

HANBA, ZÁZRAČNÝ PRSTEŇ A PLATÓNOV SOKRATES

JAROSLAV CEPKO, Univerzita Mateja Bela, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Banská Bystrica, Slovenská republika

CEPKO, J.: Shame, Magic Ring and Plato's Socrates
FILOZOFIA, 78, 2023, No 4, pp. 259 – 272

There are two passages in Plato's *Apology* with questions introduced by a verb relating to shame. In 28b, a representative of the Athenian citizens asks Socrates, if he is not ashamed to follow his philosophical occupation even when it might cost him life. Later, in 29d, it is Socrates who asks an imaginary Athenian, if he is not ashamed to care for things of illusory value and neglect those that are really important. The verb used in these two questions apparently refers to two different notions of shame: the first one is marked by fear of being disregarded by the others, the other one is an outcome of endeavour for an inner coherence. The article maps this process of internalization of shame as a transformation of the shame before others into shame relating to oneself. This change of perspective will be documented via two versions of the tale of Gyges and his magic ring (in Herodotus and in Plato). Herodotus' Gyges acts as a heteronomous agent moved by the will of others; the character in Book 2 of Plato's *Republic*, on the other hand, is, thanks to the power of a magic ring, autonomous and immune to the gaze of the other but acts unjustly in the end. The Socratic moral agent in this context appears to be Anti-Gyges, determined to act justly with no regard for external approval or its lack. He does not necessarily disregard shame, but his shame is based on an aesthetics of self and on his power to transform his character by means of care of the self.

Keywords: Moral emotions – Shame – Socratic ethics – Care of the Self – Tale of Gyges

Úvod

Jednou z odpovedí na otázku, čo nás motivuje k tomu, aby sme pri svojom konaní rešpektovali nejaké etické normy, môže byť to, že tak robíme pod tlakom očakávaní zo strany druhých. Ak sa správame konformne s týmito očakávaniami, prináša to so sebou akceptovanie, úctu, rešpekt v rámci sociálneho prostredia. Ak sa naše konanie týmto očakávaniam protiví, sme odsudzovaní, hanení, trestaní. Takýto étos hanby, pri ktorom aktér prispôsobuje vlastné konanie vonkajším okolnostiam a ktorý sa prejavuje túžbou po uznaní a snahou vyhnúť sa odsudzujúcemu pohľadu druhých, je zvyčajne považovaný za nedospelý a primitívny. Od morálneho aktéra očakávame, že ním bude hýbať niečo vznešenejšie.

V nasledujúcej stati sa pozrieme na postavu Sokrata, ktorá stojí pri prameňoch európskeho etického myslenia, a položíme si otázku, či sokratovský filozofický étos je kompatibilný s étosom hanby. Napriek vyššie spomenutému predsudku o podradnosti etiky hanby ukážeme, že mechanizmus hanby zohráva svoju rolu aj v tejto novej situácii, i keď za cenu modifikácie svojho významu.

Nehanbíš sa, Sokrates?

Keď Platónov Sokrates v *Obrane* otvára pasáž, ktorá býva notoricky citovaná ako obhajoba jeho filozofického života, kladie do úst fiktívneho Aténčana otázku: „A nehanbíš sa (ὄκ αἰσχύνῃ), Sokrates, mať zamestnanie, pre ktoré sa vystavuješ nebezpečenstvu smrti?“ (*Apol.* 28b). Apel na zahanbenie,¹ ktorý tu zaznieva, je vložený do sociálneho rámca. Sokrates sa dlhodobo venoval činnosti, ktorá u spoluobčanov vyvolávala nesúhlas, pohoršenie a pobúrenie, pretože sa priesčila tomu, čo bolo považované za akceptovateľné. Okrem toho, pomyselný spolubesedník nedokáže pochopiť, ako je možné, že Sokrata neodradilo ani to, že pre tú istú činnosť čelí súdu a žalobca preňho navrhuje trest smrti. V takejto perspektíve si odsúdenie (hanbu) zasluhuje to, čo sa priesči ustáleným vzorcom správania. Hanba je nástroj zastrašovania, a to nielen v podobe zdvihnutého obočia, ale aj hrozby fyzickej likvidácie. Bázeň zo straty akceptácie u druhých a strach z trestu majú fungovať ako spoločenský tmel a nástroj na kontrolu odstredivých tendencií, ktoré narúšajú súdržnosť.

Sokratova reakcia na túto otázku poukazuje na to, že rozhodovanie v konaní sa nemá riadiť spoločenskou akceptovateľnosťou či neakceptovateľnosťou, ale samotnou povahou činov a príspevkom k budovaniu vlastného charakteru. Významné nie je to, či mi moje konanie prinesie odsúdenie v očiach druhých, ale to, či je hodnotné samo osebe a či ma robí lepším. V prvom kroku argumentuje konaním hrdinu Achilla,² ktorý sa viac desil toho, aby „nežil ako zlý človek“ (τὸ ζῆν κακὸς ὄν) ako hrozby smrti (*Apol.* 28c – d). Achillov príklad však nie je nekompatibilný s etikou cti a hanby, ktorá je charakteristická pre Homérov epický svet. Nechce si vyslúžiť posmech (καταγέλαστος) za svoje váhanie a neaktivitu. Primárne mu však záleží na tom, aby „nežil zle“ sám pred sebou. Sokrates na základe toho zovšeobecňuje, že pri konaní je potrebné dbať na vnútornú koherenciu skutkov, či sú správne alebo nesprávne, bez ohľadu na prípadné neblahé dôsledky. Jediné, čoho sa treba vyvarovať je, aby skutok nebol „hanebný“ (αἰσχρόν). Preto aj sám svoje konanie hodnotí

¹ Sloveso „hanbiť sa“ (αἰσχύνεσθαι) sa v *Obrane* objavuje aj na ďalších troch miestach: v pasáži 17b Sokrates považuje za najväčšiu nehanebnosť to, že žalobcovia nepocitujú hanbu; v časti 22b sa „hanbí povedať pravdu“ o nevedomosti básnikov; a napokon v úryvku 35a hovorí, že obci robia hanbu tí, čo sa za každú cenu vyhýbajú smrti. Preklad pasáží z Platóna v tomto príspevku je od J. Špaňára (Platón 1990).

