

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Pojem Erós v Platónově dialogu Faidros

Magdaléna Šipková

Katedra filosofie a teologie

Vedoucí práce: Ing. Mgr. Ondřej Fischer

Studijní program: (B7058) Sociální práce

Studijní obor: Pastorační a Sociální práce

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem ***Pojem Erós v Platónově dialogu Faidros*** napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne: 3. 5. 2013

Magdaléna Šípková

Bibliografická citace

Pojem Erós v Platónově dialogu Faidros : Bakalářská práce /
Magdaléna Šipková ; vedoucí práce: Mgr. Ing. Ondřej Fischer. -- Praha,
2013. -- 55 s.

Anotace

Bakalářská práce je věnována pojmu *erós* (láska) a jeho užití v Platónově dialogu *Faidros*. Taktéž bere v úvahu užití tohoto pojmu v dialozích *Symposion* a *Ústava*. Ze začátku je práce zaměřena na první polovinu dialogu *Faidros* a snaží se ho interpretovat. Důraz je kladen na Platónovu nauku o duši. Na to jak Platón duši popisuje a jak vysvětluje jednotlivé „síly“ v ní. Práce osvětluje kulturní pozadí Platónovy teorie lásky. Vysvětluje také vztah mezi filosofií a erótem.

Na závěr práce zvažuje aktuálnost celého tématu a přináší pokus o definici lásky v Platónově pojetí. Cílem této práce je ukázat užitečnost erótu (jakožto druhu šílenství) a jeho spojení s hledáním idejí nebo skutečného jsoucnosti (jako pravdy, spravedlnosti a krásy).

Klíčová slova

Faidros, láska (*erós*), *Symposion*, Platón, šílenství (*mania*), mýtus o cestě duší

The term Eros in Plato's dialogue Phaedrus

Summary

The bacalaureate thesis is about the term eros (love) and its role in Plato's dialogue Phaedrus. It also considers the use of this term in dialogues Symposium and Republic. The thesis starts with the attempt to interpret the first half of Phaedrus. Emphasis is given to Plato's theory of the soul, how he tries to describe the soul and explain different powers in it. The thesis also tries to clarify the cultural background of Plato's theory of love and. It also explains the connection between philosophy and eros. At the end raises the question whether the theme might relevant for today. Finally it offers an attempt to definite the concept of love according to Plato.

The overall goal of this thesis is to question the role of Eros (as a kind of madness) and it's connection with the search for truth and for the Being or Ideals (such as truth, justice and beauty).

Keywords

Phaedrus, Love (Eros), Plato, Symposium, Madness (Mania)

Poděkování

Díky patří lidem, kteří si mou práci přečetli a opatřili cennými komentáři – děkuji vedoucímu práce Ondřeji Fischerovi, Jaroslavě Hrabákové a Tomáši Živnému, kterému patří dík i za celkovou podporu a trpělivost.

Obsah

Obsah.....	1
Úvod.....	2
1. Dialog jako celek.....	6
2. Řeči úvodní, vyzdvihující nemilujícího nad milujícího.....	9
3. Řeči Eróta oslavující.....	13
3.1. Pojem Erós.....	13
3.2. Úvod řeči oslavné.....	19
3.4. Srovnání mýtus o cestě duší s mýtem o jeskyni, aneb kam Platón odkazuje.....	35
3.5. Vztah filosofie a lásky.....	42
4. Závěr.....	45
4.4. Definice Erótu.....	49
Seznam literatury.....	52

Úvod

Proč jsem si vybrala právě Platóna a právě tento dialog? Platónova díla mne oslovila svojí sdělností, pestrostí témat, ke kterým se vyjadřují. Platón mne hned od začátku přitahoval tím, jakým stylem psával svá filosofická díla – tím, že jsou napsaná formou dialogů, připomínají drama. Také tím, že obsahují mýtické obrazy. Platón je velice dobrým pozorovatelem lidí a poutavým vypravěčem, umí však rovněž „mít hlavu v oblacích“, je tvůrcem mýtů, načrtává nové struktury a podrobuje kritice vše zažité. Po vzoru Sokratově nutí lidi myslet, vykročit ze zažitých pořádků, získat nadhled, odstup a hlubší pochopení. Odkazuje k pravdě a zároveň neváhá přiznat, že ji sám teprve hledá. Zároveň je Platón skutečným klasikem: Je jedním z největších západních filosofů a zároveň formuluje svá díla jako „pouhý“ záznam rozhovorů lidí se svým učitelem, Sokratem. Právě spojení kvality s celkovou živostí jeho děl (ať už živostí a pestrostí formy nebo nesmrtelnou aktuálností obsahu) mne oslovilo.

Z Platónových dialogů jsem si pak vybrala ten, který někteří považují za nejmystičtější¹ – *Faidros*. Spojoval pro mě dvě navýsost aktuální témata – a sice téma lásky a téma vnímání určitého přesahu – krásy, pravdy nebo „jsoucnosti vskutku jsoucí“² (οὐσία ὄντως

1 Srov. např.: SEEKIN, K. R., *Platonism, Mysticism, and Madness*, in: *Monist* 59 (1976), str. 574-86, zde konkrétně str. 574.

2 Toto sousloví je možné přeložit různě – „jsoucnost vskutku jsoucí“, „jsoucí způsobem jsoucí jsoucno“, „jsoucno způsobem jsoucí“ či „skutečná jsoucí jsoucna“. Srov. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a řeč*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, str. 109n. (*Oikúmené*, sv. 150. Všechny tyto výrazy se pokoušení naznačit plnost bytí, skutečnou skutečnost. Matematickou terminologií bychom asi mohli říci „jsoucí na druhou“.

ο ὄσ α³). Skutečně oslovující pak byla skutečnost, že Platón ve svém díle dokázal zachytit pohyb od jednoho ke druhému, přivádět čtenáře od myšlenky na lásku k pohledu na krásu a pravdu jako takovou. Spojení lidského citu – zamilovanosti – s poznáváním něčeho lidský život přesahujícího (či vedoucího k „základům“ života a odhalujícímu pravou povahu věcí) bylo pro mne myšlenkou nesamozřejmou, převratnou. Domnívám se, že právě tyto dvě věci Platón spojuje, a pokusím se to v této své práci zdůvodnit.

Prvním pojem, kterým jsem se v souvislosti s dialogem *Faidros* zabývala, byl pojem *erós*: Jméno boha a zároveň jedno z mnoha sloves vyjadřujících „milování“, „láskyplný poměr k něčemu“. Právě Platónovo specifické chápání tohoto pojmu je určující pro jeho dílo *Faidros*. Velmi záhy mne zaujal další pojem, který vyzdvihuje ve svém komentáři k *Faidru* Martha C. Nussbaum⁴, a sice pojem *mania*, „šílenství“. Platón je originální v tom, že s tímto tématem pracuje také pozitivně:

„*Neboť věštkyňe v Delfách i kněžky v Dódóne, v šílenství vykonaly pro vlast, v soukromém i veřejném životě, mnoho dobrého, avšak při zdravém rozumu málo nebo nic.*“⁵

Platónovo pochopení pojmu *mania*, tedy „šílenství“, pak dokresluje jeho postoj k lásce – jakožto šílenství erotickému. Platón naznačuje, že cesta k „jsoucím jakožto jsoucím“ nemusí být pouze

3 Platón, *Faidros*, 247c.

4 NUSSBAUM, Martha C. *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. (*Oikúmené*, sv. 100).

5 Platón, *Faidros*, 244b.

cestou asketickou, požitků a prožitků prostou, cestou celibátní, ale rovněž cestou partnerského vztahu.⁶

Uvědomila jsem si, že svým přemýšlením o významu šílenství, se patrně vymezuji vůči pozitivismu⁷, vůči jeho tendenci omezit poznání na věci zjevné. Platón pak vede své posluchače též cestou k poznání nezjevnému. Příkládá určitou hodnotu i šílenství, které mívá spíše negativní konotace.

Má práce může být v důsledku toho chápána rovněž jako vymezení se vůči dnešní konzumní společnosti a její artikulované nepotřebě přesahů a jejímu soustředění se na materiální podstatu světa. To, ale zřejmě vyplývá již ze samotného výběru autora, kterým se zabývám. V rámci této své práce se tedy budu zabývat a zaobírat dvěma Platónovými pojmy či termíny – „láskou“ (*erós*) a „šílenstvím“ (*mania*).

V práci se objevují jména dvou velkých filosofů – samotného autora dialogu *Faidros* Platóna a jeho velkého učitele Sokrata⁸. Chtěla

6 Platón, *Faidros*, 256.

7 Srov. KLIMEŠ, Lumír, *Slovník cizích slov*. 5., přeprac. a dopl. vyd. Praha: SPN, 1994, str. 591: Pozitivismus je: „*fil. směr omezující poznání na popis a třídění pozitivních faktů a jevů daných ve zkušenosti; metodicky a noeticky navazuje na fenomenalismus a agnosticismus; je kriticky zaměřený proti metafyzice, proti idealisticky a spiritualisticky orientovaným filosofům a opírá se zejména o přírodovědecky pojmávaný obraz světa.*“

8 „*Nejdůležitějšími prameny k Sókratově filosofii jsou: 1. Platón, především „obrana Sókratova“ a dialogy „Kritón“, „Euthyfrón“ a „Faidón“, jež se zabývají procesem a popravou Sókrata; 2. Xenofóntova (nar. Asi 426 př. n. l.) „Memorabilia“ („Vzpomínky na Sókrata“); 3. „Oblaka“ skladatele komedií Aristofana (provedeno 423 př. n. l.); 4. jednotlivá místa z Aristotela (Met, 987 b 1; 1078 b 27; EN 1144 b 14). Tato svědectví se značně rozcházejí. Podle Aristofana je Sókratés osvícený ateistický přírodní filosof a sofista ve špatném slova smyslu, který mladé lidi učí, jak z bezprávi učinit právo. Platónův Sókratés je odhodlaný odpůrce sofistů, Proti tázajícímu se, vlastní nevědění zdůrazňujícímu Sókratovi raných Platónových dialogů, které poukazují na jeho hlubokou ironii, staví Xenofón ctnostného a bodrého občana, jenž hájí povrchní prospěchářské myšlení. Aristotelés souhlasí s Platónem; metodou sokratovského rozhovoru z raných Platónových dialogů*

bych zdůraznit, že pokud neuvádím jinak, myslím pod jménem Sokrates literární postavu z Platónových děl, nikoli tedy filosofa samotného. Platón ústy své literární postavy Sokrata většinou vyjadřuje myšlenky, které jsou pro jeho dialogy rozhodující, jež přinášejí rozřešení a které jsou patrně myšlenkami Platónovými anebo alespoň myšlenkami, jichž si Platón cení a které sám vybral z mnoha jiných, aby je postavil na pomyslný piedestal tím, že je vložil do úst právě postavě svého učitele Sokrata. Tím, že většinu vrcholných myšlenek Platónových děl vyslovila právě postava Sokrata, vzdává Platón patrně tomuto svému učiteli hold – nerada bych se však ve své práci pokoušela rozlišovat myšlenky Platónovy od myšlenek Sokratových. Tím, že mluvím někdy o prvním a jindy o druhém, se jen snažím odlišit loutku od loutkáře: Jméno Sokrates tedy používám, mluvím-li o postavě dialogu, jméno Platón, mluvím-li o intenci celého textu, popřípadě o souvislosti mezi mnoha jinými dialogy z Platónova pera.⁹

vyjadřuje krátkou formulí: Sókratés diskutoval etické otázky, hledal při tom obecniny a jako první se zaobíral definicemi (Met. 987 b 1).“ Tak: RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1999, str. 40. (Dějiny filosofie [Olomouc], díl 1.)

9 Co se týká citací Platónových dialogů – pokud není uvedeno jinak – uvádím překlad Františka Novotného, kde je třeba doplním i řecký text dialogu dostupný na webovských stránkách [www. perseus.tufts.edu/hopper/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/) (*Perseus Hopper* [online]). Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> [1. května 2013].

1. Dialog jako celek

Na začátku práce se pokusím charakterizovat dialog *Faidros* jako celek. *Faidros* bývá chápán jakožto rozdělený na dvě části, přičemž společné je jim to, že naznačují cestu k pravdě – v první části cestu lásky, v druhé části¹⁰ pak cestu litery, psaní či přednášení řečí. První polovina řeči by se mohla zdát být pouhým příkladem, který ilustruje druhou polovinu dialogu. Velká Platónova řeč¹¹ – vrchol první poloviny dialogu – je sepsána podle pravidel stanovených druhou polovinou dialogu. Má práce těžší především z první poloviny dialogu, což neznamená, že druhou zcela opomíjí. Proti pojetí první části jako pouhé ilustrace bych se však chtěla vymezit. Nemyslím si, že by bylo možné polovinu dialogu chápat jako pouhý příklad, jelikož v mnohých interpretacích předpokládám, že Platón konstruoval pečlivě celý dialog a každému byť si sebemenšímu „doplňku“ přikládám váhu. Bylo by naivní myslet si, že by Platón téma celé poloviny svého dialogu zvolil jen tak náhodně, bez hlubšího smyslu. Navíc téma láska a její definice, téma boha Eróta, je tématem, které Platóna zajímá, vždyť je považuje za natolik zásadní, že mu věnoval celý jeden svůj dialog (*Symposion*). Dialog *Faidros* navíc můžeme vnímat jako dialog, jenž v některých prvcích na *Symposion* navazuje a dovykládává to, co se do něj „nevešlo“. *Faidros* může být vnímán také jako revize dialogu *Symposion*, jeho oprava, skutečný chvalozpěv na boha *Eróta*, který nebyl v rámci *Symposia* vysloven.

