UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Studium humanitní vzdělanosti

Anna Sharova

Platónovy „feministické“ koncepce očima moderních filosofek

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jan Bierhanzl, Ph.D.

Praha 2024

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. 6. 2024 .....

Anna Sharova

Poděkování

Ráda bych velmi poděkovala vedoucímu své práce, doc. Mgr. Janu Bierhanzlovi, Ph.D. v první řadě za významné nasměrování tématu mé práce a dále za cenné a podrobné podněty, komentáře a připomínky.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se věnuje dvěma návrhům z V. knihy Platónovy *Ústavy*, ve kterých myslitel popisuje zahrnutí žen do společnosti strážců, a jejich interpretacím od třech moderních ženských filosofek feministického proudu. Text obsahuje deskripci *Ústavy*, analýzu tří interpretací a nakonec má vlastní zjištění k jádru věci nad tento rámec. Mojí hlavní snahou je nalézt podobu Platónova pohledu na ženy a zjistit, na kolik mohly být jeho myšlenky novátorské vzhledem k dobovému kontextu v oblasti základů ženských práv a starostí o jejich vnitřní prožívání.

Klíčová slova: Platón, feminismus, filosofie, rovná práva

Abstract

The subject of this bachelor's thesis deals with two proposals from Plato's Book V of the Republic, in which the philosopher describes the inclusion of women in the community of guardians, as well as interpretations thereof, written by three modern female philosophers in the feminist field. The text contains an account of The Republic, analysis of the three interpretations, and finally, my own findings within and under that framework. My main focus explores Plato's view on women and aims to find out the extent to which his thoughts could have been innovative in terms of contemporary context in relation to roots of women rights and their inner experience.

Key words: Plato, feminism, philosophy, equal rights

Obsah

I. Úvod..... 6

1.1. Cíl práce..... 6

1.2. Význam zvoleného tématu..... 8

II. Deskripce primárního textu..... 9

III. Rozbor interpretací..... 12

1.3. Julia Annas – *Plato's „Republic" and Feminism*..... .12

1.4. Susan Moller Okin – *Plato on Women and the Family*....16

3.3 Catherine Gardner – *The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V*..... 20

IV. Shrnutí závěrů interpretací a mé vlastní poznatky..... 28

4.1. Shrnutí interpretací prvního Platónova návrhu..... 28

4.2. Shrnutí interpretací druhého Platónova návrhu..... 29

4.3. Shrnutí interpretací vztahu mezi návrhy..... 29

4.4. Shrnutí dodatečných poznatků nad rámec dvou návrhů..... 31

4.5. Mé vlastní poznatky..... 33

V. Závěr..... 37

Bibliografie..... 39

I. Úvod

1.1 Cíl práce

Ve své bakalářské práci jsem si dala za úkol prozkoumat výroky a návrhy o nových pojetích soužití mužů a žen ve společnosti tak, jak je popsal Platón (427 – 347 př. n. l.) zejména ve svém díle *Ústava*, která je bez menší pochybnosti považována za vůbec první *utopii* v literárním světě.[1] Filosof v této práci přinesl nespočet (ve své době) novátorských idejí v rámci svých představ o vysněné podobě státu. Stejně jako kdekoliv jinde je však každá přítomná myšlenka poddajná poměrně pestrému spektru interpretací, a právě jejich analýza bude jádrem mé práce.

Záměrně jsem si ke svému rozboru vybrala texty od tří ženských filosofek moderní doby, které se hlásí k feministickému proudu svého pole výzkumu. Jde o emeritní profesorku filosofie na Arizonské univerzitě Julii Annas (*Plato's Republic and Feminism*, 1976), feministickou politickou filosofku Susan Moller Okin, působící na univerzitách Oxford a Harvard, (*Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*, 1977) a Catherine Gardner, která se na University of Massachusetts zabývá filosofií v rovině ženských a genderových studií (*The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V*, 2000). Jejich pracím jsem se věnovala ve chronologickém pořádku, což se ukázalo být příhodným už proto, že posledně jmenovaná ve svém textu odkázala na úvahy prvních dvou. Všechny tři autorky sice mohou sdílet feministická paradigmata svého filosofického uvažování, přesto na kýžené pasáže Platónova dialogu hledí každá z trochu odlišné perspektivy, vztahuje je k rozdílné literatuře a především skládá jinou mozaiku Platónova (možného) pohledu na přirozenost žen a na jejich roli v městské společnosti.

Platón se tímto tématem zabývá zejména v V. knize *Ústavy*, kde přináší především dva návrhy. Jde o začlenění žen do společenské třídy strážců (kde měly s muži sdílet vzdělání, trénink i profesi) a rozpuštění tradiční formy rodiny se soukromým domem, respektive transformace této instituce do komunitní podoby. Oba návrhy včetně jejich argumentů nejprve sama podrobím deskripci. Jejich vyznění každopádně na první pohled působí revolučně a jsou důvodem, proč byl myslitel mnohými s nadsázkou označován za

[1] PERNÝ, Lukáš. „Idea spravodlivosti spoločnosti vo vybraných sociálnych utópiách" (Disertační práce, Prešovská univerzita v Prešově, 2021), s. 14

prvního feministu.[2] Jak ovšem ukazují rozbory od Annas, Okin a Gardner, takový soud je přinejmenším ukvapený, neboť je zapotřebí uvědomit si hlavní cíl Platónova díla, kterým je ustanovení co možná nejefektivnější správy státu, nikoliv tedy sociální rovnost a lidská práva samy o sobě (respektive jejich myšlenkové základy, protože v kontextu antického Řecka by šlo o tzv. prezéntismy neboli pojmy, které byly lidem před dvěma tisíci lety naprosto cizí). Jednotlivé badatelky pak dochází k rozdílným závěrům v tom, do jaké míry u filosofa objevily (a odůvodnily) jeho rovnostářské postoje v genderové rovině. Mým cílem je posléze najít styčné body jejich argumentací – popřípadě popsat, pokud se v některých bodech rozporují – a sama načrtnout obrázek o tom, přinesl-li Platón pomyslný základní kámen do této roviny společenských úvah. V každém případě budu nicméně ostražitá při užívání moderních pojmů typu *feministický* či *progresivní*, které v kontextu klasických Athén mají smysl pouze vzhledem k dobovým reáliím a pouze z pohledu čtenáře v moderní době. Hledám-li známky jakéhosi *protofeminismu*, považuji je jedině za dávné základy této stránky evropské kultury, která byla ve svém vývoji na samém počátku, a nenaleznu-li ani jejich obrysy, nepovažuji za vhodné mít to antickému autorovi jakkoliv za zlé – naopak ocením každý poznatek, který lze říci na adresu Platónova uvažování o ženách i společnosti jako celku, ať už je z dnešního úhlu pohledu zabarvený jakkoliv. K tomu, co dnes nazýváme *feminismem* či *progresivní sociální filosofií*, totiž rozhodně vedla ještě dlouhá, spletitá cesta napříč evropskými dějinnými i filosofickými zvraty.

Shody či naopak rozpory jednotlivých badatelek jsem se pokusila ukázat především ve shrnutí interpretací ve vztahu ke dvěma Platónovým návrhům a k jejich spojitosti, která může být komplementární, vzájemně výlučná, příčinná nebo dokonce vůbec nesouvisející. Povaha spojitosti může poměrně výrazně pozměnit celkové vyznění Platónových návrhů.[3] Je toti Pokud spolu autorky souzní, považuji za vítané, podloží-li své soudy různými argumenty a poznatky pro širší a mnohovrstevnatější pohled na věc. Pokud se naopak na dílčích závěrech svých výkladů zcela neshodnou, vnímám na takových místech jejich lišící se vyjádření jako východiska pro další interpretace za účelem ještě celistvější perspektivy Platónovy představy o údělech a přínosech žen, které s muži náhle sdílí vzdělání a výcvik a které jsou po zahrnutí do komunitní formy rodiny připraveny o svou stávající roli, jež je ve vztahu ke společnosti (a nejspíš i k nim samotným) definovala.

[2] LUCAS, John Randolph. „Because You Are a Woman," *Philosophy*. Sv. 48, č. 184. Cambridge University Press, 1973, s. 161

[3] Zejména kauzálnímu vztahu se poměrně do hloubky věnovala hlavně OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family." *Philosophy & Public Affairs*. Roč. 4, č. 4. New Jersey: Wiley, 1977, s. 355-356 a na ní odkazující GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." *Philosophy.* Sv. 17, č. 3. Illinois University Press, 2000, s. 220-226

Své dodatečné postřehy nad rámec vyznění sekundárních textů přinesu zejména v podkapitole Mé vlastní poznatky. Pokusila jsem se v ní zachytit to, co podle mého z dotyčných interpretací přímo vyplývá, ale co nebylo autorkami explicitně řečeno. Na tomto místě rovněž vyzdvihnu ty soudy, které se podle mého nejvýznamněji týkají Platónova pohledu na ženskou otázku, a nastíním ta místa, kterým snad mohly autorky věnovat více pozornosti a nebo která dokonce výrazně opomenuly. Argumenty, které jsem v průběhu práce shledala nejvýznamnějšími, se pokusím poskládat do vzájemných vztahů tak, aby byla jasnější odpověď na otázku, zda v *Ústavě* Platón ukazuje alespoň známky svého zájmu o uspokojivý život žen tak, jak to na první pohled může působit, nebo zda alespoň ve prospěch společenské rovnováhy narušil hierarchický sociální koncept, kterému se později začalo říkat patriarchát, nebo zda je snad v této rovině takové uvažování dnešního čtenáře naprosto bezpředmětné.

1.2. Význam zvoleného tématu

O významu Platóna jako jednoho z čelních představitelů antické inteligence jistě není třeba vést sporu nejen pro obsah textů, ale rovněž pro jejich množství, které se dochovalo do dnešních dnů. S tím, jak jde čas, jeho dialogy čelí stále novým interpretacím, které dotyčné myšlenky formulují do dnešních paradigmat (čímž bezpochyby mohou soudobého čtenáře inspirovat), za významnější však považuji pestrost pohledů, které nám přibližují myšlení starého Řecka v obecnějším smyslu.

Dialog *Ústava* pak lze označit za novátorský již svou formou, neboť autor do světa literatury přinesl žánr *utopie* (popis lidského světa v ideální podobě). Alespoň letmým myšlenkám o úloze žen se mohl myslitel vyhnout jen těžko – on je však leckde rozvedl do poměrně rozpracovaných koncepcí. Při jejich čtení je ovšem vhodné vyhýbat se doslovným výkladům a rovněž jejich vytrhávání z dějinného kontextu antického Řecka, který lze pojmout i nad rámec samotné primární knihy. Hlubší chápání všeho jmenovaného zprostředkovávají právě interpretace, kterých je samozřejmě poměrně velké množství a které zaujímají různá východiska.

Do své práce jsem si zvolila publikace tří výše zmíněných filosofek a považuji za přirozené, že se všechny tři pohybují v rámci feministického myšlenkového proudu, a to právě proto, že z interpretací Ústavy opakovaně vyplynul obraz Platóna jako prvního protofeministy - například podle Allana Blooma především z toho důvodu, že Sokrates, který je hlavní postavou dialogu, „zapomíná na (ženské) tělo, a toto zapomenutí je předpodmínkou

rovnosti žen."[4] Tuto myšlenku Bloom rozvedl v tom smyslu, že ve veřejném prostoru vládl v heterosexuální rovině erotický stud, kterého se chtěl Platón zbavit, aby nebránil politickému fungování společnosti, na níž se podílí muži i ženy.

Někdo by mohl namítnout, že zabývat se interpretacemi tří autorek zastupujících totožná východiska svého (feministického) zaměření může nežádoucím způsobem zúžit badatelské zorné pole. Dotyčné tři sekundární texty ovšem zdaleka nejsou totožné (různí se argumenty i tím, co autorky v V. Knize *Ústavy* považují za nejvýznamnější) a kromě toho filosofky odkazují na řadu autorů z jiných výzkumných proudů a tyto prameny při svém výzkumu nevynechávám ani já. Výsledné závěry tak budou koherentní přinejmenším v povaze náhledů na primární text, v drobnějších nuancích se ovšem budou lišit a (snad) přinesou celistvější pohled na téma právě v rámci feministického diskurzu.

Nad tento rámec soudím, že dotyčné interpretace z různých stránek věci přibližují rovněž dobové reálie a na ně navázané formy tehdejšího uvažování nejen ve vztahu k ženám. Na konci mé práce by tedy mělo být patrné i to, zda Platón skutečně (alespoň trochu) se svými myšlenkami vystoupil z dobového (bez výjimek patriarchálního) kontextu, nebo zda tehdejší chápání mezilidských vztahů v obecném smyslu zachoval a pouze přenastavil prvky každodenní reality tak, aby byly účinnější co do efektivity *polis*, jež byla bez menších pochyb jeho hlavním cílem.

