

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Tereza Martinovská

Láska není švédský stůl

Love is not a cold buffet

Děkuji vedoucímu práce, Mgr. Ondřeji Švecovi, Ph.D., za cenné rady, výjimečnou trpělivost a ochotu při vedení mé bakalářské práce. Děkuji za podporu své rodině, zvláště Anně Schubertové a Magdaleně Martinovské za pečlivé připomínky. Děkuji také Kláře Choulikové za poskytnutí nadstandardního zázemí pro psaní práce.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 2. 8. 2022

Tereza Martinovská

Abstrakt: Jedním z řečníků Platónova dialogu *Symposion* je autor komedií Aristofanés, který se přidává k oslavným řečem na Eróta a vypráví mýtus o původu lásky. Podle Aristofana byli původně čtyřnozí a čtyřruční lidé rozezleným Diem rozseknuti na dvě části a nyní nešťastně bloudí světem, dokud nenaleznou svou ztracenou polovinu a nespojí se s ní v sexuálním aktu. Aristofanes formuluje pojetí lásky jako touhu po splynutí s vlastní druhou polovičkou. Bakalářská práce se zabývá dvěma moderními filosofickými interpretacemi Aristofanova mýtu, jejichž autory jsou Emmanuel Lévinas a Robert Solomon. Zatímco Lévinas Aristofanův mýtus kritizuje jako egoistickou a incestní formu lásky, ve které osoba hledá pouze sebe sama a zapomíná na nekonečnou jinakost Druhého, Solomon mýtus o lásce jako splynutí dvou polovin považuje za přínosný, neboť jde formu lásky, jež má za podmínku rovnost partnerů nebo partnerek a která neopomíná důležitou roli tělesnosti. Pojetí obou autorů otevírá mnoho zajímavých otázek. Lévinasova kritika a jeho následná pozitivní formulace asymetrického erotického vztahu sice uchovává jinakost Druhého, ale tato jinakost je založena na pohlavní diferenci, a navíc je formulována jazykem stereotypního pohledu na ženy. Solomon, jež klade partnerský vztah jako vztah rovnosti se zase obtížně vypořádává s tím, že ve splynutí polovin dochází k rozplynutí individuální identity ve společném „my“.

Abstract: One of the speakers of Plato's dialogue *Symposium* is a comic playwright Aristophanes, who joins the other speakers in praising Eros and tells a myth about the origin of love. He says that originally four-legged and four-armed humans were cut into two parts by infuriated Zeus, and since then they roam the world, until they find their lost half and unite with her in sexual act. Aristophanes formulates his account of love as a desire to merge with one's other half. This bachelor thesis deals with two modern philosophical interpretations of Aristophanes' myth, written by Emmanuel Lévinas and Robert Solomon. Whereas Lévinas criticises Aristophanes' myth as an egoistic and incestuous form of love, in which a person looks only for herself and forgets the infinite otherness of the Other, Solomon interprets the myth about love as merging of two halves positively, as a form of love that is conditioned by equality of its partners and that does not omit the importance of corporeality. The account of both authors opens many interesting questions. Lévinas' critique and his subsequent positive formulation of an asymmetrical erotic relationship allows him to maintain the alterity of the Other, however this alterity is based on

sexual difference and formulated in a language that consists of extensively stereotypical account of women. Solomon, on the other hand, who posits partnership as an equal relationship can only partially deal with the problem that in the process of merging is one's individual identity in danger of getting lost in the shared "us".

Klíčová slova: láska, erós, Platón, Symposion, Aristofanés, Aristofanova řeč, Robert Solomon, Lévinas, splynutí, Druhý.

Key words: love, eros, Plato, Symposium, Aristophanes, Aristophanes' speech, Robert Solomon, Lévinas, merging, Other.

Obsah

Úvod.....	8
1. Aristofanův mýtus.....	10
1.1 Aristofanův mýtus v dialogu Symposion.....	11
1.2 Možné inspirace Aristofanova mýtu	14
1.3 Nedokonalost milujících (Exkurs)	16
1.4 Horizontální a vertikální láska	17
2. Solomonova interpretace Aristofanova mýtu	19
2.1. „Každý to tak nějak tuší, hlavní je splynutí duší“	20
2.2 Sexualita (Exkurs).....	22
2.3. Sdílená Identita	23
2.4 Dialektický pohyb lásky.....	26
2.5 Problematické splývání	28
2.5.1 Irving Singer.....	28
2.5.2 Emmanuel Lévinas	29
3. Lévinasova fenomenologie eróta	31
3.1 „Nejegoističtější a nejkrutější z potřeb“	33
3.2 Ženství – Zářivý inkarnát nymf	35
3.3 Plození.....	39
4. Solomonovo pojetí s Lévinasovským apelem	42
4.1 Etický vztah jako forma čistého vztahu s druhým	42
4.2 Překážky inkorporace etického vztahu do erotického vztahu	44
4.3 Lévinasův apel: Láska není švédský stůl	46
Závěr	48
Seznam použité literatury	50

*„Pletl jsem se spolu se vším naším takzvaným křesťanstvem.
Všichni trpěli, spaloval je oheň kvůli mylnému chápání lásky,
kvůli jejímu rozdělení na tělesnou, nízkou a jakousi spekulativní,
filosofickou, vznešenou, kvůli studu za blízké, nevinné, bohem
dané tělo, pro něž je čisté, blažené a blahodárné spojit se
s jiným!“*

Ludmila Ulická¹

¹ Ludmila Ulická, *Případ Kukockij*, přel. Alena Machoninová (Praha: Paseka, 2018), s. 229.

Úvod

V písni „Láska není švédský stůl“ nalezneme následující verše: „Přemýšlej i o tom, komu z toho bude jak potom, a že ten tvůj bonton, není o tom, co ty by sis dal za špízy, ale kdo to po tobě uklízí.“² Text písně skupiny Midi lidí si můžeme vyložit jako varování před tím, abychom vztah k potenciální partnerce nebo potenciálnímu partnerovi pojímali jako uspokojování chuti nebo přesněji jako prostředek k vlastnímu potěšení. Text nás může vést i k přemýšlení nad další dimenzí lásky. Totiž, jak ovlivňuje láska obě strany vztahu a „komu z toho bude jak potom“, tedy jaké důsledky má utváření láskyplného vztahu na milující a milovanou osobou.

Jak se vztahujeme v láskyplném vztahu k druhé osobě? Je na místě chápat vztah jako splynutí, strávení, nebo spíš koexistenci dvou lidí? Co může znamenat toužit po splynutí s druhou osobou, a co jsou limity a přínosy takové představy? Metafory splynutí duší nebo jednoty milenců v láskyplném vztahu často používáme, ale je třeba se ptát, čím toto splynutí nebo jednota jsou. Jestli touha po splynutí není ve skutečnosti touhou si druhou osobu přivlastnit, nebo jí dokonce „pozřít“, a jestli je vůbec nutné v lásce „splývat“. A také jestli láskyplný vztah proměňuje naši identitu, a jak ve vztahu působíme na identitu milované osoby.

Práce se v následujících kapitolách snaží porozumět láskyplnému vztahu prostřednictvím mýtu o lásce, který v Platónově *Symposiu* vypráví autor komedií Aristofanés. S pomocí dvou filosofů 20. století, Roberta Solomona a Emmanuela Lévinase, se pokusím ukázat, jaké přínosy, a naopak nebezpečí přináší láska interpretovaná jako touha po splynutí, a jak lze v současnosti lásku filosoficky uchopit.

Nejprve se budu věnovat analýze Aristofanova mýtu v podobě, v jaké je prezentován v Platónově dialogu *Symposion*. V dialogu se autor komedií Aristofanes přidává k oslavným řečem na Eróta a vypráví mýtus o původu lásky. Vypráví, že původně čtyřnozí a čtyřruční lidé byli rozezleným Diem rozseknuti na dvě části a nyní nešťastně bloudí světem, dokud nenaleznou svou ztracenou polovinu a nespojí se s ní v sexuálním aktu. V první kapitole bakalářské práce se

² „Midi lidí – Láska není švédský stůl“, Karaoke texty, texty písní, youtube videoklipy, fotky, Karaoke texty, navštíveno 1. 8. 2022, <https://www.karaoketexty.cz/texty-pisni/midi-lidi/laska-neni-svedsky-stul-1043315>.

zaměřím především na představení Aristofanova pojetí lásky (eróta) jako touhy po splynutí s druhou osobou, ale i na pozici mýtu v rámci dialogu *Symposion*, možnými inspiračními zdroji mýtu a jejich významu pro dialog. Aristofanovo pojetí eróta interpretuji především skrze texty Tomáše Hejduka, Marthy Nussbaum a Roberta Solomona. Budu se snažit prokázat, že představa erotické lásky jako touhy po splynutí je pro filozofické pojmání lásky přínosná z několika důvodů, mimo jiné svým důrazem na tělesnost a vazbu erotické touhy na konkrétní osobu.

Bakalářská práce se dále bude zabývat dvěma moderními filosofickými interpretacemi Aristofanova mýtu, kterými se k mýtu vztahují Robert Solomon a Emmanuel Lévinas. Podle Solomona je mýtus o lásce jako splynutí dvou polovin přínosný pro porozumění lásce, protože ji popisuje jako formu lásky, která má za podmínku rovnost partnerů nebo partnerek a jež neopomíná důležitou roli tělesnosti. V druhé kapitole práce přiblíží Solomonův pojem sdílené identity a jeho představu lásky jako dialektického pohybu. Solomon se domnívá, že pohyb směřující ke splynutí partnerů nebo partnerek je základním pohybem lásky. Zároveň Solomonovu filosofii podrobím kritice a poukážu na problémy, které představa lásky jako splývání nebo sdílené identity může přinášet.

Třetí kapitola se věnuje pravděpodobně nejvýraznějšímu kritikovi pojetí lásky jako splynutí, Emmanuelu Lévinasovi. Základním pilířem Lévinasovy filosofie je důraz na absolutní jinakost druhé osoby a etický imperativ Druhého „nezestejnit“. Aristofanův mýtus je Lévinasem kritizován jako egoistická forma lásky, ve které osoba hledá pouze sebe sama a zapomíná na nekonečnou jinakost Druhého. Práce zkoumá Lévinasem předkládanou fenomenologii eróta, která zachovává jinakost milované osoby, ale pouze skrze pojetí jinakosti, která je založena na bytostném rozdílu mezi mužem a ženou, a navíc je nahlížena stereotypně mužským pohledem.

Čtvrtá, závěrečná kapitola práce se věnuje otázce, zda je možné přemyslet Lévinasův popis erotického vztahu bez problematických kategorií mužství a ženství, nebo jestli je možné do Solomonovy filosofie integrovat Lévinasův apel na zachování jinakosti druhé osoby.

1. Aristofanův mýtus

„Matýskovi přetékalý oči jako Barce: nemohl-li jí vidět se smát, aby se nebyl musil také smát, jakž by jí byl mohl vidět plakat, aby nebyl plakal s ní! Vždyť jsem prve pravila, že v těch dvou byla snad jedna jen duše.“³ Karolína Světlá v krátké povídce „Nebožka Barbora“ popisuje hlubokou lásku Matýska a Barky, dvou podivínů, kteří k sobě přilnou už jako děti (když Barka brání Matýska před zlomyslnými kluky). Hloubka jejich lásky se odráží v tom, že nemůžou nic dělat bez druhého. Když si Barka přeje, aby Matýsek jako řádný hospodář kouřil dýmku a pil, musí začít kouřit a pít i ona. Když si nemohou být nablízku, je jim teskno a nedokážou dobře pracovat. Po svatbě spolu prožijí několik šťastných let, ale pak Barka nečekaně onemocní a zemře. Matýsek po Barčině smrti už neumí dál žít: nedokáže jíst ani se věnovat práci. „[N]ečinně zůstal na svém místě celé hodiny sedět, nespouštěje oči s postele, jako by to byl mohl koukáním vynutit, aby se mu tam přec konečně objevila. Někdy vstal a poodešel k hodinám, chtěl je patrně postrčit, aby lépe utíkaly, ale za chvíli zas odešel se svěřenou hlavou. Jindy popadl křídou, jako by si chtěl dělat na dveřích čárky, jak dlouho je již Barka pryč, a počítat, kdy přijde.“⁴ Nedlouho po Barčině smrti zesláblý Matýsek zemře.

Láska je v „Nebožce Barboře“ popsána jako splynutí dvou duší v jednu, ve které jedna osoba v druhé nachází svou „ztracenou polovičku“, a vztah k této polovině je tak silný, že se od ní nedokáže odloučit, aniž by cítila bolest nebo aniž by mohla toto odloučení přežít. V Platónově *Symposiu* je tato láska popsána ústy autora komedií Aristofana. Představa lásky jako „splynutí duší“ se neobjevuje pouze u Světlé a Platóna, nýbrž na mnoha místech napříč dějinami.

Jak přesvědčivě dokazuje americký filosof Irving Singer v knize *The Nature of Love*, tuto představu nalezneme v antice u Aristofana, dále ve středověku, kdy je významným rysem dvorské lásky, a také v moderní době, kdy od „vynálezu“ romantické lásky v 17. století získává významnější pozici a odlišný význam, například je znovu úžeji propojena se sexualitou a manželstvím.⁵ Touha po splynutí nebo po jednotě s milovaným či milovanou se objevuje ve stovkách příběhů zaznamenaných v básních, románech a obrazech. Singer mezi jinými autory

³ Karolína Světlá, *Hubička; Námluvy; Nebožka Barbora* (Praha: Odeon, 1973), s. 66.

⁴ *Tamt.*, s. 95.

⁵ Irving Singer, *The Nature of Love. Vol 2. Courtly and Romantic*. (New York: MIT Press, 2009). Zejména kapitola „The Concept of Romantic Love“, s. 283-302.

zmiňuje Wordswortha, Keatse, Blakea, Shelleyho a mnohé další. Například Edgar Allan Poe píše o spojení duší v básni Annabel Lee tyto verše:

*Však lásky naší byl silnější vzdor,
než láska starších než my,
než moudřejších, nežli jsme my,
a věru, že v Nebesích andělů sbor,
sbor duchů pod mořem nerozdělí
mé bytí a žití, mou duši od duše
té krásné Annabel Lee.⁶*

Ozvěny Aristofanova mýtu můžeme nalézt i ve filosofii. Aristofanovskou „touhu po splnutí“ ve 20. století kritizuje Emmanuel Lévinas jako nejegoističtější formu lásky, a jako „touhu být s“, vášeň všech vášní, ji vyzdvihuje Robert Solomon.

V následující kapitole se podrobněji věnuji Aristofanovu mýtu, tak, jak ho Platón formuluje v dialogu *Symposion*. Zaobírám se kontextem dialogu, obsahem a pozadím (zdroji) mýtu, možnými interpretacemi i jejich kritikou. Analýza Aristofanova mýtu je nezbytným podkladem pro následující kapitoly o pojetích lásky E. Lévinase a R. Solomona, které obě na tento mýtus (potažmo na pojetí lásky jako splnutí) odkazují.

1.1 Aristofanův mýtus v dialogu *Symposion*

Dialog *Symposion* se odehrává na oslavě – symposiu básníka tragédií Agathóna, který oslavuje své vítězství v dramatické soutěži. Účastníci se shodnou, že by mohli strávit večer pronášením oslavných řečí na Eróta, protože někteří slavili přes míru předchozí den a tentokrát by rádi slavili méně bujaře. Na hostině pak podle pořadí, jak sedí u stolu (s výjimkou Aristofana postiženého škytavkou) postupně promlouvají. Jako první mluví Faidros, který oslavuje Eróta jako jednoho z nejstarších a nejmocnějších bohů, protože probouzí v milujícím zdatnost a ctnost, takže se milující touží stát co nejlepším mužem.⁷ Po něm promlouvá Pausanias rozlišující mezi všedním a nebeským Erótem, dále lékař Eryximachos, který

⁶ Edgar Allan Poe, *Havran a jiné básně*, přel. Jaroslav Vrchlický (Praha: Bursík a Kohout, 1981), s. 23.