² K Sokratovmu porovnaniu k Achillovi pozri Wollner (2017).

tak, že by sa „dopustil čohosi hrozného“ (δεινὰ ἄν εἴην εἰργασμένοσ), keby sa vzdal svojej úlohy „filozofovať a skúmať seba aj iných“ (*Apol.* 28d – e). A tak uisťuje svojich žalobcov, že aj keby sa zhodli, že ho prepustia, nemajú rátať s tým, že by prestal filozofovať. Na tomto mieste Sokrates uvádza ozvenu toho, čo podľa neho bolo jeho obvyklou praxou. Opäť sa objavuje fiktívna postava aténskeho občana, ktorému tentokrát adresuje otázku sám obžalovaný: „Ty, šľachetný muž, Atéňčan, občan z obce najväčšej a preslávenej múdrosťou a silou, nehanbíš sa (οὐκ αἰσχύνῃ) starať len o to, mať čo najviac peňazí, slávy a pocty, ale o rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia, nedbáš a nestaráš sa?“ (*Apol.* 29d – e).

Na tejto slávnej Sokratovej výzve k starostlivosti o seba nás tento raz bude zaujímať sloveso „nehanbíš sa“, ktoré je ozvenou vyššie citovanej otázky, s ktorou sa obrátil Atéňčan na Sokrata. Očividne tu dochádza k nejakému významovému posunu. Zatiaľ čo Atéňčan, ako bolo povedané, používa sloveso αἰσχύνεσθαι („hanbiť sa“) tak, že súvisí so strachom z odsúdenia druhými a z prípadného trestu, Sokrates ho používa bez toho, aby odkazovalo na tento kontext. Ten, kto dáva prednosť peniazom, sláve a poctám, sa nemusí hanbiť pred druhými, lebo oni sa správajú podobne, sú rovnako ako on vedení étosom cti a prevahy nad druhými. Ten, komu naopak záleží na hodnotách ako „rozumnosť, pravda a duša“, nerobí tak preto, aby získal uznanie zo strany druhých, ale skôr aby kultivoval samého seba. A predsa v oboch prípadoch vystupuje v pozícii moderátora konania, ba celého životného projektu práve „hanba“, v prvom prípade výlučne ako inhibičný faktor, v druhom taktiež ako inhibičný, no zároveň aj ako motivačný faktor. Je v oboch prípadoch sloveso „hanbiť sa“ použité adekvátne? Môže sa hanba izolovať od sociálneho kontextu a stať sa niečím čisto vnútorným? Je možné aj sokratovskú etiku považovať za etiku hanby? Ak áno, v akom zmysle?

Nepozerať na cudzie a dbať o svoje

Aby sme lepšie porozumeli tomuto významovému posunu, začítajme sa do príbehu o Gygovi. Isteže, nesúvisí priamo so Sokratom, ale môže nám ilustrovať, ako sa v druhej polovici piateho storočia pred Kristom, teda v dobe Sokratovho pôsobenia, transformuje chápanie zdrojov morálky.

Príbeh sa zachoval v dvoch verziách: u Herodota (*Hist.* I 8 – 14) a u Platóna (*Resp.* II, 358b – 362c).³ Herodotove *Dejiny* predstavujú prvé a hneď najobsiahlejšie kontinuálne prozaické dielo v gréckej literatúre. V rámci hlavnej témy, ktorou sú

³ V antickej filozofickej a mimofilozofickej literatúre nachádzame aj ďalšie varianty Gygovho príbehu, v tejto stati k nim však nebudeme prihliadať. Pozri bližšie Smith (1902a a 1902b).

grécko-perzské vojny a príčiny, ktoré k nim viedli, autor ponúka sumu poznatkov nielen historiografického, ale aj geografického a etnografického charakteru.⁴ Význam príbehu o Gygovi v rámci celého diela je podčiarknutý tým, že ide o prvú komplexnejšiu naratívnu pasáž. *Dejiny* začínajú predstavením obsahu a cieľov celej práce, medzi ktorými sa osobitne zdôrazňuje opis „príčiny“ vojen medzi Grékmi a barbarmi. Touto príčinou je podľa Herodota divergentný pohľad Peržanov a Grékov na únosy žien. Následne obracia pohľad na lýdskeho kráľa Kroisa, „prvého z barbarov, ktorý si podrobil niektorých Grékov“ (*Hist.* I 6, 5 – 6). Kroisova dynastia sa údajne dostala k moci po prevrate za vlády posledného kráľa heraklovského rodu, Kandaula, a to nasledovným spôsobom: Kandaules bol okúzlený krásou svojej manželky a chcel sa ňou pochváliť pred svojim dôverníkom Gygom, členom jeho osobnej stráže. Opisoval mu jej krásu a navrhol mu, aby sa o nej na vlastné oči presvedčil, lebo „väčšmi veríme očiam ako ušiam“ (*Hist.* I 8, 10 – 11).⁵ Dáva mu príkaz, aby si ju obzrel nahý. Gyges sa zhrozí a uvádza dôvod, prečo nie je prípustné, aby kráľovo želanie splnil: „Žena zobliekajúc si šaty, zoblieka aj stud (αἰδώς). Dávno už prišli ľudia na pravidlá slušnosti (τὰ καλά) a z nich sa treba poučiť; jedno z tých pravidiel je aj to, že nikto nemá pozerieť na to, na čo sa mu nepatrí pozerieť (σκοπέειν τινὰ τὰ ἔωυτοῦ)“ (*Hist.* I 8, 14 – 16).