¹⁰ Platón, *Faidros*, 257c – konec dialogu.

¹¹ Platón, *Faidros*, 244-257b.

Platónovy dialog jsou, tím že jsou založené na dialozích, podobné divadelním hrám. Jsou zasazeny do konkrétního prostředí. Rekvizity, které se objevují jakoby mimochodem okolo rozmlouvající dvojice (v případě dialogu *Faidros* jde o Sokrata a Faidra), mohou fungovat jako symboly a jsou často užívány k dokreslení děje či k dovysvětlení problému: Mohou mít, a mají, svůj smysl a význam, proto je můžeme využít při výkladu. Celý dialog pak můžeme vnímat jakožto vztažený k určité základní otázce, zásadnímu problému. Má práce o dialogu *Faidros* sice řeší pojem lásky – je to však skutečně hlavní otázka celého tohoto dialogu? Jaké tedy vlastně je základní téma *Faidru*?

Dialog je pojmenován po mladíku Faidrovi (řecky: Φαῖδρος), jehož jméno lze přeložit jako „Oslnivý“¹². V titulu vydání českého překladu *Faidra* z roku 1958 je uvedeno „*O lásce*“.¹³ V roce 1979 pak dialog vyšel ještě spolu se dvěma dalšími dialogy v knize s názvem *Dialogy o kráse*.¹⁴ Pokud obecně platí, že Platónovy dialogy jsou nejen díly filosofickými, ale také díly uměleckými, tedy plnými metafor a napsanými barvitým (básnickým) jazykem, pak pro *Faidros* platí toto všechno dvojnásobně. Jazyk tohoto dialogu sám dokresluje, sám jakoby mimochodem promlouvá, a to tak, jak jsme tomu navyklí u děl uměleckých. Působí stejně tak na rozum jako na city.¹⁵ Možná právě proto bývá *Faidros* řazen mezi dialogy o kráse či lásce.

12 NUSSBAUM, Martha C. *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Vyd. 1. Praha: Oikomenh, 2003. (*Oikúmené*, sv. 100). str. 404.

13 PLATÓN. *Faidros: O lásce*. III. František Novotný. Československý spisovatel, 1958.

14 PLATÓN. *Dialogy o kráse*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1979.

15 *Křehkost dobra...* op. cit., str. 452.

Z jiného úhlu pohledu se pak na základní téma dialogu dívají další vykladači: Štěpán Špinka ve své monografii *Duše a řeč v dialogu Faidros* charakterizuje tento dialog jako knihu pojednávající o pohybu.¹⁶ Martha C. Nussbaum pak interpretuje *Faidros* jako dialog o moudrosti a šílenství (*mania*).¹⁷ Kde se tyto výše uvedené interpretace scházejí a rozcházejí, jak se překrývají či nepřekrývají, to jsou otázky, které se mimo jiné pokusím v rámci této své práce zodpovědět, anebo alespoň a spíše odpověď na takovouto otázku naznačit.

¹⁶ *Duše a řeč...* op. cit., str. 13.

¹⁷ *Křehkost dobra...* op. cit., celé dílo.

2. Řeči úvodní, vyzdvihující nemilujícího nad milujícího

V dialogu líčený děj se začíná za hradbami města, kde se mladík Faidros setkává s filosofem Sokratem, který ho poté při procházce doprovází až za hradby. Přitom je Sokrates hnán touhou vyslechnout si promluvu Lysia, známého řečníka, kterou mu Faidros má vylíčit a zprostředkovat. Avšak dříve než nacházejí vhodné místo, kde by spolu usedli k rozhovoru, procházejí okolo místa, které někteří lidé spojují s jistým mýtem. Zajímavé je, že tento mýtus mluví jakoby přímo k tématu dialogu – jedná se totiž o mýtus, který vypráví o tom, jak byla mladá čistá dívka unesena bohem větru. Faidros se táže Sokrata, zda souhlasí s tím, že právě toto místo je skutečně oním místem, kde se ona mytická skutečnost odehrála. Sokrates na to reaguje slovy:

„Na to já nemám kdy, a proto přáteli, že dosud nedovedu podle onoho delfského nápisu poznat sebe sama. Připadá mi k smíchu zkoumat věci jiné, když toto dosud neznám. Proto nechávám tyhle věci být a spokojuji se s tím, co se o nich říká obecně. Jak jsem pravil, nezabývám se jimi, nýbrž sebou samým. Chci zjistit, zda snad nejsem ještě zapeklitější a zuřivější zvíře nežli Tyfó¹⁸, nebo zase tvor velice krotký a prostý, který se podílí na nějakém božsky mírném osudu.“(230a)¹⁹

¹⁸ Tyfón (též Tyfóeus) – syn bohyně Gáiy a Tartara; obrovský stohlavý netvor, jehož Gáia porodila, aby pomstil její poražené syny Títány. Tyfón se chtěl stát panovníkem lidí i bohů. Zeus s ním svedl těžký boj a svrhl ho do Tartaru. Tyfón prý žije pod sopkou Etnou. Zplodil mnoho jiných netvorů (např. Chiméru, Gorgóny, Sfingu, psa Kerbera atd.) Srov. BAHNÍK, Václav, Jaromír BĚLSKÝ, Helena BUSINSKÁ, Vilém KREJČÍ, Pavel KUCHARSKÝ a Čestmír VRÁNEK. *Slovník antické kultury*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1975, str. 635.

¹⁹ *Dialogy o kráse...* op. cit., str. 113.

Výše citovaná slova nám mohou být vstupní branou do Platónova dialogu. Filosof zde naznačuje, že se hodlá zabývat sám sebou, člověkem, lidskými touhami, pnutími a vášněmi, přitom však zůstává nohama pevně na zemi, jeho mýty a příběhy pak jakoby měly zvláštní pravdivostní hodnotu. Později se proto budeme věnovat také výkladu obrazů a mýtů, jichž Platón používá. Nyní nám však k jejich pochopení sám dává vodítko: Chce naznačit něco o povaze našich duší jako takových. Platón chce zjistit, zda je člověk zuřivý nebo krotký: Zda je běsnícím stvořením, v Etně soptícím Tyfónem, anebo naopak pokojným tvorem, jemuž byla přisouzena krotkost. Ptá se proto po původu svých (lidských) vášní a po jejich směřování.

První dvě řeči, které jsou v rámci dialogu proneseny – řeč Lysiova a první řeč Sokratova²⁰ – mluví o vášních negativně. Lysias vychází z předpokladu, že je lepší vztah s partnerem nemilujícím nežli s milujícím. Lásku či, chceme-li, zamilovanost zde představuje jako touhu, která zaslepuje smysly, touhu pomíjivou, nestálou, jež vede k neuváženým činům, kterých je později třeba litovat.²¹ Avšak vztah bez oné „zamilovanosti“ je daleko „bezpečnější“, partner je stále „při smyslech“, patrně tak nebude litovat činů, které udělal a neztratí svého někdejšího milence. I když vztah skončí, lze přece očekávat, že bude nadále trvat alespoň na přátelské rovině, protože to, co pro něj bylo ústřední, nebyla nějaká pomíjející vášeň. Kulturním okolnostem erotických vztahů ve starověkém Řecku se rovněž budeme věnovat v dalších kapitolách, jen zde poznamenávám, že vztah, o kterém Platón

²⁰ Platón, *Faidros*, 230e-234c a 237b-241d.

²¹ *Ibid.*, 231.

mluví, je vztah mezi starším mužem a chlapcem, když předpokládá jeho vyvinutí se do „přátelství“, anebo „nepřátelství“, mluví o podobě vztahu, ve chvíli, kdy chlapec dospěje. Platón tedy mluví o důsledcích pro společný život dvojice a její kontakt v obci, v okamžiku, kdy již oba budou jejími plnoprávními členy.

Sokrates svou první řeč pronáší se zakrytou hlavou²², snad na znamení toho, že již od začátku má o ní své jisté pochybnosti.²³ V této řeči pak obhajuje Lysiovu tezi, že je lepší se více věnovat tomu, kdo nás nemiluje, nežli tomu, kdo nás miluje. Následně rozlišuje opatrněji, nedělí pouze na „milujícího“ a „nemilujícího“, ale dělí samotná pnutí v člověku: „na touhu po rozkoších“ (ἐπιθυμία) a „získané mínění spějící k největšímu dobru“ (ἐπικτητός δόξα, ἐφιελμηνήτοῦ ἄριστου). Toto rozdělení již ukazuje k pozdějšímu připodobnění duše k srostlině tří částí: dvou koní a jejich vozataje. Ačkoli se tímto podobenstvím budeme také zabývat později, podotýkám již zde, že duše je srostlinou tří částí, z nichž dvě jednají ve vzájemné shodě (ušlechtilý kůň a vozataj) vůči kterým stojí jednání

22 „(...) Budu mluvit se zahalenou hlavou, abych odbyl tu řeč co nejrychleji a abych se při pohledu na tebe pro stud nepomátl.“ (Platón, *Faidros*, 237a).

23 Otázku, do jaké míry sám Platón souhlasí s první řečí Sokratovou a řečí Lysiovou, pojímá M. C. Neussbaumová v knize *Křehkost dobra*. K tomu, že Platón se s těmito řečmi stotožňuje ukazují jednak výroky v jeho dialozích středního období, jednak fakt, že právě ve *Faidru* přiznává inspirovanost svých řečí určitými múzami. Srov. *Křehkost dobra... op. cit.*, str. 407. Ovšem proti tomu, tudíž naopak ve prospěch tvrzení, že Platón tyto řeči považuje za překonané svou Velkou řečí, svědčí přímo slova Sokratova, která je označují za nepravdivé. (243a) Avšak nesmíme opomenout fakt, že Platón ve svých dílech stále znovu uvažuje nad božstvím Erosa, které do určité míry zpochybňuje. Platónovy dialogy zabývající se bohem Erotem – *Symposion* i *Faidros* – směřují k potvrzení božství tohoto živlu.

koně neušlechtilého. A tak v lidské duši můžeme vidět přítomna pouze dvě směřování, dvě tendence.

Milující je později připodobňován k nemocnému. Uvádí se, že milovník vždy touží po tom, aby jeho miláček byl slabší, než je on sám, a aby byl také na milovníka odkázán, proto milovník není příznivě nakloněn tomu, aby jeho miláček dosahoval nějakých úspěchů – získal jmění nebo byl dobře známý ve společnosti –, kdežto nemilující má z úspěchů svého miláčka radost a podporuje ho.

Když pak Sokrates po dokončení své řeči odchází pryč, je zadržen a uvědomuje si, že jeho řeč nebyla správná, rozpoznává ji jako pošetilou a téměř bezbožnou. Upozorňuje na to, že Erós bývá považován za jednoho z bohů, tím je i láska označena za cosi posvátného. A zde se již dostáváme do další části dialogu.

3. Řeči Eróta oslavující

Než postoupíme dále a budeme se zabývat částí dialogu, kde je již bůh Erós, láska, milovník i skutečně milující vyzdvihován, zaměříme se ještě na samotný pojem *erós*. Nastíníme, jak byl pojem chápán a jak s ním zachází Platón.

3.1. Pojem Erós

Erós (Řecky: "Ε ρ ω ς") je v této souvislosti uváděn jako jeden z bohů. Samo jméno má dva významy – za prvé, jde o vlastní jméno boží spojené s mýty, které o tomto bohu ve starověkém Řecku vznikly, za druhé jde o specifický druh lásky nebo milostného poblouznění; jednoho významu pojmu *erós* může být použito pro (do)vysvětlení významu druhého. Ovšem druhý význam pojmu se postupem času posouval, až nakonec v našem současném vulgárním pochopení míří primárně někam docela jinam, než kam mířil ve spisech Platónových: *Erós* – tedy to, co je „erotické“, bývá vztahováno především k oblasti sexu a sexuality, pouze sexuální význam je však pro uchopení pojmu v Platónově použití nedostatečný. Ve *Faidru* je povětšinou tento pojem spojován s vášnivým vztahem, přičemž v tom, že pojem zbavil jeho jednoduše sexuálního významu, postoupil Platón daleko²⁴, dokonce tak daleko, že jeho teorie vztahující se k *erótu* zapříčila vznik slovního spojení „platonická láska“, které bývá užíváno k popsání vztahu, jenž se odehrává pouze na duševní rovině a kterému tělesná rovina úplně chybí.

²⁴ Protože se celá tato práce věnuje uchopení pojmu *erós*, ještě bude tento výrok blíže specifikován.

Řecký výraz "Ε ρ ως bývá také často dáván do protikladu k jinému řeckému termínu pro lásku *agapé* (ἀ γ ά π η), které nabývá významu „milovat“ a které je hojně používané apoštolem Pavlem pro lásku křesťanskou (která má být mezi křesťany), například v jeho chvalozpěvu na lásku ze 13. kapitoly jeho Prvního listu do Korintu. Právě v protikladu vůči *agapé* bývá *erós* představován jako „touha“, „láska touživá“, například v *Biblickém výkladovém slovníku*:²⁵

„Eran– (...) označuje zvláště lásku jako touhu, nejen touhu muže po ženě, ale touhu po čemkoli, co stojí za to mít. Vlastnická láska byla v řeckořímském světě hlavní pohnutkou morálky (láska ke ctnosti), umění (láska ke krásnu), filosofie (láska k pravdivému), a náboženství (láska k bohům, k věčnému životu, k nesmrtelnosti atd.)“

Von Allen naznačuje i jiné cíle erotické lásky. Erotická láska je u Platóna dávána do vztahu s filosofií – „láskou k moudrosti“ – toto tvrzení, které může znít odvážně, se pokusím v dalších částech své práce náležitě obhájit. V zásadě *erós* a stejně tak i filosofie směřují k „jsoucnosti vpravdě jsoucí“, k pravdě a kráse.