⁷ Platón, *Symposion*, přel. František Novotný (Praha: OIKOYMENH, 1993), 179 a–180c.

oslavuje boha Eróta jako hybnou sílu přírody. Posléze promlouvá Aristofanés a vypráví mýtus o původních lidech a o erótu jakožto touze po splynutí s druhým, následuje Agathón s chvalořečí na Eróta. František Novotný se v úvodu k *Symposiu* domnívá, že dialog vrcholí Sókratovou řečí, ve které Sókrates vypráví o lásce to, co mu vyjevila věštkyně Diotima.⁸ Odlišnou interpretaci nabízí Martha Nussbaum (a spolu s ní i Robert Solomon), která se v článku *The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium*⁹ přiklání k tezi, že vrcholnými momenty jsou Aristofanův mýtus, a především Alkibiadova kritika Sókrata. Alkibiades vrhne na hostinu po Sókratově promluvě a pronese „chvalořeč“ na Sókrata, ve které kritizuje odosobněnost Sókratova milování.¹⁰

Všechny řeči v dialogu mají pevný vztah k osobám, které je pronáší, a zároveň se vztahují k sobě navzájem, především k řeči Sókratově (Diotimině poselství), která jim protiřečí nebo je usměrňuje a opravuje.¹¹ Faidros mluví o tom, že „Erós je veliký bůh“, „nejstarší z bohů“,¹² přičemž Sókratés později říká, že je to pouze veliký daimón, tedy polobůh. Podobně Pausanias mluví o protikladu dvou Erótů, jejichž podstatu Sókratés později sjednocuje. Aristofanés mluví o lásce omezené smyslovostí, která je touhou po ztracené přirozenosti, Sókratés proti tomu namítá, že láska má nadmyslový cíl. František Novotný ve zmiňovaném úvodu k dialogu uvádí jako podstatný rozdíl mezi promluvami řečníků a Sókratovou řečí, že zatímco ostatní pronáší chvalořeči, Sókratés v závěru dialogu vyjevuje pravdu, jejímž pramenem je „zjevení“.

Aristofanés navazuje na Faidra a Eryximacha, kterým vyčítá, že Eróta nedostatečně oslavili. Erós je podle něj prostředek ke štěstí, „z bohů nejlidumilnější, jest pomocníkem lidí a lékařem“.¹³ Vypráví mýtus, podle kterého byla lidská přirozenost původně jiná než dnes. Lidé měli zpočátku válcovitý nebo kulatý tvar, dva páry rukou a nohou, dvě hlavy a dvojí pohlaví.¹⁴ Existovaly tři druhy pohlaví

⁸ Platón, *Symposion*, s. 7. (úvod F. Novotného); dále např. Scheffield, C. C. Frisbee, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 15–16.

⁹ Martha Nussbaum, „The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium.” *Philosophy and Literature*, Vol. 3, No. 2, (1979), s. 131-172.

¹⁰ Nussbaum, „The Speech of Alcibiades“; dále Robert Solomon, *In Defense of Sentimentality* (New York: Oxford University Press, 2004), s. 175.

¹¹ Platón, *Symposion*, s. 8. (úvod F. Novotného)

¹² *Tamt.*, 178 a-b.

¹³ *Tamt.*, 189 d.

¹⁴ Martha Nussbaum upozorňuje na to, že sférická – kruhovitá nebo válcovitá forma byla to, co první filosofové (například Xénofanés) definovali jako božskou formu, formu boha. Nussbaum, *The Speech of Alcibiades*, s. 139.

těchto lidí: androgynní, kdy měli mužské a ženské pohlaví; mužské, kdy měli dva mužské pohlavní orgány, a ženské, kdy měli dvojí ženské pohlaví. První lidé byli mohutní a zpupní, a tak se odvážili zaútočit na bohy. Za tento prohřešek se je Zeus rozhodl oslabit tak, že všechny lidi rozkrojil napůl. Rozkrojené bytosti pak nešťastně hledaly své poloviny a toužily se s nimi znovu spojit, jenže to bylo nemožné. Proto se alespoň objímaly a splétaly se k sobě, a následně umíraly hladem, protože bez spojení s druhou polovinou nechtěly jíst ani pracovat. Zeus se nad nimi nakonec smíloval a přesunul jejich pohlavní ústroje dopředu (předtím plodili vkládáním semena do země). Tím způsobil, že se lidé tímto ústrojím rozmnožují; styk muže s mužem nebo ženy se ženou přináší uklidnění a umožňuje pracovat a naplňovat vlastní potřeby. Tak vznikla láska, která je touhou po spojení, a která alespoň dočasně v pohlavním styku umožňuje dosáhnout úplnosti ve spojení s druhým člověkem. Podle Aristofana lidské bytosti můžeme chápat jako *symbolóny* (pův. dvě části rozlomeného předmětu, které si mohou být vzdáleny, ale až společně tvoří celek), které neustále hledají své poloviny.¹⁵

Závěrečná Sókratova řeč kritizuje Aristofana v několika aspektech, především však proto, že ztotožňuje stejné a dobré. Ne vše stejné je (podle Sókrata) totiž dobré, a lidé netouží po stejném, ale po dobrém a krásném. Navíc podle něj Aristofanés chápe rozmnožování a tělesné uspokojení jako cíl lásky, a přestože i Diotima považuje spojení muže a ženy a plození za něco božského,¹⁶ Aristofanés si na rozdíl od Diotimy neuvědomuje, že touha po plození potomků je pouze nižší stupeň eróta. Sokratův erós totiž sice podněcuje pohlížení na smyslovou krásu, ale správné následování Eróta má vést člověka k poznávání vyšších, nesmyslových krás (až ideji krásy).¹⁷ Erós je ve své podstatě touha po dokonalosti – slovy F. Novotného je to „iracionální hybná síla rozumových schopností a činností“. „způsobuje proměnu celé lidské bytosti“ a vede duši „k nejvyššímu poznání“.¹⁸

Po Sókratovi promlouvá Alkibiades, který opilý vtrhne na Agathónovu oslavu. Začíná svou řeč deklarací: „Řeknu pravdu.“ Spojenou s varováním „Ale pozor, zdali svoluješ.“¹⁹ Alkibiades na rozdíl od ostatních řečníků nemluví o lásce obecně, nýbrž popisuje zcela konkrétní lásku, kterou prožívá a již je schopen popsat

¹⁵ Platón, *Symposion*, 189a–191d.

¹⁶ *Tamt.*, 205e.

¹⁷ *Tamt.*, s. 8. (úvod F. Novotného)

¹⁸ *Tamt.*, s. 9. (úvod F. Novotného)

¹⁹ Platón, *Symposion*, 214 e.; Nussbaum, „The Speech of Alcibiades“, s. 153.

pouze s pomocí obrazů. Uvědomuje si, že jeho popis bude Sókratem kritizován. I když ví, že Sókratés „nesvolí“, tedy nebude souhlasit, přesto se cítí povolán říct „pravdu“, jíž je tělesný a bouřlivý prožitek lásky, která „bolí jako hadí uštknutí“. Alkibiadova řeč ukazuje na některé slabiny Sókratova pojetí eróta, který je odhalen jako příliš abstraktní, odosobněný, netělesný a nesexuální. Podle Nussbaum se Platón v Alkibiadově řeči navrácí k aristofanovské představě podstaty lásky, a ukazuje Alkibiada jako příklad této tělesné podstaty erotické touhy, která mimo jiné odhaluje milujícího v jeho zranitelnosti.²⁰

Solomon upozorňuje na to, že Aristofanés a Sókratés se oba shodují na tom, že cílem eróta (erotické touhy) není sexuální spojení, ale zatímco pro Aristofana je to touha splynout nebo se znovu spojit s konkrétní druhou osobou, podle Sókrata jde o dosažení forem.²¹ Protože se Solomon na rozdíl od T. Hejduka a F. Novotného nedomnívá, že by Sókratova řeč byla vrcholem dialogu *Symposium*, může snáze přejít k pozitivnímu vnímání aristofanovské lásky, na které vyzdvihuje právě touhu „být s“ konkrétní druhou osobou.

1.2 Možné inspirace Aristofanova mýtu

Platónovou inspirací pro Aristofanovu řeč byly pravděpodobně dva zdroje. Prvním z nich je Empedoklova zoogonie, jak přesvědčivě dokazuje Denis O'Brien v článku *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: The Empedoclean Background and its Philosophical Significance* (2005).²² Druhým zdrojem je Aristofanés jako skutečná osoba, jejíž myšlenky a povolání autora komedií jsou v dialogu tematizovány.

Empedoklovu zoogonii interpretuje O'Brien ze zlomku citovaném v Simplikiovi. Tam jsou popsány čtyři fáze zoogonie. Na počátku podle Empedokla existovaly pouze oddělené části zvířat: hlavy, ruce a oči. Ve druhé fázi zoogonie došlo k jejich spojení v hrůzné a absurdní kombinace a vytvořily se stvůry. Ve třetí fázi vznikly celé bytosti, které ještě nebyly mužské ani ženské, tedy měly celou přirozenost. Až čtvrtá fáze přinesla rozdělení celých bytostí na poloviny nebo

²⁰ *Tamt.*

²¹ Solomon, *Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life* (New York: Oxford University Press, 2003), s. 28.

²² Denis O'Brien: „Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: The Empedoclean Background and its Philosophical Significance Plato's Symposium“, in: Aleš Havlíček and Martin Cajthaml (eds.), *Proceedings of the fifth Symposium platonicum pragensis* (Praha, OIKOYMENH: 2005).

symbolóny, a tak vznikli muži a ženy. Podle Empedokla zoogonii vedly síly lásky a sváru, přičemž erós/láska je silou spojující (druhá a třetí fáze), zatímco svár je síla rozdělující (počáteční oddělení údů a čtvrtá fáze).²³

O'Brien se domnívá, že v *Symposiu* můžeme najít celou Empedoklovu zoogonii, včetně jejího důrazu na budoucnost, v níž je třeba obávat se dalšího rozdělení (viz hrozba dalšího rozřezání Diem)²⁴ a toužit po znovuspojení (kdyby se Hefaiosťos polovin zeptal, jestli chtějí spojit, souhlasily by)²⁵. O'Brien dokazuje inspiraci u Empedokla i tím, že Aristotelés používá pro Empedoklovy bytosti výraz symbolóny, tedy stejný pojem, který pro bytosti používá Aristofanés v *Symposiu*.²⁶ Podstatnou odlišnost podle něj působí to, že Platónův Aristofanés vše vypráví v parodii, takže jsou uvedeny tři druhy pohlaví u celých bytostí, aby bylo možné oslavovat stejnopohlavní lásku, s čímž by Empedokles nesouzněl.²⁷

Druhý zdroj inspirace detailněji analyzuje Tomáš Hejduk v knize *Od Eróta k filosofii* (2007). Aristofanův mýtus v *Symposiu* interpretuje jako parodii na myšlenky zaznívající v Aristofanových komediích. V těch je podle něj oslavován domestikovaný erós, tedy heterosexuální láska a vesnický domácký život v protikladu k městské homofilii, které se Aristofanés naopak vysmívá (Například v komedii *Oblaky* se posmívá Sókratovi, jeho vztahům s mladíky a jeho učení).²⁸ Erós, interpretovaný jako touha po ztracené polovičce, která ústí v dosažení klidu a pokojného domácího života, této představě z komedií odpovídá.²⁹ Rozdílem je znovu pouze kladný vztah ke stejnopohlavním vztahům, který lze vnímat buď jako parodický prvek, nebo potřebné ospravedlnění starořecké homofilie.

Domnívám se, že lze obě teze (Hejdukovu i O'Brienovu) přijmout, protože si neprotirečí a spíše se doplňují v tom, vyzdvihují dva důležité aspekty Aristofanova mýtu. O'Brienem popsáný Empedoklův vliv zdůrazňuje neúplnost a nedokonalost pohlavních bytostí, které potřebují erós, aby dosáhly celistvosti. V Aristofanově ideálu domácí sféry zase vystupuje do popředí kritika

²³ *Tamt.*

²⁴ Platón, *Symposion*, 190d.

²⁵ *Tamt.*, 192d–e.

²⁶ O'Brien, „Aristophanes' Speech“, s. 66.

²⁷ *Tamt.*, s. 65.

²⁸ Aristofanés, *Oblaky*, přel. Jan Šprincl (Praha: Rezek, 1996).

²⁹ Tomáš Hejduk, *Od Eróta k filosofii: studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007), s. 99.

Sókratova/Diotimina pojetí lásky a kritika vertikálního, tyranského směru lásky, jemuž se blíže věnuje jedna z následujících podkapitol.³⁰

1.3 Nedokonalost milujících (Exkurs)

Aristofanův mýtus odhaluje ještě jeden aspekt eróta nebo partnerské lásky, na který upozorňuje Martha Nussbaum, a který již odhalila O'Brienova analýza Empedoklových stop v mýtu. Podle Nussbaum Platón v Aristofanově mýtu ukazuje lidskou strádající přirozenost a odhaluje komičnost zásadních lidských tužeb.³¹ Lidské bytosti jsou nedokonalé, legrační a jsou hnány podivnými impulzy: nelze předstírat, že tyto tužby je možné odosobnit a zcela racionálně uchopit.

„Zvenčí prostě [lidské tělo] vypadá podivně, až groteskně; rozhodně se zdá, že mu chybí pozitivní estetická hodnota. Když slyšíme Aristofanův vzdálený mýtus o vášnivém hledání a nalézání, vede nás to k přemýšlení, jak je nakonec zvláštní, že v sobě těla mají tyto otvory a výčnělky, zvláštní, že vložení výčnělku do otvoru by mělo být chápáno ctižádostivými a inteligentními bytosti jako podstatná záležitost.“³² Je to přece nesmírně legrační, že naše těla do sebe zapadají díky těmto otvorům a převiskům. Lidé na jednu stranu chtějí být bohové, ale přesto pobíhají po světě a touží strčit kus sebe sama do nějakého otvoru.³³

Neznamená to, lze lásku redukovat na tuto směšnost pohlavního pudu, tedy, že „Všechna zamilovanost, ať se tváří jakkoli étericky, má kořeny jedině v pohlavním pudu,“³⁴ jak tvrdí Artur Schopenhauer. Ale pohlavní pud nebo sexualita k erotické lásce neodmyslitelně patří a je nutné si tento její aspekt připomínat. Právě tělesnost, neohrabanost nebo směšnost lidské přirozenosti Platónův Sókrates v *Symposiu* opomíjí, na rozdíl od promluv Alkibiada nebo Aristofana. Komičnost, kterou jejich promluvy obsahují (nutno říct, že s jistými prvky tragédie)³⁵, však lépe odhaluje lidskou přirozenost a povahu erotické lásky, než Sókratova reformulace eróta jako úsilí o přiblížení se dobru a krásnu.

³⁰ O'Brien, „Aristophanes' Speech“.

³¹ Nussbaum, „The Speech of Alcibiades“, s. 166.

³² *Tamt.*, s. 140. (Pokud není uvedeno jinak, všechny překlady v bakalářské práci jsou vlastní.)

³³ *Tamt.*

³⁴ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II*, s. 391.

³⁵ V úplném závěru *Symposia* Sókratés dokazuje Agathónovi, že stejný muž může (má) skládat komedie i tragédie, viz. Platón, *Symposion*, 223d.