Na tomto mieste treba vysloviť jednu poznámku k citovanému Špaňárovmu prekladu Gygom citovanej maximy. Zdá sa, že prekladateľ vykladá výraz σκοπέειν τινὰ τὰ ἔωυτοῦ so silným prihliadaním na kontext. Vo svojom prvotnom význame je σκοπέω (Liddell, Scott, Jones 1996, 1613 – 1614) slovesom zrkovitého vnímania. Znamená „pozorne sledovať“. Vzhľadom na situáciu – Kandaules núti Gyga, aby si dobre poobzeral nahý kráľovnú, no Gyges sa bráni poukazom na to, že sa to nesmie – Špaňár zvolil formu zákazu: nikto si nemá obzerať to, čo nie je jeho. V Herodotovom texte však nie je zápor; presnejšie by teda bolo čítať: každý má hľadiť iba na to, čo je jeho. Navyše, sloveso σκοπέω má aj prenesený význam „dbať o niečo“, podobne ako slovenské „hľadiť si“.⁶ Gyges sa teda v skutočnosti odvoláva na širšie pravidlo, ktoré ďaleko presahuje kontext príbehu: „Každý má dbať o to, čo je jeho“. Pre účely ďalšieho výkladu v tejto stati bude osožné podržať v pamäti obidva významy.

Kráľ po tejto Gygovej námietke zaháňa jeho škrupule tým, že mu dá návod, ako čin vykonať bez toho, aby ho kráľovná videla. Keď sa kráľ a kráľovná budú chystať do posteľe, Gyges bude stáť pri dverách, nerušene si obzrie ženu, keď sa bude postupne

⁴ K intelektuálnemu prostrediu Atén druhej polovice 5. storočia pred Kristom, ktoré malo na Herodota determinujúci vplyv, porovnaj Thomas (2006).

⁵ Citáty z Herodota sú z prekladu J. Špaňára (1985).

⁶ Lexikón (Liddell, Scott, Jones 1996, 1614) uvádza práve toto miesto z Herodota ako príklad preneseného významu tohto slovesa.

vyzliekať, a nenápadne sa vytráti, keď bude k nemu otočená chrbtom. Pokúšaný Gyges na tento plán pristane, „lebo mu nič iné neostávalo“ (*Hist.* I 10, 1).

Situácia sa však vymkla z rúk, pretože Gyges nezostal neviditeľný tak, ako si on a kráľ želal. Kráľovná si všimla, ako odchádza zo spálne, no svoje zahanbenie neprejavila navonok. Začala namiesto toho spridať vlastný plán pomsty, do ktorej zaplietla aj nedostatočne utajeného pozorovateľa svojej nahoty. Dá si Gyga zavolať a postaví ho pred dilemu: „Teraz ti dávam možnosť vybrať si jednu z dvoch ciest, ktorou sa chceš uberať. Alebo musíš zabiť Kandaula a stať sa mojim mužom a kráľom nad Lýdmi, alebo musíš sám ihneď na mieste zomrieť, aby si v budúcnosti neposlúchal vo všetkom Kandaula a nevidel to, čo nemáš.“ Inými slovami: „Alebo musí zahynúť ten, kto toto zosnoval, alebo ty, ktorý si ma videl nahý a urobil si, čo sa nepatrí“ (*Hist.* I 11, 8 – 15). Akokoľvek krutou sa môže zdať táto dilema, ide o spôsob, ako nastoliť právo: ak platí princíp, že „každý si má hľadiť svoje“ (*Hist.* I 8, 16), buď ten, kto sa díval na cudzie, bude potrestaný, alebo si musí toto cudzie privlastniť, aby bolo jeho. Gyges sa zaplietol do sietí vlastného princípu. Znova žasne a zdráha sa. Nakoniec sa rozhodne zachovať svoj život a zabiť svojho pána.

Na uskutočnenie tohto zámeru opäť dostáva návod, tentokrát od kráľovej ženy. Má tak urobiť na tom istom mieste, kde došlo k prvému zahanbeniu, a znova je dôležité, aby nebol vidенý: konať má, až keď kráľ zaspí. Gyges s dýkou v príhodnej chvíli vyrazí nevidený z tých istých dverí, zabije kráľa a „získa jeho ženu i jeho kráľovstvo“ (*Hist.* I 12, 7). Svoju moc si nechá legitimizovať výrokom delfskej veštiarne, za ktorým však podľa dejepiscových náznakov môžeme tušiť nekalé, zisťné dôvody – Gyges posielal do Delf nezanedbateľné množstvo drahých darov (*Hist.* I 14, 2 – 3). Napokon sa však osud, na spôsob dobových tragédií, s Gygovým činom vysporiada, keď v piatej generácii rodu zbaví jeho potomka Kroisa kráľovstva.

Hoci príbeh môže pôsobiť ako jedna z mnohých historiek, s ktorými sa stretáme v Herodotových *Dejinách*, ide o dômyselne vystavaný celok signalizujúci témy, ktoré sa vinú celým dielom – dejinné zvraty zapríčinené zmocnením sa cudzích žien, poukaz na relatívnosť miestnych zvyklostí, zhubná sila hybrietickej svojvôle, ktorá sa môže nevypočítateľne obrátiť proti tým, ktorí sa jej dopúšťajú. Lýdsky kráľ Kandaulus sa cíti blažený už za svojho života⁷ podobne ako neskôr Kroisos, posledný výhonok dynastie, ktorá prišla po ňom. To, čo je jeho vlastné, chce urobiť verejným, nedbajúc, že tým ruší dávne zvyky. Sám sa stavia nad to, čo je prípustné, a do tohto prevrátenia hodnôt chce vtiahnuť aj Gyga. Ten oponuje a zdráha sa prekročiť hranicu, ktorou je odstránenie studu. Stud (αἰδώς) totiž chráni to, čo má zostať skryté vonkajšiemu pohľadu – krásny vzhľad ženy (εἶδος). Po etymologickej stránke αἰδώς súvisí

⁷ V známom rozhovore aténsky mudrc Solón varuje Kroisa, aby nikoho nepovažoval za blaženého skôr ako sa jeho život zavŕši smrťou (*Hist.* I 32).

s gréckym slovom αἰδοῖα, ktoré označovalo vonkajšie pohlavné orgány.⁸ Ich odkrytie a vystavenie vonkajšiemu pohľadu je považované za „zneuctenie“ a dôvod „zahanbenia“. Gyges vo svojej argumentácii proti navrhovanému skutku toto presvedčenie zahŕňa pod všeobecnejšie pravidlo „každý sa smie pozerat' iba na to, čo mu patrí“ (*Hist.* I 8, 16) a Herodotos o niečo nižšie vysvetľuje, že „u Lýdov – a podobne takmer u všetkých ostatných barbarov – je veľkou hanbou (ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει), dokonca aj pre muža, ak ho niekto uvidí nahého“ (*Hist.* I 10, 9 – 11, 1).⁹ Tak si aj kráľova manželka, keď si všimne, že Gyges ju videl nahý, uvedomí, že „bola zahanbená“ (αἰσχυνθεῖσα).