II. Deskripce primárního textu

Platón v dialogu *Ústava*, tedy v jednom ze svých stěžejních děl, představil prostředky, které měly přispět k nejvyšší možné míře efektivity státu. Na tento myslitelův záměr je třeba pamatovat v průběhu celé knihy; důraz na účinnost jeho reforem nicméně není sám o sobě v rozporu s domnělými protofeministickými idejemi, které mě v knize nejvíce zajímají. Pro začátek zdůrazním tu skutečnost, že myslitel společnost své vysněné *polis* rozdělil na třídy vládců a filosofů, strážců s vojáky a řemeslníků s rolníky, a že se v přítomných úvahách o ženách v *Ústavě* nezmiňuje o příslušnících posledně jmenované skupiny. Jak se později ukáže, jde o jeden ze základních argumentů proti myslitelovu hypotetickému smyslu pro rovnostářství.

První Platónův (respektive Sokratův, neboť Platón v dialozích promlouval jeho ústy) návrh jenž se objevil v V. knize spočívá ve společném vzdělání a profesích mužů i žen ve

[4] BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, Inc., 1968, s. 382

třídě strážců. Filosof tuto myšlenku uvedl metaforou (kterými jsou Platónovy texty obecně protkány) psů-strážců a otázkou, zda by měly feny zůstat se štěňaty a starat se o ně, nebo stejně jako samci hlídat a lovit. Sokrates s Glaukónem se shodnou, že sdílejí-li psi a feny výživu a vychování, měli by své úkoly naplňovat společně.[5] Na lidské ženy myslitel vztáhl svůj příměr vzápětí, když se zeptal, co by při společných činnostech mužů a žen působilo nejsměšněji. Odpovědí je „snad to, jak ženy cvičí v tělocvičnách nahé spolu s muži, nejenom mladí, nýbrž také již starší, ve stejné větě je ovšem postaví na podobnou úroveň jako starce v gymnásiích, když ač vrásčití a málo hezcí, přece se rádi účastní cvičení"[6]. Tuto činnost, jež se nově týká i žen, nato rozšíří i na výuku múzického umění, jezdectví i výcvik ve zbrani a odůvodní svou úvahu tím, že „tomu není tak dávno, kdy se Řekům zdálo směšným a ošklivým to, co dnes většině barbarů - totiž že muži mohou být spatřeni nazí."[7] Dobré zkušenosti s tímto jevem ovšem změnily směšné na obvyklé a normální a tento proces Platón ihned zobecní. Zájmem všech jsou totiž jevy vedoucí k dobru (ač se mohou zdát zpočátku směšné) a jen hlupák by se jim smál i po té, co se jejich užitečnost opakovaně prokáže.

Dále Sokrates hledá shodu se svými společníky na tom, „zdali jest ženská přirozenost u lidí schopna spolčiti se s přirozeností mužského pohlaví ku všem pracím, či k žádné, anebo k některým."[8] Myslitel připomíná, že s Glaukónem „na začátku zakládání své obce souhlasně uznávali, že jest třeba, aby jeden každý konal podle své přirozenosti jeden svůj úkol."[9] To vede k úvaze o rozdílné přirozenosti mužů a žen. Sokrates míní, že by se nemělo trvat na doslovném výkladu výroku o tom, že by rozdílné přirozenosti neměly vykonávat stejné činnosti, a přináší příklad vlasatého a plešatého obuvníka. Uznáme-li, že se jejich přirozenost liší, znamenalo by to, že by se neměli zabývat stejnou profesí, což je samozřejmě nesmysl. Z toho vyplývá, že je zapotřebí držet se jen toho druhu rozdílnosti a rovnosti, který se bezprostředně vztahuje na dané činnosti. Sokrates nato prohlašuje, že je-li jediným rozdílem to, že žena rodí a muž plodí, neříká to nic proti sdílení profese, a ženy tedy mohou být strážkyněmi po boků mužů tak jako feny po boku psů. Sokrates doslova říká, že „přirozené vlohy jsou podobným způsobem rozděleny v obou pohlavích a všech zaměstnání se může účastniti podle své přirozenosti žena, všech pak i muž, ale ke všemu jest žena tvor slabší než muž."[10] Tento výrok může působit dvousečně vzhledem k okamžitému konsenzu o obecné slabosti ženy, myslitel však připouští výjimky v tom smyslu, že některým ženám

[5] PLATÓN. *Ústava*. Platónovy spisy, svazek IV. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003. 451d-e
[6] PLATÓN. *Ústava*. 452a-b
[7] PLATÓN. *Ústava*. 452c-d
[8] PLATÓN. *Ústava*. 452e-453a
[9] PLATÓN. *Ústava*. 453b
[10] PLATÓN. *Ústava*. 455d-e

může jít stejná činnost lépe než některým mužům. Platón za výsledek diskuse tohoto návrhu považuje prokázání toho, že rovná výchova (múzická i gymnastická) pro muže a ženy je nejen možná, ale také je nejlepší možností pro fungování státu.[11]

Od části 457d hovoří Sokrates o svém druhém návrhu, který spočívá v upuštění od tradiční podoby nukleární rodiny. Nově by všechny ženy i děti byly společné všem mužům, ovšem v té podobě, že by byli nejlepší muži vládci uměle párováni s nejlepšími ženami na jakýchsi „plodících slavnostech"[12]. Narozené děti by ihned byly odtrženy od biologických matek a putovaly by do úřadu pro dětskou péči. V tomto okamžiku považuji vzhledem k rovnoprávnosti žen za významný výrok, že tyto úřady by mohly být obsazeny jak muži, tak ženami, tak libovolně oběma pohlavími, neboť „bezpochyby i úřady jsou společné ženám i mužům."[13] Součástí abolice tradiční nukleární rodiny mělo být také to, že děti označovaly jako bratry a sestry všechny své vrstevníky a jako matky a otce všechny dospělé, kteří se v daném období zúčastnili oné sexuální události. Platónovým argumentem pro komunální podobu rodiny je zejména konec individuálních starostí spojených s udržováním domácnosti a výchovou potomků a jejich nahrazení zájmy, které by byly pro všechny strážce a strážkyně společné. Týká se to i majetku, neboť kdyby všichni považovali za své to samé, posílilo by se úsilí toto společné vlastnictví bránit. Tento posun má podle Platóna přispět k jednotě a svornosti celé společenské vrstvy. V tomto bodě tedy může čtenář pojmout podezření, že mysliteli nejde ani tolik o dobro žen (přestože Glaukón reagoval na konec mateřských starostí slovy „mít děti bude ženám strážců velmi snadné"[14]) jako o dobro státu vzhledem k tomu, že přesouvá střed zájmů strážců na komunální úroveň – těžko mu to však mít za zlé vzhledem k tomu, že nejlepší možná podoba státu jako celku je posláním celé knihy. Ta je ovšem pro interpretující autorky spojená s osobními právy a svobodami všech jednotlivců, neboť se rámcově hlásí k politickému liberalismu, tyto pojmy však byly pro Platóna v dnešním smyslu neznámými a badatelky se obecně snaží takovým anachronismům vyhnout, ač bezpochyby ve filosově práci pátrají po myšlenkových základech či dobových předpokladech těchto moderních hodnot a opakovaně takové pojmy používají.

Za diskutabilnější než přenesení rodiny na komunitu považuji koncept biologického rodičovství, o němž rozhodují vládci a nikoliv sami rodiče. Soudu v této rovině se však (prozatím) zdržím už proto, že je tento návrh poměrně do hloubky rozebraný v interpretacích analyzovaných níže. Platónovi rovněž příliš nezáleží na samotném sexuálním styku

[11] PLATÓN. *Ústava*. 457b
[12] PLATÓN. *Ústava*. 459d (Mnou použitý pojem je zjednodušením Platónovy věty o tom, že *Musíme tedy zákonem ustanoviti jakési slavnosti a oběti, při nichž bychom svedli vespolek nevěsty a ženichy*)
[13] PLATÓN. *Ústava*. 460b
[14] PLATÓN. *Ústava*. 460d

(„myslím, že jim asi dovolíme, aby volně obcovali, s kýmkoliv by chtěli“[15] s výjimkou incestu), ale především o zamezení nechtěných dětí (které se dokonce měly odstraňovat, což dnes zní přinejmenším morbidně).

Věřím, že svým výkladem jsem nastínila doslovnou podstatu Platónových návrhů, jejichž hlubší rozbor je předmětem následující analýzy interpretací.

III. Rozbor interpretací

3.1. Julia Annas – *Plato's "Republic" and Feminism*

Britská filosofka a badatelka Julia Annas na začátku svého textu jménem *Plato's "Republic" and Feminism* zdůrazňuje, že v době napsání (1976) bylo poměrně běžné chápání Platóna jako prvního filosofa, „který by mohl být uspokojivě nazýván feministou“,[16] a to dokonce i oproti novějším myslitelům, kteří stáli na "špatné straně" (zde autorka zmiňuje Rousseaua – *Émile* a Schopenhauera – „O ženách" v *Parerga a paralipomena*). Poslání badatelčiny eseje je prosté: dokázat, že Platónovy „argumenty jsou pro feministu nepřijatelné a návrhy z V. knihy Ústavy jsou pro dnešní debatu irelevantní."[17]

První stěžejní argumentaci Annas vystavila vůči Platónově myšlence, že jelikož neexistují specifické mužské či ženské kompetence, muži i ženy by měli sdílet stejné snahy, a že ženy s přirozeností strážkyň by tudíž měly být vhodně vycvičeny. Tento argument považuje za nekompletní a opatřila jej hned třemi rozvinutými poznámkami.

První poznámku staví proti Platónově odpovědi na otázku, zda existuje profese přispívající ke správnému chodu státu, kterou mohou vykonávat pouze ženy. Myslitel vmžiku říká, že nikoliv, a že přestože jsou některé ženy v něčem lepší než někteří muži, obecně jsou slabší. Kdyby chtěl muž podle Platóna věnovat čas šití, pečení či dalším typicky feminním pracem, ženu nakonec překoná. Jinými slovy, říká-li filosof, že ženy nemají svoje zvláštní pole působnosti a že je muži překonají absolutně ve všem, je jeho argument „stěží feministický".[18] Za *vážnou mezeru* označila tu skutečnost, že podle myslitele není ani profese, jež by byla typická pro muže. Tento okamžik by podle mého mohl vytržený z kontextu působit rovnostářsky (jelikož zvláštní pole působnosti není přisouzeno ani jednomu

[15] PLATÓN. *Ústava*, 461b-c
[16] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism." *Philosophy*. Sv. 51, č. 197. Cambridge University Press, 1976. s. 307
[17] tamtéž
[18] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 309

pohlaví), v širším rámci textu i dějinných reálií (ženy v Řecku byly jen těžko lékařkami či soudkyněmi) však ve prospěch genderové rovnocennosti rozhodně nehovoří právě proto, že jsou navzdory této skutečnosti ženy podle Platóna zpravidla překonány muži. Annas říká, že Platón „nejen že neučinil nic proto, aby se s touto nesmírně zjevnou námitkou vypořádal, ale dokonce svému odpůrci poskytuje (argumentační) podklady",[19] a to tím, že lidstvo dělí na nadané a nenadané. Ti se od sebe liší ve třech ohledech (rychlost učení, schopnost vlastních objevů a schopnost přivést myšlenky do akce). Autorka říká, že v některých profesích se považuje za samozřejmost, že jsou obsazeny jen těmi nejnadanějšími (jako jsou třeba vojenští důstojníci), a že si tudíž Platón poněkud protiřečí, když ženám přiznává jistou svobodu ve volbě profese. Je totiž třeba mít na paměti, že výkonnost státu je Platónovým stěžejním záměrem, a je tedy zjevné, že ty nejvýznamnější úřady by myslitel dozajista obsadil muži, jelikož je u nich největší zastoupení těch nejnadanějších (právě proto, že nelze nalézt činnost, v níž by obyčejně nepřekonávali své ženské protějšky). Badatelka za nefunkční považuje i počáteční metaforu strážných psů a fen a zmiňuje Aristotela, který Platóna opakovaně kritizoval za nadužívání metafor a za jejich chápání jako argumentů.[20]

Annas věnovala pozornost rovněž tomu, že se myslitel zhola nevěnoval intelektuální rovině a v podstatě nediskutoval ani profese, kde hraje intelekt význam. Platón jedině v pasážích 454d1-3 odkázal na ženy doktorky, text je ovšem podle autorky velmi nejednoznačný (filosof pouze připustil, že o ženách doktorkách zaslechl). Mnohem častější je v *Ústavě* tematizování fyzického rozvoje žen. Ta je v Platónově práci jistě zdůrazněna právě proto, že za největší genderový rozdíl myslitel považoval krátkou reprodukční přestávku u ženy, a ve zbývajícím čase by tedy měl být její fyzický rozvoj zaručený do nejvyšší možné míry. To dává smysl v Platónově řečené eugenice, jelikož fyzické zdraví matky je základním předpokladem k porodu zdravého potomka. Intelektuální stránce věci se podle Annas Platón vyhýbal už pro samotnou skutečnost, že hovoří jen o společenské třídě strážců a strážkyň, kde je přeci jen fyzická zdatnost užitečnější než intelektuální obratnost. Shrnutím autorčiny první poznámky k Platónově argumentu o neexistenci typicky mužských či ženských kompetencí je ten fakt, že Platón sice mohl uznávat možnost významu jednotlivé ženy, dohromady však tuto polovinu lidstva považoval spíše za neschopnou a jen pro ně v rámci jejich omezených schopností přinesl nejlepší možné využití vzhledem k výkonnosti státu.