1.4 Horizontální a vertikální láska

Zásadní rozdíl mezi Aristofanovým a Sókratovým pojetím eróta spatřuje Tomáš Hejduk v odlišném směřování eróta. Zatímco podle Sókratova pojetí má láska vertikální směr, Aristofanem popisovaná láska směřuje horizontálně. Sókratés se domnívá, že vyšší erós musí směřovat vzhůru, k idejím (formám), Aristofanova láska hledá stejnost nebo rovnost.

Hejduk toto spojuje s dalším rozlišením na erós politický (Sókratův) a erós domestikovaný (Aristofanův). Erós domestikovaný, toužící plodit a dosáhnout uspokojení v rodině, je podle Aristofana přirozenější. Naproti tomu ambiciózní, politický erós může vést k snaze o uzurpaci moci a k touze stát se tyranem. Domestikovaný Erós sice také umožňuje veřejně působit, ale osoba skrze něj nejedná jako zpupný tyran, nýbrž (díky rozšíření pole rodiny) jako osoba pečující o prospěch polis. „Kdo jsou však částí původního muže, [...] a rádi vedle mužů lehají a s nimi se objímají; to jsou nejlepší z chlapců a jinochů, [...] jedině takoví se stávají muži platnými pro veřejný život.“³⁶ Zparodovaný Aristofanés v *Symposiu* ukazuje, že partnerská, domestikovaná láska je nejlepší výchova k vládě v polis. O rodinu se chce člověk totiž převážně starat, ne jí vládnout. Před nebezpečnými ambicemi politického eróta Aristofanés důrazně varuje (mimo jiné i hrozbou dalšího rozřezání Diem).³⁷

Pro Aristofana je „nejužitečnější“ erós v zachování druhu a tělesném spojení. Hejduk se domnívá, že Aristofanés sice zdánlivě oslavuje eróta pro něj samého (v *Symposiu* kritizuje Eryximacha a Faidra, že „nezpozorovali sílu boha lásky“³⁸ a on sám se pokusí vyložit jeho význam), ale tím, že eróta umísťuje do domácnosti, ho redukuje na mimoerotický účel, tedy přežití a uklidnění v domácnosti, které ve finále eróta ničí. Oproti tomu Sókratés eróta ničemu jinému nepodřizuje, erós je tím, co činí člověka zdatným.³⁹ Podle Hejduka „Opravdový milující [...] netouží po celku (splnutí), nýbrž po možnosti toužit.“⁴⁰ Hejduk tvrdí (podobně jako E. Lévinas), že Aristofanův model je narcistický, protože v něm milující osoba touží po sobě samém, a po získání sebe sama jí již nic nechybí, stane se dokonalou. Sókratés zcela neodmítá Aristofanovo pojetí, domnívá se, že láska

³⁶ Platón, *Symposion*, 191e–192b.

³⁷ Hejduk, *Od Eróta k filosofii*, s. 98–99.

³⁸ Platón, *Symposion*, 189c.

³⁹ Hejduk, *Od Eróta k filosofii*, s. 101.

⁴⁰ *Tamt.*, s. 101–102.

začíná milováním vlastního, ale jde o nízký stupeň lásky, od které je nutné přejít k milování krásy a dobra. Vertikální erós pro něj neznamena nutně touhu podmanit si svět a bohy, ale spíše nezávisle být s bohy.⁴¹

Hejdukovi lze položit dvě námitky. První z nich je jím deklarovaná splnitelnost touhy po splynutí s druhou polovičkou. Spojení, kterého milenci dosáhnou v pohlavním styku, je totiž vždy nedokonalé: nestanou se celkem úplně, pouze dojde ke krátkodobému spojení. V dialogu se pouze píše, že kdyby se jich Hefaistos zeptal, jestli chtějí trvale spojit, souhlasili by – to znamená, že nejsou úplně spojení a tato jejich touha je nesplnitelná, pokud nedojde k zásahu boha.⁴² Zadruhé, Hejduk nerozvíjí myšlenku, zda opravdový milující touží po možnosti toužit, ani ji nepodkládá dalšími argumenty, proto tuto myšlenku nelze brát jako relevantní argumentaci.

Argumenty pro a námitkami proti horizontální lásce se bude zabývat většina této bakalářské práce. Podle Roberta Solomona je hlavní výhodou horizontální lásky (tento pojem nepoužívá), že předpokládá rovnost obou zúčastněných stran. Také se domnívá, že aristofanovský ideál lásky nejlépe odpovídá skutečnému i ideálnímu partnerskému vztahu. Emanuel Lévinas naproti tomu horizontální model kritizuje, a podobně jako Sókratés kritizuje egoističnost hledání stejného.

⁴¹ *Tamt.*, s. 103.

⁴² Nussbaum, „The Speech of Alcibiades“, s. 142–3.

2. Solomonova interpretace Aristofanova mýtu

„Toužíte snad po tom, abyste byli co nejvíce spolu, že byste se ani v noci, ani ve dne druh od druhu neodlučovali? Jestliže po tom toužíte, chci vás dva stavít a svařit v jeden celek, že se dva stanete jedním a po celý život budete jako jedna bytost žít společně, a až zemřete, i tam v Hádu budete po společné smrti jeden místo dvou.“

Symposion, 192 d-e

Robert C. Solomon se lásce věnuje v podstatné části svého díla. Je autorem několika knih o emocích a vášních a jejich důležitosti v lidském životě, jako například *The Passions: Emotions and The Meaning of Life* (1976) nebo *The Joy of Philosophy* (1999). V knihách propojuje kognitivní teorii emocí s Aristotelovou etikou ctností. Vášně a emoce interpretuje jako možné ctnosti, které je (stejně jako ctnosti) možné zdokonalovat, protože jsou do jisté míry svobodně zvolené a racionální. Romantické lásce, již chápe jako jednu z nejdůležitějších lidských emocí, věnoval knihu *About Love: Reinventing Romance for Our Times* (1988), tématu se věnuje i v později vydaných knihách *In Defense of Sentimentality* (2004) nebo *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us* (2008).

Solomon klade důraz aktivní dimenzi emocí. Emoce jsou podle něj v první řadě jednáním, které je možné ovlivňovat a svobodně rozvíjet.⁴³ Způsob, jakým se k emocím stavíme, jak je definujeme nebo jak v nich jednáme, je však do jisté míry ovlivněn kulturními koncepty, které jsou na vnitřní prožitky navázané. Tyto koncepty se v dějinách proměňují, takže sexualita má v různých společnostech odlišnou funkci, přestože reprodukční funkce u heterosexuálního styku zůstává podobná napříč dějinami. Proto i koncepty emocí spojené se sexualitou: touha, chtíč nebo láska jsou dějinně podmíněné.⁴⁴ V současnosti podle Solomona převládá koncept romantické lásky, který začal dominovat v 18. a 19. století s rozvojem „afektivního individualismu“ a s rozvojem možnosti svobodné volby partnera.⁴⁵ Romantická láska, tak jak ji známe dnes, je odlišná od forem lásky ve starověku,

⁴³ Ondřej Švec, „Emoce jako specifické formy jednání“, in: Ondřej Švec (ed.), *Filosofie jednání* (Praha: OIKOYMENH, 2006), s. 227.

⁴⁴ Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 176. Solomon zde odkazuje na Alasdaira MacIntyru.

⁴⁵ Jde o pojem, který Solomon přebírá od historika Roberta Stonea. Rozvoj afektivního individualismu znamená, že soukromé prožívání emocí získává na důležitosti. Podle: Solomon, *About Love*, s. 60.

mezi něž patří například athénská pederastická láska mezi mužem a chlapcem. To neznamena, že rysy romantické lásky nebo její kořeny nemůžeme najít ve starých textech, protože ve společnosti vždy existuje mnoho paralelních konceptů lásky a jejich interpretací – ostatně paradigmatickým textem, na kterém Solomon vysvětluje podstatu lásky, je Aristofanův mýtus v *Symposiu*.

Romantická láska je mezi rozličnými koncepty lásky, jako jsou např. filia (láska, přátelství), agapé (obětavá, neosobní láska), caritas (láska, slitování) nebo epithymia (žádostivost) nejpodobnější starověkému erótu. Solomon ji charakterizuje následovně: (i) Romantická láska je v základu sexuální, to znamená, že se odvíjí od sexu jakožto svého média a jazyka, začíná sexuální přitažlivostí. Sexuální přitažlivost se vyznačuje vzrušením, které cítím, když je druhý nebo druhá poblíž. (ii) Dále láska náleží do oblasti vůle, a tedy je spontánní a dobrovolná. Lásku lidé hledají a nečekaně nalézají: i když je propojená s institucí manželství, zůstává záležitostí volby. Na rozdíl od mateřské lásky si v romantické lásce osoba vybírá, kdo bude jejím předmětem. (iii) Je emocí, která je možná pouze mezi sobě rovnými. V lásce se ruší hierarchie veřejné sféry, vyžaduje rovnou volbu obou zúčastněných: tedy nelze ji druhému nebo druhé přikázat nebo si ji vynutit. (iv) Navíc jí náleží specifická koncepce osobní identity, „sdílená identita“, kdy skrze druhého či druhou osoba definuje nově sama sebe i nové, společné já.⁴⁶

2.1. „Každý to tak nějak tuší, hlavní je splynutí duší“⁴⁷

Aristofanův mýtus podle Solomona nejpřesněji odpovídá romantické lásce tak, jak jí rozumíme dnes. „Touha po splynutí“, kterou cítí rozříznuté poloviny v mýtu, se podobá touze po jednotě ve smyslu sdílené identity. V romantické lásce dochází k mírnému posunu oproti mýtu: Solomon zdůrazňuje touhu po spojení a fakt, že bez lásky není člověk kompletní, zatímco vynechává původní mýtickou jednotu válcovitých lidí.⁴⁸ Aristofanovskou lásku upřednostňuje i proto, že (např. narozdíl od Sókratovy neosobní koncepce eróta) neupozaduje tělesnost, je otevřeně

⁴⁶ Robert C. Solomon, *About Love: Reinventing Romance for Our Times* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, reprint z roku 1994), s. 43–45.

⁴⁷ Píseň skupiny Hm. Autor textu písně Milan Ohnisko ve skutečnosti nerozumí podstatě aristofanovské lásky, protože píseň pokračuje: „Každý by tak nějak chtěl / hlavně to splynutí těl.“ Neuvědomuje si, že nelze rozlišovat mezi tělem a duší, a že právě touha po splynutí těl je současně i touhou po splynutí duší. „Hm... - Každý – akordy a text písně“, *Písničky s akordy*, navštíveno 25. 07. 2022. <https://pisnicky-akordy.cz/hm/kazdy>

⁴⁸ Robert C. Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us* (New York: Oxford University Press, 2007), s. 63–64.

sexuální, a splňuje i charakteristiku rovnosti zúčastněných, protože dvě milující poloviny jsou identické a není mezi nimi žádná hierarchie (jde o lásku horizontální, nikoli vertikální, jak je kategorizuje T. Hejduk). Posledním důležitým aspektem mýtu, který Solomon zdůrazňuje, je myšlenka, že nás láska činí úplnými. Ta člověku připomíná, že je společenská bytost, která potřebuje druhé.⁴⁹

Zásadní vodítko k porozumění podstatě lásky lze tedy, jak tvrdí Solomon, nalézt v Aristofanově mýtu. V romantické (nebo erotické)⁵⁰ lásce je pojetí já propletené a spojené s druhým, a mezi milujícími dochází ke „splývání“ dvou já.⁵¹ Toto pojetí klade Solomon do protikladu k tradičním definicím lásky, podle kterých je láska touha po dobru pro druhého nebo i do protikladu k Sókratově představě eróta, kterou Solomon nazývá „vzrušením z filosofie“.⁵² Jeho vlastní teze, že láska usiluje o spojení, splývání nebo „pasování dohromady“ podle něj lépe odpovídá skutečné moderní partnerské lásce a rozhodně je vhodnějším pojetím i proto, že na rozdíl od představy, že láska chce pouze dobro pro druhého, aristofanovská láska nepopírá důležitost já. Tato láska může člověku „umožnit porozumět vlastní identitě spolu s druhou osobou a skrze ni.“⁵³ Není neosobní nebo nezištná, jako například křesťanská agapé, ale to neznamená, že je sobecká.

V teoriích lásky podle Solomona příliš často docházelo ke dvěma zásadním omylům. Zastánce těchto „mylných“ přístupů označuje Solomon jako *Indeterministy* [*Foggers*] a *Zlehčovatele* [*Facilitators*]. *Indeterministi* lásku definují jako něco krásného, ale příliš neurčitého a velikého, co sice můžeme oslavovat, ale nemůžeme důkladně analyzovat. Podle *indeterministů* je láska nadpozemská síla dobra, něco zcela neobyčejného. Zástupci *indeterministů* jsou například Erich Fromm (*Umění milovat*) nebo Scott Peck (*Nevyšlapanou cestou*). *Zlehčovatelé* oproti tomu chápou lásku jako sérii komunikačních technik, které se lze naučit, nebo projev pohlavního pudu. Lze mezi ně zařadit například autory self-help literatury a clickbaitových článků (například: „Jak poznáte, že jste fakt zamilovaná?“).⁵⁴ Osobně se domnívám, že lze do této kategorie zařadit i A. Schopenhauera a jeho redukci lásky na rozmnožovací pud (*Metafyzika lásky*).

⁴⁹ Solomon, *True to Our Feelings*, s. 61.

⁵⁰ Solomon tyto pojmy používá zaměnitelně

⁵¹ *Tamt.*, s. 60.

⁵² Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 175.

⁵³ Solomon, *True to Our Feelings*, s. 61.

⁵⁴ „Jak poznáte, že jste fakt zamilovaná?“, *Ženy.cz*. Navštíveno 25. 07. 2022.

<https://www.zeny.cz/vztahy-a-rodina/jak-poznate-ze-jste-fakt-zamilovana-5790.html>

Zatímco *indeterministé* lásku idealizují a upírají jí prostor v každodenní zkušenosti, *zlehčovatelé* lásku vulgarizují a upírají jí její význam a sílu, se kterou může zasáhnout do lidského života. Solomonovo pojetí se chce vyhnout oběma extrémům, a skrze interpretaci lásky jako touhy po splynutí usiluje o to popsat lásku jako běžnou součást lidského života, která ale tento život a identitu milující osoby podstatně proměňuje.⁵⁵

2.2 Sexualita (Exkurs)

Sexuální akt samotný má podle Solomona neutrální hodnotu. Nechce tvrdit, že musí být vždy nositelem silné vášně, naopak přiznává, že v mnoha případech může sloužit jako pouhý nástroj ke krátkodobému tělesnému uspokojení. Stejně tak ale může být, je-li spojen s láskou, cestou k překonání odloučení a skutečnému nastolení té nejzazší blízkosti s druhou osobou. Sexuální touha ve spojení s láskou však není uspokojitelná v tělesné slasti nebo orgasmu, nýbrž je touhou být s druhou osobou skrze sex.⁵⁶

Solomon se zde přibližuje pojetí erotické lásky z díla *Umění milovat* Ericha Fromma. Ten interpretuje sexuální touhu jako přirozenou touhu po spojení a překonání lidské osamocení ve světě. Skrze sexuální akt se osoba vždy snaží překonat svou samotu. Pokud ale sexuální touha není motivována láskou, je spojení pouze přechodné a překonání samoty iluzorní. Na druhou stranu sexuální touha ve spojení s láskou, která propojuje individuální přitažlivost s vědomým slibem a soudem, může být skutečnou cestou k překonání odloučenosti. Fromm klade ideální formu takové lásky do monogamního a nerozlučitelného manželství, ve kterém podle něj v ideálním případě dochází k propojení sexuální touhy, rozhodnutí a slibu.⁵⁷ I Solomon by řekl, že v naší společnosti je láska propojena s manželstvím, ale toto propojení vidí ne jako ideál, nýbrž spíše jako fakt – důsledek dějinné pozice křesťanství, která přispěla k tomu, že si v lásce vysoko ceníme věrnost. S Frommem se Solomon shoduje především v oddělení bezvýznamného a významuplného sexu. Ale zatímco Fromm považuje erotickou lásku kvůli její exkluzivitě a krátkodobosti za „nejklamnější formu lásky vůbec“ a pokládá za nutné ji propojovat s dokonalejšími formami lásky, jako například mateřskou nebo

⁵⁵ Solomon, *About Love*, s. 20-23.