Pojmy αἰδώς a αἰσχύνη sa významovo prekrývajú. Prvý z nich však konotuje okrem hanby a studu aj „úctu“, „rešpekt“ (Liddell, Scott, Jones 1996, 36), preto je vhodný na vyjadrenie tabu: neodhaľovať sa pred cudzím pohľadom a nepozerať sa, prípadne odvrátiť pohľad pri cudzej nahote. Douglas Cairns považuje αἰδώς za „inhibičnú emóciu založenú na citlivosti voči obrazu o sebe samom a zameranú na jeho udržiavanie“ (1993, 2). Zvyčajne nesúvisí s retrospektívnym pocitom zahanbenia za to, čo človek vykonal, teda nie je výrazom viny, ale je prospektívny, to znamená, že reguluje správanie do budúcnosti tak, aby človek v budúcnosti svoj obraz nenarušil. Naproti tomu sloveso αἰσχύνειν (v pasíve αἰσχύνεσθαι) znamená „zhanobiť“, „zneuctiť“ (v pasíve „byť zhanobený“, „byť zneuctený“) a vo fyzickom alebo figuratívnom zmysle predpokladá zmrzačenie, znetvorenie. David Konstan v prípade hanby v zmysle αἰσχύνη prízvukuje jej retrospektívny charakter. Ide o zahanbenie v podobe ľútosti nad tým, čoho sa človek dopustil (2003, 136).¹⁰

V každom prípade, oba pojmy majú k sebe veľmi blízko a na tomto mieste nás, bez ohľadu na diskusiu o ich rozdieloch,¹¹ zaujíma to, čo majú spoločné. V sledovanom texte je to spojenie s pohľadom a s mocou. Estetický kontext je v Herodotovej verzii veľmi silne prítomný: krása ženy vzbudzuje v kráľovi lásku a túžbu, ktorou sa chce pochváliť, chce ju urobiť takpovediac verejnou. Kandaules o nej hovorí iba ako o „žene“ (γυνή). Zostáva anonymnou, nedozvedáme sa jej meno. Zároveň si ju privlastňuje, robí z nej svoj majetok, teda niečo, nad čím si myslí, že má moc (ἡ γυνὴ ἢ

⁸ Porov. latinské *pudenda* – *pudor* („ostych“) a slovenské „ohanbie“.

⁹ Historik typicky poukazuje na kultúrnu podmienenosť zvykov a noriem správania. Hoci to explicitne nezaznieva, porovnáva tu „barbarské“ zvyky so zvykmi gréckymi. U Grékov totiž nebolo neobvyklé ukázať sa pred druhými nahý, avšak, ako je prízvukované, platí to iba o mužoch. V prípade žien, až na malé výnimky (napríklad v Sparte), je nahota pozorovaná cudzím okom zahanbujúca.

¹⁰ Opiera sa pri tom o Aristotelov text *Eth. Nic.* 1128b32 – 33.

¹¹ B. Williams (2008, 194, pozn. 9) predpokladá, že medzi oboma pojmiami nie je významový rozdiel. Oba termíny síce dlho koexistovali, no staršia literatúra uprednostňovala αἰδώς, neskoršia αἰσχύνη. V attickej próze αἰσχύνη napokon vytlačila αἰδώς do úzadia ako archaizmus. U Herodota sa vyskytujú obidva termíny, avšak αἰδώς iba raz, aj to v kontexte, ktorý odkazuje na dávne, tradované presvedčenie. Významové rozdiely medzi oboma pojmiami naopak zdôrazňuje D. Konstan (2003, 1034 – 1037).

ἐμή; *Hist.* I 9, 5). Gyges ju naproti tomu nazýva „svojou pani“ (δέσποιναν τὴν ἐμήν; *Hist.* I 8, 13), čím priznáva, že ona je mocensky nad ním. Krása je zároveň chránená studom, rešpektom, najmä ak ide o cudziu krásu. Preto je prirovnaná k odevu. Spolu s odevom žena odkladá (συνεκδύεται) aj svoj stud (αἰδώς), tvrdí v texte výslovne Gyges (*Hist.* I 8, 14), no už prv svoj stud odložil kráľ, keď sa rozhodol vystaviť krásu svojej manželky cudziemu pohľadu. Slovo συνεκδύεται je v mediopasívnom tvare dvojznačné: môže znamenať v mediu, že žena si sama vyzlieka šaty (a stud), alebo že sú jej zvlčené, prípadne strhnuté niekým iným.¹² Kto teda zbavuje studu kráľovnú? Je to ona sama, Kandaules či Gyges? Kandaules hybridicky prekračuje hranice, keď sa stavia nad zvyky a svoje osobné želanie chce presadiť aj na verejnosti. Správa sa pritom ako tyran, ktorý svoje súkromie nanucuje ostatným (Saxonhouse 2006, 59). Zatiahne do toho aj svojho obľúbenca Gyga, na ktorého sa toto nepatričné prebujnenie moci preniesie ako nákaza. Gyges pritom vie, že kráľovná má zostať zahalená, a to v mene iných „krásnych“ vecí (τὰ καλά), ktorými sú spoločnosťou nastavené pravidlá. Porušiť ich je prejavom anómie (*Hist.* I 9, 1). Stojí pred dilemou či zachová spoločenské normy, alebo sa podriadi želaniu kráľa. V oboch prípadoch by konal ako heteronómny aktér, rozdiel je iba v tom, či zachová stud, alebo ho prelomí. Okrem toho je v pozadí strach z neblahých dôsledkov, možno straty priazne alebo nejakého trestu. Keď mu kráľ uľahčí situáciu tým, že ho nebude vidieť, Gyges privolí, uvedomiac si, že alternatíva neposlúchnutia je neschodná, a tak mu vlastne „nič iné neostáva“ ako podvoliť sa (*Hist.* I 10, 1).