Druhou badatelčinou poznámkou je skutečnost, že se Platón ani trochu nezastavil u ženských tužeb či potřeb: „není ani trochu řečeno, jestli je jejich současná role frustruje,

[19] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 309
[20] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 310

nebo jestli by jako strážkyně vedly uspokojivější životy."[21] Není tomu tak, že by se o uvolnění od starostí v komunitním způsobu života nezmiňoval vůbec, dělá tak ovšem jedině ve vztahu k mužům. Autorka sice uznává, že Platón není povinen zajímat se o ženskou psychologii, ovšem „jeho kompletní nedostatek zájmu podtrhává fakt, že jeho argument nedoporučuje změnit současný stav věci na základě toho, že ženy trpí kvůli odepřeným příležitostem, jež jsou otevřeny pro muže.[22] Pokud filosof řekl, že domácí práce jsou ztrátou času, jde jedině o užitečnost vůči státu, nikoliv o to, že by si ženy svůj čas zasloužily zaplnit přínosněji ve vztahu k sobě. Jádro argumentu badatelka považuje než za liberální spíše za autoritářský právě proto, že se žena v Platónově ideálním státě sice začleňuje do mužských profesí, svoboda výběru jí je však absolutně zničena vzhledem ke své tradiční roli, v níž by se dost možná mohla cítit naplněněji. Myslitel soudobý stav věci označil jako *para phusin* (proti přírodě), ovšem za *kata phusin* (v souladu s přírodou)[23] považuje právě to, co je dobré pro celou komunitu ve státě. Má-li daná žena přirozenost stát se strážkyní, sotva by mohla Platónovi odmítnout podstoupit kýženou výchovu a následně nastoupit do profese.

Dotřetice Annas poznamenává, že „v V. knize Ústavy není nic, co lze použít na otázku ženských práv; tato otázka jednoduše není položená."[24] Autorka uznává, že stejně tak filosof nehovořil o právech mužů a že ani neměl výraz pro "práva" tak, jak je chápeme dnes; to je však podružné vzhledem k tomu, že Platón ani o svých návrzích nikde neřekl, že by vzhledem k mužům byly rovné – to jsou pouze příležitosti následované výcvikem a profesí, tudíž pokud lze hovořit o justici, jedině pak v rovině osobní povinnosti vůči státu. Badatelka na tomto místě také připomíná Platónovo rozdělení duše na tři části (racionální *logistikon*, žádostivý *epithumitikon* a *thumoeides*, obvykle nazývaný jako duch)[25]. Poměry sil těchto tří částí určují onu lidskou přirozenost s tím, že posledně jmenovaná část je mimo jiné původcem nemyslící agrese, ale i rozvinutějších behaviorálních procesů. Podle Goslinga[26] jde také o obdiv k mužskosti, kterému bychom mohli říkat machismus. Tuto složku duše mají nejsilnější právě strážci a popřípadě strážkyně s tím, že v dané pasáži *Ústavy* je řeč jedině o nich. Platón tím podle Annas zřejmě ukazuje, že mají-li ženy sdílet profesi s muži, záleží na charakteru profese.

V další části své eseje badatelka ukazuje další výroky, které společně tvoří konzistentní étos, jenž je těžké smířit s feministickým postojem. Například v části 469d Platón říká, že oloupení padlého vojáka ukazuje „malichernou a ženskou mysl*"*; autorka

[21] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 311
[22] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 312
[23] PLATÓN. *Ústava*. 456c
[24] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 313
[25] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 314
[26] GOSLING, Justin Cyril Bertrand. „Admiration for Manliness." V *Plato* London: Routledge, 1973, s. 41-51

kromě toho do diskuse zapojuje dialog *Tímaios*, v němž Platón dvakrát napsal, že se zbabělí a nespravedliví muži znovuzrodí do ženského těla. Tento spis byl napsán v podobné době jako *Ústava* a Annas si stojí za tím, že jsou-li její argumenty pravdivé, obě díla jsou poměrně kompatibilní. Tuto tezi dokládá výrok z *Ústavy*, že nejodsouzeníhodnější vadou státu je to, jedná-li se rovně se vzájemně nerovnými jedinci. Jmenuje nejen otroky a jejich pány, mladíky a starce, ale i muže a ženy.[27] Takové počínání považuje za ničení přirozené hierarchie.

Ženy v ideálním státě jsou sice (do jisté míry) vzdělávány, jde však pouze o to, aby mohly být kontrolovány a nejlepším způsobem přispívaly společnosti. Tuto část své argumentace Annas shrnuje do tří zásadních defektů Platónova návrhu: „nemá opodstatnění vůči antifeminismu, je irelevantní k faktům o ženských touhách a stejně tak k nespravedlnosti sexuální nerovnosti."[28]

Nato se filosofka posouvá k Platónovu druhému návrhu, který rozpouští tradiční formu nukleární rodiny. Poznamenává, že jej uznávají někteří radikální feministé, kteří tvrdí, že právě jedině alternativa k rodině může ženy osvobodit z omezujících sexuálních rolí. Annas ovšem ukazuje, že to je to poslední, o co by Platónovi šlo. Myslitel předpokládal užitečnost komunitní rodiny jako zjevnou, aby musel ukázat jen jeho uskutečnitelnost, byl však dotázán na oboje. Díky tomu víme, že mu jde jednak o eugenické výhody (vládci řízené párování rodičů), jednak o posunutí emocionální energie na státní úroveň, a tedy nikoliv o její plýtvání na individuální starosti.

Platón je tedy dalek od zájmu na osobním osvobození a uspokojivého osobního života. „Jeho posedlost jednotou a stabilitou ve státu ukazuje opačným směrem od seberealizace a sebeřízení na straně individua."[29] Annas následně přináší srovnání s moderní radikální feministkou Shulamith Firestone a její knihou *The Dialectic of Sex*. „Je stejně tak radikální jako Platón ohledně rozpuštění nukleární rodiny v zájmu komunitního života a stejně tak vizionářská ohledně výsledků."[30] Přestože rovněž očekává rozšíření rodinných emocí na celou společnost, jde jí především o psychologické a sexuální osvobození. Platón však na tuto rovinu vůbec nevstupuje a přínos spatřuje pouze ve vztahu ke státu. Jeho rozpuštění rodiny směřuje jedině „k hlubšímu ponoření individuálního já do zájmu *polis*."[31]

V textu následuje krátká odbočka směřující k tomu, že moderní historie ukázala, že se Platón v otázce rozpuštění rodiny mýlí i vzhledem ke svému zájmu. Stalinská i hitlerovská

[27] PLATÓN. *Ústava*. 563b
[28] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 317
[29] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 319
[30] tamtéž
[31] tamtéž

demagogie totiž oddanost státu artikulovala skrze podporu nukleární rodiny, nikoliv její rozbití, a to prostřednictvím řady represivních zákonů. „Stejný postoj k rodině ve dvou tak odlišných autoritářských státech může být sotva náhodou."[32]

Na závěr Annas zdůrazňuje, nakolik byly mylné dřívější interpretace. Jako tu, která reprezentuje řadu ostatních, autorka vybrala tu, jež stojí v knize *Plato Today* (1937) od Richarda Crossmana: "Rozpuštění rodiny bylo ohromným prosazením ženských práv (s. 122); Platón byl feministou nikoliv pouze ve smyslu, že chtěl osvobodit ty nejlepší ženy ze zajetí rodiny; také je chtěl osvobodit od ambicí, které na ně takové břemeno uvalovaly (s. 123); Platón nám čelí s celým problémem „feminismu" (s. 125)."[33] Ve zkratce badatelka tvrdí, že Platón jako feminista je mýtem. Jednou ze základních premis Johna Stuarta Milla v *Poddanství žen* (1869) je ta, že podřízenost jednoho pohlaví vůči druhému je sama o sobě špatná. Platón se však podle autorky do tohoto bodu nejenže vůbec nedostal, ale ani tímto směrem vůbec nevykročil.

3.2. Susan Moller Okin – *Plato on Women and the Family*

Feministická filosofka Susan Moller Okin, s působností na univerzitách Oxford a Harvard, začíná svou interpretaci konstatováním, že zvýšená pozornost vůči Platónovým návrhům o vzdělání žen není překvapivá, jelikož jsou „revolučnější, než ty od ostatních předních politických filosofů, a to nevyjímaje Johna Stuarta Milla."[34] Badatelka ovšem pozoruje základní rozpor v Platónově nauce právě mezi identickým vzděláním mužů a žen a skutečností, že jsou duše žen stvořeny z nejzvrhlejších, iracionálních mužů (toto Platónovo přesvědčení sice nepochází z *Ústavy*, tu však stále považuji za jádro této interpretace).

Jelikož nemůže Okin diskutovat všechny relevantní dialogy, její práce se skrz analýzu Platónových argumentů z *Ústavy* o soukromém vlastnictví a vztazích rodiny k *polis* snaží vysvětlit, proč se myslitel jeví být nekonzistentní o přirozenosti a správné roli ženy. Podle Platóna není cílem pravého umění vládnout blaho každé jednotlivé společenské třídy, ale nejvyšší možné štěstí komunity jako celku. Platónovo štěstí (*eudaimonia*) však spočívá v něčem jiném, než jak tento pojem zpravidla chápeme dnes.

Tři základní hodnoty, na nichž měl stát myslitelův ideální stát, byly harmonie, výkonnost a morální dobrota. Z těch je pro Platónovu politickou filosofii nejklíčovější

[32] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism" s. 320
[33] tamtéž
[34] OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family" s. 345

poslední jmenovaná. Podle Okin je zásadní filosofova „víra v hodnotu duše, jež plyne ze své podstaty, a následný význam jejího zdraví. Kvůli ní si Platón nemyslí, že je štěstí následkem svobody ve smyslu chovat se, jak si kdo zamane".[35] Tomuto tématu se myslitel blíže věnoval v díle *Zákony*, v VIII. knize *Ústavy* nicméně opakovaně kritizoval korupci, která plyne ze vzrůstajícího majetnictví a vede k politické degeneraci. V VIII. knize Platón zhodnotil zdegenerované formy vlády a u timokracie (která se dá popsat jako kombinace oligarchie a aristokracie) napsal, že muž se stává timokratem, „především když slyší matku se horšiti, že její muž není ve vládě a jak jest proto odstrkována mezi ostatními ženami."[36] Mladík pak chce prostřednictvím majetnictví a korupce ukázat, že je více mužem. Jinými slovy je to žena, která je původcem takového zla.

Okin se poté zaměřuje na dobové antické kontexty majetkoprávních vztahů. Říká, že v soudobé antické literatuře byly manželky ceněny pro ticho, těžkou práci, domácí šetrnost a nadevše manželskou věrnost. Z toho vyplývá, že mohly jen těžko prožít kulturní a intelektuální stimulaci vně života domácností a že jejich manželé mohli těžko být „každodenními společníky či emočními a intelektuálními blízkými. Krom toho běžná bisexualita znamenala, že koexistovaly dvě komplementární instituce: rodina starající se o (...) materiální stránku a pederastie (a kurtizány) o citovou (a do jisté míry intelektuální) stránku mužova intimního života."[37] Přestože nebyla rodina centrem emočního života výše postavených Řeků, sloužila způsobem, jakým moderní rodina nikoliv – dům jedné rodiny vyplynul teprve nedávno před Platónem z klanu, kterému původně náležela věrnost, kterou si *polis* získávala postupnými kroky. Badatelka zmiňuje skutečnost, že konflikt věrnosti vůči rodině či státu byl v tehdejším Řecku poměrně běžný, jak dokládá Sofoklova tragédie *Antigona*.

Tehdejší rodina fungovala na prvním místě jako pevná ekonomická entita a jako taková představovala pro občanskou věrnost potenciální hrozbu. Ovšem v intimní rovině by rozpuštění rodiny téměř nikdo z Platónových současníků nevnímal jako limitaci. Okin zmiňuje filosofův výrok ze *Symposia* použitý Finleym (1963), v němž Platón srovnává ty, kdo svou lásku směřují k ženám a budování rodin, a ty, jejichž svrchovaná láska je otočena k chlapcům a filosofii. Ve zkratce řečeno by v intimním životě tehdejší vysoce postavení Řekové nesli hůže omezení pederastie a kurtizán než konec manželství a nukleární rodiny. Na Platónových „rozmnožovacích událostech" si sice nemohli své partnery volit muži ani ženy, pro ženy se tím však nic neměnilo – v Řecku byly běžně v podstatě majetkem svých

[35] OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family" s. 346
[36] PLATÓN, *Ústava*. 549c-e
[37] FINLEY, Moses Israel. *The Ancient Greeks*. New York: Viking Press, 1963. s. 124

otců a manželů a sloužily primárně jako prostředky k plození potomků – muži si ovšem mohli užít sexu libovolně, pokud nevedl k početí dítěte.