⁵⁶ Solomon, *The Joy of Philosophy*, s. 27-28.

⁵⁷ Erich Fromm, *Umění milovat*, přel. J. Vinař (Praha: Orbis, 1967), s. 44–47. Fromm je jinak Solomonem označen za zástupcem *indeterministů*.

bratrskou láskou, Solomon erotickou lásku vyzdvihuje, její exkluzivitu nevnímá jako problematickou a nemyslí si, že je touha po splnutí jen krátkodobá.⁵⁸

Solomon zdůrazňuje ještě jeden aspekt sexuality. V sexu se osoba projevuje ve své nejryzejší tělesnosti. Druhé osobě se odhaluje se svými tělesnými nedostatky, vystavuje jejímu pohledu svoje tělo se vším všudy. V okamžicích slasti navíc nemá kontrolu nad svým tělem. Toto odhalení probíhá i při „jednorázovém sexu“, ale tam zůstává trapné, stydlivé nebo naopak vulgární, a především je na něj rychle zapomínáno. V láskyplném sexu se osoba odhaluje ve své zranitelnosti, ale v této události se dává druhé (jako zranitelná a odhalená), kterážto se stejně tak dává první osobě nazpět.⁵⁹ Vzájemně se ve své zranitelnosti přijímají, a tak vytváří my, sdílenou identitu.

2.3. Sdílená Identita

Splývání dvou osob v lásce označuje Solomon pojmem „sdílená identita“.⁶⁰ Lásku pohání impuls „být spolu“ a „být si co nejbliž“, takže milenci se k sobě navzájem v lásce neustále přibližují a sdílejí život, mysl a tělo.⁶¹ Jejich identita se mění s ohledem na milovanou osobu, ať už jde o vznik společných zájmů, gest nebo vtipů, vznik společného prostoru nebo času. Solomon by zařadil i tyto příklady: „Řekne jí: ‚Líbí se mi, jak jsi učesaná‘ a jí se to zalíbí také“ nebo „Ona mu řekne: ‚Nechápu, jak můžeš vydržet číst Heideggera,‘ a jeho zájem, možná okamžitě, opadne.“⁶² (Solomon zde používá mírně stereotypní příklady z heterosexuálního partnerství, ale role lze samozřejmě obrátit a ovlivňování funguje i mezi partnery či partnerkami stejnopohlavních párů.) Podobně dochází k větší nebo menší proměně, když se osoba před partnerem nebo partnerkou snaží být „lepší verzí svého já“, tedy omezuje své zlozvyky a rozvíjí své dovednosti.

Dlouhotrvající láska vyžaduje proměnu já, která je nutná k utvoření pevného pouta. Milenci nebo partneři se ovlivňují, tak jako se ovlivňují přátelé nebo rodinní příslušníci, ale jejich pouto je natolik silné, že můžeme mluvit o sdílené identitě. Milenci, kteří by neměli nic společného, ani by se neovlivňovali, by nemohli tvořit žádný vztah, protože podstatou vztahu je sdílení a ovlivňování. (Alespoň tak si

⁵⁸ Fromm, *Umění milovat*, s. 44.

⁵⁹ Solomon, *The Joy of Philosophy*, s. 28.

⁶⁰ Pojem rozpracovává Solomon detailněji v kapitole „The Self in Love“ v *About Love*, s. 184–251.

⁶¹ Solomon: *About Love*, s. 193.

⁶² Solomon, *The Joy of Philosophy*, s. 195.

podstatu vztahu představuje Solomon, např. Lévinas toto problematizuje.) Sdílená identita neznamená ztrátu osobní identity, nýbrž redefinici osobní identity skrze druhou osobu. Tedy neznamená to, že v lásce osoba zcela ztrácí sebe sama, ale partneři, kteří si jsou rovni, společně a vzájemně tvoří „my“ a mění své já.⁶³

Solomon navazuje na Jean Paul Sartra, podle kterého si vlastní já netvoří osoba sama, ale je tvořeno skrze druhé. Kdyby si totiž vlastní identitu volila osoba sama, mohla by se definovat jako cokoli by si přála, například jako hrdinka nebo empatická bytost. Druzí lidé nastavují zrcadlo, které osobě umožňuje (nebo ji nutí) nahlédnout realitu. Pravdivost toho, kým jsme, vystupuje pouze skrze lidi kolem ní, skrze jejich pohled nebo jejich názory na ni.⁶⁴ Sartre tento vztah interpretuje spíše negativně, například v divadelní hře *Za zavřenými dveřmi* (1944) rozvíjí tezi „peklo jsou ti druzí“. Postavy hry se vzájemně mučí tím, že si vzájemně boří vlastní pozitivní představu sebe sama a místo ní odhalují nízkost a špatnost.

Solomon od Sartra přebírá důraz na důležitost druhých lidí pro tvorbu vlastní identity. Tento proces ale podle něj nepřipomíná peklo, zdůrazňována je především myšlenka, že nikdo není kompletní sám o sobě. K tomu, aby byla osoba kompletní, potřebuje konkrétní druhou osobu.⁶⁵ Druzí lidé člověku ukazují, kým je, ale mají pro jeho sebeobraz různou důležitost. Matka nebo přátelé jsou důležitější než úplně cizí lidé nebo dokonce lidé, se kterými osoba nesouhlasí. Podstatnou roli zde hraje láska: ti, které osoba miluje, jsou pro její sebeurčení ti nejdůležitější (situaci komplikují, ač nijak výrazně, případy, kdy nesouhlasím se svojí matkou nebo souhlasím s cizími lidmi). V úzkém poutu lásky může mít partner nebo partnerka pro určování identity nejdůležitější roli ze všech.⁶⁶

To, co popisoval v *Symposiu* Aristofanés, má smysl i v otázce hledání předmětu romantické lásky. Láska je touha objevit druhou osobu, se kterou má osoba pocit nalezení já, které je „skutečně samo sebou“ a se kterou se osoba bude cítit úplně. Podle Solomona tedy mimo jiné i osobu, která mi poskytne správné zrcadlo, před kterou se nebudu přetvářovat a budu s ní moci vytvářet „lepší verzi sebe sama“⁶⁷ Díky tomu, že si partnera nebo partnerku osoba volí, tak může v lásce

⁶³ Solomon: *About Love*, s. 193–194.

⁶⁴ *Tamt.*, s. 201–202.

⁶⁵ *Tamt.*, s. 195. Solomon nikde netvrdí, že musí jít o partnerku nebo partnera, ke kterému cítím romantickou lásku. Patrně může jít i o rodinného příslušníka nebo kamarádka. Solomon se hlásí k pluralismu a o partnerské lásce vždy mluví pouze jako o možné životní cestě.

⁶⁶ *Tamt.*, s. 207.

⁶⁷ *Tamt.*, s. 195.

konstituovat sebe sama takovou, jakou chce být. Zde Solomon Aristofana překračuje a propojuje s jinou tezí ze *Symposia*, Faidrem formulovaným pojetím lásky jako prostředku ke zdokonalování sebe sama.⁶⁸

Teorie, kterou Solomon nazývá „identitární teorie lásky“, tvrdí, že cílem lásky je dokonalé splynutí. V láskyplném vztahu je nově odhaleno a definováno, kým osoba je a spolu s druhým je definována nová sdílená identita. Teze podle jejího autora není tak radikální, jako se jeví. Nejde o identitu, která zcela nahradí identitu předchozí nebo která se stane nerozlišitelným „my“. „Já“ je vždy určováno skrze druhého, vlastní identita je ve všech případech (ne pouze v lásce) ustanovována pouze díky reflexi, kterou získáváme skrze druhými nastavované zrcadlo. Nejde tedy o jednolitý subjekt: můžeme si ji představit jako proměnu skrze proces splývání, jež nebude nikdy dokončen. Jde o vzájemnou průběžnou definici. Milující vnímá sebe sama skrze milovaného a identity milenců se vzájemně rekonstituují ve vztahu.

Solomonův pojem sdílené identity přesto zatím zůstává do jisté míry neprůhledný. Zaprvé není jasné, do jaké míry jde o tvoření skutečně sdílené identity, tedy „my“, ve které osoby získávají společné zájmy, jako Matýsek a Barka dělají všechno společně a společně o věcech přemýšlí, nebo nakolik jde spíše o vzájemné ovlivňování dvou individuálních identit. Konečně i Matýsek s Barkou zůstávali velmi odlišní a pouze se oba snažili být takoví, jaké je chtěla mít druhá polovička vztahu. Pravděpodobně jde o kombinaci obou: Na jednu stranu se vytváří společná identita, například „Matýsek s Barkou“, a současně se rozvíjí i identity „Matýsek“ a „Barka“, jejichž podstatnou součástí je fakt, že jsou ve vztahu k milované osobě. Solomon toto neupřesňuje.

Zadruhé, pokud je láska touhou po úplném splynutí, hrozí milencům ztráta autonomní identity. Napětí mezi touhou po splynutí a touhou po autonomní identitě osob ve vztahu Solomon neopomíjí a lásku chápe dialekticky. Přestože její základní impulz je splývat s druhým, tento impulz naráží na protikladný pohyb směřující k zachování autonomie. Láska se nakonec odhaluje jako dialektický pohyb: Napětí dvou protipohybů úspěšně dokáže úspěšně překonávat a vytvářet pouto, ve kterém sdílená identita zachovává autonomii milenců.

⁶⁸ Platón, *Symposion*, 178c-179c.

2.4 Dialektický pohyb lásky

Aristofanovská touha po spojení dvou polovin je ve filosofii R. Solomona ideálem, který ukazuje pouze část příběhu, jehož druhou část tvoří fakt, že ve skutečnosti není snadné splynout. Lidé, kteří se milují, neustále naráží na různé překážky, jednoduše proto, že mají mezi sebou rozdíly nebo jsou tvrdohlaví.⁶⁹ Neexistuje zde nějaká původní jednota (a dokonalost) jako v Aristofanově mýtu, které je možné při spojení s druhým dosáhnout. Lidé totiž nejsou symbolóny, jejichž části do sebe perfektně zapadají.

„Splývání“ s druhým má za následek proměnu osobní identity, takže osoba ztrácí kontrolu nad vlastním já. Osoby, které se milují, sice na jednu stranu touží být co nejbliž milované osobě, ale nemusí být vždy ochotné vzdát se některých zájmů, vzorců chování nebo obecně ztratit své já. Například v románu *Possession* (1990) spisovatelky A. S. Byattové, který se věnuje vztahu dvou fiktivních básníků 19. století, píše postava básnířky Christabel la Motte muži, kterého miluje: „A ty říkáš – tak jsi laskavý – ‚Miluji tě. Miluji tě.‘ – a já ti věřím – jenže kdo je ona – kdo je ‚ty‘. Je jemnými vlasy a – co tak touží – Kdysi jsem byla něčím jiným – něčím samostatným a lepším – byla jsem soběstačná – a nyní bloudím – horlivě hledám, neustále se měnící...“⁷⁰ Christabel popisuje zmatení, které cítí. Na jednu stranu chce být svému milenci co nejbliž, sdílí s ním své básně a myšlenky a nechává se jeho básněmi a myšlenkami proměňovat, ale na druhou stranu bolestně pociťuje ztrátu individuality. Bojí se, jestli její poezie plná hádanek a jemných metafor nebude příliš ovlivněna velkolepou mytičností poezie jejího milence, nebo jestli na úkor nového mileneckého vztahu zcela nepřijde o vztah se svou lesbickou partnerkou.

Ztrátu sebe sama, kterou Christabel cítí, lze v Solomonových pojmech vysvětlit jako strach o zachování autonomie, který je motivován ideálem autonomní individuality, stojícím v protikladu k ideálu splynutí v láskyplném vztahu. Autonomie, která je zároveň podmínkou romantické lásky (jež je svobodnou volbou dvou sobě rovných jedinců) je s ideálem splynutí neslučitelná. Pokud dojde ke splynutí, individuální identita zanikne, a naopak. Pohyb, směřující ke sdílené identitě, naráží na protipohyb směřující k zachování autonomie.

⁶⁹ Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 183.

⁷⁰ Antonia Susan Byatt, *Possession: a Romance* (London: Chatto & Windus, 1990), s. 199.

Solomon se domnívá, že snaha o zachování individuality je protikladným pohybem lásky. Láska je tak napětí mezi ideálem autonomie a ideálem sdílené identity.⁷¹ Šťastné soužití, které toto napětí dialekticky překonává, popisuje takto: Dva lidé, kteří se milují, „o sobě přemýšlí primárně v pojmech sebe navzájem.“⁷² Současně však oba potřebují trávit čas o samotě a jejich pravidelné hádky potvrzují nejen absenci úplné shody, ale také soustavnou potřebu stanovit hranice a těmi ohraničit určitý soukromý prostor a vlastní zájmy, a to i před sebou navzájem. Ale převažující nutkání je tlačí blíž k sobě, aby sdíleli svůj život, mysl a tělo.“⁷³ Pohyb „splývání“ vede milence ke sdílené identitě, ve které již nestojí samostatně, nýbrž utváří sdílenou identitu s milovanou osobou. Protipohyb zachovávání autonomie způsobuje v této jednotě trhliny a stanovuje hranice autonomní identity, které je třeba zachovat. Tyto trhliny a hranice nejsou nutně katastrofou, protože vzápětí převládá znovu pohyb splývání. Ten si lze představit jako proces usmiřování či přijímání odlišnosti druhé osoby nebo skrze to, že milující i v hádkách cítí, že jsou nerozlučitelně spolu.

„Vývoj lásky je proto definován dialektikou, často jemnou, ale někdy ontologicky krutou, ve které oba milující usilují o kontrolu nad sdílenými a vzájemnými sebehodnoceními, vzdorují jim, a odmítají je.“⁷⁴ Vztah dvou lidí, kteří se milují, může být nefunkční. Může se ukázat, že jsou příliš neslučitelní nebo že nejsou ochotni se měnit. Láska se může proměnit v boj, ve kterém mizí ideál splývání a zůstává jen ideál autonomie. V takových případech láska končí nebo se stává patologickou.

Láska je o vzájemné sebeidentifikaci dvou já, která se proměňují a stávají dvěma vzájemně závislými já. Láska popsána jako dialektický pohyb je pojetí, které umožňuje popsat dlouhodobou lásku a zároveň podržet podstatné rysy erotické/romantické lásky, jako je vazba na konkrétního člověka nebo vazba na sexuální touhu. Napětí mezi splýváním a zachováním autonomie ústí v budování sdílené identity, ve které milenci vytváří neoddělitelné spojení a proměňují sebe sama.

⁷¹ Solomon: *About Love*, s. 198.

⁷² Přemýšlet o sobě v pojmech sebe navzájem znamená například při rozhodování myslet na důsledky tohoto rozhodování pro obě strany vztahu.

⁷³ Solomon: *About Love*, s. 193.

⁷⁴ Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 184.

2.5 Problematické splývání

2.5.1 Irving Singer

Představu lásky jako sdílené identity, která sjednocuje oddělené osoby nebo předměty, kritizuje americký filosof Irving Singer. Domnívá se, že lidé v lásce nutně netouží po splynutí já, ve smyslu sdíleného a společně a vzájemně definovaného já, vlastněného dvěma osobami.⁷⁵ Milenci podle něj mohou mít na sebe vliv nebo i přístup ke svým já, ale nesnaží se vytvořit novou identitu. Já a ty zůstává i ve vztahu jasně oddělené, a pokud ne, jde o problematickou formu lásky, protože v ní osoby ztrácí individualitu ve prospěch fiktivní společné identity. Tato identita je fiktivní proto, že ke spojení reálně nedochází, lidé jsou oddělené a individuální bytosti, kterým i při existenci společných zájmů a přesvědčeních zůstává nezávislá perspektiva.