Ačkoli byly právě naznačeny jiné významy slova erotický, než bychom u něj čekali, nutno podotknout, že ani vztahování tohoto pojmu k vášnivě lásce mezi milenci u Platóna nechebí, rozhodně není ojedinělé, vždyť právě takováto interpretace *erótu* je pro něj „odrazovým můstkem“ pro jeho interpretace další.

Co se týče „historie užívá pojmu *erós* u Platóna“, tak Platón *Erótovi*, jakožto jednomu z bohů, věnuje celý jeden svůj dialog, a sice dialog *Symposion*, jak již bylo výše uvedeno. *Symposion* je plný řečí

²⁵ VON ALLEN, Jean-Jaques a kol. *Biblický slovník*. 2. vydání. Praha: Kalich, 1991, str. 129.

o *Erótovi*, z nichž některé snad mají sloužit jako jakési odstrašující příklady.

Text následující citace je součástí Sokratova rozhovoru s Diotimou, který patří k těm závěrečným. Řeč Diotimina je jedním z vrcholů dialogu *Symposion*, přičemž poutavě a za pomoci mýtických obrazů otevírá samu otázku po *Erótově* božství a zpochybňuje ho:²⁶

„Co by tedy byl, děl jsem, Erós? (...) Veliký daimón²⁷, Sókrate; vždyť každá daimonská bytost je uprostřed mezi bohem a člověkem. (...) kdo jest jeho otec, pravil jsem, a matka? (...) Když se narodila Afrodité, všichni bozi byli na hostině a mezi nimi i Poros, Důmysl, syn Métidin, bohyně rozumnosti. Když byli po jídle, přišla žebrat, jak bývá o hodech, Penia, Chudoba, a stála u dveří. Zatím Poros zpil nektarem – neboť víno tehdy ještě nebylo – vešel do Diovy zahrady a tam zmožen spal. A tu si Penia, puzena svou bídou, vymyslíla, aby měla z Pora dítě; lehne si vedle něho a počala Eróta. Proto tedy je Erós průvodcem a služebníkem Afroditiným, poněvadž byl zplozen o jejích narozeninách, a zároveň je svou přirozeností milovníkem krásna, protože i Afrodité jest krásná.“

Při líčení charakteru *Eróta* se setkáváme s mýtem o jeho zplození. Takováto řeč v obrazech, připodobněních, je pro Platóna typická a ještě se s ní v průběhu práce setkáme. Platón si tímto způsobem připravuje půdu pro popis vlastností *Eróta*. Zároveň vyprávěním čtenáře poutá a jítří jeho představivost. Pro vyjádření svého přesvědčení používá na místo přesně vybroušených pojmů barvitých obrazů, které také mohou mít moc něco věrně a přesně zachytit.

²⁶ Platón, *Symposion*, 202e.

²⁷ Daimón – „(...) je představa primitivního náboženství, víra v duchy dobré nebo zlé. Náboženství antropomorfní si představuje daimóny jako bytosti mocnější než lidé. Sókratés tvrdil, že „daimonion“ v jeho nitru ho nabádá k dobrému. Filosofie řecká uvažuje o daimónech leda v souvislosti s otázkou, do jaké míry je lidský život určen osudem. Lidová víra odvracela daimóny zaklínáním a amulety.“ Srov. Slovník antické kultury... op. cit., str.139.

„A jako syn Porův a Peniin má takovýto osud. Za prvé je stále chud a docela není hebký a krásný, za jakého jest obyčejně pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez příbytku, líná vždy na holé zemi a bez příkryvky, spí pod širým nebem a u dveří a na cestách, žije tak jako matka, jsa neustále sdružen s nedostatkem. Ale po otci má zase to, že strojí úklady krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista...“²⁸

V tomto „představení“ *Eróta* vidíme jednak bídu, neúplnost, úpornost, hroživou vydanost lásky, která nemůže-li splynout se svým vysněním protějškem, zůstává vždy toužící, neúplná a rozpolcená, jednak také podivnou ctnost, statečnost, smělost, která se pojí s opravdovou touhou a milostným zapálením. Opět se zde potvrzuje, že Platón je dobrý vypravěč, který v bohu *Erótu* nechává splynout protiklady. Ačkoli je *erós* to, co má být v dialogu *Symposion* oslavováno, není zde idealizován. Láska je líčena jako věc, která není zdaleka snadná, ale má své kouzlo a svůj smysl. Zamilovaný je zároveň „žebrákem“ i „mocným čarodějem“. Možná pouze proto, že se stane žebrákem, si uvědomí svou nedostatečnost a pocítí zžírající touhu po něčem „vzdáleném“, „jiném“, „lepší“ než je on sám – právě v této chvíli se stává oním mocným čarodějem a vynalézavým lovcem. Vědomí bídy a chudoby může srážet na kolena, ale stejně tak může být zdrojem veliké touhy po změně stávajících poměrů, tedy obrovskou motivací. Ať již je láska utrpením anebo čarounou vynalézavostí, je vždy silou a touhou; ať již bolí, anebo léčí, vždy mluví k lidské duši; ať si již o lásce myslíme cokoli, nemůžeme ji upřít její vliv na přetváření lidského jednání.

²⁸ Platón, *Symposion*, 203.

„(...) jeho přirozenost není ani nesmrtelná, ani smrtelná, nýbrž v jednom a témž dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti a svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká, takže Erós někdy nemá nouze ani bohatství a také je uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí. Je tomu totiž tak. Z bohů nikdo nehledá moudrost, ani netouží stát se moudrým – neboť jest moudrý –, ani je-li někdo jiný moudrý, nehledá moudrosti (...) Tak nikdo, kde necítí nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí. Kdo tedy jsou, Diotimo, hledatelé moudrosti, když to nejsou ani moudří, ani nevědomí? To je jasné již i dítěti, že ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojími; a mezi ně náleží i Erós. Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu, takže Erós je nutně filosof, a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrými a nevědomým.“ (203-204b)²⁹

Právě odlišným původem svých božských rodičů, tím, že Erós stojí na pokraji, že je prodchnut touhou, tím, že je stále v pohybu a uprostřed změny, tím, že je neúplný, se stává průvodcem lidí na cestě, těch, kteří si nemyslí, že ještě vědí všechno, ale mají potřebu se ptát.

Zásadní je také popis *Eróta* „docela není krásný ani hebký“, ale je milovníkem krásna. Tímto se Diotima vyjadřuje k předchozímu sporu, zda-li je Erós dobrý anebo špatný. Někteří předchozí řečníci dialogu *Symposion* mluvili o dvou různých *erótech* – jednom dobrém a jednom špatném.³⁰ Toto rozdělení se nabízí: Často se setkáváme s dělením na lásku šťastnou a nešťastnou. Některá milostná vzplanutí či zamilovanosti, ať už vlastní či cizí, chápeme záporně. Některé řeči se snaží tohoto dělení vyvarovat – například právě ta výše uvedená Diotimina.³¹ Nedělení *erótu* také lépe odpovídá původnímu požadavku dialogu *Symposion* – totiž vyslovit chvalořeč na boha *Eróta*. Diotima

29 PLATÓN. *Platónovy Spisy: Svazek 2*. Praha: Oikoimenh, 2003, str. 193-194.

30 Platón, *Symposion*, 186.

31 Platón, *Symposion*, 201d-212a.

tento rozpor mezi krásou a ošklivostí řeší tím, že krásu umístí mimo samotného boha a *erós* samotný označí za touhu po krásnu.

Řeč také opisuje podivnou moudrost *Erótovu*, který sice není dostatečně moudrý, aby se mohl moudrým zvat, ale zároveň není zas až tak nemoudrý, aby přestal po moudrosti bažit; *Erós* skutečně „ví, nic nevěda.“ („εἰδέναι οὐκ εἰδώς“, tak *Obrana Sokratova*, 21d)

Osud *Eróta* je podoben osudu filosofů, k takovému přirovnání se Platón později vrací ve svém mýtu o cestě duší, ale zase z trochu jiné pozice. Můžeme s Platónem jen souhlasit, když ve výpovědi Sokratově z počátku dialogu *Faidros* prozrazuje, že nejprve „řeší sebe samého“, a sice svoji roli a úlohu jakožto úlohu filosofa, někdy snad též básníka. Po *Symposiu*, které *Eróta* vyličilo jak ve všech jeho velmi děsivých a ponižujících barvách, tak i v těch příjemnější a smyslnějších, po *Symposiu*, které probíhá na hostině a je zahaleno v roušce opojenosti dobrým jídlem a vínem, po *Symposiu*, jehož děj je líčen s mnohaletým zpožděním a které je plné rozdílných názorů rozličných autorů, přichází tedy *Faidros*, který *Eróta*, touhu a lásku, obhajuje, ba pozdvihuje až do nebeských výšin, a který se odehrává v přítomnosti, bezprostředně, který není zahalen dýmem, ale děje se poblíž proudící vody pod čarokrásným platanem. *Faidros* je, podobně jako řeči v *Symposiu*, chvalořečí na *Eróta*, avšak z trochu jiného úhlu, nově a svěže.

3.2. Úvod řeči oslavné

Vrátíme-li se zpět k *Faidru*, následuje v něm po řečech vyzdvihujících nemilujícího nad milujícího řeč oslavná. Řeč oslavná bývá také někdy nazývána „velká řeč“ (*Great Speech*³²).

Řeč začíná Sokratovým zděšením, děsem z „hněvu bohů“. Je pronesena jako „omluva“ za řeči předešlé. Je úlitbou, pokusem o usmíření boha *Eróta*. Zprvu začne obhajobou šílenství ($\mu\alpha\upsilon\lambda\iota\alpha$), skrze které se člověku dokonce dostává největšího dobra, pokud je toto šílenství darem božím. Příkladem jsou věštkyň v Delfách, které by bez svých „vytržení“ nepřinesly obci mnoho prospěšného. Šílenství je obhajováno, avšak s určitým „ale“, s nutností určitého potvrzení jeho božského původu. Ačkoli v celé řeči bude složka touhy, tedy *erós*, „propagována“, nebude tak činěno jednoduše, bez rozmyslu, nebude neproblematická.

Dále Platón mluví o duši a o její nevzniklosti ($\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\varsigma$) a nesmrtelnosti ($\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$). Obojí zdůvodňuje samostatným pohybem duše a její schopností „rozpohybovat“ tělo.³³ Tato charakteristika duše přichází před mýtem o cestě duší, a připravuje půdu pro tento mýtus.

32 HARVEY, Yunis. *Eros in Plato's Phaedrus: and the Shape of Greek Rhetoric*. In: *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. Trustees of Boston University, 2005, roč. 13, č. 1, 101/126. [online] <http://www.jstor.org/stable/29737247> [20. duben 2013].

33 Zajímavé je spojit skutečnost pohybu, kterou zdůvodňuje Sokratés nesmrtelnost duše, s celým dialogem. Harvey Yunis ve svém komentáři k *Faidru* nazačuje, že právě argument na základě pohybu je zde uveden ze dvou důvodů – jednak následují mýtus líčí právě pohyb duší – jejich cestu za Bytím – jednak jak *erós* tak rétorika duše vedou k pohybu. Srov. PLATO a Edited by Harvey YUNIS. *Phaedrus*. New ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, str. 136.

Obraz duše a její cesty po obloze je pak dlouho rozváděn a představován z různých úhlů. Duše je připodobněna k srostlině okřídleného dvojspřežení – které se sestává z dvou koní a vozataje. Vozataj a jeden z koní jsou krásní a dobří, druhý kůň je však z opačného rodu a opačných vlastností. Řízení takového dvojspřeží je pak nutně nesnadné a „trapné“. I toto je pouhý pokus o vystižení podstaty duše, pouhý obraz, kterým si autor pomáhá, aniž by mu on sám nárokoval obecnou pravdivost.³⁴

3.2.1 Dělení nerozdělitelné duše

S rozdělením duše na tři části se setkáváme také v *Ústavě*:³⁵

„(...) Jedním z činitelů v nás se učíme, jiným se vzněcujeme a zase čímsi třetím si žádáme libých stavů, spojených s jídlem a plozením, a všeho, co je s tím příbuzné...“

V *Ústavě* následuje tento rozbor duše po rozdělení částí obce a stavů na stav vládnoucí – správce, stav statečný – vojáky a obchodníky – stav výdělečný. Spravedlnost obce pak spočívá v tom, že každá z jejích složek se drží svého úkolu.³⁶ Složka vládnoucí by pak měla být složkou zastupující moudrost a ostatním složkám přísluší, aby jí byly podřízeny.

34 Podporou argumentu, že Platón nepovažuje svoji představu duše uvedenou v mýtu o cestě duší za dostatečnou, je sám fakt, že v *Ústavě* používá pozměněný výklad o struktuře duše (Platón, *Ústava*, 436) jakož i způsob, jakým svou myšlenku uvádí: „*Jaké to je jsoucno, je veskrze věc božského a dlouhého výkladu, ale čemu se podobá, na to stačí výklad lidský a kratší; mluvmé tedy tímto způsobem. Dejme tomu tedy, že se podobá srostlině okřídleného spřežení a vozataje.*“ (Platón, *Faidros*, 246a).

35 Platón *Ústava* 436a,b. K tomu rovněž: PLATÓN. *Ústava*. In: PLATÓN. *Ústava; Timaios; Kritias; Kleitofón*. Vyd. 1. Překlad František Novotný. Praha: Oikoymenth, 2003, str. 151.

36 Platón, *Ústava* 444d (*Ibid.*, str. 163).

Toto rozdělení obce je pak přenášeno na jednotlivce, který svou spravedlnost též obhájí tím, že v něm budou správně uspořádány složky jeho duše, že nedovolí žádostivosti, aby ovládla jeho jednání, aby se dostala z područí moudrosti.

