjí Lysiova řeč a hanba zde nabývá takřka protikladného významu oproti Sókratovu apelu na ušlechtilou lásku a lidi, tj. nejde v ní vůbec o to, *co a jak* dotyčný udělal, ale o to, *zda se to* – ať je to cokoliv, ušlechtilé či neušlechtilé – dozví lidé.¹⁰ Nejde o to, *co a jak* dotyčný dělá či kým je, nýbrž o jeho pověst. Sókratés se naopak obává hanby, která nesouvisí s chválou či hanou lidu (*Phaedr.* 277e) a s tím, že vede řeči či lásku, ale až s tím, jaké to jsou řeči a láska, *co je* jejich obsahem. Neboli Sókratés si hledí svého a koná své.¹¹

Tento rozdíl zajímavým způsobem ilustruje rovněž role „chlubení se“ napříč zmíněnými řečmi. Jelikož se milující svým úspěchem při svádění milovaného

8 Tato stará užití výrazů, které překládám našim slovem „stud“, svědčí pro Nietzscheho tvrzení, že Řekové neznali stud v našem smyslu špatného svědomí, a byli tak mravnější, protože vášnivější, otevřenější, čistší, nekonvenční. Viz například Nietzsche 2018, 3/49. Stud znali Řekové jistě i jako strach ze špatné pověsti (např. *Leg.* 646e n.), což je ale právě fenomén patřící ke kultuře hanby, kdežto Nietzsche hovoří o fenoménu kultury viny – cítit se provinile, nikoli být jako špatný veden mezi lidmi.

9 K „otevřenosti“ viz také Sókratův požadavek na upřímnost partnerů v rozhovoru – musí mu odpovídat po pravdě, jinak rozhovor ztrácí smysl, viz např. *Gorg.* 500b.

10 „Obáváš-li se však obecného mínění, aby se to nedověděli lidé a tobě nevznikla hanba (*oneidos*)...“ *Phaedr.* 232a; podobně argumentuje a chápe význam hanby mladíček *Faidros* ve stejnojmenném dialogu – viz např. *Phaedr.* 257d: „Ano, bylo to vidět, Sókrate; a víš jistě i sám, že ti, kteří mají v obcích největší moc a jsou nejváženější, stydí se psát řeči a zanechávat po sobě své spisy, bojíce se mínění budoucnosti, aby nebyli nazýváni sofisty.“

11 Srv. přesvědčivý Cepkův závěr při rozboru *Obrany Sókrata* a Ústavy (260, 268): Dle Sókrata „sa rozhodovanie v konaní nemá riadiť spoločenskou akceptovateľnosťou či neakceptovateľnosťou, ale samotnou povahou činov a príspevkom k budovaniu vlastného charakteru“.

bude chlubit (*filotimeomai*), kdežto nemilující „budou ze studu přede všemi mlčet“, je dle logografa Lýsia výhodnější být s nemilujícím.¹² Sókratés vychloubáním neargumentuje, vůči pověsti u lidu je indiferentní či skeptický, a jak jsme již ukázali, hledí k jiné rovině skutečnosti, totiž té, na níž lze rozlišit ušlechtilou lásku od „námořnické“ (*Phaedr.* 243c, ναύτης) a dobrou řeč od špatné. Na této rovině lze diagnostikovat rovněž dvě různé formy chlubení: ten, kdo miluje čest, je kromě jiného i stydlivý coby uměřený, ale nikoli stydlivý coby obávající se reakce lidu, a tak až neschopný činu či v našem případě lásky. Problematická vychloubanost tak u Sókrata nepatří k těmto ctižádostivým lidem (*filotimoi*), nýbrž k lidem ovládaným žádostivostí (*epithymia*), respektive k žádostivé složce duše; pro takovou vychloubanost Sókratés používá výraz *aladzoneia*, který konotuje falešné předstírání a pojí se s ním *hybris* (*Phaedr.* 253e). Chlubení (*filotimeomai*, *Phaedr.* 234a) ctižádostivé složky duše není nijak odsuzováno, protože představuje patřičnou hrdost a ambicióznost ve smyslu hlášení se k ctnosti či lásce k ní a jako takové má v celku duše a života důležité místo. Kromě zpupného vychloubání žádostivých lidí je u Sókrata