Keď lesť s utajením nedosiahla želaný efekt a kráľovná si uvedomila, že „bola zhanobená“ (tento raz je participium αἰσχυνθεῖσα jednoznačne v pasíve, teda podstúpila zhanobenie zo strany niekoho iného), svoju pomstu orientuje na Kandaula a Gyga sa rozhodne využiť ako nástroj. Druhýkrát Gyges stojí pred dilemou,¹³ druhýkrát sa zdráha a druhýkrát sa podvolí. Prvý raz bol nesvojprávnou figúrkou v rukách svojho „pána“, teraz je ňou v rukách „panej“. Dilema je teraz ešte vyhrotenejšia, Gyges buď zabije, alebo sa nechá zabiť, aby sa učinilo zadosť princípu, že pozerateľ je dovolené iba na to, čo človeku patrí. Telesný strážca znova volí sebazáchovu, smrť preňho nie

¹² Pripomeňme, že Herodotos považuje za „príčinu“ (αἰτίη) vojnových peripetií medzi Grékmi a Peržanmi únosy žien (*Hist.* I 1, 2). Slovo ἀρπᾶγη pritom znamená „zmocnenie sa“, a možno ho interpretovať ako „únos“, ale aj „znásilnenie“ (porov. Davis 2000, 638). Autor *Dejín* má však ďaleko k našej súčasnej citlivosti pre túto tému, a nehľadá na ženy ako na obeť. Práve naopak, uvádza vysvetlenie, ktoré v mizogýnných kruhoch koluje dodnes: k únosom / znásilneniam by vraj nebolo došlo, keby to samy ženy nechceli (*Hist.* I 4, 2). Aby sme však boli voči Herodotovi spravodliví, tieto slová zaznievajú v pasáži, kde autor tlmočí názor Peržanov.

¹³ Kráľovná predostiera Gygovi „dve cesty“, podobne ako Heraklovi dve ženské postavy, Areté a Kakia, predkladajú dve cesty v Prodikovom alegorickom príbehu o Heraklovi na rázcestí (Xenoph., *Mem.* I 1, 21 – 34). Areté, symbolizujúca cnosť, je v Prodikovom príbehu cudne zahalená, kým Kakia, jej opak, pôsobí vyzývavo a odhaľuje svoje vnady.

je schodnou alternatívou. Vďaka tomu dosahuje moc, a to nad ženou i nad ríšou. „Krásne veci“, či už ide o kráľovninu nevinnosť alebo o dávne zvyky, však zostali rozbité. Toľko Herodotova verzia príbehu.

Keď otočil kameň prsteňa dovnútra, stal sa neviditeľným

Druhá verzia, v Platónovej *Ústave*, je takmer o polstoročie mladšia. Pri prvom čítaní je nápadne odlišná, až sa zdá, že Platón príbeh prevzal z úplne iného zdroja ako Herodotos. Kým dejepisec uvádza príbeh o Gygovi v kontexte vysvetlenia dynastickej zmeny v Lýdskom kráľovstve a vyhýba sa akýmkoľvek nadprirodzeným prvkom,¹⁴ u Platóna je od začiatku prítomná celá plejáda fantastických detailov, z ktorých najpríznačnejším je zázračný prsteň, ktorý vošiel do prísloví.¹⁵ Nesmieme sa preto čudovať Smithovi, ktorý začiatkom minulého storočia predpokladal existenciu spoločného prameňa, z ktorého čerpali obaja autori,¹⁶ každý si však vybral to, čo mu viac vyhovovalo: Herodotos príbeh racionalizoval, aby mu dodal triezvosť historického opisu, Platón sa naopak zamerl na prvky, ktoré podľa tohto autora majú svoj pôvod v nejakom ľudovom rozprávkovom príbehu. Novšie štúdie (Schubert 1997, 257; Davis 2000, 637; Laird 2001, 15 – 18; Danzig 2008, 185 – 190) však tento predpoklad považujú za zbytočný a argumentujú v prospech toho, že Platón iba svojrázne prepracoval námet, ktorý on sám i ostatní aténski intelektuáli dobre poznali z Herodotových *Dejín*.¹⁷ Podobne ako u Herodota, aj u Platóna sa príbeh o Gygovi (alebo o jeho predkovi) nachádza kdesi na začiatku a môže slúžiť ako interpretačný kľúč k obsahu zvyšných deviatich kníh *Ústav* (Davis 2000, 636).

Ako je známe, v prvej knihe sofista Thrasymachos veľmi sugestívne prezentuje svoju definíciu spravodlivosti ako toho, čo prospieva silnejšiemu (*Resp.* 338c), a po jej vyvrátení Sokratom trvá na tom, že nespravodlivosť je jednotlivcovi prospešnejšia ako spravodlivosť (*Resp.* 344c). Prvá kniha sa končí ako uzavretý celok, takže niektorí ho dokonca považujú za samostatný dialóg. Na začiatku druhej knihy sa Thrasymachos ako spoludiskutujúci na nejaký čas stiahne a Sokrates sa zhovára s Platónovými

¹⁴ Ak by niekto za nadprirodzený prvok považoval tragické napätie, ktoré nad Kandaulom, podobne ako nad Gygovým potomkom Kroisom, visí od začiatku celého rozprávania, myslím, že táto osudovosť súvisí skôr s Herodotovou predstavou o akejsi nevyhnutnosti, ktorá je inherentná samotným dejinám.

¹⁵ Často používané slovné spojenie „Gygov prsteň“ nie je celkom presné. U Herodota totiž nie je žiadna zmienka o prsteni a u Platóna je reč o „Gygovom predkovi“, nie o samotnom Gygovi.