Autorka se zde odvolává mimo jiné na interpretaci od Stanleyho Diamonda, který zdůraznil, že Platónovo rozpuštění rodiny znamenalo především odpojení strážců od všech vazeb, které by mohly zmenšovat jejich oddanost státu. Platón nicméně nechtěl příbuzenství zrušit zcela – pouze by podle něj bylo vhodné rozšířit jej na celou společenskou třídu. Nemělo také jít pouze o to, aby se dlouhé zástupy lidí jako otcové, matky a sourozenci pouze oslovovali – měli se tak rovněž chovat. Podle Gregoryho Vlastose byla podstatou Platónova ideálního státu „politická komunita držena pohromadě pouty bratrské lásky."[38]

Okin se poté věnuje kauzální spojitosti mezi dvěma "vlnami paradoxů" V. knihy (tedy zaručení rovných příležitostí pro ženy a rozpuštění rodiny). Začíná kritikou *Ústavy* od Rousseaua, který napsal, že „po rozpuštění individuální rodiny (Platón) nevěděl, co s ženami, a tak zjistil, že je donucen přeměnit je v muže."[39] Badatelka dává Rousseauovi za pravdu, ovšem s tím rozdílem, že by slovo *muži* nahradila slovem *lidé*. Zdůrazňuje ovšem, že taková kauzalita není v interpretacích samozřejmá – někteří například trvali na tom, že je tyto dva návrhy zapotřebí vnímat zcela odděleně, nebo dokonce že zrovnoprávnění žen vedlo k rozpuštění rodiny.[40] Okin v dalších řádcích dokládá, proč byl nejblíže pravdě právě Rousseaův výklad.

V ideálním státě již není péče o domácnost plnohodnotným zaměstnáním a ženy již nemohou být definovány svými tradičními rolemi – naproti tomu vychází podstata všech jedinců z jejich funkcí. Mají-li být všechny osoby součástí třídy strážců včetně sdílení profesí, Platónovi nezbylo, než své publikum přesvědčit o tom, že dané činnosti dokáží zvládnout skutečně všichni (podle 460b by se měly obě pohlaví starat dokonce i o novorozeňata). Proto myslitel přišel s příměrem plešatých a vlasatých řemeslníků. Okin poznamenává, že šlo o „jeden z velmi malého množství případů v historii myšlení, kdy biologické implikace ženskosti byly jasně odděleny od veškeré konvenční, institucionální a emoční zátěže, která s nimi obvykle byla spojována."[41]

Za významné považuje to, že Sokrates v dialogu dvakrát přímo indikuje, že rovnost vzdělání a rozpuštění rodiny jsou části stejné záležitosti. Když se rozhodl, že ženy zbaví jejich zavedených rolí, podnítilo ho to k dokladu, že mohou plnit mnoho rolí tak jako muži.

[38] VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton University Press, 1973, s. 11
[39] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile*, édition Pléiade. Paříž, 1914, s. 699-700. Přeložila autorka
[40] K různorodým postojům k této otázce viz PIERCE, Christine. „Equality: *Republic V.*" *The Monist*, sv. 57, č. 3. Oxford University Press, 1973, s. 6; STRAUSS, Leo. *On Plato's Republic*. University of Chicago, 1957, s. 116 a TAYLOR, Alfred Edward. *Plato, The Man and His Work*. A. Constable & Company, Limited, 1922, s. 278
[41] OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family" s. 358

Jinými slovy ho rozpuštění rodiny donutilo k úvahám o náhradních rolích žen. Nato autorka představuje dva argumenty svědčící o tom, že abolice rodiny vedla Platóna k emancipaci mnohem pravděpodobněji než vice versa.

Zaprvé v této rovině chybí v primárním textu zmínka o ženách nižších tříd a z toho lze vyvodit, že zůstávají zachovány soukromé domy a hospodářství včetně tradiční rodiny. Autorku zaráží, že přestože je argument o ženských nadáních použitelný i na jiné ženy než na strážkyně, neděje se tak. Jelikož je Platónovým hlavním cílem efektivita státu, jediným možným vysvětlením se jeví být to, že žena zůstává v zachovalých rodinách plnohodnotnou matkou proto, aby nebyla její rovnost s muži jiných rolí otevřeným tématem vůbec.

Druhý argument Okin uvádí lehkou odbočkou k Platónově díle *Zákony*. Myslitel v nich podrobněji specifikoval např. které úřady mohou ženy zastávat (většinou ty spojené s tradiční rolí v oblasti dětí a jídla) či návrhy na větší rovnost před soudem – v nich se k ženám choval rovnocenněji než soudobí Řekové (rozvod, stejný trest za újmu manžela i manželky nebo dokonce stejný trest za nevěru). Ve svém díle však myslitel podotkl, že návrhy v obecných pojmech jednoduše nemusí být naplněny detaily společnosti, která těžko ze dne na den přestane ženy vnímat jako manželky a matky (ostatně samotný název spisu lze překládat nejen jako *Zákony*, ale rovněž jako *Tradice*). Filosof dokonce poukázal na to, že athénská společnost vnímá roli žen velmi rigidně, pokud jsou sarmatské ženy schopny běžně naplňovat svůj potenciál po boku mužů na bojištích. Některé činnosti by jim Platón dokonce ani nenutil, ale pouze umožnil (vojenská služba). V *Ústavě* v pasáži 540c Platón pokládá za nezbytné připomenout, že vše řečené se vztahuje na muže i na ženy. A pokud se mohou ženy podle jeho slov ucházet i o ta nejvyšší postavení, je vyloučené, že by byly vyloučeny z běžnějších.

Jelikož vedou konec osobního vlastnictví a rozpuštění nukleární rodiny třídy strážců k zániku tradiční ženské sféry, rozdíl mezi pohlavími je zredukován na úlohy v plození dětí. Charakter všech strážců lze tedy v lecčems považovat za androgynní. „Jak muži, tak ženy by si měli být jisti svou odvahou i něžností a stejně tak bude pro obě pohlaví (díky svému vzdělání a pokračujícímu přátelství) drahocenné dobro celé komunity."[42] Rozpuštění tradičních pohlavních rolí tudíž Platón považoval za více v souladu s přírodou než konvenční lpění na nich. Naproti tomu v *Zákonech* Platón znovuzavádí soukromé vlastnictví a uvědomuje si, nakolik tato instituce vyžaduje monogamii a soukromé domy, a tudíž je i role žen znovu tradiční. V tomto díle podle Okin[43] Platón ženám přiznává ještě větší potenciál než v *Ústavě*, vzhledem k ekonomické a sociální struktuře, kterou na adresu vlastnictví

[42] OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family" s. 368
[43] tamtéž

popsal, nicméně zkrátka nemůže pokračovat v jakémkoliv signifikantním rozšíření rolí žen. Tuto poznámku považuji za důležitou primárně proto, že dokresluje dobový kontext fungování soukromého hospodářství, z kterého Platón mohl těžko zcela vystoupit.

Susan Moller Okin svou esej završuje konstatováním, že bezmála vše, co na adresu žen Platón řekl, vyplývá z majetkoprávní struktury společnosti. V *Ústavě* je citová vazba vůči rodině povýšena na celou společenskou třídu a Platón musel redefinovat, jakou úlohu zastává žena, je-li o svou roli připravena. Pokud však (jako v *Zákonech*) funguje tradiční nukleární rodina tak, jak ji Platón znal, není podle něj důvodu hledat pro ženy časovou náplň nad rámec péče o děti a domácnost.

3.3. Catherine Gardner – *The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V*

Poslední autorka, jejímž textem se zabývám, je Catherine Gardner, která se na University of Massachusetts věnuje filosofii na poli genderových a ženských studií. Badatelka ve své eseji na prvním místě hledá spojitost či vztah mezi vzděláním žen a změnou struktury nukleární rodiny. Od své odpovědi si slibuje, že by mohla „přinést pevnější pohled na roli žen a na možné motivy Platóna, proč ženy do třídy strážců zahrnout."[44] Podobně jako Okin v předchozí podkapitole pátrá po historickém kontextu statusu athénských žen, podle svých slov se však pokusila vyhnout „hnízdu anachronismů," přestože její analýza plyne z „feministické kritiky struktury patriarchální rodiny ve 20. století."[45] Tato věta mi ovšem přijde poněkud jako protimluv, jelikož autorka vychází z kritiky patriarchátu moderní doby, na který měly významný vliv i jiné dějinné epochy než antika (koneckonců ještě v 19. století panovala obecná shoda v tom, že patriarchát v rámci stádií sociální evoluce následuje za matriarchátem).[46] Pohled na dílo antického myslitele prostřednictvím novodobých pojmů považuji za oprávněný pouze tehdy, snažíme-li se nalézt myšlenkové prazáklady těchto termínů, které Platón ani jeho současníci jednoduše nemohli chápat v dnešním slova smyslu.

[44] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V," s. 217
[45] tamtéž
[46] viz např. VAN DER GRIJP, Paul. „Pioneer of Untaught Anthropology: Recontextualizing Lewis H. Morgan and His Kinship Perspective" v *Dialectical Anthropology*. Sv. 22, č. 2. Berlin: Springer, 1997, s. 103-136; POWELL, John Wesley. „From Savagery to Barbarism. Annual Address of the President" v *Transactions of the Anthropology Society of Washington*. Sv. 3, 1883-1885. American Anthropological Association. s. 173-196

Filosofka zdůrazňuje, že na začátku té části *Ústavy*, která se zabývá ženami, není Platón explicitně tázán ani tolik na samotné začlenění žen do třídy strážců, jako spíše na praktické detaily společného života. Další významnou poznámku přináší na adresu Sokratova popření existence jiných než biologických rozdílů mezi muži a ženami. Podle slov Gardner totiž soudobí Řekové považovali obecnou podřízenost žen za axiomatickou (čili považovanou za pravdivou i bez důkazu). Autorka dále ukazuje, že „fragmenty patriarchální utiskovatelské nukleární rodiny přetrvávají i v životech a rolích žen strážkyň. Jakmile rozeznáme jejich přítomnost, bude zřetelné, nakolik Platónovo volání po rovnosti vzdělání a příležitostí žen není znakem skutečně progresivního sociálního myšlení."[47]

Poté se Gardner vyjadřuje o relaci a produkci dětí, na kterou mají v Platónově vysněném státě vládci přímý vliv. Vzhledem k jejich umělému párování rodičů lze zformulovat jen pramalou pochybnost, že jde o lidský ekvivalent zemědělské zvířecí výroby. Jak již víme, děti po svém narození okamžitě putují do ústavů, kde se jich chopí „cizí" pečovatelé, a vzhledem k nejlepší možné fyziologické stránce procesu jsou novorozenci strážkyněmi pouze kojeni. Platón tedy snížil mateřskou roli strážkyň na biologické funkce nejhrubšího zrna: měly pouze odnosit dítě, porodit jej a kojit.

Hned nato přidává Gardner další profit, který z rozbořené koncepce rodičovství čerpal stát. Kromě výše nastíněného "genetického inženýrství" mělo jít rovněž o rodinnou věrnost přenesenou právě na stát. Autorka zde zmiňuje komentář Carla Nohleho, podle něhož je pro Platóna významné to, že matky dětí-strážců nejsou fyzicky ani mentálně podřízeny mužům[48] a že jsou do třídy strážců zahrnuty právě proto (aby získaly odpovídající trénink a vzdělání a byly nejlepším možným „genetickým materiálem" pro budoucí strážce). Jak ovšem poukázala jiná odbornice působící rovněž na University of Massachusetts, Natalie Bluestone, Nohleho úvaha je v rozporu s Platónovým konceptem justice, podle něhož všechny osoby dělají to, pro co se nejlépe hodí. Jsou-li však ženy dle Platónových slov obecně slabší než muži, „existence v podstatě nekvalifikovaných vládců by se poté zdála jako zjevná nesrovnalost."[49]

Poté badatelka přímo navazuje na interpretaci od Okin, kterou jsem rozebrala výše. Gardner si povšimla kontrastu mezi Nohlem a Okin v tom, že Okin si stojí za tím, že Platón byl nucen uznat potenciál žen vzhledem ke svému ideálnímu státu; naproti tomu podle Nohleho „byl Platón donucen vlastní argumentací umožnit ženám ve třídě strážců nastoupit

[47] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." S. 219
[48] NOHLE, Carl. *Die Statslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstats der Politeia*. Frommann. Jena, 1880
[49] BLUESTONE, Natalie. *Women and the Ideal Society*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987

do strážné profese navzdory nedostatku kvalifikace."[50] Gardner poté trvá na tom, že aby mohl být Platón považován za protofeministu, musela by jít kauzalita dvou návrhů vice versa (tedy že by rozpuštění rodiny vedlo z rovnosti příležitostí mužů a žen, Okin však argumentovala opačnou kauzalitu). Gardner zaujalo rovněž to, že Okin nevysvětluje Sokratovo prohlášení z části 455d-e, že ženy jsou obecně mužům podřízeny: „Sama Okin o tomto tématu zůstává potichu a místo toho se soustředí na možnosti, které se v Ústavě ženám otevřely".[51] Rozdíl v pojetí Nohleho a Okin nicméně Gardner spatřuje ve zkratce v tom, že předchází-li druhý návrh logicky a psychologicky prvnímu, Platón musí přehodnotit roli žen (Okin) a nebo prostě najít něco jiného, čím by ženy zaplnily svůj čas (Nohle). Gardner se ke kauzalitě mezi dvěma návrhy staví skepticky na obecnější rovině – jejich vztah považuje spíše za *nedostatečný*.