Solomon balancuje své pojetí sdílené identity tezí, že ačkoli milenci touží po dosažení úplného splynutí, tento pohyb je vyvažován protipohybem, touhou udržet si nezávislou identitu: oddělené a autonomní jáství. Podobně jako Sartre tak vnímá lásku jako nutně obsahující určité napětí mezi těmito dvěma archetypálními touhami, které se vzájemně vylučují.⁷⁶

Konflikt mezi touhou splynout a zachovat si vlastní identitu však podle Singera nastává, pouze pokud identifikujeme lásku s touhou po splynutí. Podstatou lásky není jednota jakožto splynutí, ale spíše o formování jednoty, ve které oba zůstávají samostatnými jedinci, a jejich jednota není splynutí, je spíše jednotou páru. V jednotě páru zůstávají oddělené perspektivy. Mezi milenci existuje vzájemnost nebo spíše vzájemná závislost, ve které jsou osobní zájmy obou jedinců stejně důležité. Tato jednota ale není jednotou identity.

Paradigmatickým příkladem pro jím upřednostňovanou jednotu milenců jsou podle Singera Baucis a Filémón z Ovidiových *Metamorfóz*. Chudí a zbožní Filémón a Baucis, kteří jako jediní z celé země Frygie přijmou a pohostí Iuppitera s Merkurem, získají za odměnu od Dia jedno přání. Přejí si dožít spolu v nově vzniklé svatyni a poté zemřít ve stejný čas. Když zestárnou a přijde čas jejich smrti,

⁷⁵ Irving Singer, *Meaning in Life Volume Two. The Pursuit of Love* (Cambridge and London: The MIT Press, 2010), s. 23-24.

⁷⁶ *Tamt.*, s. 24-25.

proměny je Zeus ve dva stromky, které stojí vedle sebe.⁷⁷ Manželé tak zůstávají spolu – ne spojení, ale stojící si nablízku.⁷⁸

Singerova kritika problematizuje základní Solomonův předpoklad, že v lásce chceme s druhou osobou splynout a utvořit sdílenou identitu, a že tedy potřeba splynout a potřeba zachovat si autonomii musí být v konfliktu. Jeho alternativa, že můžeme zůstat jako Filemon a Baucis oddělení a pouze žít vedle sebe zaprvé předpokládá nanejvýš jednotu milenců ve smyslu součtu dvou částí, který ale kromě příběhu Filemon a Baucis nepřináší mnoho pozitivních příkladů, zadruhé nereflektuje napětí, které lásku provází, a problémy, které v lásce mohou nastat, když dva lidé chtějí být spolu.

Singer, který kritizuje napětí, k němuž u Solomona dochází, navíc nereflektuje dialektiku tohoto pojetí. Dva vzájemné protikladné pohyby jsou překonávány utvářením sdílené identity, ve které jsou stanovovány hranice obou partnerů nebo partnerek. Solomonovo dialektické pojetí lásky reflektuje nebezpečí potenciálního splnutí identit. „Splynout“ navíc pro Solomona znamená především proměnu, nikoli ztrátu vlastního autonomního já, již naznačuje Singer. Solomon mluví o vzájemném znovuurčování já, rozšíření já o druhou osobu, sdílení života nebo o tom, že není možné přemýšlet o Romeovi bez Julie. Láska podle něj není nepřekonatelným napětím ani splnutím v jedolité „my“.⁷⁹ Podle mého názoru je Singerova kritika neoprávněná, protože v Solomonově pojetí ztráta autonomního já nehrozí.

2.5.2 Emmanuel Lévinas

Závažněji než Irving Singer formuluje námitku proti pojetí lásky jako splývání Emmanuel Lévinas. Lévinas v lásce vnímá napětí, podobně jako Solomon. Toto napětí definuje jako ambiguitu lásky, která je zároveň potřebou a touhou. Potřeba se od touhy liší v tom, že vychází z nedostatku a je dočasně nebo trvale uspokojitelná.⁸⁰ Potřebu cítím k věcem, které mě vyživují, umožňuje mi „slastně

⁷⁷ Ovidius, *Proměny*, přel. Ivan Bureš (Praha: Avatar, 1998), s. 189-192.

⁷⁸ Singer, *The Pursuit of Love*, s. 27.

⁷⁹ Solomon, *About Love*, s. 192; Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 184-185.

⁸⁰ Corey Beals, *Levinas and the Wisdom of Love* (Waco: Baylor University Press, 2007), s. 32.; o rozlišení touhy a potřeby u Lévinase např. i Ondřej Švec „Afektivní transcendence“, In: Josef Kružík a Karel Novotný (eds.), *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. (Praha: UK – FHS, 2006), s. 50–56.

prožívat svůj svět“.⁸¹ Oproti tomu touha je z podstaty neuspokojitelná, vztahuje se k nekonečnu a transcenci, k tomu, co není možné zestejnit.⁸² Láska je dvojznačná proto, že obsahuje egoistickou potřebu „být s“ nebo „splýnout“ s Druhým (nalézt v něm ztracenou polovinu), ale současně je i metafyzickou touhou po Druhém, která si uvědomuje neporušitelnou jinakost Druhého. Potřebu, kterou Lévinas rozpoznává v erotické touze, můžeme přirovnat k Solomonem popisovanému pohybu splnutí, ačkoli Solomon by ji rozhodně nepopisoval jako něco egoistického.

Lévinas odhaluje pohyb splývání jako nebezpečný a egoistický. Druhý, nekonečně jiný, mě vždy přesahuje a tím, že je nekonečným, mě převyšuje, takže ho musím rozpoznat jako svého pána. Druhý se mi ukazuje jako ten, kdo mě zavazuje k odpovědnosti a dává mi příkaz „Nezabiješ!“.⁸³ Mezi mnou a Druhým je nepřekonatelná vzdálenost. Sdílení nebo splývání je problematické, protože obsahuje vymazání tohoto rozdílu mezi mnou a Druhým, který by ve sdílení ztrácel svou radikální jinakost.

Druhý je podle Lévinase nekonečně jiný, protože vše, co mohu uchopit, poznat, nebo co si mohu přivlastnit patří do sféry stejného, tedy do sféry já. Zestejnit mohu věci, ale nikoli Druhého, ten by totiž přestal být Druhým. I když Robert Solomon přemýšlí nad nebezpečím ztráty autonomie v lásce, Lévinas přináší do tématu novou perspektivu: Problémem není ztráta autonomie, ale především násilí, které bych páchala na druhém, kdybych se domnívala, že ho můžu zestejnit. V takovém případě by byla popřena jeho (její) absolutní neuchopitelnost a jinakost.

⁸¹ Švec „Afektivní transcendence“, s. 51.

⁸² *Tamt.*, s. 53.

⁸³ Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. Jan Sokol a Miroslav Petříček (Praha: OIKOYMENH, 1997), s. 57.

3. Lévinasova fenomenologie eróta

„A tu kdykoli milovník hochů nebo kdokoli jiný nalezne právě onu svou polovici, tehdy jsou úžasně uchvázeni přátelstvím, příbuzností i láskou a nechtějí se takřka ani na okamžik od sebe odloučiti.“

Symposion, 192 b-c

Emmanuel Lévinas ve svém díle přisuzuje vztahu já a Druhý ústřední roli. Ve Tváři se Druhý odhaluje zranitelný: jako sirotek, vdova nebo cizinec. Tvář Druhého volá člověka k odpovědnosti, a tedy zakládá etiku, kterou Lévinas ztotožňuje s metafyzikou. Druhý (Jiný) je nejvýznamnějším Lévinasovým tématem. Podobně jako u Husserla Druhý zajišťuje existenci ‚objektivního‘ světa, Lévinasova teorie však Husserlovo pojetí překračuje. Na první pohled se zdá, že Lévinas jako jeden z mála filosofů umožňuje přistoupit ke vztahu mezi milujícím a milovanou osobou v celé jeho komplexnosti, aniž by milovanou osobu redukoval na pouhý objekt nebo aniž by se soustřeďoval pouze na milující osobu a její pocity zamilovanosti. Naopak se silně se vymezuje proti ideálu Aristofanova mýtu, který interpretuje lásku jako nalézání sebe sama v druhém. Jinakost Druhého – Milované, kterou jeho popis erotické touhy zachovává, je však v erotickém vztahu vymezena coby jinakost pohlavní diference a nositelem této pohlavní diference je ženství, jež je spojeno s mnoha problematickými znaky.

S analýzami Eróta se lze setkat například v souboru Lévinasových přednášek z let 1947–8 vydaných pod názvem *Čas a jiné*, kde (na rozdíl od pozdějšího díla) slouží erotický vztah muže a ženy jako paradigmatický příklad vztahu já a Druhý. V knize *Totalita a nekonečno* (1961) věnuje Lévinas několik kapitol fenomenologii Eróta a mimo jiné i kritice Aristofanova mýtu. V *Totalitě a nekonečnu* není erotická láska jediným ani hlavním tématem díla, ani již neslouží jako prototyp zásadní zkušenosti setkání tváří v tvář s Druhým. Etický a erotický vztah je v *Totalitě a nekonečnu* oddělen, a erotický vztah zde Lévinas částečně upořádá, popisuje ho jako dvojnásobný, jako vztah, ve kterém utichá rozmluva. Některé pasáže naznačují, že ženství nenáleží tvář nebo mu náleží zvláštní forma zahalené tváře. Paradoxně se tak Lévinas sice vyhýbá pojetí lásky, ve kterém se ve splynutí dvou polovin ztrácí jejich subjektivita, ale za cenu toho, že jedné straně

vztahu subjektivitu takřka upírá.⁸⁴ Zároveň v *Totalitě a nekonečnu* zdůrazňuje významnou roli ženství a eróta pro zplození syna, jenž představuje transcendenci, ale ženství i erós jsou pouze prostředkem nebo podmínkou této transcendence.

V následující kapitole nejprve rozeberu, proč Lévinas kritizuje pojetí lásky jako hledání ztracené poloviny, a poté se budu věnovat Lévinasově vlastnímu pojetí lásky. Hlavní otázku, kterou si vzhledem k Lévinasově filosofii kladu, je, jestli ji lze přijmout navzdory problematické roli žen v jeho teorii. Jeho pojetí erotického vztahu se totiž do velké míry opírá o ideu ženství jakožto „vlády něžnosti, zranitelnosti a krajní křehkosti.“⁸⁵

V *Totalitě a nekonečnu* Lévinas opouští přirovnání erotického vztahu muže a ženy k setkání tváří v tvář s Druhým. Zatímco Tvář Druhého vyjadřuje Božství a zakládá etiku, erotický vztah není etickým vztahem, tvář Milované není Tváří Druhého. Její tvář profanuje, to znamená neodhaluje se, ale zůstává dvojznačností cudnosti a lascivity.⁸⁶ Podobně Lévinasovy ústřední pojmy otcovství, synovství a bratrství se zdají ženu odsouvat na druhořadé místo. Jan Bierhanzl ve studii o Lévinasově pojetí ženství spočítal, že mateřství a dcerovství je v celé *Totalitě a nekonečnu* zmíněno pouze jednou.⁸⁷ I další pasáže knihy, ve kterých se Lévinas věnuje ženství, naznačují, že Lévinasova filosofie je založená na problematickém pojetí ženství. Jde například o pasáže věnované usebrání já skrze návrat k sobě, kde ženě náleží pouze jasné místo v prostoru domova, kde se může věnovat „pohostinnému přijímání *par excellence*“.⁸⁸ Ženství je podmínkou tohoto usebrání, ale jakožto podmínka se zdá být vyloučeno z vyššího údělu lidské bytosti.⁸⁹

Lévinas ženy úplně neodvrhuje, žena se objevuje i jako příklad Druhého: Druhý se odhaluje ve své zranitelnosti jako sirotek, cizinec nebo *vdova*. Lévinas mluví Druhém jako o vdově a sirotkovi ve zřejmé aluzi na *Bibli* („Žádnou vdovu

⁸⁴ Že má žena nebo ženství v Lévinasově teorii velmi problematickou pozici se domnívá Simone Beauvoir v *Druhém pohlaví*, dále Stella Sandford v článku „Writing as a man. Levinas and the phenomenology of Eros“, in: Katz, Claire (ed.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. IV*, s. 369-387 (London and New York: Routledge, 2005) a Craig R. Vasey v článku „Faceless women and Serious others. Levinas, mysogyny and feminism“, tamtéž s. 388-399; nebo Jan Bierhanzl, „Ontologie a ideologie ženství. Lévinas a feminismus“, *Filosofický časopis* 66, číslo 2 (2018), s. 1–14.

⁸⁵ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 228.

⁸⁶ *Tamt.*, s. 234.

⁸⁷ Bierhanzl, „Ontologie a ideologie ženství. Lévinas a feminismus“, s. 1–14.

⁸⁸ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 134.

⁸⁹ Catherine Chalier: „Ethics and the Feminine“, in: Robert Bernasconi a Simon Critchley (eds.), *Re-Reading: Levinas*, přel. M. Whitford. (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 123.

a sirotka nebudete utiskovat“⁹⁰. Žena je tak zcela jistě i Druhým, ke kterému osobu váže etický vztah. Přesto role, které žena zaujímá, jsou v Lévinasově filosofii pouze tyto následující: milenka, a manželka (nositelka pohostinnosti v prostoru domova), matka a vdova. To jsou všechno pozice, ve kterých je žena definovaná vztahem k muži (nebo dítěti, ale i dítě je spíše synem, než dcerou).

3.1 „Nejegoističtější a nejkrutější z potřeb“⁹¹

Láska je v Lévinasově filosofii charakterizována jako dvojnáčná. Dvojnáčnost je, jak již bylo zmíněno, v napětí mezi touhou a potřebou, které jsou obě v lásce přítomné. Potřeba je uspokojování smyslových žádostí, skrze niž se mohou „zakousnout do bytí“ a uspokojit se asimilací živlu do sféry Stejného.⁹² Potřebou uchopujeme vše „z čeho žijeme“ a co nám přináší slast. Rovina potřeby a slasti z živení v první řadě umožňuje konstituci subjektivity.⁹³ Pro lidský život má podstatnou roli kladení distance mezi já a hmotné. Teprve díky tomu, že je potřeba rozpoznána jako uspokojovatelná, je možné se otevřít duchovní Touze. Touha „nenasycuje“, ale dává budoucnost a vede k transcendenci. Jejím cílem je Jiný.⁹⁴

Láska, chápaná jako potřeba, tedy „aristofanovská láska“, není pro Lévinase patologickým příkladem proto, že by pojem potřeby byl negativní, potřeba je nutnou součástí naší lidskosti. Lévinas nechápe potřebu pouze z hlediska nedostatku („potřebuji to, co nemám“), nýbrž jako prostředek k dosahování slasti, který činí člověka šťastným („potřebuji to, co mě činí šťastnou“).⁹⁵ „Dobrá polévka“, ze které žijeme, sytí život obsahy a umožňuje člověku milovat život.⁹⁶ V naplňování potřeby je proměňována cizost živlu na stejnost a „Cizost světa, který mne zakládá, ztrácí v uspokojení potřeby svoji jinakost“.⁹⁷ To je problémem, pokud se o to pokoušíme ve vztahu k Druhému, jehož si nelze přivlastnit. Láska je i

⁹⁰ Exodus 22:21. Dále např. Izajáš 1:17 „Dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy“
Citováno podle: Miloš Bič et al., *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)* (Praha: Česká biblická společnost, 2001).