¹⁶ Smith (1902a, 264 – 265) tento predpoklad opiera o sumár z Nikolaa Porfyrogennéta, ktorý obsahuje prvky prítomné u Herodota aj u Platóna. Môže však ísť o príbeh, ktorý bol vytvorený neskôr ako fúzia oboch rozprávání.

¹⁷ V Aténach boli známe najneskôr v dvadsiatych rokoch 5. storočia p. n. l. Predpokladá sa, že úvodné kapitoly Herodotovho diela v roku 425 p. n. l. parodoval Aristofanés v komédii *Acharňania* (Laird 2001, 13).

bratmi Glaukonom a Adeimantom. Thrasymachov tiež však zostáva v podobe zmätku v Glaukonovej hlave. Mládenec nie je spokojný s výsledkom diskusie v prvej knihe a nazdáva sa, že sofista sa príliš rýchlo vzdal (*Resp.* 358b). Nie je celkom zrejmé, či ho Thrasymachov výklad viac fascinuje alebo desí, v každom prípade žiada od Sokrata, aby ukázal, že spravodlivosť má cenu sama osebe a nie iba ako nástroj presadzovania vlastných záujmov.

V dlhej replike ako východisko ďalšieho skúmania koncipuje myšlienkový experiment (εἰ τοιόνδε ποιήσαιμεν τῆ διανοία; *Resp.* 359b – c): Majme dvoch aktérov, z ktorých jeden je spravodlivý a druhý nespravodlivý. Oslobodíme ich od akýchkoľvek vonkajších ohľadov a sledujme, ako budú konať. Keďže ide o pomyselnú situáciu, Glaukon siahla aj po pomyselnom, priam zázračnom prostriedku, ktorý takúto slobodu umožní:

Voľnosť však, ktorú myslím, bola by najskôr asi taká, že by mi dávala podobnú silu, akú mal kedysi predok lýdskeho Gyga. Bol vraj pastierom u vtedajšieho vládcu Lýdie. Raz sa vraj strhla obrovská búrka a zemetrasenie, otvorila sa zem a na mieste, kde pásol svoje stádo vznikla priepasť. Začudovane sa vraj tomu prizeral a potom zostúpil dolu: a tu medzi inými obdivuhodnými vecami, o ktorých rozprávajú báje, uvidel dutého kovového koňa s dvierkami, cez ktoré nazrel dovnútra a uvidel tam mŕtvolu, ako sa zdalo, nadľudskej bytosti. Nemala však na sebe nič iné okrem prsteňa na ruke, ktorý jej vraj stiahol a potom ihneď vystúpil von (*Resp.* 359d – e).

Pastier náhodne príde na to, aké má prsteň schopnosti: „A vždy sa mu tak stalo, že sa pri otočení kameňa dovnútra stal neviditeľným, pri otočení von zase viditeľným“ (*Resp.* 360a – b). Po tomto zistení sa začne nápadne podobať na Herodotovho Gyga: „Len čo to zistil, hneď si to zariadil tak, že sa dostal medzi tých, ktorých vyslali ako poslov ku kráľovi. Keď tam prišiel, zvedol mu ženu k cudzoložstvu, spolu s ňou nastrojil kráľovi úklady, zabil ho a zmocnil sa vlády“ (*Resp.* 360b).

Lexika Glaukonovho príbehu odkazuje na jednej strane na ďalší obsah *Ústavy* (zostup a výstup, podzemné priestory a podobne),¹⁸ na strane druhej evokuje Herodotovu verziu (častý výskyt slovies zrkovného vnímania, pohľad cez dvierka dovnútra bronzového koňa, geografické umiestnenie, pastier nakoniec získava kráľovu ženu i vládu nad krajinou).¹⁹ Glaukon síce hovorí o „predkovi lýdskeho Gyga“, no ku koncu *Ústavy* Sokrates výslovne hovorí o „Gygovom prsteni“ (*Resp.* 612b). Väčšina komentátorov preto vykladá Glaukonov príbeh ako príbeh o Gygovi, a pre zjednodušenie tak

¹⁸ Na ďalšie detaily upozorňuje Danzig (2008, 188 – 190).

¹⁹ Dokonca aj nový element – prsteň (δακτύλιον) evokuje meno Gygovho otca Daskyla u Herodota (Δάσκυλος).

robíme aj v tejto stati.²⁰ Okrem podobností sú zaujímavé aj markantné kontrapozície: pastier nehľadí cez „dvierka“ na krásu ženského tela, ale na nadrozmernú mŕtvolu, ktorá je bez šiat – nemá na sebe nič, iba prsteň. Jej veľkosť má zrejme indikovať dávnu dobu,²¹ do ktorej Herodotov Gyges umiestňuje pôvod „krásnych vecí“, čiže noriem správania (*Hist.* I 8, 4). Moc prsteňa pôvodnému majiteľovi zjavne nepriniesla nič krásne, ale len skazu.

Pre túto stať je zaujímavé predovšetkým to, že v Glaukonovom príbehu nie je ani jedna zmienka o hanbe. Práve tú je totiž potrebné eliminovať pre účely myšlienkoveho experimentu, do ktorého sa púšťa Sokratov spolubesedník. Aby bolo možné sledovať, ako sa bude protagonista správať, je nutné odstrániť akékoľvek vonkajšie zábrany. Aktér musí vidieť, no nesmie byť videný. Na rozdiel od Herodotovho Gyga, ktorý bol hračkou v cudzích rukách, Glaukonov pastier je plne autonómny, ničím neobmedzovaný, má plnú moc (ἐξουσία) sám nad sebou. Má schopnosť prepínať mód viditeľnosti a neviditeľnosti (ako neviditeľnému by sa mu sotva podarilo napríklad zviest' kráľovnú a potom vládnuť nad krajinou). Je to človek plne vládnuci nad sebou, nehatený vonkajšími ohľadmi a pohľadmi. Jediný, kto ho neustále vidí, je on sám.