V tomto badatelka souzní s Julií Annas, jejíž interpretaci jsem analyzovala jako první. Podle Annas totiž nejen že opodstatnění rozpuštění rodiny má málo co dočinění s feminismem, rovněž je odtržené od argumentů ženského vzdělání a tréninku představených v prvním návrhu. Jinými slovy je podle Annas „pro Platóna schopnost žen být strážkyněmi otázka oddělená od nahrazení rodinného života."[52] Takové oddělení argumentů je podle Gardner pro Annas příhodné v první řadě proto, že díky němu může tvrdit, že první návrh není na rozdíl od druhého nezbytný pro rozvoj a udržení ideálního státu. Podle Annas totiž „Platón odůvodňuje rozpuštění nukleární rodiny čistě na základě eugeniky a jednoty státu. Nejeví se být jediného důvodu, proč by tento základ neměl setrvat, i kdyby se ženy nestaly do plné míry strážkyněmi a kdyby jim zůstal jejich podřízený status; Platónův druhý návrh je tudíž principiálně nezávislý na prvním."[53]

Badatelka za významnou považuje rovněž tu skutečnost, že se počáteční otázka směřující na Sokrata týká společné produkce a výchovy dětí, na což filosof odpověděl diskuzí o schopnosti žen být strážkyněmi. Badatelka takovou odpověď nepovažuje za „intuitivně relevantní či zjevný způsob, jak odpovědět na otázku o komunitních manželkách, jedině pokud není mezi oběma návrhy konceptuální propojení. Jsou-li oba návrhy propojeny, vlny námitek nejsou znaky jejich oddělení, ale spíše „kámenem úrazu" pro Sokratovy posluchače."[54] Autorka tuto tezi podkládá Sokratovými komentáři ke třetí vlně námitek v

[50] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 221
[51] tamtéž
[52] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 222
[53] ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism." s. 308
[54] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 223

částech 472a a 473c, kde ji označil za „největší" a „nejhorší", o které „právem váhal a bál se mluviti o věci tak neuvěřitelné."

Gardner se textu od Annas věnuje i nadále, když konstatuje, že její požadavek na rozdělení návrhů je založeno na tvrzení, že jsou oba rozdělené v principiálním základu (Platón může abolici rodiny argumentovat státem a eugenikou, ať už mají ženy plný status strážce či nikoliv). Filosofka ovšem nepovažuje za zjevné, že by se oba návrhy lišily ve svých odůvodněních. Zde se dostává k tomu, že podle Platóna nejspíš nejsou dědičné jen fyzické vlastnosti, nýbrž i charakter. To je provázané s myslitelovou tezí o plánovaném rodičovství – nad tento rámec jsou zavrženíhodné i ty děti, které sice vzešly z vhodného rodičovského páru, ale které byly počaty mimo "plodící festivaly", tedy při neoficiální kopulaci, a jsou tedy poznamenány chováním svých rodičů a odsouzeny k podřízenosti. Téma dědičnosti dobrých vlastností by mohlo být vyloženo v tom smyslu, že dobří občané pilně chodí do školy a na výcvik, posléze k tomu vedou své děti a úroveň obyvatelstva se tím pádem jedině zlepšuje. Takový význam by však narazil na metaforu se strážnými psi, neboť ti nejenže nechodí do školy, ale dokonce ani přímo nevychovávají své potomky v tom smyslu, jak výchově jako lidé rozumíme.

U otázky dědičnosti duše se Gardner pozastavuje ještě na okamžik, když přináší další vhled do dobového kontextu antického Řecka. Například Hippokratés, tedy jeden z patronů celé medicíny, který se narodil pouze 33 let před Platónem, věřil, že duše je (vrozená) směs ohně a vody, jejichž poměr určuje jedincův charakter. Uznával, že rozvoj takové směsi je možný prostřednictvím výživy, vzdělání a zvyků.[55] O dědičnosti takových vylepšených vlastností sice podle Gardner nehovořil, badatelka ji však předpokládá vzhledem k tomu, že nenarozené embryo získalo svou duši (se specifickým poměrem vody a ohně) přímo od svých rodičů.

Z takového poznatku autorka vyvozuje, že dobré vlastnosti vyprodukované či posílení vzděláním a výchovou podle Platóna jsou dědičné. Vzhledem k tomu, že vladaři v ideálním státě párují nejlepší muže s nejlepšími ženami, lze očekávat Platónova víra, že lze dobrý charakter zdědit i po ženské linii. Nápomocná podpora takového badatelčina požadavku se však nevyskytuje ani jinde v *Ústavě*, ani v předchozích myslitelových textech. Pokud tedy přijmeme, že Platón věřil v přenášení kvalit nabytých pomocí vzdělání po ženské linii, může mít Annas stále pravdu v tom, že jedněmi ze základních pohnutek k přijetí žen mezi strážce jsou eugenika a prospěšnost státu. Nad tento rámec však mohl Platón profesně zrovnoprávnit ženy právě proto, že by se tím naplnila jejich přirozenost po té, co by si ji (po

[55] HIPPOKRATÉS. *Regimen I*. Překlad W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1931. Sv. 4, s. 269

prvnotním zájmu o silné potomky) zušlechtily. S Okin nesouhlasí Gardner v tom smyslu, že „Platón nebyl druhým návrhem pohnut k přehodnocení přirozenosti ženy v návrhu prvním, poněvadž druhý návrh již – na jisté úrovni – rozpoznání rovnocenné přirozenosti ženy obsahuje.“[56]

Podle Gardner je jisté to, že spojení mezi oběma návrhy není běžnou kauzalitou. Hlubším výzkum tohoto svazku umožňuje pochopení toho, proč podle autorky nejde o znak progresivní sociální filosofie v dnešním slova smyslu, přestože jsou rovné vzdělání a výcvik pro Platónovu teorii životně nutné. Tento směr filosofova uvažování popisuje v obecnější rovině jako zvláštní směs polovičatých výhod kombinovaných s pokračující opresí. V následující části textu si badatelka stojí za tím, že tyto „potíže s V. knihou Ústavy plynou z Platónova módu rozpuštění nukleární rodiny a že zbytky její struktury produkují podřízenost strážkyň.”[57]

Autorka nejprve popisuje nejpravděpodobnější podobu tradičního modelu nukleární rodiny ve starověkých Athénách. Žena byla definována jako potenciální nosička legitimních potomků, která své tělo nemá pod kontrolou v tom smyslu, že ji muž pouze používal jako prostředek k plození dětí, o kterých si bude jistý, že jsou jeho. Tehdejší instituci manželství lze považovat za právní nástroj ke kodifikaci takového použití ženy. Smlouvě se říkalo *engué*, tedy v překladu něco jako přísaha, a šlo o významný akt mezi dvěma rody, kde byla žena předmětem výměny. Autorka ovšem přiznává zjevnost toho, že v klasických Athénách bezpochyby existovaly i jiné způsoby zformování dlouhodobých heterosexuálních svazků. Například Cynthia Patterson ve své publikaci *Marriage and the Married Woman in Athenian Law* „argumentovala, že bylo athénské manželství kulturně mnohem více než jen soukromá právní událost engué. Nad rámec tohoto soukromého kontraktu probíhala rovněž demonstrace vazby ke komunitě prostřednictvím veřejných oslav a svatby stejně jako dělbu práci při zakládání domácnosti.”[58]

Platón se po rozpuštění rodiny zdá být potěšen, že byl schopen pomoci ženám naplnit jejich profese mimo domov a uvolnit je z jejich domácích povinností. Na tyto činnosti samozřejmě nezapomíná, pouze je svěřuje zvláštnímu ústavu se sestřičkami a opatrovnicemi, a to proto, aby se strážkyně dětskou péčí zbytečně neunavovaly.[59] V novém

[56] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V.“ s. 226
[57] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V.“ s. 226
[58] PATTERSON, Cynthia. „Marriage and the Married Woman in Athenian Law,“ *Women's History and Ancient History*, ed. Sarah B. Pomeroy. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991, s. 48-72, zvl. s. 54
[59] PLATÓN. *Ústava*. 460d

systému sice již žena nepatří muži, je ovšem sdílena komunitně. Gardner se nebojí tuto skutečnost nazvat tak, že se žena stává „majetkem" státu (a spolu s nimi jsou ve „vlastnictví" sdíleny i děti). Autorka přiznává, že muži s přechodem do nového státního zřízení bezpochyby rovněž prožívají zásadní změny, za významné ovšem považuje to, že se s nimi na rozdíl od žen nejedná jako s „majetkem". Dokladem je už to, že na rozmnožovacích událostech získávají muži své vysněné partnerky na základě zásluh v boji, kdežto ženy takové privilegium nemají – jinými slovy nemají o nic větší vliv při výběru partnera než předtím. Gardner tedy považuje za zjevné, že *engué* a *gamos* zůstávají aspekty athénských svazků.

Hovoříme-li o vyšší formě svobody, kterou mohlo ženám přinést osvobození od mateřských povinností, je podle autorky třeba se zeptat, zda není „omezování mateřství čistě na genetické a těhotenské aspekty spíše ztrátu než výhodou, přestože se moderní feministé nemusí na významu mateřství shodnout."[60] Navzdory tomu, že se v Athénách o ženách uvažovalo jako o nástroji k plození potomků, mateřství bylo uznáváno jako významné pro *samotnou* ženu, neboť se předpokládalo, že je na něj ženské štěstí jasně napojené. „Rovněž existoval smysl pro morální právo ženy být matkou, a zdá se, že byly takové případy, kdy byla žena v bezdětném manželství předána jinému muži, aby mohla prožít mateřské radosti."[61]

Poté Gardner specifikuje, jak nakládá s termínem *majetek*, neboť ho „očividně nepoužívá v tom smyslu, v jakém byli majetkem otroci; strážkyně jistě (i kdyby jen pro svou přirozenost stát se strážcem) neměly a nemohly mít status podobný otrokovi. Stejně tak toto slovo nepoužívá ve smyslu jakéhosi druhu právního vlastnictví."[62] Autorka vyjadřuje nesouhlas s argumentem Sarah Pomeroy o významu slova *koinónia*, které Platón použil pro sdílení žen. Tento pojem se sice vyskytoval v athénských právních dokumentech, kde vystihoval vlastnictví majetku, z toho však nelze automaticky vyvodit, že by strážkyně byly majetkem strážců. Gardnerin protiargument je prostý: žádná osoba – ani muž, ani žena – nemohou ve třídě strážců vlastnit majetek.

Gardner tedy slovo *majetek* používá v tom smyslu, v jakém jím byly athénské ženy klasické doby. Nebyly jím sice v absolutním, majetkoprávním významu, byly nicméně pasivními objekty (a v Platónově komunálním manželství stejně tak). Pro instituci *engué*

[60] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 228
[61] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 228
[62] tamtéž

bylo typické i to, že ženy s sebou nesly věno a že ho v případě návratu do své původní rodiny přinesly zase zpět.

Badatelka zde opět přiznává, že rovněž mužům chyběla svoboda výběru a že také oni byli především prostředky, skrze které stát naplňoval své právo používat ženy na plození co nejlepších možných dětí. Gardner nicméně poukazuje na odlišný vztah státu k jednomu či druhému pohlaví: zatímco muži jsou ženami odměněni za své služby státu, pro ženu je služba státu na prvním místě právě sex a početí. Takový přístup od vladařů není podle autorky dalek tomu, aby se dal nazvat majetnickým.