zpochybněna ještě jeho obdoba u druhého typu lidí: ti, kdo se dosud v určitém momentu erotického vztahu (*Phaedr.* 252a) vychloubali (*kalloupidzó*) životem slušným a zákonným, nacházejí teď něco důležitějšího, a tak musí přehodnotit dosavadní hodnoty. Sókratův *erastés* tak opovrhne chlubením jiným, než kterého se obává Lýsiás; jde o chlubení se opakem toho, čím se chlubí milující u Lýsia. Ale nemilujícího stud a mlčení o své lásce (*Phaedr.* 234a) je rubem chlubení, které Sókratův milující zpochybňuje: chlubení se tím, čím se chlubit nedává smysl – slušný představuje přece z definice průměrnost, obvyklost, stejně jako vztah bez lásky, který propaguje Lýsiás. Ctižádostivý člověk má tedy smysl pro stud, ale ten mu nezabraňuje hlásit se veřejně a hrdě k svému – ať už milé, hetairii či ctnosti. Vychloubanost coby přemrštěnost, spíše na dav než na cokoli jiného myslící chvástání patří v palinódii výhradně k žádostivé a poslušné povaze, a tak je spolu s nimi nakonec v případě řádné lásky potlačeno do pozadí a nehraje žádnou významnější roli.

Coby uvažování v rovině sociálně-politické lze ovšem argumentaci použitou Lýsiem i bránit. Sókratés se s ní totiž minimálně do jisté míry mýlí, jeho řeč se týká něčeho jiného než řeč Lýsiova, což dobře ukazuje například ona kritika jiného typu chlubení. Sókratés tak nevyvrací Lýsiovu řeč, jen nabízí jinou rovinu života, na které o bytí a nebytí nerozhodují lidé, sláva či utajení, ale podíl na kráse a dobru. V kontextu své doby a společnosti dává Lýsiova řeč ovšem dobrý smysl. Hanba a čest byly záležitosti spíše politické než morální a jako

12 *Phaedr.* 234a: Vyhovovat nemá milovaný „těm, kteří se po dosažení cíle budou před jinými vychloubat, nýbrž takovým, kteří ze studu budou přede všemi mlčet“. Lýsiás předpokládá, že za lásku se rozumný člověk stydí, nepřipouští, že v některých případech je na místě hrdost. Přitom tím maskuje logiku podvodu: stydět se musí nemilující, neboť jde o lásku falešnou (bez lásky), kdežto milující se nemá stydět za co, je-li jeho láska řádná (vzhledem k srdci, které ho ponouká, a k rozumu, který ho řídí).

takové byly výplody básníků a lidu, který jim naslouchal. Prosazování hanby a slávy – a v obou případech podobné pamatování těch či oněch výtečníků – bylo věcí politiky, nikoliv morálky a s ní spojenými metafyzickými či duchovními hodnotami. Proto se nehledělo na to, co a jak kdo udělal, ale že to („cokoliv“) udělal, tím spíš, když to či ono provedl veřejně (viz důraz na utajení lásky či styků s mladíčkem v Lýsiově řeči v dialogu *Faidros*). Neboli chválu a hanu přerozdělovala a řídila chytrost (*sofiá*) coby *politická ctnost*,¹³ nikoli coby moudrost, myslitelský výkon, ctnost filosofa. V tomto duchu pak nejenže mohli být vzpomínáni – a tak činění nesmrtelnými – i ti, kdo provedli znamenité hanebnosti (Alkibiadés), ale bylo možné být zahanbeni navzdory hrdinství, byla možná „hanebná smrt za slavný čin“ (Patočka 2004 (1945), 23).