⁹¹ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 227.

⁹² *Tamt.*, s. 98. Nepochopení lásky může vést k tomu, že si neutěšitelný hlad, který lásku provází, můžeme splést se skutečným hladem a snažit se ho uspokojit kousáním a líbáním. Citováno podle: Stella Sandford, *The Metaphysics of Love* (London: Athlone Press, 2000), s. 35.

⁹³ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 94. Vztah potřeby a touhy není pouze takový, že potřeba předchází touze. Potřeba již spočívá na touze, protože jako *já* vždy žiji v *jiném*. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 98.

⁹⁴ *Tamt.*, s. 48.

⁹⁵ *Tamt.*, s. 96.

⁹⁶ *Tamt.*, s. 93.

⁹⁷ *Tamt.*, s. 109.

potřebou, charakterizuje ji neutěšitelný hlad, ale bylo by chybou si tento hlad splést se skutečným hladem a snažit se ho uspokojit jako potřebu například „kousáním a líbáním“, protože Druhého není možné sníst, není možné ho „zestejnit“.⁹⁸

Láska se tak pohybuje na hranici imanence a transcendence, kdy jako transcendence směřuje k Druhému, ale v pohybu lásky se navrácí a hledá stejnost a vlastní uspokojení. Pokud člověk v lásce hledá pouze stejnost a neuvědomuje si absolutní jinakost Druhého, může zcela upadnout do sféry imanence. Právě to se děje, pokud je hledána „ztracená polovina“. A právě to činí z aristofanovské lásky pro Lévinase tu nejhorší možnou, patologickou formu lásky. „Hledání ztracené poloviny“ je redukcí lásky na potřebu a upozadění touhy.

Láska Aristofanova mýtu je upadnutím do imanence. Nalezení ztracené poloviny je návratem k sobě, slastným uspokojením z nalezení sebe sama. V takové lásce se osoba egoisticky uspokojuje sebou samotnou. Jde o patologickou formu lásky, která se „zpřítomňuje jako incest“, protože v ní osoba touží najít bytost stejné přirozenosti, „sesterskou duši“, a tak zůstává ve sféře Stejného.⁹⁹ Stella Sandford, autorka knihy *Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas* vidí jako ústřední rys Lévinasovy kritiky Aristofanova mýtu fakt, že hledání ztracené polovičky je návratem, stagnací, zatímco pro něj je nemožnost splynutí s Druhým ryze pozitivní, otevírá člověku budoucnost.¹⁰⁰

Hledání „sesterské duše“, toho, k čemu duše „byla vázána ještě dřív, než se rozhodla hledat“, je podstatným rysem lásky, ale lásku nejde na tuto imanentní rovinu omezit. Druhý se může jevit jako předmět potřeby, ale vždy zůstává (a musí pro zůstat) Druhým, který mne nekonečně přesahuje.¹⁰¹

Problém splývání v celek můžeme uchopit i skrze pasáže v *Čase a jiném*, kde Lévinas uvádí erotický vztah neboli vztah muže a ženy jako prostor, kde se nejjasněji vyjevuje jinakost jiného.¹⁰² Oproti *Totalitě a nekonečnu* zde definuje erotický vztah jako paradigmatický příklad pro vztah já a jiný, tudíž se zdá, že zde je erotický vztah vnímán jako vztah etický. Kritika splynutí je však v *Čase a jiném* totožná jako v pozdějších Lévinasových pracích. Skrze *Čas a jiné* můžeme odhalit

⁹⁸ Sandford, *The Metaphysics of Love*, s. 35.

⁹⁹ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 226–227.

¹⁰⁰ Sandford, *The Metaphysics of Love*, s. 97.

¹⁰¹ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 227.

¹⁰² Lévinas, *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. (Praha: Dauphin, 1997), s. 141.

další podstatný rys Lévinasovy kritiky. Právě proto, že je erotický vztah vztahem mezi já a jiným, je mezi mnou a jiným nepřekonatelná distance. Proto v něm nedochází ke splynutí, ani si jiného nelze přivlastnit nebo ho znát. „Kdybychom jiného mohli vlastnit, uchopit a poznat, nebyl by tím jiným.“¹⁰³ V Erótu je jiný blízko, ale i erotický vztah je vztah, v němž je, stejně jako v etickém vztahu, zároveň zachovávána vzdálenost.¹⁰⁴ Tato nepřekonatelná distance je podmínkou všech vztahů já a Druhý, protože její zrušení by zrušilo jinakost Druhého, zařadilo by ho do oblasti stejného a přestal by být Druhým. Láska bez distance by byla pouhou sebeláskou.

Představa lásky jako hledání sesterské duše nebo ztracené poloviny je podle Lévinase problematická ve dvou ohledech. Zaprvé, hledá-li osoba ve Druhém podobnost, stejnost či sebe sama, pouze uspokojuje svoji potřebu a redukuje tak lásku na její imanentní rovinu. Zadruhé, pokud je láska redukována na potřebu, upozaduje esenciálně nekonečnou jinakost Druhého, se kterým ve skutečnosti není možné splynout.

3.2 Ženství – Zářivý inkarnát nymf

V kapitole Fenomenologie Eróta v *Totalitě a nekonečnu* se Lévinas přesune od kritiky Aristofanova mýtu k vlastnímu pozitivnímu pojetí lásky, popisu vztahu mezi mnou a nekonečně jiným Druhým: přesněji vztahu mužského já k ženství nebo k ženské tváři. Tento vztah je popisován jako vztah mezi mužem a ženou. v Lévinasově filosofii není místo pro stejnopohlavní vztahy, ani v odkazech na Platóna nebo Aristofanův projev v Sympoziu se k nim nijak nevztahuje. Naopak, erotický vztah vždy interpretuje z pozice muže, který se vztahuje k ženě nebo obecněji k ženství, a podmínkou tohoto vztahu je jeho asymetričnost založená na pohlavní diferencii.

Tvář Milované je podle Lévinase podobně jako láska dvojznačná. Na jednu stranu se prezentuje jako zranitelná a křehká, ale zároveň jako unikající až nepřítomná. „Ukazuje se na hranici mezi bytím a nebytím jako sladká hřejivost, v níž se bytost rozptyluje do záře, jako ‚zářivý inkarnát nymf‘ ve Faunově odpolední, která poletuje v povětří třímaném dřímotou, zbavujíc se své

¹⁰³ *Tamt.*, s. 151.

¹⁰⁴ *Tamt.*, s. 163.

individuality.“¹⁰⁵ V ženské tváři se projevuje mystérium Eróta, protože pojí jasnost tváře i stín, přítomnost a ne-značení, cudnost i potlačovanou obscénnost.¹⁰⁶ Tvář Milované se zdá mít v Lévinasově pojetí specifickou funkci, kdy není Tváří Druhého, protože zahaluje výraz a ukončuje rozmluvu. Americký filosof Craig R. Vasey se domnívá, že v Lévinasově filosofii ženě vůbec tvář nenáleží: ačkoli žena tvář má, není to Tvář, která umožňuje metafyzický vztah já a Druhý. Její tvář pouze vítá, nevolá k odpovědnosti, nemluví. Vasey cituje Lévinase: „Tvář, jež je cele přímot a otevřenost, maskuje ve své ženské epifanii narážky, dvojsmysly. Směje se pod pláštíkem svého vlastního výrazu, aniž by vedla k nějakému přesnému smyslu: její narážky jsou v prázdnu, naznačuje méně než nic.“¹⁰⁷ Vaseyho analýza je v tomto případě nepřesná, protože Lévinas o ženě mluví, když v pasážích věnovaných etickému vztahu popisuje tvář Druhého (jež se mi ukazuje jako chudřas nebo vdova), nicméně jeho výroky jsou pádnou reflexí všech ostatních popisů ženství v *Totalitě a nekonečnu*, především popisů ženství v erotickém vztahu.

V některých pasážích *Totality a nekonečna* sice Lévinas mluví o erotickém vztahu jako o vztahu k Druhému,¹⁰⁸ ale pasáže v kapitole Fenomenologie Eróta (sekce IV. „Za hranicemi tváře“) naznačují, že Milovaná v erotickém vztahu není Druhým, který se mi odhaluje v epifanii tváře. Lévinas například píše: „Milovaná, jež se vrátila do dětství bez odpovědnosti [...] opustila svůj status osoby. Tvář se otupuje a ve své neosobní a nevyjadřující neutralitě dvojznačně přechází do animality.“¹⁰⁹ Milovaná je tak redukována pouze do sféry unikání a profanace (současnosti utajenosti a odhalení). Bierhanzl dokonce tvrdí, že: „v *Totalitě a nekonečnu* v kapitole ‚Za hranicemi tváře‘ je popis ‚ženské tváře‘ plný sexistických podvojností hraničících s ‚rape culture‘.“¹¹⁰ Pasáže, popisující ženství jako zároveň vulgární nahotu a neporušitelné panenství, „bytostně znásilnitelné a neznásilnitelné“ mu dávají za pravdu.¹¹¹

¹⁰⁵ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 228. Text básně upraven podle překladu Hrubína, Pechara a Pelána, viz: Stéphane Mallarmé, *Faunovo pozdní odpoledne*, přeložili František Hrubín, Jiří Pechar a Jiří Pelán (Praha: Svoboda, 1996), s. 32.

¹⁰⁶ *Tamt.*, s. 234.

¹⁰⁷ *Tamt.*, s. 235 citováno podle Vasey, „Faceles Women and Serious Others“, s. 396.

¹⁰⁸ *Tamt.*, s. 228

¹⁰⁹ *Tamt.*, s. 235.

¹¹⁰ Bierhanzl, „Ontologie a ideologie ženství. Lévinas a feminismus“, s. 4.

¹¹¹ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 230.

Na základě toho, že Milovaná uniká, se ukazuje nemožnost chápat lásku jako sociální vztah. Rozkoš, erotická touha nedochází k cíli v Milované – té totiž nedosahuje, protože to, co odhaluje, je skryté a zůstává mystériem.¹¹² Erotický vztah nedochází završení v Milované, ale transcendence dosahuje až skrze zplození dítěte.¹¹³ Erotický vztah tak podmiňuje nebo spíše umožňuje plodnost, která stejně jako epifanie tváře završuje touhu.¹¹⁴

Simone de Beauvoir v úvodu k *Druhému pohlaví* uvádí Lévinase jako typický případ filosofa, který skrze to, že definuje ženu jako „to druhé“ upírá ženě subjektivitu. Podle Beauvoir Levinas popisuje ženství z mužského pohledu, aniž by se zamýšlel nad tím, že pohled může být vzájemný. Je podle ní zarážející, že „být mužem“ je automaticky považováno za obecnost, kategorii, kterou není potřeba uvádět – být mužem je být člověkem. Lidstvo je mužské a muž definuje ženu ve vztahu k sobě jako jinou. Beauvoir píše: „On je Subjekt; je Absolutno. Ona je to Druhé.“ Cituje pasáž z Lévinasovy knihy *Čas a jiné* a kritizuje jeho pojetí jinakosti ženství jako tajemství.¹¹⁵ Někteří interpreti (například Derrida) se domnívají, že Lévinasův „mužský pohled“ je důsledkem snahy vypovídat z pozice první osoby, a nesnažit se zastávat univerzální stanovisko, ani předpokládat, že může popsat „ženskou zkušenost“. Osobně se přikláním spíše k Beauvoir nebo Bierhanzlovi, kteří tvrdí, že jde o systematické opomíjení ženy, jak podle Bierhanzla dokazuje např. ztotožnění dítěte se synem nebo používání problematických metafor ženy hostitelky, matky nebo ženství – matérie, které ženám neponechávají mnoho prostoru „zvolit si vlastní jména“.¹¹⁶

Lévinasovi podle mého názoru nejde primárně o to uvrhnout ženu do pasivity nebo jí upřít možnost být subjektem, nýbrž popsat jinakost, se kterou se setkáváme ve vztahu Já a Druhý. Jak ale shrnuje Luce Irigaray, ženství v erotu

¹¹² *Tamt.*, s. 232.

¹¹³ Jak již bylo zmíněno, Lévinas podle Bierhanzlových výpočtů o dceři mluví pouze jednou.

¹¹⁴ Deborah Achtenberg, *Essential Vulnerabilities: Plato and Levinas on Relations to the Other*. (Evanston: Northwestern University Press, 2014.) s. 80.

¹¹⁵ Simone Beauvoirová, *Druhé pohlaví*, přel. Josef Kostohryz a Hana Uhlířová (Praha: Orbis, 1966), s. 10-11. O kritice Lévinase, kterou uvádí Beauvoir v poznámce v úvodu k *Druhému pohlaví* se vede čilá akademická diskuse. Zatímco některé interpretky (např. Claire Katz) se domnívají, že její kritika je založená na mylném porozumění Lévinasova pojmu „Druhý“, který je pro Beauvoir negativní, ale pro Lévinase pozitivní. Souhlasím zde se Sandford a Vaseym, kteří oponují, že Druhý mne sice v Lévinasově filosofii sice nekonečně přesahuje, ale Druhý jako ženství není tím Druhým *Totality a nekonečna*, který mě volá k odpovědnosti. Beauvoir samozřejmě píše *Druhé pohlaví* ještě před vydáním *Totality a nekonečna*, ale domnívám se, že již v Lévinasových raných pracích je představa ženy jako Druhého založená na esenciální odlišnosti ženského pohlaví.

¹¹⁶ Bierhanzl, „Ontologie a ideologie ženství. Lévinas a feminismus“, s. 7–10.

reprezentuje animitu, perversitu a dětství.¹¹⁷ Jeho ztotožnění Milované s věčně unikavým ženstvím tak nechává ženě velmi málo prostoru k volbě vlastních identit.

Otázkou je, jestli je nutné odmítnout Lévinasovo pojetí lásky z toho důvodu, že je sexistické, a zda není možné jeho teorii pouze kriticky zhodnotit a uchovat z ní ty prvky, které ustojí „útok“ feministického čtení. Lévinasova filosofie staví do popředí absolutní Jinakost Druhého. Nabízí se možnost, jestli nelze jeho poetické popisy ženství analyzovat pouze jako snahy o popis nekonečné jinakosti Milované osoby, která se odlišuje od jinakosti, se kterou se setkávám v Metafyzickém vztahu při setkání tváří v tvář s Druhým.

O feministicky kritické čtení usiluje britská filosofka Stella Sandford. Sandford se domnívá, že problematicky vnímaná povaha ženství a pohlavní difference nejsou pro Lévinase sekundárními nebo okrajovými tématy, naopak.¹¹⁸ Popisuje proměny Lévinasova přístupu k ženství, ale napříč jeho filosofií ukazuje problémy, které působí Lévinasův trvalý akcent na esenciální jinakost pohlavní difference. Tu nalezneme již v *Čas a jiné* stejně jako v *Existence a ten, který existuje* je setkání s ženou (ženstvím) v Erótu popisováno jako paradigmatická zkušenost jinakosti Druhého. Jedním z důsledků této teze je již zmiňovaný fakt, že erotický vztah může být myšlen pouze jako heterosexuální vztah, vztah mezi mužem a ženstvím.¹¹⁹ Není možné pouze obrátit pozice a interpretovat Lévinasovy popisy ženství jako pouze poetické popisy jinakosti Milované osoby. Nelze pouze „vyměnit role“ s předpokladem, že pohlavní jinakost je oboustranná, protože vztah já a Jiný (Milovaná) není oboustranný, ale bytostně asymetrický. Asymetričnost vztahu přetrvává i v *Totalitě a nekonečnu*. Ambiguita lásky je manifestovaná právě skrze ambiguitu ženství, epifanii milované. Ženství je charakterizováno jako věčné ženství, sexuální difference je její esencí. Muž nebo mužství nemůže nikdy hrát roli Druhého v erotickém vztahu.¹²⁰

Z analýzy Sandford vyplývá, že Lévinasovu vlastní teorii lásky není možné přemyslet bez sexismu nebo misogynie, protože esenciální rozdílnost pohlaví stojí v samém základu Lévinasovy teorie. Přikláním se k názoru Craiga Vaseyho, který

¹¹⁷ Luce Irigaray, „Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love.“ In: Robert Bernasconi & Simon Critchley (eds.), *Re-Reading: Levinas*, přeložila Margaret Whitford, (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 113.