Dalším Platónovým výrokem, který autorku zaujal, je „když však ženy a muži vykročí z věku stanoveného pro rozplozování, myslím, že jim asi dovolíme, aby volně obcovali, s kýmkoliv by chtěli,"[63] s výjimkou incestu. Ten ovšem jedině vyztužuje její požadavek, že jsou reprodukční svazky mezi strážci pouhým rozšířením tradičního athénského manželství, a to přinejmenším v tom, jaký panuje důraz na použití žen ke službám poskytování legitimních potomků. Svoboda sexuálního života po završení reprodukčního věku sice může působit jako kompenzace za jejich služby, ve skutečnosti je však pouze znakem toho, že vzhledem k nemožnosti početí již nemusí jejich sexuální život stát zajímat. Gardner taktéž upozorňuje, že tuto sexuální svobodu nesmíme vnímat měřítkem standardů dnešní kultury, neboť ta je „tradičně posedlá kontrolou ženské sexuality."[64] Athéňané sice cudnost ctili, ovšem jedině vzhledem k legitimnosti potomků (nikoliv tedy pro její podstatu).

Autorka nato opět upozorňuje na hlavní cíl, který si Platón při svém sepisování *Ústavy* vytýčil, a sice důraz na největší možnou efektivitu a jednotu nového státu. V rámci takové pohnutky ženy společnosti nepřispívají pouze plozením legitimních (a geneticky nejlepších možných) potomků, ale také svou samotnou přítomností v komunitě. Komunitní "rodinu" drží pohromadě a jelikož nad rámec "plodících festivalů" nepatří žádným konkrétním mužům, ti přicházejí o individuální vztahové emoce. Pomocí sdílení žen se strážci nejen učí sdílení běžného života, ale také uvažování a jednání plynoucí z nové role celistvé entity.

Gardner poté opět přináší paralelu se soudobými informacemi o rodinném životě. Přináší poznatek o tom, že ženy v Athénách nejen že udržovaly *oikos* svých mužů na každodenní bázi, ale také zaručovaly její existenci na dlouholeté bázi právě rozením a výchovou legitimních potomků. Nad tento rámec žena sice nemohla sama dědit majetek,

[63] PLATÓN. *Ústava*. 461b
[64] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 231

avšak zemřel-li například její otec bez mužských potomků, mohla mu "syna" porodit dodatečně, a tím pádem vytvořit spojení mezi *oikos* svého muže a *oikos* svého otce. Jelikož Platón strážcům sebral osobní vlastnictví, nejsou již zapotřebí ani menší, oddělení domácnosti. „Zůstal pouze podřízený status ženy jako společenského cementu oikos; jediným rozdílem je to, že nyní pečují o rozšířenou rodinu (čili stát) jako celek."[65]

Jinými slovy řečeno, Platón sice rozpustil tradiční formu nukleární rodiny, zachoval však její strukturu a pouze ji přenesl na celý stát. Ženy tím sice přišly o každodenní, stereotypní povinnosti, neosvobodilo je to ovšem od „oprese samotné patriarchální rodinné struktury."[66] Závěrem celého textu je skutečnost, že ženy „nevlastnily" samy sebe o nic více než za stávajícího režimu, změnilo se jen to, že nebyly ceněny v rámci jednotlivých rodin, nýbrž pro jejich službu nové, státní "rodině". Platónovou novinkou může být také to, že si společnost váží žen jako pracovnic, jejich zásadní role poskytovatelek legitimních potomků tím ovšem nezmizela.

Gardner trvá na tom, že „čtení dvou návrhů jako spojených běžným cílem eugeniky (raději než jako konceptuálně oddělených či spojených kauzálně) nám umožňuje pochopit, proč se vzdělání žen stalo v Platónově ideálním státě prvořadým. V tentýž okamžik takto rovněž chápeme, čemu se rovná Platónovo volání po vzdělání a výcviku vhodných žen. Bylo by omylem tento požadavek vnímat jako znak progresivní sociální filosofie v V. knize Ústavy, a tudíž nesmíme podlehnout pokušení zkoumat Platónovy argumenty pro rovné vzdělání žen souběžně s jinými patřičněji feministickými argumenty pro rovnost."[67] Na tomto místě mi ovšem přijde nepatřičné manipulovat s pojmem *progresivní sociální filosofie*, neboť za jistou známku dobového pokroku považuji už to, že Platón otevřel kapitolu samotné politické filosofie bez jakýchkoliv dalších přívlastků. Dotyčné pasáže *Ústavy* k takové rovině chápání sice mohou svádět, samotná autorka však přinesla dostatečné množství dobových informací na to, aby byla s takovými pojmy opatrná. Lze-li u Platóna nalézt něco, co můžeme artikulovat tímto moderním pojmem,[68] jde pouze o bazální známku takového směru přemýšlení. Je však lichá jakákoliv snaha připisovat antickému filosofovi formy přemýšlení, kterým předcházel o více než dvě tisíciletí.

[65] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 231
[66] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." s. 232
[67] tamtéž
[68] Progresivní sociální filosofii považuji za nepředstavitelnou před érou osvícení, spíše vyplynula až z díla Johna Stuarta Milla (viz RYAN, Alan. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, 2012, s. 25)

IV. Shrnutí závěrů interpretací a mé vlastní poznatky

4.1. Shrnutí interpretací prvního Platónova návrhu

Platónův první návrh z V. knihy *Ústavy*, který se týká žen, přináší vzdělávací i profesní začlenění žen s odpovídající přirozeností mezi své mužské kolegy ve třídě strážců (a vojáků). Součástí návrhu je pojednání o rozdílných přirozenostech mužů a žen.

První badatelka, Julia Annas, spatřuje hlavní argumentační mezeru právě v tom, že ani jedno pohlaví nemá své specifické pole působnosti, avšak nehledě na druh činnosti (i kdyby šlo o stereotypní ženské práce) muži zpravidla ženy překonávají. A jelikož lidstvo myslitel rozdělil na nadané a nenadané, je jasné, v kterém pohlaví podle něj nadaní převažují a kým by tedy v rámci maximální efektivity státu obsazoval vrcholné funkce. Annas rovněž postavila na piedestal Platónův důraz na fyzickou stránku ženského výcviku, zatímco intelektuálnímu se podle autorky věnoval jen zřídka. Již tyto své dva argumenty pokládá za doklad toho, že by Platóna nemusela udivit existence ženy s výjimečnými vlastnostmi, obecně však ženy považoval za druhořadé a omezené.

Annas si rovněž stojí za tím, že ve vzdělávání žen Platónovi nejde o osobní přínos individuí, ale pouze o nové zdroje pro efektivitu státu. V procesu výcviku i nástupu do zaměstnání Platón nepřinesl žádný okamžik, v němž by dotyčná žena měla možnost svobodně se rozhodnout. Dalšími badatelčinými poznatky jsou absence ženských práv v jakémkoliv smyslu (jde nanejvýš o osobní povinnosti vůči státu) a také to, že platí-li Platónovo rozdělení duše na tři části, právě u strážkyň je nejsilnější ta, kterou lze nazvat jako machistickou. Jelikož se tímto strážkyně blíží svým mužským protějškům, snad právě proto přisvojil některé mužské atributy každodenního života právě jim a nikoliv nižší společenské třídě.

Druhá badatelka, Susan Moller Okin, na adresu samotného prvního návrhu vyjádřila hlavně pozdvižení nad zjištěním, že Platón bezmála nejvýrazněji v historii myšlení rozdělil ženskou biologickou úlohu a ženské institucionální a emoční strádání.

Třetí filosofka, Catherine Gardner, se u prvního návrhu vyjádřila na prvním místě k Sokratově rozpravě o rozdílech mezi pohlavími, když říká, že staří Řekové považovali podřízenost žen beze zbytku za axiomatickou, tedy za pravdivou bez nutnosti dokazování. Na adresu společného vzdělávání se Gardner projevila v tom smyslu, že ženám těžko mohlo zaručit vysoké pozice, považoval-li je Platón za obecně slabší (fyzicky i intelektově).

4.2. Shrnutí interpretací druhého Platónova návrhu

Zdá se, že druhý Platónův návrh, který je věnován abolici tradiční formy nukleární rodiny a zavedení komunitního způsobu života, přilákal sám o sobě více pozornosti badatelek než návrh první. To se zdá být opodstatněné vzhledem k tomu, že zánik tradiční ženské role a zavedení komunitních „rodin" jsou na první pohled ještě revolučnějším nápadem, než „pouhý" společný výcvik. Myslitel totiž pojednal o přetvoření celé společenské struktury, která vyžadovala přinejmenším přebudování základní logistiky a infrastruktury – krom toho však také kompletní přehodnocení mezilidských vztahů.

Julia Annas píše, že rozpuštění nukleární rodiny není samo o sobě proti feminismu, avšak u Platóna toto rovnítko použít nelze, neboť jeho záměr je zcela jiný (v rámci eugeniky a výkonnosti a jednoty státu), a tak jej už proto nelze považovat za feministický ani tomuto myšlenkovému směru příbuzný. Antickému mysliteli šlo především o zamezení plýtvání osobních emočních světů a o jejich přenesení na občanskou loajalitu.

Susan Moller Okin naproti tomu na adresu druhého návrhu přichází s citacemi Stanleyho Diamonda a Gregoryho Vlastose, kteří se shodli v tom, že povznesení emocí na státní úroveň Platónovi přináší hlavně utužení občanské věrnosti, rozeznávají však i ten rozměr, že se tak děje za fungujících, láskyplných vztahů. Nové rodinné vazby neměly být pouze suchým oslovováním řady sourozenců a rodičů – tito „příbuzní" měli v souladu s novými pouty mezi sebou také jednat, neboť právě láska takové ohromné rodiny měla držet komunitu pohromadě.

Catherine Gardner vyzdvihuje primárně dvojí zisk, který z komunitního typu rodiny čerpá stát. S Annas i Okin se shoduje v přenesení věrnosti na vyšší úroveň, na rozdíl od druhé jmenované však nerozeznává láskyplnou, "rodinnou" atmosféru, kteří autoři citovaní Okin považují za předpoklad takového provozu v komunitě strážců a strážkyň. Zadruhé jde Platónovi o eugeniku (cílené párování lidských jedinců), jejíž problematičnost badatelka zdůraznila značně: přiřkla ji roli ekvivalentu zemědělské zvířecí výroby. Mateřskou roli pak podle Gardner Platón degradoval ponížením na ty nejbazálnější biologické akty, což samo o sobě znamenalo to, co bychom dnes nazvali porušením základního lidského práva.

4.3. Shrnutí interpretací vztahu mezi návrhy

Obsahy dvou Platónových návrhů jsou rozhodně významné samy o sobě, celistvější pohled na myslitelovy názory na ženy však bezpochyby přináší teprve jejich vzájemný vztah.

Podle mého soudu se lze jen těžko domnívat, že by oba návrhy byly vzájemně nekorespondujícími „plácnutími do vody". Předpokládám, že zastřešující úsudky o tom, co Platón přisuzoval ženám ve svém vysněném státě, vyplynou přinejmenším z části z rozvahy o tom, kterému návrhu dával filosof prioritu, lze-li vystopovat kauzální vztah z jedné či druhé strany nebo shodují-li se oba návrhy v dílčích cílech.

Právě proto mě poněkud udivilo, že v této rovině zaujala Julia Annas jasné stanovisko, totiž že je zapotřebí s návrhy nakládat odděleně. Je ovšem pravda, že takový přístup sotva oslabil její argumentaci, neboť autorka chtěla na prvním místě dokázat nepřijatelnost argumentů pro feminismus a irelevanci V. knihy *Ústavy* pro dnešní debatu, a jelikož nalezla poměrně pevné ukotvení svých úvah, těžko by na jejím konečném soudu vztah mezi návrhy něco změnil.

Naproti tomu Susan Moller Okin věnovala značný prostor kauzálnímu vztahu mezi návrhy. Autorka na tomto místě ocitovala Rousseaův výklad – nad tento rámec ho také přijala a opatřila další argumentací. Badatelka trvá na tom, že rozpuštění tradiční rodiny (a tedy konec obvyklé náplně času žen) Platóna v podstatě donutilo, aby ženy přetvořil v muže (podle Rousseaua) či spíše v lidi (podle Okin). Autorka tvrdí, že filosof musel naplnit svou zásadu, že každý má být zaměstnán podle své přirozenosti, a přijdou-li ženy o svou stávající „profesi", Platón musí své posluchače přesvědčit, že zaměstnání mimo domácnost zvládnou skutečně všichni, muži i ženy. Proto myslitel za jediný jasný rozdíl mezi pohlavími označil ženský reprodukční cyklus (který s profesními schopnostmi nemá co dělat), a proto přišel s příměrem o plešatém a vlasatém řemeslníkovi.

Dalším odůvodněním toho, proč první návrh vyplývá z druhého, je absence zmínky o ženách z nižších tříd, které tím pádem patrně zůstávají doma ve svých tradičních rolích. Argument o přirozenosti žen je bezpochyby použitelný na ženy všech tříd, tudíž Okin za jediné možné vysvětlení považuje to, že Platón nechtěl debatu o rovnosti žen v jiných než vojenských profesích vůbec otevírat. Nechuti k tomuto tématu přispívá i filosofovo vědomí o rigiditě athénské společnosti, která by se nad rámec strážců nikdy nedokázala takto přeměnit, a to i přes nespornou použitelnost Platónových argumentů o přirozenosti a funkci ženy na příslušnice všech vrstev.