Glaukon svojho pastiera konštruje ako príklad thrasymachovského „silného muža“, ktorý sa rozhoduje iba podľa vlastných záujmov, opomínajúc akýkoľvek rešpekt a hanbu. Pýta sa však, či je mysliteľné, aby sa *ceteris paribus* niekto rozhodol uprednostniť pred vlastným záujmom to, čo je spravodlivé: „Keď sme ho teda takto predstavili, postavme vedľa neho v našej rozprave človeka spravodlivého, priameho a šľachetného“ (*Resp.* 361b), a to takého, ktorý sa po celý život „bude zdať nespravodlivým, hoci v skutočnosti je spravodlivý“ (*Resp.* 361d).

Problém spravodlivosti, do ktorej kontextu je zasadená Glaukonova verzia príbehu, vyzerá ako ďalší prvok, ktorým sa Platón vzdávať od Herodota. Nie je to však celkom tak. Vymedzenie spravodlivosti ako „konať svoje“ (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), ktoré v *Ústave* slúži ako tentatívne vymedzenie spravodlivosti (*Resp.* 370a),²² pripomína princíp „hľadiť na svoje“ (σκοπεῖν τὰ ἑωυτοῦ), na ktorý sa odvoláva Herodotov Gyges, keď sa snaží odhovoriť Kandaula od jeho zámeru (*Hist.* I 8, 4). Ani Herodotov, ani Glaukonov Gyges však napokon nevolia spravodlivosť, ale svoj prospech a moc. Nájde sa jeho pravý opak?

²⁰ Laird (2001, 22) naopak pripisuje dôležitosť tomu, že nešlo priamo o Gyga. Platónovi to podľa tohto autora malo slúžiť na to, aby poukázal na fiktívnosť Glaukonovej konštrukcie a sústredil pozornosť nie na podobnosti, ale na rozdiely s Herodotovou verziou. Koniec koncov, pre Lairda je prsteň symbolom rétoriky ako prostriedku na zastieranie skutočnosti a vytváranie zdania.

²¹ O mýtických hrdinoch sa verilo, že mali väčšiu silu a oveľa vyšší vzrast ako súčasní ľudia (Schubert 1997, 258). Porovnaj príbeh o nájdení Orestových kostí u Herodota (*Hist.* I 67 – 68).

²² K výrazu τὰ ἑαυτοῦ πράττειν v *Ústave* pozri Donovan (2003).

Sokrates ako Antigyes

Tak sa vraciame k dvojici otázok z *Obrany*, ktoré odzneli na začiatku tejto state. Hoci sa často zdôrazňuje, že Platón *Ústavy* narába so svojim literárnym Sokratom úplne inak ako Platón takzvaných raných dialógov, predsa len zostáva pravdou, že postava aténskeho skúmateľa charakterov bola preňho neustálym podnetom k úvahám o ľudskom dobre. Nebudeme teda ďaleko od pravdy, ak budeme predpokladať, že práve on, „najspravodlivejší zo súčasníkov“ (*Phaed.* 118a), bol a zostal v Platónových očiach príkladom toho naozaj spravodlivého, ktorý sa druhým navonok javí ako nespravodlivý. K tomu aspoň smeruje jeho portrét načrtnutý v *Obrane*.

Ako sme naznačili vyššie, dve otázky uvedené slovesom „nehanbíš sa“, indikujú zmenu etickej paradigmy. V súvislosti s prechodom od epiky k tragédii identifikoval už dávnejšie určitý posun E. R. Dodds, keď opísal prechod od „kultúry cti a hanby“ ku „kultúre viny“ (2000, 36 – 69). Étos homérskeho hrdinu nie je regulovaný snahou mať čisté svedomie, motiváciou jeho konania je uspokojenie z verejného uznania (τιμή) a zábranou je strach alebo rešpekt pred jeho stratou (αἰδώς). „V takejto spoločnosti,“ píše Dodds, „je za neznesiteľné považované všetko, čo človeka vystavuje pohrdaniu a posmechu zo strany druhých a spôsobuje ‚stratu tváre‘“ (2000, 34 – 35). V kultúre viny sú tieto spoločenské zábrany odstránené a nahradené zábrami vnútornými. Pozornosť je sústredená na súlad či nesúlad vlastného konania s kozmickým poriadkom (či už daným osudom alebo ustanoveným Diom), ktorého rozvrat trestajú bohyne pomsty a hnevu Erinye.

Na Doddsa mala akiste svoj vplyv aj dobová situácia v antropológii a psychoanalýze v polovici minulého storočia, keď sa na hanbu hľadelo ako na neželateľnú emóciu, ktorú treba čo najskôr a čo najdôkladnejšie eliminovať. Primitívny étos založený na hanbe a na spoločenských ohľadoch musel jednoducho ustúpiť étosu individuálnejšiemu a vnútornejšiemu. Tieto charakteristiky čiastočne napĺňa étos viny, ktorého počiatky Dodds odvádza od attických tragikov a neskôr sa razantne prejaví v etike kresťanskej. Ešte silnejšie je individualita a interiorita vlastná étosu povinnosti, ktorého dejiny sa vinú od stoikov ku Kantovi.

Filozofický étos, ktorý predostiera vo svojej reči pred sudcami Platónov Sokrates, je iste étosom vnútorným a individuálnym. V tom sa líši od kultúry hanby a cti hrdinov z *Iliady*. Zároveň však nie je určovaný ani pocitom viny, retrospektívnou ľútosťou nad osobným zlyhaním, či narušením metafyzickej rovnováhy. Nie je ani predzvesťou kantovského autonómneho subjektu riadeného povinnosťou. Sám Sokrates totiž kladie tento nový étos pod znamenie hanby, akoby práve ona mala potenciál zastrešiť aj internalizovaný a prospektívny projekt ľudskej dokonalosti. Takýto rozšírený koncept hanby rozpracúva B. Williams vo svojej práci *Shame and Necessity*, kde sa stavia proti „progresivistickej“ predstave, že neskoršie etické koncepcie sú vždy

o niečo lepšie ako staršie, a tak moderná (kantovská) etika robí antickú etiku obsolétou: „Ak je kantovská diagnóza správna, Gréci sa javia ako predmorálne bytosti“, sú v porovnaní s nami iba „deťmi“ (2008, 77).

