

Univerzita Karlova v Praze
Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

OD ERÓTA K FILO-SOFII

Studie o E(e)rótu se zřetelem k Sókratově filosofii

Tomáš Hejduk

Disertační práce
Praha 2006

Vedoucí práce: Doc. Zdeněk Kratochvíl, Dr.

Prohlašuji, že jsem tuto práci vyhotovil sám. A prohlašuji, že jsem tuto práci, ani její podstatnou část nepředložil k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

Babí léto, Léta Páně 2006.

Kromě Eróta a jeho mlčenlivého svolení bych zde rád vyjádřil vděk Zdeňku Kratochvílovi jednak za to, jak zajímavě a přebohatě dává nahlédnout do starořeckého světa, jednak za to, že mě „nechal být“, a tak mi umožnil kromě kromobyčejného zápasu s Erótem také sepsat tuto práci. Rovněž děkuji všem anterótům, kteří se podíleli na touze, jež mě hnala vpřed – za všechny nejde nezmínit alespoň Filipa Grygara. Práci bych vůbec nezačal bez agapické nezištnosti Tomáše Hermanna. Za pomoc při shánění literatury děkuji paní Evě Fischelové z PřF UK a Mirku Jouklovi z Pdf UHK. Největší dík ovšem zasluží má žena, s níž na mysli se znovu prosebně obracím k Erótu, aby nám i nadále zachoval svou přízeň.

Věnuji Terezce

Obsah

Úvod	1
Reálné významy a místa E(e)róta v životě starých Řeků	6
Starořecká παιδεραστία	6
Erós bůh (mytologie)	18
Kult	20
Sókratovo nahlížení eróta v Platónových dialozích	22
Významová pole výrazů ἔρως – φιλία – ἐπιθυμία – ἀγάπη	28
ἔρως a φιλία	28
ἔρως, φιλία, ἐπιθυμία	38
ἔρως a ἀγάπη	42
Ἔρως a νόμος	49
Ambivalence vztahu	49
Exkurs: Michel Foucault – užívání slasti a péče o sebe	62
Ἔρως, φύσις, νόμος	66
Ἔρως a πόλις I. (Aristofanés a Sókratés v dialogu <i>Symposion</i>)	71
Ἔρως a ἀγών	75
Zero-sum competition	75
Sókratés – kohout?	84
Sókratés – <i>kinaidos</i> ? aneb touha prohrát	92
Ἔρως a πόλις II., milovníci polis a dému, aneb erós tyran	99
Deleuze aneb filosofie jako pohrdání mudrcem	112
Apendix: Erotický trojúhelník	115

Erotická reciprocita	122
Lýsiás kontra Sókratés	122
Asymetrie a symetrie v palinódii	126
Teorie penetrující moci	137
Namísto závěru: Ještě jednou φιλία (Sókratés a Theognis)	148
Souhrn – Summary	160
Literatura	162

Úvod

Co možná nejobecněji řečeno je cílem práce (vzájemně) zproblematizování toho, co znamená *milovat a filosofovat*. V čem tkví filosofické „uchopení“ eróta a uchvácení erótem, co ukazují, přinášejí a berou záležitosti lásky filosofovi, který tuto mánií zakouší na vlastní kůži ve zvláštním kontextu oné *φιλία*?

Konkrétněji: budeme se zabývat problémem, co znamená Sókratem užívaný výraz *ἔρωσ*. Proč tento výraz vůbec nacházíme (promyšleně, opakovaně) na zásadních místech, kde nastupuje vládu *λόγος*? K čemu Sókratovi je, proč se ho nechce či nemůže zbavit? Jak se jakožto *μυνία* slučuje se Sókratovou rozumností, uměřeností a odpovědností? Jakou úlohu hraje v sókratovském kontextu v životě filosofa? Nakolik se toto sókratovské „pojetí lásky“, Sókratovo používání výrazu *erós*, liší od běžného užívání v době, kdy se rodí jeho filosofie? Je *erós* nezbytnou veličinou jeho filosofického způsobu života a myšlení? Co z něho zbývá v přátelství (k moudrosti), ve *filo-sofii*? Není filosofie jako jiná přátelství spíše obratem od lásky? Je-li, pak v jakém smyslu a co z toho lze vyvodit pro ni samotnou a pro eróta? Nebo je to naopak: právě člověk, který eróta odsuzuje, využívá ho nebo se mu brání (paradigmatem takového jedince budiž v dialogu *Faidros* vystupující-nevystupující řečník *Lýsiás*), se ochuzuje o „filosofickou zkušenost“, která je podle téhož dialogu nejšťastnější možnou zkušeností, kterou je člověk s to prodělat? Jaký svazek tvoří *erós* a *filia* u Sókrata?