Konečně Catherine Gardner dává částečně za pravdu Okin, vcelku nicméně považuje vztah dvou návrhů za nedostatečný (kromě toho by ve prospěch Platónova pohlavního rovnostářství hovořil spíše druhý návrh plynoucí z prvního než naopak). Gardner se přiklání k Annas, která upozornila na to, že Platón protiargumentaci svých společníků zformuloval do tří vln námitek, v nichž jsou profesní zařazení žen a rozpuštění rodin diskutovány odděleně. To především Annas označuje za dostatečný důvod, proč návrhy (příliš) nemísit

dohromady. Gardner nicméně argumentaci rozvádí v tom směru, že vztah může vypadat také tak, že je-li řízené rodičovství vedené eugenickými zájmy, matky do svých dětí geneticky vloží více dobrých vlastností, budou-li cvičit své tělo a intelekt, než kdyby každý den trávily ve stereotypu domácích prací.

4.4. Shrnutí dodatečných poznatků nad rámec dvou návrhů

Je bezpochyby přinejmenším lehkomyslné předpokládat, že by se Platónovi podařilo vtěsnat své veškeré uvažování o ženách do pouhých několika pasáží v jedné knížce. Všechny tři autorky téma prozkoumaly nad jejich samotný rámec, každá ovšem z trochu jiné strany – považuji tedy za přínosné začlenit všechny probírané kontexty do této kapitoly, ať už jde o poznatky z dějinných průzkumů, jiných děl Platóna (i jiných částí *Ústavy* než těch, které se věnují návrhům) či spisů zcela jiných autorů.

V rovině pravděpodobných dějinných reálií antických Athén přinesla Annas jeden ze základních poznatků, že ženy v úloze lékařek či soudkyň byly v Řecku obecně nevídanou anomálií – podle mého je tedy zatěžko Platónovi zazlívat, že se této rovině ženského začlenění do společnosti nevěnoval více než v několika zmínkách (454d1-3). Za zásadnější autorčinu poznámku s přesahem do historiografie ovšem považuji spíše neobvyklý příměr k autoritářským státům moderních dějin, které podle Annas dosvědčily, že v zájmu funkčního státu není konec tradiční rodiny ani její přenesení na komunitní úroveň, kdežto její utužení a podpora. Autorka poskytla příklady takových represivních zákonů jak z Hitlerovy Třetí říše, tak ze Stalinova Sovětského svazu. A jelikož se tato dvě impéria ve stěžejních rámcích své ideologie v lecčems lišily, a přesto se shodly na postoji k rodině, Annas má díky tomu argumentační právo považovat svůj argument za o to pádnější.

Okin se v rovině historických reálií zaměřila na prvním místě na dobové vztahové i majetkoprávní aspekty, a to zejména právě v oblasti rodiny. Zdůrazňuje ryzost ženské úlohy v domácnosti v tom smyslu, že nemůžeme předpokládat naplňující intelektuální život vně *oikos*, a tudíž ani kulturní rovnocennost mezi manželem a manželkou. Na piedestal staví ekonomickou funkci domácnosti a nastiňuje její odloučení od intimní stránky mužského života, kterou zaručovaly spíše kurtyzány a pederastie. Autorka rovněž nastiňuje konflikt mezi věrností vůči rodině a vůči státu – tento nesoulad vyplynul z toho, že jednotlivé domácnosti vznikly teprve chvilku před Platónovým životem z rodového zřízení společnosti, a že si *polis* nabývala loajalitu obyvatel pouze postupnými kroky. Z tohoto výkladu plyne

především to, že Platónovo rozpuštění rodiny se týká na prvním místě ekonomického běhu domácnosti, ale sexuálního života mužů naprosto ne.

Konečně Catherine Gardner do této kontextové mozaiky přinesla nástin dobového uvažování o dědičnosti lidských vlastností. Jako příklad uvádí lékaře Hippokrata, narodivšího se 33 let před Platónem, který věřil v duši v podobě směsi ohně a vody v individuálních poměrech. Byl rovněž přesvědčen o rozvíjení dobrého charakteru prostřednictvím výživy, zvyků a vzdělání, a jelikož rodiče přenášeli (i takto modifikované) základy duší do nenarozených embryí, autorka snadno vyvozuje, že Řekové rámcově mohli věřit v dědičnost charakterových vlastností. V kontextu Platónovy *Ústavy* to znamená to, že bylo-li životním posláním žen rodit co nejlepší potomky, správnému „výsledku" nenapomohl pouze fyzický trénink, ale i intelektuální vzdělání (zvyšující se bystrost žen však v tomto ohledu byla spíše vedlejším efektem).

V otázce historického kontextu se však zde Gardner nezastavila, neboť ukázala rovněž pravděpodobnou podobu tehdejší nukleární rodiny. Žena byla především nástrojem k plození legitimních dědiců a také předmětem rodové výměny ve smlouvě *engué*. Autorka také dále upřesňuje smysl, v jehož rámci mluví o tehdejších ženách jako o „majetku" – nemyslí je jako lidský majetek v otrocké podobě, ale spíše jako pasivní účastnice v rodově majetkových peripetiích bez vlastní vůle a v rukou otců, bratrů a manželů. V tomto rámci badatelka nepovažuje za liberální Platónův výrok, že po konci reprodukčního věku mohou ženy obcovat, s kým si zamanou – nejde totiž o posílení práv, ale čistě o to, že „nehrozí-li" ženě početí, není již důvodu, aby se o její sexuální život stát zajímal. Závěrem Gardner přinesla analogii mezi úlohami žen v tradiční *oikos* a v komunitní „rodině". Zatímco v prvně jmenovaném byla žena klíčová pro kontinuitu statku, neboť rodila legitimní potomky, ve státním typu „rodiny" tato funkce nezmizela, jen se pozměnila. Právě kvůli své podřízenosti byly strážkyně pomyslným lepidlem komunity, neboť již „patřily všem", čímž se posílila jednota společenství.

Dějinné reálie antického Řecka však nejsou jedinou cestou, kterou filosofky své interpretace rozšířily nad rámec *Ústavy*. Na poli ostatních Platónových děl napomohly celistvějšímu pohledu na věc dialogy *Zákony* a *Timaios*. Těmto dvěma knihám jsem se sama nevěnovala více do hloubky z prostého důvodu, že pro jádro mé práce nejsou tolik relevantní jako dva návrhy z *Ústavy* týkající se žen; alespoň okrajovou zmínku o výrocích, jež figurují v rozebíraných interpretacích, však považuji za nutnou, neboť přináší přinejmenším střípky Platónova pohledu na ženy mimo kontext třídy strážců v ideální, vysněné obci.

Zákony mají v obecné rovině podobné poslání jako *Ústava* (jak napovídá již název). Ve svém textu se jich dotkla Susan Moller Okin, a sice zejména z toho důvodu, že v nich

Platón blíže specifikoval, které úřady jsou vhodné pro ženy a které nikoliv. Sice jim přisuzoval úlohy spojené s tradičními představami o činnosti žen – tedy hlavně v oblasti dětí a jídla, myslitel ovšem kromě toho v *Zákonech* načrtl některé vítané novinky jako stejný trest za nevěru pro muže i ženy. Stěžejní je však jeho tamější poznatek, že reformy formulované v obecných pojmech mohou narazit na zavedené společenské detaily každodenního života, což je nejspíš důvod, proč Platón v *Ústavě* hovořil pouze o třídě strážců. Okin do svého textu zařadila rovněž odkaz na VIII. knihu *Ústavy*, kde je žena označena za původce zkaženého, timokratického režimu, a výrok ze *Symposia* o dvou druzích mužské lásky (intimní i intelektuální význam pederastie a kurtyzán byl důležitější než usedlá láska k domácnosti).

Dialog *Tímaios* do své práce zahrnula Julia Annas, a sice (jak jinak) pro přiblížení celkového pohledu filosofa na ženy. Ve spisu se totiž hned dvakrát objevila myšlenka, že se do ženských těl rodí ti, kteří byli ve svém mužském životě zbabělí a nespravedliví. Tuto tezi autorka pokládá (za předpokladu pravdivosti své argumentace) za kompatibilní s *Ústavou*, která byla navíc napsaná v podobné době. S tímto od základu negativním pohledem na ženy nejlépe korespondují dva výroky z *Ústavy*, a sice ten, že oloupení padlého vojáka ukazuje malichernou a ženskou mysl,[69] a také ten, že Platón opovrhuje rovnostářským jednáním s těmi, kteří si v rámci přirozené hierarchie rovní nejsou (zde filosof explicitně zmínil ženy).[70]

Konečně za poslední rovinu rozšiřování výzkumného kontextu považuji zařazení antických děl, které nepochází od Platóna. Ve stručnosti šlo především o Hippokrata, který s Platónem rámcově souzněl v otázce členění duše, jak jsem popsala výše. Za významnou považuji i zmínku poskytnutou Okin, podle níž Aristoteles ve své odpovědi na V. knihu *Ústavy* nepřijímal komunitní rodinu, o individuálních profesích žen však nehovořil. Bude to patrně tím, že je-li rodina opět nukleární a omezená na jednotlivou domácnost, žena je k ní znovu pevně připoutána. Rovněž Okin použila tragédii *Antigona* jako příklad tehdy obvyklého konfliktu věrnosti rodině či státu.

4.5. Mé vlastní poznatky

Všechny tři autorky se shodují v tom, že Platón viděl v obou návrzích přínos na prvním místě (či dokonce jedině) pro stát a jeho efektivitu. To je nicméně poslání celého objemného spisu, jakým *Ústava* je. Mým prvotním předpokladem bylo to, že taková skutečnost nevylučuje filosofův zájem na blahobytu žen. Podle Annas ovšem Platón ani

[69] PLATÓN. *Ústava*. 469d
[70] PLATÓN. *Ústava*. 563b

nevykročil směrem, který by narušil pro Řeky automatickou premisu, že žena je mužovi podřízená a že na tom není nic špatně. S tímto bodem bych si nicméně netroufla souhlasit v absolutním smyslu, neboť filosof připustil výjimky v podobě výjimečných žen a za bezpochyby pravdivý považoval svůj výrok, že je „jedna žena přirozeně nadaná k lékařství, druhá pak ne, a jedna nadaná k umění músickému, druhá pak bez tohoto nadání."[71] Jedince dělil na nadané a nenadané, kdyby ovšem nepřipustil alespoň jisté zastoupení nadaných žen, těžko by obstál při jejich zahrnutí do profesí (které navíc v žebříčku náročnosti a odpovědnosti nejsou zrovna nejníže). Ostatně na téže stránce Platón napsal, že „mnohé ženy jsou v mnohých oborech lepší než mnozí muži"[72] – zde mi přijde nápadné dokonce trojnásobné použití slova *mnohý*, jež značí, že nadané ženy rozhodně nebyly ojedinělými výjimkami. Na to navazuje výrok, který jsem citovala již jednou, pro přesnost ho však uvedu znovu: „Není tedy, příteli, žádného zaměstnání v obecním životě, které by náleželo ženě, protože jest žena, ani muži, protože jest muž, nýbrž přirozené vlohy jsou podobným způsobem rozděleny v obou pohlavích a všech zaměstnání se může účastniti podle své přirozenosti žena, všech pak i muž, ale ke všem jest žena slabší než muž."[73] Předpokládám, že poslední větu tohoto souvětí Platón napsal vzhledem k dobově všeobecné podřízenosti žen, a že právě proto jen pramálo snižuje význam vět předchozích. Stejně tak, bylo-li by mezi ženami výrazně méně nadaných než mezi muži, netrval by Platón do takové míry na shodném vzdělání a výcviku pro obě pohlaví, a to i přes jeho eugenické zájmy (totiž kdyby ženám nepřiznával potenciál srovnatelný s muži, jejich vzdělání by mu v oblasti genetického šlechtění lidí nikterak nepomohlo).

Okin k závěru svého textu napsala, že Platónovi jde téměř beze zbytku o majetkosprávní strukturu státu. Soudě podle ostatních interpretací soudím, že autorka tomuto rozměru přisoudila příliš velký význam a poněkud zapomněla na eugenické počínání vládců, kteří uměle párují rodiče. V tomto směru souhlasím s poznatkem Gardner, podle něhož takové lidské šlechtění vyvolává poptávku po rodičích s co nejlepší genetickou výbavou, a právě tu měla (kromě jiného) zajistit ženská účast na trénincích a ve školách. Gardner krom toho označila eugeniku za klíčové pozadí obou návrhů a trvá na tom, že oba návrhy je třeba číst s tímto vědomím. Zde ovšem soudím, že mateřství výjimečně nadaných potomků nebyl ten jediný význam, který Platón ženám přisoudil: po přenesení rodinné věrnosti na státní úroveň totiž ženy potřeboval také jako stmelující prvek v komunitě, neboť v ní „patřily" všem, a neměly tudíž předpoklad vzbuzovat hádky a rozepře. To ovšem neříká nic o

[71] PLATÓN. *Ústava*. 455e
[72] PLATÓN. *Ústava*. 455d
[73] PLATÓN. *Ústava*. 455d-e

Platónově vztahu k ženám či dokonce k jejich potřebám: pouze přímo i nepřímo indikoval, že jsou ženy nedílnou součástí komunity, a zárodek pokrokovějšího myšlení spatřuji v tom, že filosof rozeznával několik takových úrovní ženského významu (kromě eugeniky a tmelení komunity šlo bezpochyby o profesní přínos vůči státu, který byl značnější ve zbroji než v domácnosti, zejména pak v úřadech, které v Řecku zpravidla patřily mužům).