¹¹⁸ Sandford, „Writing as a man: Levinas and the phenomenology of Eros.“, s. 376.

¹¹⁹ *Tamt.*, s. 372.

¹²⁰ *Tamt.*

tvrdí, že teorie založená na neredukovatelné jinakosti Druhého a snaze o zachování plurality je nesmírně zajímavá, navíc má velký potenciál pro feminismus, ale tím, že Lévinasova filosofie opouští západní tradici, aniž by opouštěla tradici maskulinní, významně ztrácí na hodnotě.¹²¹ Přesto se domnívám, že podstatná část Lévinasových tezí může být pro zkoumání partnerské lásky přínosná. Jeho kritika Aristofanova mýtu jako egoistické, imanentní formy lásky mi přijde velmi přesvědčivá. V jejím základu je kritika totalizující a násilné „zestejňovací“ povahy individualistického západního myšlení.

Dále se domnívám, že je ještě jedno téma kromě kritiky Aristofanova mýtu, které je s Lévinasovou fenomenologií Eróta úzce spojeno a které dle mého názoru stojí za to ho prozkoumat samostatně a pokusit se o ho promyšlení v souvislosti s láskou. Jde o plodnost, která podle Lévinase završuje transcendentní pohyb lásky.

3.3 Plození

Završením nebo cílem lásky je podle Lévinase zplození dítěte. Plození je tím, co činí lásku transcendentní. Tato teze může připomínat Schopenhauerovo pojetí lásky jako rozmnožovacího pudu. Lévinas ale plození na rozdíl od Schopenhauera nevidí jako projev nadindividuální vůle k životu, ale jako možnost jedince překonat čas skrze získání nekonečna v zplozeném dítěti. Dítě je transcendencí otce, protože je i není svým rodičem, je stejné i jiné zároveň.

Několik kapitol *Totality a nekonečna* je věnováno plodnosti a získání transcendence skrze otcovství. Navazují pasáže o synovství a bratrství. Paradoxně žena opouští scénu, jakmile je ustanoven erotický vztah. Zlé jazyky by mohly tvrdit, že reálná situace je většinou spíše opačná, a není srozumitelné, proč není věnován rovnocenný prostor mateřství, bytí dcerou a sesterství. Sandford tvrdí, že především v pasážích, kde Lévinas mluví o tom, že syn je a není svým otcem by bylo možné ještě lépe mluvit o vztahu matky a dítěte – plod dítěte totiž po devět měsíců doslova roste z matčina těla.¹²²

¹²¹ Vasey, “Faceless Women and Serious Others: Levinas, Misogyny, Feminism”, s. 398.

¹²² Sandford, *The Metaphysics of Love*, s. 84

Podle Claire Katz mluví Lévinas o otcovství, protože chce mluvit z vlastní pozice otce, ale mateřství přisuzuje významnou roli, ačkoli ho tolik netematizuje.¹²³ Tento argument mi však připadá nedůvěryhodný, protože v jiných pasážích Lévinas mluví o synovi a synovství, přestože byl otcem dvou dcer. Domnívám se, že jde spíše o kombinaci čerpání z židovských příběhů, ve kterých jsou postavy otce a syna zásadní, s Lévinasovou představou o bytostné jinakosti mužství a ženství. Navíc, pokud bychom argument Katz brali doslova, mohli bychom říct, že Lévinasova teorie mluví pouze o Lévinasově otcovství, nikoli o otcovství obecně.

V jiné interpretaci Lévinasova vztahu k ženství francouzská filosofka Catherine Chalier upozorňuje, že Lévinas sice v *Totalitě a nekonečnu* o mateřství nemluví, ale věnuje se mu v pozdějším díle *Jiné než bytí (Autrement qu'être)*. V pozdní Lévinasově filosofii je mateřské tělo vyzdvihováno pro schopnost trpět pro druhého a nesobecky se oddávat Druhému. Jde o tělo naplněné dobrem, ale zároveň tělo, které pouze pasivně a trpělivě přijímá, a chybí mu subjektivita a svobodná volba. Přesto má mateřství významnou roli jako prototyp zodpovědnosti.¹²⁴

Katz se domnívá, že přestože by Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* takovou pozici možná neobhajoval, lze z jeho pasáží o otcovství vyvodit několik zajímavých důsledků pro mateřství, a to i proto, že v pozdějším díle Lévinas o mateřství mluví. Claire Katz je ve většině případů k Lévinasovi vstřícnější než ostatní feministické interpretky (Sandford, ale i Chalier). Na několika místech přiznává, že se rozchází s Lévinasovým úmyslem nebo jeho osobními názory, ale je přesvědčena, že Lévinasův sexismus není integrální součástí jeho filosofie. Katz akcentuje Lévinasovu myšlenku, že plodnost je vítězství nad smrtí a domnívá se, že nemusí jít o plození dětí v heterosexuálním styku, ale že při volné interpretaci může jít i o adopci, učení nebo péči o děti.¹²⁵ Z příkladů uvedených Katz si lze všimnout rozdílu oproti mateřství, o kterém mluví Chalier. V případě interpretace, kterou předkládá Chalier, žena – matka pasivně přijímá, zatímco u Katz plodí a vyučuje.

Mateřství nebo otcovství, jež Lévinas vnímá jako završení eróta a získání transcendence, však podle mého názoru nemůže sloužit jako pozitivní vrchol

¹²³ Claire Katz, „From Eros to Maternity. Love, Death and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas“, In: Claire Katz (ed.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol III* (London and New York: Routledge, 2005), s. 203.

¹²⁴ Chalier „Ethics and the Feminine“, s. 126.

¹²⁵ Katz, „Levinas Between Agape and Eros“, s. 344.

partnerské lásky, ať už je interpretováno jako plození a učení nebo pasivní přijímání. Ztotožnění plození se získáváním transcendence je podle mého názoru správné, nemyslím si však, že by bylo možné erotickou touhu nebo romantickou lásku s touhou po zplození dítěte ztotožnit, přestože zplození dítěte může někdy být jejím důsledkem. Domnívám se, že mateřská nebo otcovská láska je jiným typem lásky, než láska partnerská (erotická, romantická), protože má jiný předmět, není dobrovolná a není sexuální. Představa, že mateřství nebo otcovství završuje lásku dvou milenců, nereflektuje odlišnost těchto dvou typů lásky.

Navíc pokud by transcendence erotické touhy spočívala v plození, znamenalo by to, že láska samotná není nositelem pozitivní hodnoty transcendence, natož pak láska partnerů nebo partnerek, kteří dítě zplodit nemohou nebo nechtějí. Těžiště lásky, ve které se oslavuje plození, je přesouváno na třetí osobu dítěte, tedy mimo samotný vztah milujících.

4. Solomonovo pojetí s Lévinasovským apelem

Lévinasovo pojetí erotické touhy není možné přijmout jako teorii lásky z několika důvodů. Jak kvůli tomu, že jde o pojetí sexistické a heterosexuální (popis eróta vylučuje stejnopohlavní páry a osoby, které se identifikují jako queer), ale neméně významným důvodem je fakt, že Lévinas popisuje především erotickou touhu a jeho popis nelze vztáhnout na dlouhodobý vztah lásky. Lévinas sice mluví o otcovství, ke kterému se dlouhodobý vztah lásky často váže, ale vztahu rodičů syna se nevěnuje. Lévinas tak popisuje ambiguitu erotické touhy, ale (kromě možnosti zplození dítěte) neříká, co se děje dál. Je proto třeba jít za Lévinase, pokud nechceme popisovat partnerskou lásku pouze v jejích začátcích.

Lévinasova filozofie však poskytuje vodítka, kterých je možné se držet. Jeho popis etického vztahu a závazku, který na mě klade Druhý, je něčím, co nelze ani z partnerského vztahu vynechat. Je otázkou, zda nemůže sloužit jako forma „čistého vztahu“ k Druhému, která i v lásce bude definovat ideál. Kapitola dále zkoumá možnost inkorporace Lévinasových podnětů do Solomonova pojetí lásky jako dialektického pohybu.

4.1 Etický vztah jako forma čistého vztahu s druhým

Ve tváři Druhého se ukazuje jeho etická nedotknutelnost, která přikazuje „Nezabiješ“.¹²⁶ Zranitelnost Druhého přibližuje Lévinas skrze figury chudáse, vdovy, sirotka a cizince. Druhý je zároveň ten, kdo mně nekonečně přesahuje a brání tomu, aby byl podmaněn a zahrnut ho do totality já, do sféry Stejného. Bezbranná Tvář Druhého probouzí pokušení vraždit (zestejnit, ovládnout), ale tato Tvář se zároveň odhaluje jako etická nemožnost zabít, která v člověku probouzí stud a volá ho k odpovědnosti. Příkazem „Nezabiješ“ otevírá Druhý možnost svobody a prostor pro etický vztah.¹²⁷

Etický vztah se primárně odehrává v řeči, tedy v odpovídání na výzvu Druhého „Nezabiješ“, ale také v příkazu „dát“. Na příkaz „Nezabiješ“ je odpovídáno apologií. Ta je pozitivním aktem a mravním závazkem, ve kterém na sebe osoba bere odpovědnost za Druhého. Zavazuje se pečovat o jeho potřeby, a přitom mu

¹²⁶ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 170.

¹²⁷ *Tamt.*, s. 178.

dává svůj svět, to, co vlastní, aniž by očekávala reciprocitu. Brát odpovědnost za druhého tak znamená pečovat o jeho potřeby.

Etický vztah je bytostně asymetrický, protože v něm osoba uznává, že ji Druhý jako chud'as nebo vdova převyšuje. Tento vztah spočívá na zachování jinakosti Druhého: tvář Druhého „jako nenásilí trvá na pluralitě Stejného a Jiného.“¹²⁸ Vztah k Druhému neruší oddělení, neintegruje Jiného do totality. Právě oddělenost a jinakost ustavuje identitu Druhého, který stojí v dimenzi výše a ponížení. Druhý uděluje svobodu jako pán a ospravedlňuje ji jako soudce, zároveň hledí s tváří chud'ase, cizince.¹²⁹ To znamená, že Druhý zůstává jiný a v této jinakosti je jak cizincem, tj. někým bytostně zranitelným, tak i pánem, tj. někým, kdo převyšuje a oslovuje shůry.

Změna, kterou Lévinas do vnímání Druhého přináší, je vskutku revoluční. Ukazuje, že je třeba uvědomit si význačnost Druhého a přestat se ho snažit ovládnout nebo pojmout (poznat). Rozpoznat asymetrii pozic, které jsou mezi já a Druhý. Když Robert Solomon popisuje lásku jako dialektický pohyb, reflektuje problém ztráty autonomie, ale tento problém uchopuje pouze z pozice já, které se strachuje o svou samostatnou identitu. Lévinas toto převrací: problémem není zrušení egoistického soukromého světa já, který Druhý zpochybňuje. Problémem je, pokud se snažím připravit o jinakost Druhého. Je třeba obrátit perspektivu a přestat vztah já a Druhý vnímat z pozice já.

Zatímco Lévinasův popis erotického vztahu je založený na deklarování bytostného významu pohlavní difference, která je v případě ženství nositelkou problematických stereotypních charakteristik, Lévinasův popis etického vztahu (v pozdějším Lévinasově díle) již tyto problematické znaky vynechává. Změnou perspektivy a poukazem na důležitost Druhého odhaluje mezery tradičních filosofických konceptů vztahu já a ty. Nabízí se možnost, jestli nelze Lévinasův etický vztah ztotožnit s erotickým vztahem.

¹²⁸ Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 178.

¹²⁹ *Tamt.*, s. 224.

4.2 Překážky inkorporace etického vztahu do erotického vztahu

Claire Katz upozorňuje na některá nebezpečí, která může přinést ztotožnění etického a erotického vztahu. Brání stanovisko, které zastává Lévinas, když etický a erotický vztah od sebe odděluje a mluví o zahalenosti tváře v etickém vztahu. Katz upozorňuje na dvě nebezpečí, která přináší přidání etické dimenze do erotiky.¹³⁰

První námitka, kterou Katz vstupu etiky do erotiky klade, je nedobrovolnost etického vztahu, která podle ní koliduje s dobrovolností vztahu erotického. Milenci vstupují do vztahu dobrovolně a mohou z něj kdykoli vystoupit, zatímco etický vztah není něco, co si osoba svobodně volí. Jak přesvědčivě poukazuje Solomon, erotickou touhu nebo vášnivou lásku je možné pociťovat jako něco, co mě zasahuje nebo ovládá, ale člověk nikdy není pouhou „obětí“ lásky. Partnera nebo partnerku si volíme, a ve vztahu si stále znovu volíme v něm setrvávat.¹³¹ Druhý mě eticky zavazuje, ať chci nebo nechci, a z etického závazku k druhému se není možné vyvázat.

Druhou námitkou, kterou je třeba detailněji prozkoumat, je, že podle Katz v současnosti od erotického vztahu vyžadujeme symetrii a reciprocitu. Jak tvrdí i Robert Solomon, současné pojetí romantické lásky je založené na představě rovnosti obou partnerů nebo partnerek. Etický vztah, který je bytostně asymetrický, tak nutně narušuje rovnováhu partnerů či partnerek. Podle Lévinase navíc péči o potřeby druhého a dávání v etickém vztahu musím vykonávat bez nároku na reciprocitu. Reciprocita totiž vede k ekonomii dluhu, tedy situaci, ve které strany mají potřebu oplácet druhé osobě vykonané dobro, nebo toto oplácení očekávají, což je typ morálky, kterou Lévinas výslovně odmítá.¹³² Tato kritika reciprocity se musí nutně vztahovat na všechny typy blízkých vztahů, ať už vztahu přítel-přítel, matka-dcera nebo bratr-sestra, ačkoli ve většině partnerských vztahů je míra reciprocity pravděpodobně větší. Není jasné, proč by instrumentalizace erotického vztahu měla být přijatelnější. Myslím si, že nelze přijmout námitku Katz, která erotický vztah z ostatních vztahů vyjímá, pokud tuto námitku nerozšíříme na všechny typy blízkých mezilidských vztahů.

¹³⁰ Claire Katz „Levinas between Agape and Eros“, *Symposium*, Vol. 11, Issue 2 (2007), s. 335.

¹³¹ Solomon, *About Love*, s. 44-45.

¹³² Katz, „Levinas between Agape and Eros“, s. 341-2.

Otázkou zůstává, nakolik asymetrie Lévinasova etického vztahu vstupuje do reálné symetrie/asymetrie. Pokud si oba partneři nebo partnerky ve vztahu uvědomují nekonečnost a nekonečný přesah druhé osoby, a obě se ze své pozice snaží pečovat o potřeby té druhé, může být vztah symetrický a současně asymetrický. Tedy symetrický z pohledu nezaujatého třetího a asymetrický z pohledu milující osoby. Jan Patočka v textu „Přirozený svět a fenomenologie“¹³³ popisuje takový vztah dokonce jako prostředek k získání nekonečna. Pokud druhé osobě odevzdám svou konečnost bez nároku na to, abych očekávala to samé od ní, ale druhá osoba mi také odevzdá svou konečnost, mohu získat nekonečné vědomí sebe sama. Láska je pohybem, který manifestuje pravý život, „osvobozuje [...] jako universální život, plodící všechny ve všech, provokující k životu v druhém, k překročení sebe směrem do druhého a s ním opět do nekonečna.“¹³⁴ Osoba získává nekonečnost, protože se dobrovolně vzdává své konečnosti pro druhou osobu, ale ta jí ve své konečnosti, kterou jí odevzdává, vrací ji samou jako nekonečnou.