Britský autor však tvrdí, že to tak nemusí byť a že takáto progresivistická prizma nám znemožňuje naplno sondovať potenciál starších koncepcií. Príkladom je práve „kultúra hanby“. Tá je v skutočnosti 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 motiváciou konania aj len v čisto hypotetickej podobe anticipácie toho, ako by sa človek cítil, keby ho niekto videl (ibidem, 79). Na regulovanie správania dobre postačí aj len čisto pomyselný pohľad pomyselného druhého (ibidem, 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. Hanbím sa, ak si uvedomím, že nie som taký, akým by som chcel byť. Aktuálnosť pohľadu druhého je až druhoradá. Ak ma druhý vidí (a stačí iba jeho pohľad, bez ohľadu na to, či je schvaľujúci alebo odsudzujúci), hanbím sa vtedy, ak si uvedomujem svoje chyby krásy.

Sokratov predpoklad, že človek sa má hanbiť, ak sa nestará o „pravdu, rozumnosť a dušu“ (*Apol.* 29e), v sebe nesie dva aspekty, ktoré sme sledovali v príbehu o Gygovi – estetický a mocenský. Hanba chráni krásu pred zneužitím moci zo strany druhého. Sokratovská *epimeleia* je v istom zmysle estetikou seba samého. Je (rozumným) skúmaním, či moje ja (platónsky povedané „duša“) nezaostáva za tým, čo je krásne (pravda). Ide o obrátenie pohľadu do seba, o otočenie zázračného prsteňa kameňom dovnútra, o sebatransparentnosť (poznávanie 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. Napriek tejto interiorizácii a autonómnosti Sokratov filozofický étos nezostáva sebastredný a izolovaný od druhých. Odohráva sa v prostredí dialógu, ktorý napokon končí „vydávaním počtu zo seba samého“ (porov. *Lach.* 188a). Sebaopoznanie sa tak stáva videním seba v zrenici oka druhého (porov. *Alc. I* 133a) a to bez strachu, v úsilí stvárňovať samého seba tak, aby som sa nemusel pred sebou za seba hanbiť.

Záver

Hanba ako motivácia konania nemusí byť známkou primitívneho chápania zdroja morálky, ktoré by časom malo ustúpiť nejakému vznešenejšiemu zdôvodneniu morálneho rozhodovania. Posun v tejto otázke, ktorý prišiel so sokratovskou filozofiou chápanou ako starostlivosť o seba, nespočíva ani tak v odstránení hanby, ale skôr v jej interiorizácii. Na dvoch verziách príbehu o Gygovi sme sledovali tento posun zvonku dovnútra. Herodotov Gyges je aktér, ktorý má strach z odhalenia a prichytenia a tento strach z neho robí nástroj v rukách druhých.

Majiteľ prsteňa neviditeľnosti v Glaukonovom myšlienkovom experimente v II. knihe Platónovej *Ústavy* sa tohto strachu magickým spôsobom zbaví. Glaukon predpokladá, že vďaka tomu odhodí zábrany a bude konať nespravodlivo. Autor dialógu však upriamuje pozornosť čitateľa k tomu, aby hľadal aktéra, ktorý by nezneužil moc, ktorú mu dáva neviditeľnosť, a zachoval sa spravodlivo. Jeho prototypom je v Platónových očiach Sokrates, ktorý sa odmietal starať o vonkajšie veci a svoj záujem sústredil na pestovanie vlastného vnútra. Motiváciou preňho neboli obavy zo straty dobrého mena ani strach z odsúdenia a trestu, ale úprimná snaha o vlastné sebazdokonalenie, orientované skúmaním dobrého a zlého.

Literatúra

- CAIRNS, D. L. (1993): *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- DANZIG, G. (2008): Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale. *Greece & Rome*, 55 (2), 169 – 192. DOI: <https://doi.org/10.1017/S001738350800051X>
- DAVIS, M. (2000): The Tragedy of Law: Gyges in Herodotus and Plato. *The Review of Metaphysics*, 53 (3), 635 – 655.
- DODDS, E. R. (2000): *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH.
- DONOVAN, B. R. (2003): The Do-It-Yourselfer in Plato's *Republic*. *The American Journal of Philology*, 124 (1), 1 – 18. DOI: <https://doi.org/10.1353/ajp.2003.0018>
- HERODOTOS (1985): *Dejiny*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.
- KONSTAN, D. (2003): Shame in Ancient Greece. *Social Research: An International Quarterly*, 70 (4), 1031 – 1060. DOI: <https://doi.org/10.1353/sor.2003.0007>
- LAIRD, A. (2001): Ringing the Changes on Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's *Republic*. *Journal of Hellenic Studies*, 121, 12 – 29. DOI: <https://doi.org/10.2307/631825>
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- PLATÓN (1990): *Dialógy*. 3 zv. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.
- SAXONHOUSE, A. W. (2006): *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHUBERT, P. (1997): L'anneau de Gyges: réponse de Platon à Hérodote. *L'Antiquité Classique*, 66, 255 – 260.
- SMITH, K. F. (1902a): The Tale of Gyges and the King of Lydia I. *The American Journal of Philology*, 23 (3), 261 – 282. DOI: <https://doi.org/10.2307/288565>

- SMITH, K. F. (1902b): The Tale of Gyges and the King of Lydia II. *The American Journal of Philology*, 23 (4), 361 – 387. DOI: <https://doi.org/10.2307/288700>
- THOMAS, R. (2006): The intellectual milieu of Herodotus. In: Dewald, C. – Marincola, J. (eds.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 60 – 75.
- WILLIAMS, B. (2008): *Shame and Necessity*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- WOLLNER, U. (2017): Achilles – Sókratov vzor? (*Apol.* 28b3-d6). *Filozofia*, 72 (2), 103 – 113.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0020/21 *Vývoj pojmu hanby v antickej a súčasnej morálnej filozofii s dôrazom na jej etické funkcie*.

Jaroslav Cepko
Univerzita Mateja Bela
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5232-8193>