Zkrátka: rádi bychom na základě zkoumání sókratovského rozvinutí pojmu *erós* dospěli k přesnějšímu určení pojmu *filia* tak, jak ho nacházíme v dodnes používaném slově a pojmu „*filo-sofie*“. Jak spoluvytváří *erós* tento problematický pojem, jakými vlastnostmi a napětími ho naplňuje? Otázka tak vlastně zní: Co je to filosofie? Jak se liší přátelství (k moudrosti) od lásky a jak s ní souvisí? Jaký je obsah slova *filia* v jeho zvláštním použití v pojmu *filo-sofia* v počátcích evropské kulturní tradice?

Jeden z hlavních počínů práce tak spočívá ve vysvětlení rozdílů v chápání eróta a *filie* na pomezí polí konvenčních a filosofických, případně politických a religiózních. *Erós* jako náboženská či politická mocnost a *erós* jako sókratovský koncept se liší, ale jsou si i podobní, tj. svědčí o proměně jednoho v druhého, o přechodu od jednoho k druhému, a tak poukazují

jak na příbuznosti tak odlišnosti náboženské, politické a filosofické zkušenosti. V tomto smyslu srovnáváme konvenční a nekonvenční (filosofické) chápání eróta, popisujeme rozdíly mezi tradičními modely erotického chování ve starořecké společnosti a sókratovsko-platónskými inovacemi. To znamená, že uvidíme, jak jsou erós a filia chápány 1) Sókratem, potažmo Platónem, 2) literáty žijícími před Sókratem, tj. v silně náboženském poli, 3) Sókratovými současníky, ať už také intelektuály (Lýsiás, Aristofanés) či nikoliv (Xenofón). Filosofický pojem eróta tak budeme nahlížet ze tří rovin: z pozice filie v pojmu filo-sofie; na základě odlišnosti od tradičního, religiozního chápání; na základě odlišnosti od pojetí běžného či Sókratových současníků, ne-filosofů nebo ne-sókratovských filosofů. Staré pojetí Eróta, stejně jako kulturní rámec, v němž první filosofové žili a svá pojetí vypracovávali, je nicméně tematizováno jen zhruba a především tak, aby nám napomohlo porozumět pozdějšímu filosofickému významu výrazu erós u Sókrata. Podobně je tomu s rozdílem mezi archaickým a klasickým pojetím Eróta. Nejde nám tolik o tento rozdíl jako o rozdíl filosofického pojetí od ostatních, případně prostě o filosofické pojetí.

V *první kapitole* načrtáváme historické pozadí Sókratovy filosofické erotiky v archaických a klasických institucích, s nimiž měl Erós co do činění. Především pak jde o představení instituce starověkého pederastického či homofilního přechodového rituálu včetně jeho kontextů. V nastínění tradičního, „nábožensko-politického“ zacházení s E(e)rótem (symposia, palaistry, hetairie, ...), tematizujeme rámec rodící se filo-sofie.

V kapitole *Významová pole výrazů ἔρως – φιλία – ἐπιθυμία – ἀγάπη* jde o totéž, jen se soustředíme na jazykovou a zčásti již pojmovou stránku věci. Výraz E(e)rós se snažíme osvětlit jeho sémantickým okolím, respektive vztahy eróta s výrazy či pojmy jemu významově nejpodobnějšími, s ním se vyskytujícími, ale přesto netotožnými. Docházíme zde už i určitých zásadních vymezení vztahu erós – filia, sepětí pro naši práci stěžejních: ukazuje se, že erós proti filii není (a ve filosofickém kontextu zvláště) druhotný; je hutnější a syrovější, přičemž tato syrovost či síla může posilovat filii, vést k ἀρετή, anebo naopak k ὕβρις. Primárnost – základnost a syrovost se v případě eróta snoubí s přesahováním všeho pozemského, včetně smrti. Ať už jako oslepený nebo povzbuzený láskou, jedinec „je nad věcí“. V lepším případě jde o – a to má už velmi blízko k Sókratovu μελέτη θανάτου – cvičení odvahy, síly a vznětlivosti, o schopnost ničeho se včetně smrti nebát, o vědomé vztáhnutí se k celku života, sebe a světa.