Pokud bychom chtěli tomuto rozdělení z *Ústavy* připodobnit rozdělení duše z dialogu *Faidros*, pak by vozataj byl podoben stavu vládnoucímu, ušlechtilý kůň by zastupoval stav vojenský a druhý kůň opačných vlastností by pak byl připodobněn k třetímu stavu výdělečnému. Zajímavé je, že v *Ústavě* jsou tři části obce líčeny jako potřebné a žijící v souladu: Žádná z nich není líčena jako ta špatná, nevhodná nebo „opačných vlastností“. Ani řemeslníkům a obchodníkům není upírán význam a čest jejich zaměstnání.

Avšak jakmile se tato podoba duše objeví ve spisu o lásce a zamilovanosti, dostává se na novou půdu a neušlechtilý kůň je najednou na obtíž, jeho řízení se stává navýsost trapným, jelikož:

„A tu když vozataj uvidí milostný zjev a v celé duši tím dojmem rozehřeje i je naplněn bodáním dráždění a touhy, tu ten kůň, který je vozataje poslušný, jako vždycky i tehdy jsa přemáhán studem zdržuje sám sebe, aby skokem nenapadl milovaného; ale ten druhý nedbá již ani bodání vozatajova ani biče, nýbrž vyskakuje a prudce se žene a působě spřeženci i vozataji všeliké nesnáze nutí je jít k miláčku a zmiňovat se mu o vděku milostné rozkoše. Ti dva se zpočátku vzpírají a mrzí, že jsou donucováni k hrozným a nezákonným věcem; ale nakonec, když nemá zlo žádných mezí, dávají se vésti a jdou, povolivše se a slibivše, že udělají, co se jim příkazuje. A tak se octnou u miláčka a uvidí jeho zářící zjev.“³⁷

Otázkou zůstává, proč je druhý kůň vnímán negativně, když právě jeho přičiněním se milovník dostává do blízkosti svého miláčka. Tato

³⁷ Platón, *Faidros*, 254 a-b. Též: PLATÓN. *Platónovy Spisy: Svazek 2*. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 254.

na první pohled logická nesrovnalost odkazuje k samotné dvojznačnosti lásky, která se na jednu stranu dotýká toho vpravdě zvířecího v lidech – divoké sexuality čili potřeby se rozmnožit, ale tato potřeba může být zušlechtěna a nemusí jí být dosahováno tak přímočaře, zbrkle a necitlivě. V oblasti lásky tedy Platon upozaduje „výdělečnou“ část duše, jelikož by pak mohla přehlušit tóny jemnější, které se v lásce také skrývají.

Platón nezastírá, že je žádostivost silou, sám ji vedle statečnosti zapřahá do pomyslného povozu duše. Kdybychom spojili oba obrazy (obraz duše z dialogu *Faidros* a z *Ústavy*) dokonale, měla by pak moudrost funkci pouze regulační a sama vládla jen malou nebo žádnou silou, o to důležitější by pak byli oba koně, protože pouze díky nim je umožněn pohyb celého vozu – tedy pohyb naší duše. Může nám připadat podivné, že Platón klade takový důraz na tělesnou krásu a přiznává jí neobyčejně důležitou roli, ačkoli mu ve výsledku leží na srdci spíše láska k moudrosti. Jde zde o to, že právě přitažlivost ke kráse má onu moc táhnout, rozpohybovat, zjitřit smysly a připomíná jsoučno skutečně jsoucí jakožto vrchol Bytí spravedlnost, krásu a pravdu.

Ani neušlechtilý kůň tak není zcela zatracen, je však nutno ho zkrotit bičem a bodáním vozatajovým. Je nutné nedarovat mu úplnou volnost, nepasovat ho na místo vozatajovo, i když Sokrates připouští, že nastávají okamžiky, kdy se neušlechtilý kůň zkrotit nedá. Platón je velice dobrým pozorovatelem a působivým vypravěčem, kterému se podařilo zachytit strasti lásky a zamilovanosti nesmrtelným způsobem, skutečně živě. Obraz duše jako srostliny trojspřeží nejen, že vybízí k úvahám

o duši, ale působí i v tomto mýtu právě neobyčejně živě. Když Platón popisuje jednotlivé části duše a jejich zápas o tom, jak a jestli se přiblížit k „miláčkovi“, dle mého soudu, velice trefně vystihuje rozpaky a dilemata zamilovaného. Zachycuje jak silnou přitažlivost, tak touhu po čistotě a strach před zraněním milované osoby, nepochopením či zkomplikováním a znehodnocením celého vztahu.

V rámci této práce bych se chtěla více zabývat tím, co je pro Platónův obraz lásky specifické a do jisté míry jedinečně zachycené. A tuto jedinečnost spatřuji právě v Platónově pochopení lásky a v jeho spojení lásky se vztahováním se ke krásnu jako takovému a k pravdě (k „jsoucňm vskutku jsoucím“). O tom, k čemu až může láska podle Platóna směřovat, se opět více dozvídáme v nám již dobře známém druhém velkém dialogu spojovaném s láskou a bohem *Erótem* – *Symposiu*. Zde se také dozvídáme více o souvislostech lásky.

V dialogu *Symposion* líčí Sokrates svůj rozhovor s Diotimou, moudrou mantinejskou ženou,³⁸ která Sokratovi vyvracela jeho argumenty³⁹. V tomto rozhovoru mu odhalila „zasvěcení“ lásky. Láska je zde líčena jako touha po „plození a rození v krásnu“ – plození pak je věci směřující k nesmrtelnosti, láska tak je rovněž touhou po nesmrtelnosti. Způsob, jak dosáhnout této nesmrtelnosti, je plození dalších bytostí – „krásných těl“. Ti, kdo si přejí zachovat svou nesmrtelnost tímto způsobem, pak jsou vábeni předně právě tělesnou stránkou svých partnerů. To je však jen prvním stupínkem na cestě ke skutečné kráse a skutečné lásce. V Diotimině řeči⁴⁰ se pak Platón zcela vzdaluje pojmu

38 V kapitola 3.1, tamní poznámka 28 a místo jí označené.

39 Platón, *Symposion*, 201d.

40 Platón, *Symposion*, 201d-212a.

lásky a zabývá se krásou, sledováním krásy, která už je vzdálena lidskému tělu, bez barev, pozemské malichernosti. Pokud se potom milovníku podaří rodit nejen obrazy krásy, ale skutečnou zdatnost – stane se milým bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také nesmrtelným.⁴¹

Proto bývá druhý kůň označován za horšího, jelikož svým cílením na přízemní skutečnosti, svou výdělečností, svým druhem plození a svou snahou o nesmrtelnost jedná proti skutečné možnosti nesmrtelnosti dosáhnout, jak naznačují Diotimina slova ze závěru její promluvy.⁴² Ačkoli však jedná proti, stejně je už jen krůček od skutečného šílenství lásky, od skutečné filosofie. Pravá hrůznost neušlechtilého koně vězí právě v jeho schopnosti na poslední chvíli zastínit božský význam šílenství lásky, stáhnout ho na zem a celé duši upřít podíl na zření lásky. Řízení dvojspřeží je podivuhodná akrobacie, boj, který může směřovat k božskému.

„Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí krásno podivuhodné podstaty, to krásno, Sókrate, pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy...“⁴³

Dle svědectví Diotimy je láska opět spojena s cestou, a to s cestou nesnadnou. Cestou od lásky prázdné a falešné, od lásky k věcem pomíjivým, které vadnou, lásky k lidem, kteří si ji nezaslouží, se poutník dostává k věcem, jež si jeho pozornost zaslouží. Tak přestává být otázkou, zdali si milovaný zaslouží lásku milovníka, ale láska sama

41 Platón, *Symposion*, 212a.

42 *Idid*.

43 Platón, *Faidros*, 210e. Též: *Platónovy Spisy: Svazek 2...* op. cit., str. 203.

o sobě se stává zásluhou tomu, kdo miluje, jelikož je průvodkyní a cestou. Láska se proto nemůže omezit na něco, čeho můžeme dosáhnout, na systém, ze kterého chceme od první chvíle pouze těžit; láska nemůže být pouze smlouvou, není nikdy bez nebezpečí, není nikdy bez rizika a nemůže přinést svůj užitek tomu, kdo se jí nevydává a pouze se před ní snaží utéct, schováváje sám sebe do vztahů bez nebezpečí a vášně, a tudíž i bez lásky.

Vztahy jsou řešeny před Velkou řečí⁴⁴ tak, že je lepší podlehnout partneru, který není skutečně zamilován.⁴⁵ Celý milostný poměr je pak věcí skutečně racionální, věcí postavení, přestává být vztahem lásky a stává se mocenskou hrou. Ačkoli dialog *Faidros* mluví do své doby, mluví o vztazích mezi muži a ještě typicky nevyvážených vztazích, které jsou dnes spíše ojedinělé.⁴⁶ Přece mluví i k nám, vždyť i v dnešní společnosti se jistě stále setkáváme se vztahy, které jsou více intrikou nežli „dílem“ boha *Eróta*, které nejsou vedeny božským šílenstvím, ale lidskou žádostivostí. A právě proti nim je Platónův dialog mimo jiné zacílen.

Jakou lásku tedy Platón prosazuje? Lásku na jedné straně podnícenou bohem *Érotem*, lásku vášnivou, zapálenou, lásku, která nejen, že hraničí s šílenstvím, ale která šílenstvím skutečně je – božským šílenstvím však⁴⁷. Na druhé straně pak lásku, která nesměřuje přímočaře k tělesnosti a k „plození krásných těl“. „Plození těl“ je koneckonců ze své podstaty homosexuálním párům vzdálené.

44 Ve zmiňovaných již dvou řečech: řeči Lysiově a první řeči Sokratově.

45 Platón, *Faidros*, 237b a 231a.

46 Více k této problematice viz kapitola 3.3. *Zvláštnosti sexuálních vztahů v kultuře starého Řecka*.

47 *Ibid.*, 256d.

3.2.1 Příklad Alkibiadés

Platón však nemluví o cestách lásky pouze teoreticky, na závěr dialogu *Symposion* nechává po argumentující, „učesané“ řeči Diotimině promluvit ještě opilého, zhrzeného milence Alkibiada, mladíka, který si myslel, že ho Sokrates svádí. Sám si přál Sokratovi vyhovět, jak sám přiznává: „*Vždyť mi na ničem tak nezáleží jako na tom, abych se stal co nejlepším, ale k tomu, myslím, mi nikdo nemůže více pomoci než ty.*“⁴⁸ Sokratés ho pak obviní z toho, že s ním chce uzavřít nevýhodný obchod, a sice: „*Jestliže tedy ... toužíš vejíti se mnou ve styk a vyměnit si krásu za krásu, zamýšlíš přitom nemálo na mně vydělat: chceš získat za zdání krásy krásu opravdovou i myslíš skutku vyměnit bronzovou zbroj za zlatou.*“⁴⁹ Jejich „románek“ tak zůstal po tělesné stránce nenaplněný, na základě čehož se Alkibiadés cítí podvedený.

Díky tomuto příkladu můžeme vyvodit dvojí: 1. Tělesná краса skutečně Platónovi není cílem, ale pouze „prostředkem“, označuje ji za pouhé „*zdání krásy*“ a necení si jí tolik, jako krásy opravdové, krásy vnitřní. 2, Potvrzuje se, že Sokrates i v tomto případě dává přednost tělesnému nenaplnění vztahu před jeho naplněním. Zvláště zajímavé je, jak tento příběh glosuje ve své práci Michael Foucault (s odkazem na Bióna z Borysthenu):⁵⁰

48 Platón, *Symposion*, 218d.

49 Platón, *Symposion*, 218d-219a.

50 FOUCAULT, Michael. *Dějiny sexuality II: Užívání slasti*. Praha: Herrmann a synové, 2003. str. 96-97. Tato poznámka s sebou také přináší kritiku Platónova konceptu, čímž je pro tuto práci nosná.

„Během slavné zkoušky, v níž ukazuje schopnost nedat se svést Alkibiadem, není Sókratés předveden jako člověk „očistěný“ od veškeré žádosti po chlapcích: zkouška zviditelňuje jeho způsobilost odolat Alkibiadovi, když chce a jak chce. Takovou zkoušku budou křesťané odsuzovat, protože dosvědčuje setrvalou a podle nich nemorální přítomnost touhy; již dlouho před nimi se jí ovšem posmíval Bión z Borysthenu, jenž přitom poukazoval na to, že pokud Sókratés toužil Alkidiada zneužít a neučinil tak, zachoval se jako hlupák, a pokud po něm naopak netoužil, nebylo jeho chování ničím záslužné.“⁵¹

Můžeme si povšimnout důrazu na určitý druh uměřenosti nebo prokázání schopnosti mít sám nad sebou moc, moci se ovládat. Tuto Sokratovu schopnost můžeme hodnotit vysoce. Ale zároveň se můžeme ptát, jaký účinek má pak na jeho „miláčky“? Na jednu stranu může být Sokrates vnímán jako citlivý učitel, který udržuje vztahu se svým okolím ve zdvořilém odstupu; pokud však mluvíme o tomto druhu odstupu, bylo by patrně vhodnější mluvit o přátelství. Platón naopak přiznává, že se jedná o vášnivou lásku, přiznává rovněž, že sama vášeň má schopnost přitáhnout cíl této vášně a pohltit ho stejně tak jako jeho původce.⁵² Pokud Sokrates vzbudí v někom stejnou touhu a přivede ho k zamilovanosti, podobně jako Alkibiada, a pak ho zanechá, pouze stěží můžeme tvrdit, že se zachoval nanejvýš ušlechtilé.