5. LÁSKA A STUD JAKO VZTAH K BOŽSKÉMU

Předložený výklad podporuje i obecnější teze o koncepci lásky a přátelství u Platónova Sókrata. Řádnou lásku – a tak ani filosofii, jejíž je součástí – u něho nepodmiňuje, ani nijak nedefinuje zahalení, stud a s nimi spojená morálka a zákony. Tam, kde se o nich hovoří, jde o ironické a v nejlepším případě prostředkující pasáže, respektive odkaz k tradičním způsobům, které Sókratés respektuje, ovšem jen do jisté míry a role, jež mohou hrát. Omezená působnost zahalení a studu je ale také tradiční a dobová, přičemž Lýsiás svojí řečí roli

studu netradičně rozšiřuje na řádnou lásku, respektive tuto roli umísťuje jinnam, než kam patří (viz výše odkazy k Schelerovi). Z tradice vycházející zákony a mravy jsou pro Sókrata důležité, ale zde nehrají zásadní či vrcholnou roli. Kruciální je uctivý ostych při milování, tj. schopnost milovaného a milujícího vidět jeden v druhém krásu, dobro či boha, tj. víc než je obvyklé. Slovy dialogu *Faidros*: nesežrat jeden druhého jako vlk žere jehně, ale vidět v sobě navzájem další horizonty života, a díky tomuto „třetímu úhlu“ (erotického) vztahu se tak i více či šířeji milovat mezi sebou. To předpokládá také zmiňovaná Schelerova láska jako volba a prosazování hodnot.

Sókratés je tak představitelem kultury, v níž se člověk zodpovídá vyšším skutečnostem a nikoli jen sobě, druhým lidem a obci. A jelikož každá odpovědnost na nižší úrovni by měla být založena na odpovědnosti vůči instanci vyšší a nejvyšší, nabývá zde odpovědnost vůči sobě a druhým – a s jejím nenaplněním spojená hanba – vyššího smyslu. V Lýsiově řeči je to naopak, hanba je spojena s nejjednodušším strachem, což vyjadřuje její redukce na vidění při činu bez ohledu na to, o jaký čin jde. Namísto podřízení pohlavnosti celku života je zde tak celek života, z něhož má právě stud vycházet, podřízen pohlavnosti, tj. cílem je pohlavní styk s milovaným (případně rozmnožování) a jeho kvantita. Přitom sám pohlavní stud nezkažený žádnou spekulací vychází z vyšších funkcí života než jen funkce rozmnožovací: „obecnou funkcí pohlavního studu je vylučovat i jen možnost kontaminace

¹³ Srv. např. *Theog.* 1074, 217–8 a k tomu výklad v Lowell (1985, 96 ff).

se životem, který danému individuu a jeho hodnotě neodpovídá“ (Scheler 1993, 61–5).

Sókratův koncept nevylučuje pohlavnost jako něco podřadného či nebezpečného samo o sobě, i v tomto případě platí, že jde o to, jak se s ní zachází. Platí, že smyslnost a cudnost patří k sobě, lze je chválit pospolu, „neboť mezi cudností a smyslností neexistuje nutný rozpor; každé dobré manželství, každá skutečná zamilovanost srdce se odbývá mimo tento rozpor“ (Nietzsche 2019, 85). Ke studu (coby strachu či odporu) u Sókrata, na rozdíl od Lýsia, nestačí pouhá smyslnost a oddání se milovanému, nýbrž vyvstává teprve z jejich nevhodného a přemrštěného podlehnutí. Stud vycházející z úcty pak patří ke smyslnosti ve chvíli, kdy v ní vidí krásu a boží podoby a přátelí se s nimi. Se Schelerem řečeno, tento stud „vzniká v poslední instanci z dotyku vyššího vědomí s nižším pudovým vědomím“. A hlavně, ať je to tělesný (pohlavní), nebo duševní stud, vždy je ve své pravé podobě „založen na vědomí vlastní pozitivní hodnoty“. Stud je, jak jsme viděli výše, bráněním a opatrováním této hodnoty, konkrétně „brání hnutí pohlavního pudu v jeho projevu až do rozhodnutí lásky“; a toto bránění se děje v rámci tušení něčeho „ještě krásnějšího, než co je vidět“ (Scheler 1993, 67, 98, 99, 101).