Filia se také objevuje jako vyvrcholení eróta. To je nicméně třeba skloubit s nekonečným, pro Mílka podstatným, přesahováním: rozvinutím filie nutně nekončí; v kontextu filosofie se pak

ukazuje, že skutečně nemizí. Stejně tak nelze sublimovat eróta do filie jako nějakého vyššího stádia, erós je v podstatných ohledech už tradičně s filii nesourodý (např. tím, že je γλυκύπικρον).

Ve spojitosti s žádostivostí, ἐπιθυμία a rozumností, σοφροσύνη se erós, obzvláště v kontextu filosofickém, jeví být uváženější touhou než epithýmiá, což může gradovat ve filii, která epithýmii značně potlačuje. Přesto erotická filia nemůže sklouznout k čisté rozumnosti, protože erós v ní zůstává přivtělen a nadále působí.

Původní a filosofické významy eróta zkusíme ještě poodhalit v jejich pozdním střetu s motivy agapickými (křesťanství). Ty jsou rozumně vyložitelné v kontextu motivů filosoficko-erotických. Pokud je zásadní rozdíl v křesťanském konceptu ἀγάπη a řeckém (sókratovském) konceptu eróta, ještě to neznamena, že erós takové agapé není hoden, nebo není její součástí.

Zásadnější odlišení eróta Sókratova od konvenčního si slibujeme tematizací proměny vztahu ἔρως – νόμος na poli filosofie. Konvenčně a tradičně byl E(e)rós zákonem-nezákonem, byl mnoho zákonů přestupující liminální mocností, která ale byla veřejně uznávána a ctěna – také proto, že vlastně všechny zákony zakládala. Erós stál i za konfigurací politických, zákonných a osobních záležitostí. Sókratův erós je zvláštní už tím, že tuto Erótovu funkci výslovně tematizuje a rozebírá, v rámci toho některá porušení dosavadních zákonů odmítne a ironizuje, aniž ale se tím jakkoli dotýká moci Eróta – spíše naopak. Sókratés vychází z tradičně silné sounáležitosti politiky, nomu a „osobního“ eróta, ale ještě ji znásobí analogií zákonů erotických k zákonům nebeským. Tak více než obnovuje primordiální a vznešený Erós archaický, například Hésiodův. Takovou výjimečnost eróta a jeho nomu podle nás zachytil (spíše trochu nevědomě) v závěru svých *Dějin sexuality* i M. Foucault: zatímco zákony, mravy atp. platí člověku jaksí na dálku, jsou člověku vnější hranicí, erós je zákonem vnitřním, zakoušeným, který koneckonců i zákony vnější musí schvalovat, vidět jako krásné, touženíhodné objekty. Byla-li ohniskem Řeka a jeho eróta domácnost nebo polis, ohniskem filosofa byl právě tento erós – filosof ctí a touží po nedosažitelných moudrosti, kráse a dobru, čili touží po tom moci stále toužit. Přesto oproti cikádám (259b-d) nejde o toužení bezbřehé: jelikož filosofovo toužení spoluurčuje jeho zvláštní předmět – σοφία či dialektické rozebírání a spojování (266b) – má jisté meze, reflektující, ironický odstup od sebe včetně eróta, jímž je posedlý.