3.2.2. O jaké lásce Platón vypovídá?

Příklad s Alkibiadem spíše než, že ukazuje, jak by měla láska podle Platóna vypadat, naznačuje, jak by vypadat neměla. Některé prameny tvrdí, že Platón nikde nevypovídá o láskyplném soužití dvou protějšků, vždy se spíš vyjadřuje k začátku vztahů:

⁵¹ Zde se Michel Foucault odkazuje na: Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů IV*, 7, 49.

⁵² Platón, *Faidros*, 255 b-c.

„Sokrates se pak ve *Faidru* nesnaží o mnoho více než v *Symposiu* odpovědět na naše otázky po životě filosofického páru, o tom, jak se vyvíjí. V *Symposiu* jsme byli svědky vývoje filosofického milovníka o samotě, zatímco *Faidros* se soustředí spíše na začátky lásky mezi filosofy než na její vývoj.“⁵³

Pokud nám tedy Sokrates ve *Faidru* příliš neumožňuje sledovat vývoj filosofického páru, pak právě ve své Velké řeči v pasáži o vývoji filosofického páru učinil výjimku:⁵⁴

„Jestliže pak tu zvítězí lepší složky duše a přivedou k zřízenému životu a filosofii, takoví lidé tráví vezdejší život blaženě a v svornosti, majíce v moci sami sebe a jsouce spořádaní, když si podrobili to, čím vznikala špatnost duše, a osvobodili to, čím vznikala zdatnost. Po skončení tohoto života nabudou perutí a lehkosti a mají získáno vítězství v jednom ze tří zápasů vpravdě olympijských, vítězství, nad které nemůže člověku poskytnout většího dobra ani lidská rozumnost, ani božská šílenost. Avšak povedou-li život hrubší a nefilosofický, ale žádostivý cti, tu asi brzy v opilosti nebo při nějakém jiném nedostatku péče ti dva jejich nezřízení tahouni napadnou jejich duše nestřežené, svedou je dohromady a zvolí si i provedou to, co bývá od obyčejných lidí pokládáno za blaho; a když to provedou, v ostatním čase toho sice užívají, ale zřídka, protože dělají věci, které nejsou rozhodnutím celé duše. Tu pak žijí i tito ve vzájemném přátelství, ale v menším než tamti, i za trvání lásky i když z ní vyjdou, soudíce, že si navzájem dali i jeden od druhého přijali největší záruky a že je nesmějí nikdy zrušit a vejíti v nepřátelství. A na konci života vycházejí z těla sice bez perutí, ale s náběhem k opeřování, takže si odnášejí nemalou odměnu za svou erotickou šílenost; neboť pro ty, kteří již začali podnebeskou cestu, stanoví zákon, ne aby ještě přišli do tmy a na cestu pod zemí, nýbrž aby požívali jasný život a byli šťastni na společné cestě a aby se jim za jejich lásku jednou zároveň dostalo perutí.“

53 „Socrates, then, is not much more concerned in the *Phaedrus* than he was in the *Symposium* to answer our questions about the life of philosophic couple as it develops. For in the *Symposium*, the development we witnessed was of the philosophic lover alone; while in the *Phaedrus*, the focus is rather on the beginnings of love between philosophers than on its development.“ Srov. KRAUT, Richard. *The Cambridge companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992, xiv, str. 560. (můj překlad - mš)

54 Platón, *Faidros*, 256.

V citovaném úseku Platón skutečně specifikuje, jak má vypadat ideální vztah. Přinejmenším naznačuje, co preferuje, jak lépe uchopit šílenost bohy darovanou. Sokrates, ačkoli lásku doslova zbožšťuje, nezbožšťuje pouze přátelský cit či lásku mateřskou, ale skutečnou lásku erotickou, a to dokonce i v dnešním smyslu slova erotickou, přestože mluví o určitém druhu askeze. Tento jeho „rozpor“ v praktikování vztahů na jednu stranu erotických, vášnivých, na druhou stranu prostých tělesného spojení, může vyvolávat nepochopení, pocit zhrzení ze strany jeho miláčků, jak o tom svědčí právě zmiňovaný příběh Alkibiada. Tento příběh může vést k pochybnostem, zda je Platónův přístup k lásce vždy eticky obhajitelný. Vypovídá na jednu stranu o tom, že Platón chápe tělesnou krásu jako odkaz krásy hlubší a tělesné krásy si proto tolik necení. Na druhou stranu otevírá otázku, zdali nepovažuje Platón „tělesného“ (!) člověka za pouhý odraz něčeho duchovnějšiho, a proto si samotné osoby, individua, tolik necení.⁵⁵

⁵⁵ Touto otázkou se zabývá Gregory Vlastos ve stati s názvem *The individual as an Object of Love in Plato* v knize *Platonic Studies*: VLASTOS, Gregory. *Platonic studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973, xvi. Na to pak navazuje F. C. White ve svém článku *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*: WHITE, F. C. *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*. In: HIEBERT, Paul. *The Classical Quarterly: New Series*. Great Britain: Cambridge University Press, s. 396-404. New Canadian Library, no. 2 (1990). Dostupné z [online]: <http://www.jstor.org/stable/639099> [10. dubna 2013].

3.3. Zvláštnosti sexuálních vztahů v kultuře starého Řecka

Je důležité si uvědomit i kulturní a historické pozadí řeči, zakotvené v tehdejších mravech. Láska, které je předmětem Platónova zájmu, je totiž téměř výhradně láska mezi muži. Mezi milovníkem a jeho miláčkem.

Tradiční homosexuální pár ve starém Řecku fungoval na principu pederastrie.⁵⁶ Většinou byla otázkou čest mladíka, aby nevstoupil do vztahu, který by byl „pod jeho úroveň“ a neztratil tím prestiž. Na druhou stranu ho právě správně vybraný milovník mohl uvést do tajů jak milostného tak občanského života a zajistit mu dobré místo v obci.

Jedním z textů, který se snaží dostatečně stručně a výstižně shrnout zvláštnosti sexuálních vztahů ve starém Řecku cituji níže. Detailněji je sice popisuje Michael Foucault ve svých *Dějínách sexuality*⁵⁷, tento text je však k citaci vhodnější právě svojí stručností, ačkoli se dle mého soudu, dopouští určitých formulačních nepřesností:

„Zejména v předhelénském období byla pederastrie považována za ušlechtilý a společensky významný nástroj výchovy, uplatňovaný mezi svobodnými členy obce: 'milovník' měl svého 'chlapce' vyučovat

⁵⁶ Pederastie - „(pais – chlapec, erastés – milovník), láska k chlapcům, vyplývala u některých řeckých kmenů z dávných zvyklostí (...). U Dóřů míval totiž mladý muž, zvl. z vyšší vrstvy, svého chlapeckého oblíbence, jemuž byl v míru vzorem a ve válce ochráncem. Milostné přátelství obou trvalo leckdy i poté, kdy chlapec dospěl (...) V Athénách byla pederastie trestná, byla-li spojena s prostitucí. (...) Nejvíce se rozšířil v helénistické době. Přispělo k tomu i podřadné postavení ženy v manželském životě...“ Tak: *Encyklopedie antiky... op. cit.*, str. 459.

⁵⁷ FOUCAULT, Michael. *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Praha: Herrmann a synové, 2003.

a vychovávat k ctnostem a tělesné zdatnosti, sloužit mu jako obdivovaný vzor. Sexuální stránka přitom nebyla jediným ani hlavním obsahem vztahu, patřila k němu ovšem, a to zcela jednostranně, jako způsob, jímž 'milovaný' chlapec oblažoval svého 'milovníka', sám v něm uspokojení neměl hledat. Cílem takového vztahu byla výchova k mužnosti – dospělost obvykle roli 'milovaného' ukončila a vztah přerostl v prosté přátelství. Popsaná asymetričnost vztahu je pro pochopení antického vnímání sexuality velmi důležitá: pro dospělého (svobodného) muže bylo nepřijatelným ponížením přijmout pasivní ('ženskou') roli v sexuálním styku, zatímco v podstatě jakýkoli druh sexu, v němž měl roli aktivní, byl považován za přijatelný. Autoři, kteří pederastické vztahy doporučují (např. Platón), na nich chválí předně to, že v nich jsou mládenci vychováváni k mužnosti, a dále to, že v nich je sexualita daleko méně určována chťicem a neovládanou vášní než ve vztahu k ženě. Jedině mezi muži prý totiž může vzniknout skutečně duchovní vztah lásky kultivované vzděláním.⁵⁸

Ráda bych zde poukázala na dva problémy, které by v textu uvedeném výše mohly být zachyceny výstižněji nebo ještě rozvedeny. Jelikož se tato práce zabývá Platónem, bylo by nevhodné spokojit se pouze s autorovým tvrzením, že Platón doporučuje pederastické vztahy – rozhodně to nelze říct o pederastických vztazích všeho druhu a ani ne o pederastických vztazích tak, jak je autor popsal. Sám poté připomíná Platónův koncept „platonické lásky“. Jak se můžeme dočíst právě v dialogu *Faidros*⁵⁹, pokládá Platón za nejhodnotnější vztahy, kde si dvojice navzájem nepodlehne a skutečně tento model aplikuje na vztah mezi muži. Soudím, že by bylo přesnější označit Platóna za reformátora pederastických vztahů spíše, než za jejich propagátora. Dále je otázkou, jestli ženská role v sexualitě může být považována automaticky za roli pasivní. Jsem přesvědčena, že nikoli, ale tímto tvrzením se již dostávám mimo téma této práce.

⁵⁸ *Problematika homosexuálních vztahů*. Praha: Českobratrská církev evangelická, 2006, str. 9. (Knižnice studijních textů Českobratrské církve evangelické.)

⁵⁹ Platón, *Faidros*, 256.

Z Úvodu do problematiky homosexuálních vztahů vyplývá, že byl Platón do jisté míry poplatný své době, ve které byly podobné způsoby jednání sspolečensky přijatelné, zažité a dokonce očekávané. Na druhou stranu bylo toto chování asi jediným možným způsobem, jak šlo v tehdejší Řecku milovat „filosoficky“, nakolik jde Platónovi o lásku dvou rovnoprávných bytostí, dvou bytostí, které může pojit vzájemná úcta, které si mohou být partnery při hledání pravdy, které může spojovat společná láska k moudrosti, tedy filosofie. Tehdy bylo téměř nutné, aby byli oba muži. Ačkoli bychom v tehdejší Řecku našli i poučené a moudré ženy – věstkyně, kněžky – jak to ostatně připouští i sám Platón, když vkládá jednu z nejzásadnějších řečí o lásce dialogu *Symposion* do úst ženě – Diotimě, která byla ovšem hned z počátku označena jako cizinka (ξ ἑ ν η).⁶⁰ Je jasné, že zde nejde o jednu z „normálních“ žen⁶¹, Diotima byla spíše výjimkou potvrzující pravidlo, která se odlišuje svým povoláním, činnostmi i původem. Běžně jsou ženy uváděny ve výčtu mezi dětmi a otroky.⁶² Ženám se nedostávalo ani vyššího vzdělání, pokud to ekonomická situace dovolovala, musely být při pohybu mimo dům doprovázeny služkou. Předpokládalo se, soudě mimo jiné podle činností, které byly ženám svěřovány, že u nich převládá, podobně jako u dětí, „nejnižší“ složka duše, tedy žádostivost.

⁶⁰ Platón, *Symposion*, 201e.

⁶¹ Žena – „V době klasické bylo postavení žen v jednotlivých řeč. městských státech různé. Pro Athény je příznačné, že žena byla držena v naprosté uzavřenosti doma, mimo dům se směla účastnit jen některých náboženských slavností, procesí a divadelních představení (ženské úlohy na divadle hráli však muži). Na ulici byla athénská žena ze zámožnějších kruhů provázena služkou... Ve společenském životě se uplatňovaly místo Athéňanek z vyšší společnosti hétery, na kulturním rozkvětu Athén se nemohla žena podílet také proto, že se jí nedostávalo vyššího vzdělání..“
Tak: *Encyklopedie antiky...* op. cit., str. 699.

⁶² Platón, *Ústava*, 433d.

Předmětem Platónových úvah je občan (svobodný člověk), nikoli občanka, jelikož ženy v Athénách v této době občanská práva neměly.

Podle Platónova rozdělení, ve kterém jsou pro naplnění lásky vhodnějšími právě zbývající dvě složky duše, je jasné, že ženy jsou z této skutečné erotické (v Platónově slova smyslu) lásky vyňaty. I když jsou s nimi vztahy udržovány, protože jsou stále potřebné pro utišení „neušlechtilého“ koně.

Zvláště ilustrující roli ženy jsou také poslední Sokratovy okamžiky popsané v úvodu dialogu *Faidón*:

„Když jsme tedy vešli, zastihli jsme Sókrata právě zbaveného pout a Xantipu – znáš ji -, jak drží jeho dítě a sedí vedle něho. A tu jakmile nás Xanthippé spatřila, zabědovala a zvolala takto nějak, jak to dělávají ženy: 'Ó Sókrate, tak už naposledy s tebou budou mluvit tví přátelé a ty s nimi!' A Sókrates, pohlédnuv na Kritóna, řekl: 'Kritóne, ať ji někdo odvede domů.'“⁶³

Po citovaném místě následuje celý děj dialogu *Faidón*, kdy Sokrates rozpráví se svými přáteli. Xantipa zde není zcela opomenuta – sedí vedle Sokrata a chová jeho dítě, ale není jí dovoleno zůstat se Sokratem až do jeho posledního okamžiku. Její starostlivost a extaticnost – mohli bychom asi také použít slova hysterie – je označována za něco typicky ženského. Je pravda, že takové jednání bychom při smrti životního druha očekávali spíše než klidný rozhovor s přáteli nad filosofickými tématy. Zde se opět v praxi projevuje Sokratova vědomá kontrola rozumu nad ostatními složkami duše.