Na druhou stranu tímto přístupem Platónův Sókratés originálním způsobem zachovává i jeden z ústředních prvků archaické aristokratické tradice, a sice tak zvanou kulturu cti (*honour ethics*). Považuji proto za chybné poměrně běžné paušalizující tvrzení, že tato

kultura je právě Sókratem a Platónem odmítána a překonávána: „...život vojáka či občana se cení více než pouhý život soukromý, zasvěcený poklidné existenci a spravování majetku. Vyšší život se vyznačuje aurou cti a slávy, které k němu patří. [...] ...[P]rotipól prosazuje Platón. Ctnost zde už nenajdeme ve veřejném životě či excelování v bojovníckém *agónu*. Cennější život je ten, který řídí rozum a rozum je definován jako nahlížení řádu v duši a v kosmu. Cennější život je ten, v němž rozum – čistota, hranice, řád, neměnnost – ovládá touhy s jejich sklonem k excesu, neukojitelnosti, nestálosti a konfliktu“ (Taylor 1989, 20). S tím nelze souhlasit už z toho důvodu, že Sókratés bere vážně *eróta* a s ním spojenou úctu. *Erós*, jak ho filosof obhazuje, nepatří mezi pouhé žádostivosti, není jedním druhem *epithýmie* (Scott 2020, 274), nýbrž božstvem, *daimónem* (jedním druhem *mánie*; explicitně např. *Phaedr.* 265a). A s touto láskou jako setkáním s bohem či *daimónem* (jinou lásku než božskou *mánii* Sókratés v dialozích neobhazuje) je spjata úcta a k ní patřící stud a zahanbení. Jestliže pak někteří interpreti tvrdí, že „[H]anba (shame) může kontrolovat žádostivost, choutky a ovlivní tak nejhlubší hédonistické sklony osoby tak, jak se to nikdy nemůže podařit rozumu“ (Scott 2020, 271), pak je tomu skutečně tak, ovšem nikoli, jak bychom to měli dnes tendenci chápat, jako jakýsi morální prvek „hanby“, nýbrž jako vztah k čemusi nás (včetně našeho rozumu) přesahujícímu, k božské kráse a velikosti. Hanba či ostych nejsou žádnými samostatnými postoji či emocemi, nýbrž stavy či

emocemi vycházejícími ze základnějších životních rovin – vztahů, jako je například výše popsaná láska. Hanba, jak ji bere vážně Sókratés v Platónových dialogích a jedna silná řecká tradice, se vpsledku týká překročení své meze a nikoli mravní upadlosti, přečinu; v hanbě je zpochybněn jedinec jako takový, nejde „jen“ o chybný, zlý čin (viz výše). Proto hanba nefiguruje v nějakém dramatu (respektive se původně nerodí z) „lidské mravní výsosti a síly, nýbrž tragédie člověka, který překračuje svou mez“ (Patočka 2004 (1969), 419). Hanba je věcí řádného vztahu mezi lidským a božským, jeho pokřivení je oním překročením svého údělu. A tragičnost spočívá v tom, že člověk vždy jedním směrem překračovat musí, protože je mostem „mezi dvěma řády bytí a podstaty, v nichž obou je stejně pevně zakotven a z nichž se nemůže ani jednoho na vteřinu vzdát, má-li se ještě nazývat ‚člověkem‘. Žádná bytost, která existuje a žije vně tohoto mostu a přechodu, ať už v jednom, nebo druhém směru, nemůže tudíž tento cit vlastnit. Žádný bůh a žádné zvíře se nedokáže stydět. Ale člověk se musí stydět – nikoli z toho či onoho „důvodu“, nikoli především „vůči“ tomuto či onomu, nýbrž jako – v neustálém pohybu se nacházející – přechod sám. Stydí se nakonec za sebe a „před“ Bohem v sobě“ (Scheler 1993, 60).