Za kruciální důvod, proč Platón nemůže být považován za protofeministu, lze považovat to, že ženám v žádném okamžiku nepřisoudil možnost volby. Jedinou výjimkou je snad sexuální svoboda po konci plodných roků ženy – ta je ovšem pro Platóna omluvitelná jenom proto, že z ní nemůže vzejít nechtěné dítě, a tudíž stát ve vztahu k sobě nepozná rozdíl. Kde však má ženské počínání na stát vliv, žena se nemůže rozhodnout prakticky v ničem a její život je řízen podle šablon a rozhodnutí autorit. Zde mě pro upřesnění vztahů v komunitě napadá to, že součástí takových autorit teoreticky mohla být i žena (pokud patřila mezi značně nadané výjimky). Žena rozhodující o životě ženy však není o nic blíže feminismu než muž rozhodující o životě ženy.

Právě možnost volby, která je z dnešního úhlu pohledu považována za jeden ze základních kamenů svobody individua, nicméně není v *Ústavě* téměř do žádné míry popsaná ani mezi muži-strážci. Muži si stejně jako ženy nemohou volit sexuální partnerky – odměna v podobě atraktivní ženy za mužovy úspěchy v boji může být jen chabou záplatou, nikoliv však znakem osobního rozhodnutí. V dobovém kontextu tak byl muž připraven o nakládání se ženou jako pasivním objektem, což je sice nanejvýš v souladu s dnešními představami o pohlavní rovnoprávnosti, zároveň ale Platón muže připravil o jednu z nejzásadnějších voleb, které pro ně tehdy byly běžné. Za ještě závažnější ovšem považuji nutnost následování osobní přirozenosti, která prakticky vylučuje sociální mobilitu mezi jednotlivými profesemi – v této rovině na tom byli muži stejně jako ženy s jediným rozdílem, že měli patrně větší šanci na zastávání vysokých úřadů (stále ovšem v rámci svého nezměnitelného oboru). Již z těchto řádků vyplývá, že Platónovi se rovnoprávnost v dnešním slova smyslu podařila tak v tom, že z obou pohlaví udělal androgyny s minimálními vzájemnými rozdíly, avšak v pevné a oddané službě státu.

Mnohost argumentů, které badatelky přinesly, vskutku ukazují, že Platón neměl s feministickými motivy nic společného. V pozitivním smyslu ovšem právě velký počet takových důvodů ukazuje, nakolik byl Platón oddaný myšlence tak efektivního státu, jak jen to kapacity lidské síly umožňují. V tomto ohledu jsou již dva návrhy rozebírané v mé práci revoluční už vůči úzu klasické éry v Athénách, kde byl Platón jedním z vůbec prvních myslitelů, kteří se zabývali politickou odnoží filosofie, natož do takové míry (předcházel jej

snad jen Prótagorás z Abdér, jeho dílo se ovšem v podstatě nedochovalo).[74] Byl-li Platón nespokojený s politickými režimy diskutovanými v VIII. knize *Ústavy* (a dokonce i s poměry panujícími v domovských Athénách), odvedl značný kus práce ve vlastních návrzích ideálního fungování státu. Jak prokázala tato práce, nemůžeme v nich hledat žádné snahy o rovnocennost pohlaví, které by vyplývaly z této samotné hodnoty (a nikoliv ze vztahu užitečnosti vůču státu). To ovšem nevylučuje skutečnost, že své společenské reformy Platón rozpracoval do celistvých (a poměrně mohutných) koncepcí a že si přinejmenším z tohoto důvodu zaslouží pozornost dnešních čtenářů.

Velký počet argumentů proti Platónovu pohlavnímu rovnostářství spatřuji v pozitivním smyslu rovněž v tom, že přinesly poměrně ucelený pohled nejen na pravděpodobné postavení athénské ženy (vyšší třídy), ale v důsledku i na to, jak vnímání žen v tehdejších zavedených strukturách ovlivnilo myšlení samotného Platóna v této rovině (například u ženské pasivity v domluvených svazcích, která je bezmála analogií k institutu *engué*, jak jej popsala Gardner).

V rovině prožívání reforem samotnými strážci mi přijde významná poznámka od Okin, která klade důraz na skutečné rozšíření citů na komunitu, nikoliv tedy jen ve formálním smyslu. V aspektu loajálních vazeb vůči státu, který se stal rodinou, je očividná Platónova všudypřítomná posedlost prospěchem státu – podle mého se však tato změna nemusí vylučovat se zlepšením vnitřního světa strážců. Prozaicky řečeno, lidé jsou připraveni o individuální starosti, aby se mohli soustředit na činnosti prospěšné pro stát – není však zánik každodenních rozepří právě to, co by si nejeden strážce přál? Platón to takto ovšem samozřejmě netematizuje a o lidském pohodlí je řeč snad jen tehdy, když Glaukón poukáže na pohodlí matek osvobozených od neustálé péče o dítě. Jak však poukázala Gardner, pro mnoho žen by právě mateřství znamenalo pravé štěstí a pocit plnohodnotné náplně času, a to soudě už podle dobových hodnot, podle kterých byla tato spojitost jasná. Tím se vracím k tomu, co z mého úhlu pohledu znamená naprostou absenci feminismu u Platóna, a totiž absenci možnosti volby v jakémkoliv důležitém okamžiku života tak, jak jsem popsala výše.

Závěrem této kapitoly si troufnu jmenovat jeden výroky z *Ústavy*, který podle mého může do diskuze přispět, žádná z autorek mu však (zvýšenou) pozornost nevěnovala. Především jde o výrok „(...) tu bylo zahnáno to směšné, které viděly oči, tím, co rozumové důvody ukázaly jako nejlepší; a ukázalo se, že jest pošetilý, kdo pokládá za směšné něco jiného než věc špatnou a kdo míří svými vtipy na něco jiného, co jest podle jeho mínění

[74] MOORE, Christopher. „Protagoras: The First Political Philosopher?“ *Polis, the Journal for Ancient Greek Political Thoughts*. Sv. 35. Penn State University, 2018, s. 209-219

projevem směšnosti, nežli na projev nerozumnosti a špatnosti, a zase naopak kdo si postaví jiný cíl krásna, a k němuž vážně míří, nežli cíl dobra.“[75] Pochopila jsem jej (v kontextu metafory starců a žen cvičících společně v tělocvičnách) tak, že ukáže-li zkušenost, že dříve směšná záležitost vede k dobrým výsledkům, je třeba přestat ji považovat za směšnou. Taková otevřenost vůči změnám mi sama o sobě přijde progresivistická, přestože ji Platón myslel pouze na odůvodnění svých reforem na zvětšení státní efektivity.

V. Závěr

Snaha interpretovat Platónovu V. knihu *Ústavy* ve prospěch feministického vyznění (či alespoň drobného nákroku jeho směrem) se ukázala jako slepá ulička v každé z jednotlivých interpretací od moderních feministických filosofek. Do jedné práce jsem je tedy zařadila proto, že právě ve společném vyznění působí dotyčné texty ve prospěch absolutního odmítnutí protofeministických náznaků v Platónově práci. Za přínosnou považuji rovněž dobovou kontextualizaci, na kterou se (snad i více než v jiných ohledech) autorky zaměřily skutečně mnohostranně: Okin zdůraznila nezastupitelnost žen v athénských majetkoprávních vztazích a Gardner podepřela Hipokratem tehdejší vědomí o dědičnosti fyzických i psychických vlastností a především ilustrovala pasivitu žen v rámci institutu *engué* a popsala, nakolik byla žena “majetkem” komunity, do které patřila. Annas přinesla poměrně překvapivou analogii s moderními autokratickými státy, která poměrně zdárně ukázala, že Platónovo přenesení rodinných vztahů na stát není cesta, která by byla v realitě schůdná jak z pohledu jednotlivce, tak státu.

Jak jsem již napsala, studium této části Platónova díla nepovažuji v žádném případě za bezpředmětnou snad už proto, že zahrnutí úvah o soužití obou pohlaví (respektive o jejich nejvyšší možné komplementaritě v rámci obce) do první literární utopie vůbec považuji samo o sobě za revoluční krok v kontextu antického Řecka – předtím se se ženami setkáváme pouze v dramatech, mýtech a mytologii, které jsou alespoň do jisté míry odtržené od každodenního života běžných lidí v tom smyslu, jak o něm pojednává Platón. Ten totiž sice nemusel ani trochu dbát na vnitřní prožívání žen a už vůbec ne na jejich osvobození z pasivních rolí ve spárech společnosti (jak výše prokázaly autorky), z mého pohledu navrhl však na poměry athénské společnosti s majetnickým vztahem k ženám[76] poměrně odvážné

[75] PLATÓN. *Ústava*. 452d-e
[76] GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V.“ s. 229

změny, a to především následující: zaprvé ženy zahrnul i do rozhodovacího aparátu (přinejmenším do některých úřadů), zadruhé jejich povinnosti vůči obecnému zájmu sloučil s mužskými, zatřetí omezil možnosti mužské volby (řada mužů tedy ve společnosti alespoň do nějaké míry sdílela pasivní roli žen) a začtvrté strážkyně do nejvyšší možné míry zbavil starostí navázaných na reprodukční cyklus, a tím pádem jejich význam přenesl na profesní stránku života a v podstatě zrušil stávající postavení žen, které byly do té doby definovány jedině ve vztahu k mužům a k jejich domácímu hospodářství.

Bibliografie

ANNAS, Julia. „Plato's *Republic* and Feminism." *Philosophy*. Sv. 51, č. 197 [online]. Cambridge University Press, 1976. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/3749607

BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, Inc, 1968

BLUESTONE, Natalie. *Women and the Ideal Society*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987

FINLEY, Moses Israel. *The Ancient Greeks*. New York: Viking Press, 1963

GARDNER, Catherine. „The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V." *History of Philosophy Quarterly*. Sv. 17, č. 3. [online]. University of Illinois Press, 2000. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/27744853

GOSLING, Justin Cyril Bertrand. „Admiration for Manliness." V *Plato*, 41-51. London: Routledge, 1973

HIPPOKRATÉS. *Regimen I*, sv. 4. Překlad W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1931

LUCAS, John Randolph. „Because You Are a Woman." *Philosophy.* Sv. 48, č. 184 [online]. Cambridge University Press, 1973. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/3749839

MOORE, Christopher. „Protagoras: The First Political Philosopher?" *Polis, the Journal for Ancient Greek Political Thoughts*. Sv. 35, č. 1. Penn State University, 2018

NOHLE, Carl. *Die Statslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstats der Politeia*. Jena: Frommann, 1880

OKIN, Susan Moller. „Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family." *Philosophy & Public Affairs*. Sv. 6, č. 4. [online] New Jersey: Wiley, 1977. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/2264947

PATTERSON, Cynthia. „Marriage and the Married Woman in Athenian Law." *Women's History and Ancient History*, ed. Sarah B. Pomeroy. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991

PERNÝ, Lukáš. „Idea spravodlivosti spoločnosti vo vybraných sociálnych utópiách." Disertační práce. Prešovská univerzita v Prešově, 2021. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/367390764_Idea_spravodlivosti_spolocnosti_vo_vybranych_socialnych_utopiach_The_idea_of_a_social_justice_in_selected_utopia_concepts_doctoral_thesis

PIERCE, Christine. „Equality: *Republic V.*" *The Monist.* Sv. 57, č. 1. Oxford University Press, 1973

PLATÓN. *Ústava*. Platónovy spisy, svazek IV. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003

POWELL, John Wesley. „From Savagery to Barbarism. Annual Address of the President." *Transactions of the Anthropology Society of Washington*. Sv. 3. [online] Virginia: American Anthropological Association, 1883-1885. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/658190

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile*, édition Pléiade. Paříž, 1914.

RYAN, Alan. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, 2012.

STRAUSS, Leo. *On Plato's Republic*. Uversity of Chicago, 1957

TAYLOR, Alfred Edward. *Plato: The Man and His Work*. London: A. Constable & Company, Limited, 1922

VAN DER GRIJP, Paul. „Pioneer of Untaught Anthropology: Recontextualizing Lewis H. Morgan and His Kinship Perspective." *Dialectical Anthropology*. Sv. 22, č. 2. Berlin: Springer, 1997

VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton University Press, 1973