⁶³ Platón, *Faidón* 59e-60a. Též: PLATÓN. *Faidón: Obrana Sókratova; Kritón; Euthyfrón; Kratylos; Theaitétos; Sofisté; Politikos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, str. 85.

A proto, ve světle tohoto přesvědčení a důrazu na ovládnání sebe sama, působí činy Xantipy pošetile a nevhodně.

Vrátíme-li se však ke vztahu s chlapci a k oddílu v dialogu *Faidros*, je nám pak pochopitelné, že Sokrates nepodporuje celibát absolutní, ale vede ke zdrženlivosti od tělesných styků právě mezi muži. Pokud tedy mluvíme o „platonické lásce“ jako vztahu pouze na duchovní úrovni, měli bychom pamatovat na to, že Platónův Sokrates praktikoval mimo tyto „duchovní“ vztahy i vztah založený na lásce tělesné – vztah k ženě. Tento vztah pak byl „doplněn“ vztahem, který měl směřovat ke zdrženlivosti. Tedy vztahem mezi milovníkem a miláčkem. Udržet tento vztah pouze na „duševní“ úrovni pak nemusí být zas tak neobvyklým a v dnešním kontextu překvapivým požadavkem.

3.3.4 Utajenost

Důležité je také připomenout, že Platón nikdy nemluví o sexu přímo, vždy jen cudně a jakoby v hádance. Jak lehké by bylo stanovit určité hranice a jasně vyřknout to, co zůstává jen naznačeno, si uvědomíme při srovnání spisů Platónových se spisy jeho současníků, například Xenofóna, který ve svém spisu *Hostina* také zachycuje postavu Sokrata a vkládá mu do úst daleko jasnější soudy, radí, aby se člověk vyhýbal všem stykům, vzdal se polibků, které ze své povahy spoutávají duši, choval se tak, aby se těla vzájemně nedotýkala a aby netrpěla „svěděním“, jež tento dotyk způsobuje.⁶⁴ Platón se takovým přesným zákazům milostných úkonů vyhýbá, dotyk dvojic pak přímo

⁶⁴ Xenofón, *Hostina* IV, 26; srov. také *Vzpomínky na Sókrata* I, 3.

připouští.⁶⁵ Jediné vůči čemu se cudně vymezuje, jak jsme se již zmínili, je vzájemné podlehnutí si. Avšak i takovému páru slibuje odměnu, za jejich milostné šílenství.

Tak tedy Platón netouží po tom popsat sexuální morálku, stanovit přesná pravidla, obhajuje *erós* a zabývá se jím také díky jeho schopnosti vést duše ještě dál. Kam však? Co znamená ono dál?

3.4. Srovnání mýtus o cestě duší s mýtem o jeskyni⁶⁶, aneb kam Platón odkazuje

Pro další rozvedení vztahu lásky, filosofie, a pro přiblížení Platónovy představy pravdy, krásy a dobra se vrátím k mýtu o cestě duší.⁶⁷ Jelikož právě tento mýtus představuje obhajobu lásky, jelikož naznačuje vztah lásky k celému pořádku kosmu. Jelikož se v celé práci snažím vystihnout právě Platónův specifický pohled na lásku a na *erós*, který směřuje někam dál za lásku pouze tělesnou i někam dál za život jednotlivce. Mnohdy není jasné, co je skutečným středobodem, co je tím, čemu dává Platón nejvyšší hodnotu. Například Michael Foucault charakterizuje pravou lásku u Platóna jako vztah k pravdě.⁶⁸ Kenneth R. Seeskin zase označuje Platóna za mystika a vrchol vidí v nazírání pravé skutečnosti.⁶⁹ F. C. White pak ve svém článku „*Love and*

65 Platón, *Faidros*, 255b-c.

66 Platón, *Ústava*, 514a-517a.

67 Mýtus o cestě duší – Platón, *Faidros*, 246-250.

68 „Opravdová láska není podle Platóna bytostně charakterizována vyloučením těla, nýbrž tím, že je – skrze jevové podoby svého předmětu – vztahem k pravdě.“ Tak: FOUCAULT, Michael. *Dějiny sexuality II: Užívání slasti*. Praha: Herrmann a synové, 2003, str. 317.

69 SEEKIN, K. R., *Platonism, Mysticism, and Madness*, *Monist* 59 (1976), str. 584:

the individual in Plato's Phaedrus“ naznačuje, že v každém člověku se zrcadlí ideje a láska k nim tak může pro druhého představovat obnovení vztahu se světem idejí.⁷⁰ Srovnáním mýtu o jeskyni s mýtem o cestě duší bych se ráda pokusila ujasnit podstatu obou těchto termínů. Jaký vztah k sobě mají ideje, pravda, pravdivá skutečnost nebo „jsoucnost vsutku jsoucí“? Možná se nám tyto otázky nepodaří zodpovědět zcela přesně, jelikož Platón sám připouští a přiznává, že jeho mýty či podobenství jsou jen pokusy o zachycení skutečnosti, a často cituje básníky nebo mluví „básnickým“ jazykem.⁷¹

Srovnání obou mýtů můžeme začít samotným zdůvodněním jejich vzniku. Na začátku mýtu o jeskyni čteme, že je určen jakožto podobenství, které vyjadřuje rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou. Mýtus o putování duší navazuje na výroky o nesmrtelnosti duše, ale již neodůvodňuje nesmrtelnost duše jako takovou, ale mluví o „způsobu“ duše. V obou mýtech pak je zachycena cesta. V mýtu o putování duší je

„Nejenže vědomí idejí uspokojí naši zvědavost po uspořádání světa, přináší mír a harmonii duši, činí naši morálku čistou, a zaručuje nám nevadnoucí štěstí. Dokud toto vědomí zahrnuje naše důvody stejně jako naši morální, náboženskou a estetickou citlivost. Platón jej chápal jako mnohem prospěšnější než může být jakýkoli jiný prožitek. Není žádná možnost porovnání potěšení z rozjímání nad krásným objektem s dosažením vysokého stupně logické preciznosti nebo s potěšením z navázání spojení s věčným. Všechny tyto prožitky dosáhnou nejvyššího bodu ve zření pravdivé skutečnosti. To je vrcholná mystika.“ (vlastní překlad – mš) Seekin zde naznačuje, že svědectví, které Platón podává, nemá pouze čistě racionální hodnotu. Označení Platóna za mystika není nemístné. Sám v dialogu Symposion používá pro tajemství lásky název mysteria. Špinka ve svém komentáři k *Faidru* připouští, že Platón využívá motivy pocházející z mysterijního proudu řeckého náboženství, srov. *Duše a řeč...* op. cit., str. 108-109.

70 „Na prvním místě se domnívá (Platón), že když je muž milován, tak protože slouží svému milovníku jako prostředek opětovného sjednocení a opětovného spojení s Idejemi.“ (vlastní překlad – mš) Tak: *Individual in Plato's Phaedrus...* op. cit., str. 396-404.

71 Platón, *Faidros*, 252b, 243a a 264d.

to cesta celého kosmu – zástupu diamonů a bohů (doma v sídle bohů zůstává jediná Hestia neboli Nesvornost) a lidských duší. V mýtu o jeskyni je pak popsána cesta jen jednoho jedince. Oba mýty se od sebe liší charakterem těch, kteří cestu konají – v prvním mýtu jsou to duše (bohové, daimoni atd.), v druhém pak cestu koná prostě člověk, i když klíčová je patrně opět jeho duše, poněvadž je celý mýtus uveden odkazem k duši. Na cestě čekají putující různé obtíže – člověk vystupující z temnosti jeskyně na světlo je oslepen a má mžitky před očima, lidské duše se zase nemohou dostat k vrcholu nebeské klenby a vzniká mezi nimi zápas.

Zásadní je především to, k čemu vlastně celá pouť směřuje: V prvním mýtu směřují duše k božské klenbě, k nadsvětlním místům, která „dosud žádný básník neopěvoval, jak by zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat.“⁷² To místo zaujímá beztvará „jsoucnost vskutku jsoucí“, která je viditelná pouze rozumu a vztahuje se k ní pojem pravdivého vědění. Toto místo je také plné pravdivých věcí – lze zde vidět spravedlnost, rozumnost i neměnicí se vědění. Celá tato „podívaná“ je spojena s hostinou, možná by se dalo také říct, že je sama o sobě hostinou. Přináší pokrm pro koně i vozataje. Tato „podívaná“ je však přístupna pouze duším zvaným nesmrtelné, bohům, kteří nejsou znervózňováni neposlušnými koňmi. Lidé pak musí těžce zápolit s neušlechtilým koněm, aby alespoň část jsoucna spatřili, a některé duše nespatri ani část.

V druhém mýtu vystoupí někdejší „vězeň“ ze své cely v jeskyni, posléze uží skutečněji a pravdivěji předměty, jejichž stíny vídal, uží

⁷² Platón, *Faidros*, 247c. Též: *Platónovy Spisy: Svazek 2...* op. cit., str. 244.

také slunce a dovtípí se, že spravuje všechno viditelné na světě a je i původcem věcí, které viděl dole.

V obou mýtech se tedy objevuje jednak nazírání něčeho skutečného, pravdivého, a za druhé i nějaký stín či odraz té skutečnosti. V obraze prvním se duše, když spatří pozemskou krásu, rozpomene na pravdivou krásu. Dokonce opět nabývá perutí jako připomínky cesty duší po obloze. V druhém mýtu jsou odrazy pravdivého přítomné od samého začátku – jsou to ty stíny, které vidí lidé věznění v jeskyni.

Zásadně se pak liší uspořádání celého mýtu – mýtus o jeskyni začíná popisem stínů, pokračuje cestou, přes popis pravdivého, skutečně jsoucího, až po návrat osoby zpět do jeskyně a popis toho, jak jí podívaná změní, za koho bude považována ve společnosti žijící ze stínů. Můžeme si domýšlet, že Platón myslel jeskyní „většinovou společnost“ a člověkem, který z jeskyně vychází pak filosofa (zvláště sebe sama?) a zdůvodňoval, proč je náhle tak změněn a méně mu záleží na věcech, které obvykle lidi trápí, proč si málo cení poct toho temného světa.

Mýtus o cestě duší pak začíná pohybem duší, pokračuje popisem místa, kde sídlí „jsoucnost vskutku jsoucí“, následovaným popisem důsledků cesty duší pro jejich „přerození“ a budoucnost, končí potom odkazem k tomu, že záblesky skutečně jsoucího vidí duše i v těle a vidí je právě na tělech krásných protějšků. Můžeme si tedy domýšlet, že tento mýtus vykreslením cesty, která předchází samotnému životu, jednak vysvětluje postavení a úděl člověka, jednak osvětluje původ některých druhů šílenství. Mýtus o cestě duší je pro Velkou řeč i celý dialog *Faidros* zásadní, jelikož nastiňuje onu tolik důležitou spojitost mezi láskou a filosofií (tedy spojitost mezi touhou po pravdě a milováním

moudrosti čili snahou přiblížit se pravdě), přitom zahrnuje šílenství a dává mu nezanedbatelnou a vsutku božskou úlohu.

Vrátíme-li se k otázkám z počátku kapitoly, zejména k otázce, k čemu láska skutečně směřuje (Směřuje-li výš než jen k tělesnosti?) Docházíme k tomu, že láska směřuje k pravdě, směřuje ke skutečnosti, k pravdivému bytí, které samo pak je místem hostiny, kde duše přijímají míru do svých unavených křídel, kde můžeme uzřít i skutečnou spravedlnost a vědění.

Tento zvláštní způsob nazírání pravdivé skutečnosti rozhodně můžeme připodobnit k mystice či za mystiku přímo označit, i když vzhledem k nejasné definici⁷³ mystiky toho označení nemusí být mnoho vypovídající. Přece však bývá právě toto označení s Platónem spojováno hojně⁷⁴, vždyť za jeden z kořenů, ze kterých se zrodila mystika křesťanská je označována právě tradice antická.⁷⁵

Kdybychom tedy přijali tvrzení, že Platón je mystikem či mluví mystickým jazykem, co by to potom znamenalo pro naše zkoumání *erótu* a *manie* ve *Faidru*? Předně to, že pokud chceme Platóna plně

73 Martin Wernisch v úvodu své knihy, která se mystikou zaobírá, ukazuje, jak je tento pojem obtížné uchopit: „Výraz patří mezi ty, kterým rozumí kdekdo, tedy alespoň v onom smyslu, že se mu s ním něco asociuje: ne-li nahlédnutí do hlubiny, tak alespoň neprůhledné příšeří tajemna. Avšak při pokusech uchopit jej s nezbytnou určitostí se tento důvěrně známý termín pojednou rozpadá (...) až zkoumajícího pojme pochybnost (...) není-li mystik tolik, že ve skutečnosti postrádají společného jmenovatele – (...) nedostatky budou mít i nejrozšířenější a nejoblíbenější z obecných definic, pracující s výrazy „bezprostředního „ styku a „sjednocení“ člověka s Bohem.“ Tak: WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace: Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2007, str. 17-19.

74 Např.: *Platonic studies...* op. cit., str. 26 či *Platonism, Mysticism, and Madness...* op. cit., str. 585.

75 Tak Martin Wernish v rámci své přednášky *Starší dějiny křesťanské mystiky* (RET 30016) pronášené v letním semestru akad. roku 2012/2013.

pochopit, nebudou nám stačit běžné akademické prostředky⁷⁶; nebudou nám patrně stačit ani jakékoli jazykové prostředky, neboť pro plné pochopení je v mystice důležitý zážitek, zkušenost, prožitek, setkání. Slova, která jsem právě použila, mohou sice být vulgarizovaná a vyprázdňena podobně jako pojem mystika, pokusme se je teď ovšem chápat ve významu toho půlkroku dál za naše logické myšlení, či chceme-li, na vrchol našeho myšlení, kde již pro myšlení samo platí jiné podmínky.