Předloženou tezi o zásadním významu vztahu na úkor nějaké osobní výbavy či samostatné emoce podporuje fakt, že obvyklý důraz na thymos jako ústřední složku duše je nepochopitelný, pokud není jedním dechem zdůrazněn

pól, k němuž se tato složka duše vztahuje. Když se řekne, že „hanbu (shame) můžeme cítit, protože jsme filo-timoi“ (Scott 2020, 274–6), tak je to tautologie: hanba a čest (*timé*) jsou dva póly jedné mince. Řešením je říci, k čemu se *thymos* vztahuje a v čem ten vztah spočívá. Respektive musíme ve výrazu *filo-timoi* klást důraz na obě jeho části, protože právě *filia* coby vztah lásky či přátelství podmiňuje naši schopnost cítit hanbu. Protože jsme s to milovat či se přátelit, jsme s to se stydět a uctívat. Náš silný vztah ke cti, původně k bohu, spravedlnosti, pravdě a s tím i ke krásným, ušlechtilým, dobrým a moudrým lidem, je bází hanby a dalších emocí. Myslím, že poselství dialogu *Faidros* a Platónova uvažování o lásce vůbec není v tom, že „bez jistých emocí nelze žít a milovat dobře, sledovat pravdu a realitu správně“ (Scott 2020, 276), nýbrž že bez jistých vztahů a přesahů nelze žít dobře (a nelze ani mít ty a ony emoce, které ale nejsou něčím původním, ani cílovým). O tom svědčí i fakt, že hanba (shame) coby strach není vždy ku prospěchu,¹⁴ což se nedá ovšem už říci o úctě k bohu či spravedlnosti.

14 V dialogu *Charmidés* se ovšem Sókratés s Charmidem shodnou, že Homér má pravdu, když tvrdí, že „nedobrou věcí je ostych, když provází nuzného muže“ (*Charm.* 161a). Tato pasáž z Homéra hodnotí ostych právě spíše ve smyslu strachu než úcty – jde o žebráka, který by se neměl bát říci si o zbytky jídla. Ke stejné pasáži z Homéra (*Od.* 17.347) odkazuje Scott (2020, 279), kde ke studu – strachu dodává: hanba (shame) může být jak ku prospěchu, tak naopak. A poznamenává: „To this we might add that it is possible to feel shame, inappropriately, for something that is actually good.“

Stud coby úcta vyvolávaná tím, co nás jako lidi převyšuje, je vždy prospěšný, kdežto stud coby strach před druhými, porušením zvyklostí či zákonů vždy ku prospěchu není, protože někdy brání udělat, co je třeba (byť nikoli jednoznačně a jednoduše, jak je vidět i na pronesené řeči, která je spíše prostředkem než cílem o sobě).

Tak například bílý kůň (*thymos*) „ze studu a strnutí zalije celou duši potem“ (*Phaedr.* 254c) a čtenář si klade otázku, k čemu to je dobré. Jakou hodnotu může takové stydlivé zpocenění přinášet do vztahu milující–milovaný, do duševní integrace a prosperity? U vozataje (rozumu) mu odpovídá úlek a ústup (*Phaedr.* 254b). Přitom je to nelogické: proč, když někdo spatří něco krásného a dobrého (něco, co skvěle zpodobňuje něco absolutně krásného a dobrého), k tomu nesměruje, ale naopak se od toho odvrací? Zde milující spatří krásnou osobu, která mu připomene to nejkrásnější, co kdy zažil, a on se na to konto od ní odvrátí a snaží se utéct? A utéct mu nedovolí jediné přízemní složka – žádostivost –, která v ní žádnou ohromující krásu nespátřuje, ale jen se chce pářit, což chce s kde kým a víceméně nepřetržitě?¹⁵

15 V dialogu *Symposion* (206de) při přiblížení se ke krásnému není ovšem už o žádném studu řeč, naopak obtěžkaná bytost „se rozjasňuje a rozkoší se rozplývá a rodí a plodí“. Odvrací se při setkání s oškli-vým. Chybějící stud si zde ovšem vysvětlují obecnějším výkladem, který při podrobnějším popisu setkání milujícího s milovaným může být rozepsán do stadií zahrnujících i stud a několik etap patřících k tomu zde jednoduchému rozjasnění, vzrušení a pložení. Stud tak jako by byl jen podružnou (podřízenou, služebnou) chvilkou v příklá-nění se ke styku s milovaným, krásným.