Jak Patočka, tak Lévinas tvrdí, že reciprocitu nelze od druhé osoby vyžadovat. Co se ale stane, pokud druhá osoba péči a odevzdání neopětuje? Taková situace může vést ke dvěma nežádoucím typům vztahu: prvním typem je neopětovaná láska a druhým služebný vztah. Neopětovaná láska je známou situací, ve které milovaná osoba odmítne vstoupit s milující nebo milujícím do vztahu nebo se v tomto vztahu citově neangažuje. Nejen že v takové situaci milovaná osoba o péči milující osoby nestojí, ale především je k ní hluchá, a proto není smysluplné jí tuto péči věnovat. V románu H. Jamese *Portrét dámy* se neduživý mladík Ralph zamiluje do své sestřenky Isabel. Protože si je vědom toho, že Isabel jeho lásku neopětuje, nevyzná jí lásku, ale rozhodne se její život učinit šťastným. Isabel díky němu získá značné dědictví, aniž by věděla o jeho přičinění. Následující roky ji Ralph podporuje, naslouchá a je jí dobrým rádcem, aniž by kdykoli vznesl požadavek na její lásku. Velkorysost, kterou vůči své sestřence projevuje je sice obdivuhodná, ale rozhodně bychom jejich vztah nenazvali šťastným romantickým vztahem.

¹³³ Jan Patočka, „Přirozený svět a fenomenologie“, in: Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II.* (Praha: OIKOYMENH, 2009), s. 207–237.

¹³⁴ *Tamt.*, s. 227.

Druhý typ jednostranného vztahu je „služebný vztah“, ve kterém je péče milující osoby přijímaná, ale není oceňovaná. Čistě služebná pozice ve vztahu k druhému není vztahem, který by měl sloužit jako ideál. Jedním z takových příkladů může být éra amerických *housewives*: žen společností tlačенých k tomu, aby si každou touhu svého partnera internalizovaly jako vlastní. Tento kulturní fenomén ve vyhrcované podobě kritizuje film *Stepfordské paničky*. Ve filmu je nedokonalým manželkám vložen do mozku implantát, aby jejich chování odpovídalo potřebám mužů. Takové manželky nejsou více než roboty, a jejich vztah k manželovi není láskou, nýbrž otroctvím. I ve služebném vztahu jde o lásku, jež je založená na vztahu já a Druhý, ale vyhraněná asymetričnost vztahu se zdá nanejvýš problematickou, protože služebná láska může vést k sebeztrátě. Jde o popis dosud platného, ale dnes zpochybňovaného ideálu heterosexuálního manželství, který chápe roli manželky jako službu manželovi a dětem.

4.3 Lévinasův apel: Láska není švédský stůl

Alternativou sebeodevzdání se Druhé nebo Druhému bez nároku na reciprocitu je podle mě přijetí Solomonovy teorie lásky jako dialektického pohybu. Domnívám se, že splývání nebo spojování identit je nutná součást dlouhodobého partnerského vztahu, proto je nutné zahrnout pohyb splývání, i přes veškerá negativa a nebezpečí, které přináší, do popisu lásky. Tento pohyb je prvním a základním pohybem lásky v teorii Roberta Solomona, ale jako základní pohyb (potřebu splynout) ho potvrzuje i Lévinas.

Solomonova teorie dialektického pohybu lásky je podle mého názoru nosná, ale vyžaduje jistou redefinici skrze výhrady a problémy, které v popisu etického vztahu já a Druhý odhaluje E. Lévinas. I vztah lásky je vztahem mezi já a Druhý, takže etický vztah i v romantickém vztahu zůstává v platnosti a je třeba si uvědomovat nároky kladené tímto etickým vztahem.

Hlavním nárokem etického vztahu pro vztah lásky, který směřuje ke splývání identit, je „nezestejnit“ milovanou osobu. Potřeba „být s“ nebo „splynout“ nemusí být nutně interpretována jako hledání Stejného a potřeba zahrnout Druhého do totality, může být dobrovolným odevzdáváním sebe sama Druhému. Solomon sám akcentuje především proměnu identity, nikoli její ztrátu. Je možné si představit romantickou lásku, ve které dochází k proměně identity a utváření sdílené identity

pouze na základě dobrovolného odevzdávání se a dobrovolné proměny sebe sama s ohledem na milovanou osobu.

Lévinasovský apel na Solomonovu koncepci lásky lze formulovat takto: V lásce toužíme po splynutí, erotická touha (jejíž součástí je potřeba splynout) „zakrývá tvář“ milované. Jenže ačkoli v erótu toužíme po zestejnění Druhého, je třeba myslet na to, že Milovaná zůstává Druhým. Domnívám se, že tento apel lze formulovat jako apel na změnu perspektivy ve prospěch upřednostnění perspektivy Druhého v lásce. Tedy apel, který člověka upozorňuje, že „láska není švédský stůl“, a že druhá osoba není věc nebo potrava, ze které můžu žít a kterou si mohu přivlastňovat.

Otázkou je, jestli může v takové koncepci být místo pro souhlas s budováním společného „my“. Zdá se nezpochybnitelné, že v dlouhodobém vztahu dochází k proměně identity milujících i k budování sdílené identity. Lévinas ukazuje, jak problematické je domnívat se, že mohu mluvit za Druhého. Sdílenou identitu je třeba vnímat spíše jako identitu dvou individuí, která (někdy neoddělitelně) patří k sobě, ale nikoli jako jednotné a nerozlišitelné „my“.

Závěr

Bakalářská práce rozebírala pojetí partnerské lásky jakožto touhy po splynutí. Práce vycházela z Aristofanova mýtu a věnovala se jeho interpretacím v díle Roberta Solomona a Emmanuela Lévinase.

První kapitola práce se věnovala Aristofanově mýtu v dialogu *Symposion*. Práce ukázala, že mýtus, který interpretuje lásku jako touhu po splynutí, je na jedné straně zajímavou kritikou Sókratova eróta, jež (spolu s Alkibiadem) odhaluje jako odtělesněný a neosobní. Zároveň je Aristofanův mýtus nositelem několika rysů podstatných pro současné pojetí lásky, jako je například nedokonalost nebo neúplnost bytostí postrádajících lásku, požadavek rovnosti v erotické lásce, vazba na konkrétní milovanou osobu a důraz na podstatnou roli tělesné (sexuální) touhy v lásce. S pomocí pojmů T. Hejduka „vertikální“ a „horizontální“ láska kapitola předstřela krajní pozice, jež lze v pojetí lásky zaujmout, a kterým se moderní interpretace Solomona a Lévinase přibližují. Vertikální, Sókratova láska je láskou nižšího k vyššímu a je podobná Lévinasově pojetí lásky, zatímco horizontální láska, láska ke stejnému nebo „rovnému“ se více přibližuje Solomonově ideálu lásky.

Druhá kapitola přiblížila pojem sdílené identity Roberta Solomona a jeho představu lásky jako dialektického pohybu. Solomon vnímá jako základní princip lásky touhu po splynutí s druhou osobou, ale uvědomuje si i problémy, které taková touha přináší: jmenovitě jde o nebezpečí ztráty autonomní identity. Ideální formu lásky formuluje jako dialektický pohyb, ve kterém pohyb směřující ke splynutí naráží na protipohyb zachování autonomie, a tento protipohyb je překonáván utvářením sdílené identity. Sdílená identita je formou identity, ve které nelze myslet partnery nebo partnerky odděleně, ale ve které zároveň zůstává zachována jejich individualita.

Solomonovu představu, že hlavní pohyb lásky je touha po úplném splynutí jsem podrobila kritice Irvinga Singera a Emmanuela Lévinase. Zatímco Singerovu kritiku, podle které ve splynutí dochází ke ztrátě autonomie jedinců, Solomonova teorie bez větších problémů ustojí, Lévinasovy námitky odhalily slabé místo této teorie, jímž je nedostatečná pozornost věnovaná Druhé osobě. Lévinas ukazuje, že v touze po splynutí s Druhým hrozí se pokouším Druhého „zestejnit“ a tak mu upírám jeho absolutní jinakost.

Ve třetí kapitole, kterou jsem věnovala Lévinasově vlastní fenomenologii eróta a její kritice, jsem prokázala, že Lévinasova kritika aristofanovské lásky a jeho akcent na důležitost Druhého je významným přínosem pro porozumění lásce. Pokud však nechceme přijmout jeho stereotypizující charakteristiku ženství, je nutné odmítnout Lévinasovo pojetí erotické touhy a z Lévinasovy filosofie ponechat jeho popis etického vztahu s důrazem na etickou nedotknutelnost Druhého.

Ve čtvrté, závěrečné kapitole práce jsem nejprve představila Lévinasovo pojetí etického vztahu. Následně jsem zkoumala, jestli lze etický vztah ztotožnit s erotickým vztahem. Hlavním problémem takového návrhu je, že od erotického vztahu očekáváme reciprocitu, kterou podle Lévinase v etickém vztahu žádat nemůžeme. Vodítko k tomu, jak ztotožnit etický a erotický vztah, navrhuje Jan Patočka, kdy ukazuje, že pokud milující v lásce odevzdá sebe sama druhému a milovaná osoba učiní to samé, mohou milenci dosáhnout nekonečna (transcendence). I v takovém případě zůstává problémem, pokud druhá osoba lásku neopětuje. Alternativou je uchopit Lévinasův etický vztah pouze jako apel, který nás varuje, že v lásce nestačí bát se o vlastní identitu, ale je důležité především myslet na Druhého (Druhrou) a na to, že si ho (ji) nemohu přivlastnit a „zestejnit“.

Myslím si, že je důležité uvědomovat si napětí, které partnerská láska obsahuje. Na jednu stranu je touhou po splynutí, která však naráží at' už na nemožnost skutečně splynout, o které mluví Aristofanés, na protipohyb touhy po autonomii popisovaný Solomonem nebo na etickou nemožnost „zestejnit“ milovanou osobu, na kterou poukazuje Lévinas. Pokud v lásce toto napětí rozeznáme, domnívám se, že jí můžeme lépe porozumět. Neznamená to, že jde o napětí, které lze trvale překonat, ale, jak ukazuje Solomon, přinejmenším ho lze překonávat.

Seznam použité literatury

- Achtenberg, Deborah. *Essential Vulnerabilities: Plato and Levinas on Relations to the Other*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- Aristofanés. *Oblaky*. Přeložil Jan Šprincl. Praha: Rezek, 1996.
- Beals, Corey. *Levinas and the Wisdom of Love*. Waco: Baylor University Press, 2007.
- Beauvoirová, Simone. *Druhé pohlaví*. Přeložili Josef Kostohryz a Hana Uhlířová. Praha: Orbis, 1966.
- Bič, Miloš et al. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. 8. vyd., 1. oprav. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2001.
- Bierhanzl, Jan. „Ontologie a ideologie ženství. Lévinas a feminismus“. *Filosofický časopis* 66, číslo 2 (2018), s. 1–14.
- Byatt, Antonia Susan. *Possession: a Romance*. London: Chatto & Windus, 1990.
- Byatová, Antonia Susan. *Posedlost*. Přeložila Milena Poláčková. Praha: BB Art, 2002.
- Fromm, Erich. *Umění milovat*. Přeložil J. Vinař. Praha: Orbis, 1967.
- Hejduk, Tomáš. *Od Eróta k filosofii: studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007.
- Chalier, Catherine. „Ethics and the Feminine“. In: Robert Bernasconi a Simon Critchley (eds.), *Re-Reading: Levinas*. Přel. Margaret. Whitford, s. 119–129. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Irigaray, Luce. „Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love“. In: Robert Bernasconi & Simon Critchley (eds.), *Re-Reading: Levinas*. Přeložila Margaret Whitford. s. 109–118. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Karaoke texty. „Midi lidi – Láska není švédský stůl“. Navštíveno 01. 08. 2022, <https://www.karaoketexty.cz/texty-pisni/midi-lidi/laska-neni-svedsky-stul-1043315>.

- Katz, Claire. „From Eros to Maternity. Love, Death and ‚the Feminine‘ in the Philosophy of Emmanuel Levinas“. In: Claire Katz (ed.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol III*, s. 190–211. London and New York: Routledge, 2005.
- Katz, Claire. „Levinas between Agape and Eros“. *Symposium*, Vol. 11, Issue 2 (2007), s. 333–350.
- Lévinas, Emmanuel. *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Přeložil Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997.
- Lévinas, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Přeložil Petr Daniš. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Přeložili Miroslav Petříček a Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Mallarmé, Stéphane. *Faunovo pozdní odpoledne*. Přeložili František Hrubín, Jiří Pechar a Jiří Pelán. Praha: Svoboda, 1996.
- Nussbaum, Martha. „The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium“. *Philosophy and Literature*, Vol. 3, No. 2 (1979), s. 131–172.
- O'Brien, Denis. „Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: The Empedoclean Background and its Philosophical Significance“. In: Aleš Havlíček and Martin Cajthaml (eds.), *Proceedings of the fifth Symposium platonicum pragense*, s. 59–85. Praha, OIKOYMENH: 2005.
- Ovidius, *Proměny*. Přeložil Ivan Bureš. Praha: Avatar, 1998.
- Patočka, Jan. „Přirozený svět a fenomenologie“. In: Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II*, s. 207-237. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- Písničky s akordy. „Hm... – Každý – akordy a text písně“. Navštíveno 25. 07. 2022. <https://pisnicky-akordy.cz/hm/kazdy>
- Platón, *Symposion*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- Poe, Edgar Allan. *Havran a jiné básně*. Přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: Bursík a Kohout, 1981.
- Sandford, Stella. *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*. London: Athlone Press, 2000.

- Sandford, Stella. „Writing as a man: Levinas and the phenomenology of Eros“. In: Claire Katz (ed.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol IV*, s. 369–387. London and New York: Routledge, 2005.
- Schefffield, C. C. Frisbee. *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. „Metafyzika pohlavní lásky“. In: Arthur Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa. Svazek II*, s. 389–417. Přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.
- Singer, Irving, *The Nature of Love. Vol 2. Courtly and Romantic*. New York: MIT Press, 2009.
- Singer, Irving. *Meaning in Life Volume Two. The Pursuit of Love*. Cambridge and London: The MIT Press, 2010.
- Solomon, Robert C. *About Love: Reinventing Romance for Our Times*. Reprint z roku 1994. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.
- Solomon, Robert C. *In Defense of Sentimentality*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Solomon, Robert C. *The Joy of Philosophy: Thinking Thin Versus the Passionate Life*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Solomon, Robert C. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Světlá, Karolína. *Hubička; Námluvy; Nebožka Barbora*. Praha: Odeon, 1973.
- Švec, Ondřej. „Afektivní transcendence“. In: Josef Kružík a Karel Novotný (eds.), *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*, s. 50–56. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.
- Švec, Ondřej. „Emoce jako specifické formy jednání“. in: Ondřej Švec (ed.), *Filosofie jednání*, s. 221–239. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- Ulická, Ludmila. *Případ Kukockij*. Přeložila Alena Machoninová. Praha: Paseka, 2018.

Vasey, Craig. „Faceless Women and Serious Others: Levinas, Misogyny, Feminism”. In: Claire Katz (ed.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol IV*, s. 388–399. London and New York: Routledge, 2005.

Ženy.cz. „Jak poznáte, že jste fakt zamilovaná?“. Navštíveno 25. 07. 2022.
<https://www.zeny.cz/vztahy-a-rodina/jak-poznate-ze-jste-fakt-zamilovana-5790.html>