Pokud tedy přiznáme, že k zachycení Platónova tématu či „cíle jeho směřování“ nestačí slova, budeme jednak věrni jeho popisu místa, kde sídlí „jsoucnost vskutku jsoucí“⁷⁷, jednak protože se zabýváme *erótem*, budeme uvažovat zcela v duchu lidové moudrosti, že „lásku nelze slovy vypovědět“.

Pokud přiznáme, že Platón mluví mysticky, připustíme také, že se pohybujeme v prostoru náboženství. Tedy, že Platónovi je zkušenost s láskou vpravdě náboženskou zkušeností. Naznačuje to již tím, že „tvoří mýty“, které odpovídají na otázku po uspořádání světa. Koneckonců slibuje páru za jeho božské šílenství (lásku) perutě nesmrtelnosti.⁷⁸ Co může více odkazovat k přesahu pozemského života?

Ačkoli se zde pohybujeme na půdě touto prací zatím neprobádané – abychom mohli mluvit o náboženství, museli bychom si ujasnit, jak ho Platón vnímá. K tomu je možné poznamenat dvojí – Za prvé: Platón

⁷⁶ Kenneth Seekin svou tezi o Platónově mysticismu končí výzvou k reformě současné filosofie. Což opět naznačuje, že se pohybujeme na poli těžce uchopitelném. Srov. *Platonism, Mysticism, and Madness...* op. cit., str. 585.

⁷⁷ Platón, *Faidros*, 247c: „*Ta nadsvětlní místa dosud žádný z našich básníků neopěvoval, jak by zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat.*“

⁷⁸ Platón, *Faidros*, 256b.

vychází z řeckého náboženství, které je konceptem notně vzdáleným naší evropské kultuře zakořeněné v křesťanství; Platón často mluví o mnohých bozích o démonech. Za druhé: Platón má k řeckému náboženství své doplňující „připomínky“...⁷⁹ Za zmínku stojí i to, že platonismus (v podobě novoplatonismu) byl nadále živým filosofickým směrem, který ovlivňoval, utvářel i formování křesťanství...⁸⁰ Smyslem této práce však není rozbor novoplatonismu ani Platónova vlivu na křesťanství. Je však dobré mít na paměti, že Platónův význam netkví jen v oblasti filosofie a že *erós* v jeho pojetí nemá vliv pouze na časté záležitosti člověka, ale má přesah i do skutečností věčných, a že v jeho teorii poznání není míněno pouze poznání filosofické, nýbrž také poznání náboženské. To vše podtrhuje význam, který v životě člověka podle Platóna *erós* má.

I kdybychom přiznali, že Platón mluví mysticky, nemusí být mystická interpretace interpretací jedinou! Odkaz na „mystičnost“ textu by se nám neměl stát výmluvou pro to, abychom se nadále nesnažili ho vyložit pomocí běžných metod, našeho zdravého rozumu, logiky a nástrojů na akademické půdě běžných.

⁷⁹ Špínka uvádí, že Sokratovy představy bohů se od tradiční liší například tím, že Sokrates vyjímá z průvodu bohů Nesvornost: „(...) jak vztahům mezi bohy navzájem, tak vztahům bohů k ostatním duším je závist zcela cizí. Bohové spolu nesoupeří, ale společně vytvářejí jeden spravedlivý řád, v němž každý z bohů vykonává to, co mu náleží.“ Srov. *Duše a řeč...* op. cit., str. 104.

⁸⁰ „Novoplatónismus představuje dominující filosofii pozdní antiky. (...) Až do počátku 19. století je Platón interpretován převážně novoplatónicky. Počínajíc apologety 2. století (...) je křesťanská filosofie a teologie pod silným vlivem (...) novoplatónismu.“ *Antická filosofie (Olomouc)*... op. cit., str. 158.

3.5. Vztah filosofie a lásky

Během našeho výkladu Velké řeči jsme si již stihli všimnout, že tato řeč se sice zabývá láskou a začíná jejím výkladem, avšak naplnění lásky a její cíl vidí v pravdivém poznání a ve filosofickém rozjímání. Filosofii pak Platón chápe jako nejvyšší z povolání a zaměstnání⁸¹ Pokud tedy láska (*erós*) směřuje k tomu nejvyššímu a je-li filosofie tím nejvyšším povoláním, je nasnadě, že v nějakém vzájemném vztahu budou.

Harvey Yunis se vyjadřuje ve svém článku v podobném duchu:

„Ačkoli je sexuální způsobem, kterým je z počátku vzbuzen, se eros Velké řeči (myšlena je Sokratova řeč Erotu oslavující) růstem mění a promění sama na vyšší druh erosu, který hledá naplnění ve vyšších, vznešenějších a více vzrušujících aktivitách než je sex. Nicméně způsobem, na kterém Plato trvá, ačkoli ho nikdy nespécifikuje, zůstává vždy přesahující eros, hledající pravdu bytí, ve své niternosti blízký sexuálnímu erotu. Tak jen filosofové jsem těmi, jejichž eros vytrvá, aby dosáhl naplnění ve filosofii a věděni, i přes jeho fyzické projevy.“⁸²

81 Platón, *Faidros*, 248c-d: „Která duše jako průvodkyně boha uvidí něco z pravdivých věcí, budiž až do druhého kruhu prosta obtíží (...) tehdy, – tak jest zákon – nemá být tato duše vsazena při prvním zrození do žádného zvířecího tvora, nýbrž ta, která uviděla nejvíce, má být vsazena do zárodku budoucího filosofa, milovníka moudrosti, nebo milovníka krásy nebo některého služebníka músy a Eróta...“

82 (můj překlad – mš) HARVEY, Yunis. *Eros in Plato's Phaedrus: and the Shape of Greek Rhetoric*. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. Trustees of Boston University, 2005, roč. 13, č. 1, 101/126. Dostupné z [online]: <http://www.jstor.org/stable/29737247> [10. dubna 2013], str. 113: „*Though it is sexual in the manner in which it is initially stimulated, the eros of the Great Speech changes as it grows, transforming itself into a higher kind of eros that seeks fulfillment in a higher, nobler, and more exciting activity than sex. Nevertheless, in a manner that Plato insist on but never specifies, that transcendent eros that seek knowledge of being always retains its innate affinity with sexual eros. Though it is only philosophers whose eros perseveres through its corporeal manifestations to attain fulfillment in philosophy and knowledge...*“

Článek představuje filosofování jako erotičtější aktivitu než sex. Podle prohlášení Diotimy ze *Symposionu* lze předpokládat, že jsou to zároveň ty aktivity směřující k nesmrtelnosti až božské. Platón ve svém mýtu o putování duší těch, kteří zahlédnou největší část „jsoucna vskutku jsoucího“, určuje další život těchto lidí jako osud filosofů. Dále také při popisu ideálního vývoje milostného vztahu píše:

„Jestliže pak tu zvítězí lepší složky duše a přivedou k zřízenému životu a filosofii, takoví lidé tráví vezdejší život blaženě a v svornosti, majíce v moci sami sebe a jsouce spořádání...“⁸³

Takto se naznačuje, že filosofie je úctyhodná oblast zájmu, dokonce nejlepší.

Nad dialogem *Faidros* si můžeme povšimnout, že on sám jakožto celek může být právě svědectvím o pravé „platonické lásce“, a tak dobrým příkladem zřízeného života a filosofie. Někteří autoři⁸⁴ se domnívají, že Sokratovy řeči v tomto dialogu jsou určeny samotnému Faidrovi jako předmětu jeho erotického zájmu. Sokrates na začátku svých řečí popisuje nezkušeného mladíka, ke kterému své řeči směřuje, právě on může být ztotožněn s Faidrem. Zodpovědět otázku, koho pod oním mladíkem máme vidět, či zdali byli Faidros a Sokrates do sebe navzájem zamilovaní, asi není v našich silách, jednoznačnou odpověď na tyto otázky dialog nedává. Avšak už sama literární forma dialogu naznačuje, že k filosofování je potřeba mít protějšek, že je k němu tedy zapotřebí vztah, který se na území tehdejšího Řecka, ve starověkých Athénách, uskutečňoval téměř výhradně jako vztah mezi dvěma muži.

⁸³ Platón, *Faidros* 256a.

⁸⁴ Např.: *Křehkost dobra...* op. cit., str. 407.

Další otázkou je, zda je k filosofování potřeba, aby tento vztah byl zároveň vztahem milostným. Toto tvrzení můžeme vyloučit. Ačkoli můžeme teoretizovat nad tím, zda-i nebyl Sokrates do Faidra zamilovaný, můžeme (snad) s jistotou říci, že nebyl zamilovaný do všech osob, se kterými kdy vedl filosoficky plodný dialog. Kdybychom chtěli trvat na tom, že do všech zamilován byl, museli bychom připustit, že láska u Platóna je skutečně něco docela jiného, než jak jsme zvyklí o ní hovořit jinde. Dalo by se mluvit o nějaké „jiskře“, ať už sympatii, anebo potřebě se vymezit, nikoli však o lásce.

Láska však přináší na pole filosofické diskuze zvláštní benefity, vyznačuje se schopností inspirovat, motivovat, odkazovat ke krásu a pravdě, i když ze začátku může mít účinek smysly spíše otupující. Lásku je pak možno vidět jako cestu k filosofii, *erós*, který je vyvolán tělesnou krásou, se posléze od tělesné krásy oprostí a ulpívá pouze na filosofii. Platón se od ostatních filosofů vůbec neliší svým důrazem na moudrost a preferencí duchovní krásy před tou tělesnou, liší se však začleněním konceptu tělesné krásy do celé cesty k moudrosti. Platón neučí „nemilujte“ nebo „nezamilovávejte se“, Platón učí, že je třeba se zamilovat skutečně a do hloubky, až do té míry, že jedinec zjistí, že nemiluje lidskou tělesnou krásu, že ta se mu stala pouhým odleskem krásy pravdivé skutečnosti, tedy „jsoucnosti skutečně jsoucí“.

4. Závěr

V závěru této své práce se zamyslím nad několika tématy, která vyplývají z toho, co je řešeno ve *Faidru*. V jakých souvislostech může být vůbec téma tohoto dialogu inspirativní dnes (?), v jakých souvislostech se s ním můžeme setkat (?), jaké otázky nám může pomoci zodpovědět? Hlavní oblast, ve které může být tato práce inspirací, je jistě rozvinutí pojmu láska a uvědomění si jeho souvislostí. Byť představa *erótu* jako skutečnosti na nejen fyzické rovině, ale též na rovině filosofické, ba dokonce náboženské, není zcela neznámou.⁸⁵

4. 1 Erós a krása

Platón představuje lásku doslova jako způsob růstu, ačkoli by se nám zamilovanost mohla zdát bezcenná a neúčinná, on jí přikládá určitý význam. Důvody, proč jsme do někoho zamilovaní, které v nás vyvolají toto pnutí, mohou být skutečně odleskem něčeho většího. Předpokládali bychom, že Platón bude uvádět jako příklad ctnosti charakteru spíše duchovního, ale on se drží ideálu tělesné krásy. Možná za to může i jiný pohled na krásu, kdy ona sama je jedním z nejvyšších jsoucen.⁸⁶ Také je vnímána jako univerzální – veškerá lidská krása je nakonec odleskem jedné dokonalé krásy.⁸⁷ Nepředstavujme si tuto krásu jako vyumělkovanou, Platón dává přednost chlapcům, kteří mají tělo

85 MOORE, Thomas. *Temný eros: o moci a bezmoci v mezilidských vztazích*. Vyd. 1. Praha: [s.n.], 2001, 167 s. ISBN 80-7178-530-x.

86 Platón, *Symposion*, 210 b-d.

87 Platón, *Symposion*, 210b.

dostatečně silné a připravené k obraně obce, nikoli vychrtlým mladíčkům s natočenými vlasy...⁸⁸

Ale ani jiné vlastnosti nejsou při líčení důvodů lásky zanechány zcela stranou. Když na konci dialogu *Symposion* líčí Alkibiadés svou lásku k Sokratovi, odvolává se i na „*skvosty v jeho nitru*“⁸⁹, vyzdvihuje také Sokratovi schopnosti při putování s vojskem, jeho střízlivost, schopnost si dopřávat i užívat.⁹⁰ Alkibiadovou promluvou se osobou skutečně hodnou lásky stává ne tak vnějšně krásný Sokrates – filosof. Důležitější nežli krása vnější se stává krása vnitřní.

4.3. Láska k člověku jako k individuu?

Zajímavá otázka navýsost aktuální je, jak Platón lásku aplikuje (?) a jak moc ji vztahuje ke konkrétním lidem (?), či pouze k ideám za skutečnými lidmi? Touto otázkou se zabývá Vladimír Vlastos, nejprve shrnuje Platónovy promluvy z *Lysia* a *Zákonů*, přičemž vztahuje lásku k užitečnosti⁹¹ jedince a jeho pevnému místu ve společnosti. Člověk, který ztratí svou „užitečnosti“ si ve Vlastosově interpretaci Platóna již lásku nezaslouží, což se dokazuje na příkladu z *Ústavy*, kde Platón navrhuje zdlouhavé léčení lidí, jelikož jim připraví jen „dlouhý a bídný

88 Uvedu Foulcaltův postřeh: „Dělicí čára mezi mužským a zženštilým mužem se neshoduje a naším protikladem mezi hetero- a homosexualitou, neomezuje se ani na opozici mezi aktivní a pasivní homosexualitou. Vyznačuje rozdíl v postoji ke slastem a tradiční znaky tohoto ženství – lenost, netečnost, odmítání drsnějších sportovních aktivit, zálibení ve voňavkách a ozdobách, změkčilost... (malakia) nejsou určujícím prvkem někoho, kdo bude v 19. století nazýván 'homosexuálem', ale toho, kdo se nechává unést slastmi, které ho přitahují: je podřízen vlastním žádostem i žádostem ostatních.“ Srov. *Dějiny sexuality II...* op. cit., str. 117.