Pokud bychom tuto pasáž vykládali v duchu studu, pak z toho rozum a *thymos* nevychází vůbec dobře: slušnost a obecné mravy to zakazují, tedy se odvrátím, byť by na druhé straně bylo božstvo. Pokud by zde figuroval ostych coby součást vztahu k posvátnému, tedy zábrany nikoli deklarované a navozované (příkazy a návody), nýbrž ustavené zkušeností s mocným (Kratochvíl 1995, 83–4), pak se rozumný výklad nabízí. S takto krásným je potřeba zacházet co nejlépe, vztah nezkazit unáhleností. Ústup je tedy jen dočasný, patří k přípravě na setkání s posvátným. Uměřený přístup se vyplatí právě co do rozvinutí dlouhodobého úspěšného vztahu s krásným, tj. vůbec k otevření a udržení vztahu ke krásnu a dobru, na nichž daný krasavec a dobrák participuje. Tímto umírněným způsobem setkání a soužití vydržíme, protože si zvykneme a připravíme se na ně. Na krasavce se nevrhneme – to by bylo vítězství nejnižší složky duše a z krasavce bychom pak konzumovali to, co má i ten, kdo zase tak či vůbec krásný není. Je potřeba teprve probudit vědomí pro to, co stojí proti nám, co se nám nabízí. Platón zde neradí nic jiného než již citovaný Scheler: jedinec „zadr-žuje výraz a projev pudu, pohlavního a rozmnožovacího, jen do té míry a na tak dlouho, pokud pohlavní láska neprovedla jednoznačně svou rozhodující volbu“. Tomu odpovídá i pasáž z *Charmida*, kde zčervenání a ostych vlastně ještě znásobí krásu milovaného – stane se krásnějším (158c) –, a to zřejmě proto, že kromě všeho jiného mu patří jistá rozumnost (*sófosyné*, 160e), tj. je krásnější o rozumnost.

ZKRATKY

SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ DĚL

Gen. – *Genesis*

Hérodotos

Hist. – *Historiai*

Homér

Od. – *Odyssea*

Platón

Apol. – *Obrana Sókrata*

Gorg. – *Gorgiás*

Charm. – *Charmidés*

Phaed. – *Faidón*

Phaedr. – *Faidros*

Leg. – *Zákony*

Symp. – *Symposium*

Resp. – *Ústava*

Theognis

Theog. – *Theognidea*

LITERATURA

- Cairns, Douglas. 1993. *Aidós: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cepko, Jaroslav. 2023. „Hanba, zázračný prsteň a Platónov Sókratés.“ *Filozofia* 78 (4): 259–272.
- Konstan, David. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lowell, Edmunds. 1985. „The Genre of Theognidean Poetry.“ In *Theognis of Megara, Poetry and the Polis*, eds. Thomas J. Figueira, Gregory Nagy, 96–111. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Luise, Fluviade. 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"*, eds. Paola Giacomoni, Nicolo Valentini, Sara Dellantonio, 27–48. Studies in the History of Philosophy of Mind, Springer.
- Kratochvíl, Zdeněk. 1995. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann a synové.
- MacIntyre, Alasdair. 2004. *Ztráta ctnosti*. Přel. D. Hoffman, P. Sadílková. Praha: Oikymenh.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *Genealogie morálky*. Přel. V. Koubová. Praha: Oikymenh.
- Nietzsche, Friedrich. *My filologové*. Přel. P. Kitzler, P. Kouba. Praha: Oikymenh.
- Patočka, Jan. 2004 (1969). „Zpěv výsostnosti.“ In *Umění a čas I*, Sebrané spisy Jana Patočky, eds. sv. 4, Praha
- Patočka, Jan. 2004 (1972). „Faustovská legenda včera a dnes.“ In *Umění a čas II*, Sebrané spisy Jana Patočky, ed. Daniel Vojtěch, Ivan Chvatík, 105–119. Praha: Oikymenh.
- Patočka, Jan. 2004 (1945). „Poznámky o antičké humanitě.“ In *Umění a čas II*, Sebrané spisy Jana Patočky, ed. Daniel Vojtěch, Ivan Chvatík, 11–29. Praha: Oikymenh.
- Scheler, Max. 1993. *O studiu*. Přel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta.
- Scott, Simon. 2020. „Loving and Living Well: the Importance of Shame in Plato's *Phaedrus*.“ In *Emotions in Plato*, eds. L. Candiotti, O. Renaut. Leiden, Boston: Brill.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton University Press.