89 Platón, *Symposion*, 216e.

90 *Ibid.*, 219-220.

91 Platón, *Ústava*, 424a a 449c.

život“ a obci jsou takoví lidé neužiteční.⁹² Vlastos tak specifikuje i Platónův pojem *erós* : –

„To, co milujeme na člověku je obraz ideje v něm. Milujeme osoby jen do té míry a pouze do té míry, jak jsou dobré a krásné (...) Osobnost v její jedinečnosti a celistvosti jeho nebo její osobitosti, nebude nikdy objektem naší lásky. To se mi zdá jako hlavní nedostatek Platónovy teorie.“⁹³

Tento zajímavý Vlastovův postřeh je zvláště zajímavý pro sociální oblast. Vyplyval oby z něj totiž, že Platón opomíjí celistvost člověka a posuzuje jej pouze s ohledem na jeho užitek pro obec. *Erós* se pak stává láskou nikoli k celistvosti a jedinečnosti člověka, ale k ideálu zdánlivě s člověkem nesouvisejícím.

Platón nikde automaticky nepředpokládá, že by každý člověk byl hoden lásky. Nepředpokládá, že by každý člověk měl v sobě ten záblesk lidství, byl obrazem idejí, odráželo se v něm „jsoucno vpravdě jsoucí“. Ale zároveň nevyklučuje, že by každý člověk v sobě něco takového mít mohl, možná to i naznačuje ve svém výroku z *Faidra* – „[φ υ χ η̄ π ᾱ σ α](#) ἄθανατος“.⁹⁴ Tím již odkazuje k spojitosti lidí s bohy, se „jsoucností vskutku jsoucí“. Duše tím, že jsou zapojeny do oné cesty k nebesům, jsou navždy ohroženy tím, že se stanou skutečně božskými, že se jejich neušlechtilý kůň, který jim brání v dosažení nebeské klenby,

92 *Ibid.*, 407de.

93 (vlastní překlad – mš) VLASTOS, Gregory. *Platonic studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973, xvi, str. 31: „*What we are to love in person is the „image“ of the Idea in them. What we are to love the persons so far, and only insofar, as they are good and beautiful (...) the individual, in the uniqueness and integrity of his or her individuality, will never be the object of our love. This seems to me the cardinal flaw in Plato's theory.*“

94 Platón, *Faidros*, 245c: „Veškerá duše je nesmrtelná!“

nakonec zušlechtí, ostatně jejich cesta, pokud je cestou vpřed, ani nemůže dopadnout jinak.

Ačkoli Platónova teorie lásky zřetelně preferuje určitá povolání nad jiná⁹⁵, myslím, že míří ve výsledku spíš k nalezení místa ve světě pro každého a v posledku tak spíš naznačuje, že přítomnost něčeho ze „jsoucnosti vskutku jsoucí“ lze nalézt v každém člověku. A tak může být každý člověk hoden vztahu, který odpovídá vztahu k plnosti bytí.

Vlastosova kritika Platónova pojetí lásky je zpochybňována také F. C. Whitem v jeho článku *Love nad the Individual in Plato's Phaedrus*, kde zdůrazňuje, že pokud milujeme osobu, pro obraz ideje v ní, neznamena to, že ji také nemůžeme milovat pro ni samotnou na základě její podobnosti s idejí. Obraz západu slunce můžeme mít v oblibě, jelikož se nám líbí západ slunce. Avšak máme rádi také tento obraz, sice protože je to obraz západu slunce, ale to ještě samo o sobě neshazuje naši zálibu v obrazu jako takovém. Pravděpodobně budeme obdivovat vlastní celistvost, osobitost a jedinečnost obrazu s jakou západ slunce vystihuje.⁹⁶

Přínos Platónova spisu o lásce lze spatřovat i v tom, že ho nutí precizně vykreslit strukturu duše, popsat protikladné tlaky, které nejen v případě zamilovanosti v člověku zápolí. Jak jsem již naznačila na začátku práce, soudím, že Platónův pohled na člověka je realistický tím, že nepřehlíží jeho „neušlechtilou“ stránku, jíž je žádostivost. Platón ovšem tuto složku jednoduše neodsuzuje, nestává se pro něj automaticky původcem „hříchu“ nebo něčeho jednoduše špatného. Spíše

⁹⁵ Platón, *Faidros*, 248 d-249.

⁹⁶ *Love nad the Individual in Plato's Phaedrus...* op. cit., str. 399.

je potřeba ji přidělit správné místo, podrobit ji rozumu; nezastírá však, že i tato část člověka je jeho silou – jedním z koní, který ho může posunout vpřed, k nezkreslenému poznání druhého člověka, ke způsobu, jak milovat skutečně a skutečné. Tuto důležitou, Platónem neopomíjenou, rovinu pojmu *erós* je pak zapotřebí připomínat.

4.4. Definice Erótu

Chceme vystihnout, jak Platón myslí pojem *Erós* a jak s ním pracuje zejména ve vztahu k poznání, pak je možno na základě výše uvedené interpretace rekapitulovat následující významné rysy, které lze v dialogu *Faidros* spatřovat, a které zřejmě kontrastují s běžně chápaným významem tohoto „boha lásky“.

1. Na povrchní rovině (ve vulgárním porozumění) totiž vyvstává otázka, zda je *erós* vlastně dobrý. Jsou s ním třeba v souvislosti se zamilovaností spojeny značné obtíže a strasti, nečekané výkyvy nálad, které se často zdají být škodlivými. *Erós* se proto na první pohled jeví **rozporuplně**. Tato jeho rozporuplnost však ukazuje na to, že jeho význam je i někde jinde než jen jako zdroj lidské vášně vedoucí k erotickému zájmu o druhého. Jsme-li „v moci boha Eróta“ cítíme, prožíváme a toužíme. To samo o sobě nás uvádí do nových okolností, nutí nás poznávat, objevovat, nově interpretovat.
2. *Erós* je vždy pnutím, rozpohybovává. **Pohyb** směrem k druhému se pak stává pohybem k jsoucnosti vskutku jsoucí. Pokud bychom to chtěli vyjádřit zjednodušeně, můžeme říct, že tím, že člověk poznává, tak se dobírá pravdy. Právě jsoucnost vskutku jsoucí má

totiž nezanedbatelnou pravdivostní hodnotu. Je tím skutečně jsoucím z jsoucen. Tím, že nás *Erós* uvádí do nových souvislostí a mění naše prostředí, nás nutí samostatně a více poznávat. Naše všední jednání je tak začleněno do rámce vpravdě božského. *Erós* je okřídlených vetřelcem v našem světě, který nás intenzitou pocitů, které přináší, nutí vykročit směrem blíže k pravdě. „Jsoucnost vpravdě jsoucí“ vstupuje pomocí *erótu* do vztahu s námi samotnými. Potvrzuje tak svoji platnost. Pomocí Platónova pohledu na *erós* se pravda, krása a vědění stávají tím, co nás skutečně pálí, tím, co není pouze vzdáleno v neskutečné dálce, nýbrž tím, co nás k sobě táhne. „Jsoucnost vpravdě jsoucí“ není mrtvo, je tím k čemu lne nejživější a nejaktivnější část v nás, ta nejživější a nejaktivnější část nás. Platón spojuje náš všední život s naším životem věčným. Naznačuje mystickou povahu našich každodenních zážitků, které se můžeme bránit, která v nás může vzbuzovat hrůzu nebo radost, se kterou můžeme automaticky počítat, snažit se ji přehlížet nebo pobývat někde mezi těmito dvěma extrémy.

3. *Erós* také utváří naše vztahy s druhými lidmi. Je vždy již **vztahem**. A právě ve vztahu – v tvůrčím dialogu (!) – se odvíjí Platónova filosofie. Právě na něm staví. Pravá filosofie je pak cílem směřování *erótu*, neboť právě rozhovor odkazující se ke „jsoucnosti vpravdě jsoucí“ je místem hledání a snad i nacházení **pravdy**. Tento vztah může být také vztahem pedagogickým, vždyť Platón ve svých dialozích nechává Sokrata „vyučovat“ – klást otázky a hledat odpovědi. Tento proces

vyučování ale nikdy není pouze poučování nezkušeného, ale společným hledáním.

4. *Erós* se podle Platóna může vztahovat k naší nejvnitřnější části nás, k pravdě, jejíž jsme odleskem i originálním, celistvým vyjádřením.

Seznam literatury

Primární literatura

1. PLATÓN. *Phaedrus*. John Burnet. Oxford University Press, 1903. Dostupné z [online]: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=8E27E4DC8485F1153C8A5D758B2DB7E1?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dPhaedrus> [29. dubna 2013].
2. PLATÓN. *Symposium*. John Burnet. Oxford university Press, 1903. Dostupné z [online]: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=8E27E4DC8485F1153C8A5D758B2DB7E1?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dSym> [29. dubna 2013.]

Sekundární literatura

1. BAHNÍK, Václav, Jaromír BĚLSKÝ, Helena BUSINSKÁ, Vilém KREJČÍ, Pavel KUCHARSKÝ a Čestmír VRÁNEK. *Slovník antické kultury*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1975.
2. FOUCAULT, Michael. *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Praha: Herrmann a synové, 2003.
3. HARVEY, Yunis. Eros in Plato's Phaedrus: and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. Trustees of Boston University, 2005, roč. 13, č. 1, 101/126; [online] <http://www.jstor.org/stable/29737247> [4. dubna 2013].
4. PLATÓN. *Dialogy o kráse*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1979. ISBN 01-049-79.

5. PLATÓN. *Faidros: O lásce*. III. František Novotný. Československý spisovatel, 1958, 84 s. Otázky a názory.
6. PLATÓN a Edited by Harvey YUNIS. *Phaedrus*. New ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press. ISBN 978-052-1612-593.
7. PLATÓN. *Platónovy spisy: Svazek 1* Vyd. 1. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003, 524 s. ISBN 80-729-8062-X.
8. PLATÓN. *Platónovy spisy: Svazek 2*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-063-7.
9. PLATÓN. *Platónovy spisy: Svazek 4* Vyd. 1. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003, 524 s. ISBN 80-729-8067-X.
10. PLATÓN. *Republic*. John Burnet. Oxford University Press, 1903. Dostupné z [online]: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167> [29. dubna 2013].
11. KLIMEŠ, Lumír. *Slovník cizích slov*. 5., přeprac. a dopl. vyd. Praha: SPN, 1994, 855 s. ISBN – 80-04-26059-4.
12. KRAUT, Richard. *The Cambridge companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992, xiv, 560 p. ISBN 05-214-3018-6.
13. NUSSBAUM, Martha C. *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Vyd. 1. Překlad Daniel Korte. Praha: Oikoy-men, 2003, 839 s. Oikúmené, sv. 100. ISBN 80-729-8089-0.
14. *Problematika homosexuálních vztahů*. Editor Gabriela Malinová. Praha: Českobratrská církev evangelická, 2006, 55 s. Knižnice

- studijních textů Českobratrské církve evangelické. ISBN 80-701-7032-8.
15. MARIÑA, Jacqueline. *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005, xiv, 348 p. ISBN 05-218-9137-X.
 16. MOKREJŠ, Antonín. *Erós jako téma Platónova myšlení*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-238-0.
 17. MOORE, Thomas. *Temný eros: o moci a bezmoci v mezilidských vztazích*. Vyd. 1. Praha: [s.n.], 2001, 167 s. ISBN 80-7178-530-x.
 18. NOVOTNÝ, František. *O Platónovi: Díl druhý*. Praha: Jan Laichter, 1948.
 19. RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. 1. vyd. Překlad David Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1999, 230 s. Dějiny filosofie (Olomouc), díl 1. ISBN 80-718-2092-X.
 20. ROBINSON, T. *Plato's psychology*. 2nd ed. Buffalo: University of Toronto Press, c1995, xxxii, 202 p. ISBN 08-020-7590-8.
 21. SEEKIN, K. R., Platonism, Mysticism, and Madness, *Monist* 59 (1976), 574-86
 22. SOUČEK, Josef Bohumil. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2003, 374 s. ISBN 80-701-7853-1.
 23. SVOBODA, Ludvík, Ladislav VARCL, Ladislav VIDMAN. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973.
 24. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a řeč*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, 279 s. Oikúmené, sv. 150. ISBN 978-807-2983-902.
 25. VON ALLEN, Jean-Jaques a kol. *Biblický slovník*. 2. vydání. Praha: Kalich, 1991. ISBN 8017-180-4.

26. VLASTOS, Gregory. *Platonic studies*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973, xvi, 437 p. ISBN 06-911-0021-7.
27. WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace: Theologia Deutsch - text a dějinný kontext*. Vyd. 1. Překlad Martin Žemla. Praha: Vyšehrad, 2007, 259 s. Reflexe. ISBN 978-807-0218-341.
28. WHITE, F. C. Love nad the Individual in Plato's Phaedrus. In: HIEBERT, Paul a HIEBERT. *The Classical Quarterly: New Series*. Great Britain: Cambridge University Press, s. 396-404. New Canadian Library, no. 2 (1990). ISSN 00098388. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/639099>

Internetové zdroje:

- Perseus Hopper. Dostupné z [online]: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> [cit. 2013-05-01]