V kapitole *Ἔρως a ἀγάπη* poodhalujeme místo E(e)róta ve vztahu k zásadní vlastnosti Athéňanů i dalších Řeků, k jejich touze soupeřit, φιλονεικία. Erós jako jeden z patronů tohoto soupeření odpovídá jeho ambivalentnosti: nejde „jen“ o získání slávy a znemožnění

protivníka, ale i o afiliaci, rituály pohostinnosti, štědrosti atp. Přesto lze říci, že v běžném agónu jde především o status, slávu atp., kdežto erós s agónem přesunutí do rámce filosofického mění nejen svůj dopad, funkci, ale i způsoby působení: jednak jde o posun do oblasti logu (to ovšem u sofistů také), ale hlavně filie, sofie a alétheie: v zápase najednou nejde tolik o posilování vztahů s druhými jako s pravdou (*Symposion* 198d, *Faidros* 243a) či moudrostí a dobrem, nejde tolik o ustavování zajištěné soběstačnosti jako o ztrátu jistoty – primárně o sobě samém. Sókratés se vymezuje vůči oběma známým typům, mezi nimiž občané Attiky volí: není *ὀπλίτης*, není mu vlastní touha po vlastní výhře, zmocnění se a poražení druhého, ale není mu vlastní ani *κιναιδία*, tj. touha vůbec se veřejného dění neúčastnit. Ačkoliv moudrost, o niž Sókratés usiluje, lidi oproti zlatu či impériu, o něž usiluje *ὀπλίτης*, spojuje, necháváme zaznít také deleuzovskou interpretaci Sókratovy filie a eróta, která smysluplným způsobem zachovává či objevuje i v tomto bodě napětí.

Podporou výše nastíněných popisů je také srovnání Sókratova eróta s erótem politickým. Kvůli tomu jsme přiblížili od Perikleia se otevírající pole eróta, jenž jakoby osvobozuje lid. Opět nám jde jednak o ukázkou dalšího projevu eróta v Sókratově době, jednak o kontrast vůči Sókratově erotice. V kontextu politické zhoubné touhy po věcech vzdálených (*δυσέρωτας εἶναι τῶν ἀπόντων*) se najednou i Sókratovo věčné držení tradičního podstatného atributu eróta – distance – ukazuje jako uvážené a uměřené. Sókratův erotický odstup, jenž si drží ode všeho (včetně symposií, tj. intimních, konspiračních spolků nejbližších přátel: 175a) a vypadá tak divně (175a8-9, *ἄτοπος*), se zde ukazuje být opakem k „odstupu“ eróta politického: Sókratův erós je nemístný, nepatří nikam, kdežto politický erós si nárokuje obsadit a ovládnout vše. Tak propastná je distance mezi zdánlivě blízkými Perikleem či Alkibiadem a Sókratem.

V kapitole *Erotická reciprocita* se zaměřujeme v detailnějším rozboru především dialogu *Faidros* na rozdíl vzájemnosti všeřeckého soutěžení s nulovým součtem, reciprocitu hlásané Lýsiem a silně generalizované erotické reciprocitu Sókratovy. Zatímco Lýsiás propaguje úplné vyhnutí se soupeření, jeho nahrazení obchodem a vyloučení eróta ze vztahu, a tak ale vlastně svojí krádeží milovaného nemilujícím podvodníkem okrádá i sebe (ve skutečnosti milovníka) – milovaný mu také nic nepřinese, protože v něm svojí střízlivostí nevzbudil nic než střízlivou sebestřednost –, Sókratés lásku na obchod neredukuje a soupeří ne s odměnou, nýbrž programem filosofie a dialektiky. Nenabízí nic než prohloubení touhy ve vzájemném sledování moudrosti, nezáludné filosofické výchově, milování krásy a sloužení Músám a Erótovi (248d, 249a, 256b). Erós u něho přechází z institučních do volných prostor mezi nebem a zemí a podobně uvolňuje i filosofa, mezi jehož nejvytouženější touhy patří sledování

pravdy, τὸ ὄν ὄντως.

V samém závěru práce v reflexi na předchozí rozbory načrtáváme smysluplný obsah výrazu *filia* v pojmu *filo-sofia* v sókratovském používání (jako poslední kontrast je zvolen Theognis). Jak z celé práce vyplývá, držíme a dokazujeme tezi, že spolu *erós* a *filia* tvoří nerozlučnou dvojici, že jedna část osvětluje druhou. *Erós* a *filia* spolutvoří pojem, kterým Sókratés žil a v němž myslel, kolem něhož vyrostla celá rovina myšlení, jež je lákavá a přístupná dodnes. Tuto rovinu se snažíme poodhalit.

V celku práce jsme se tedy v pestrosti skryté ve výrazu *erós* pokusili odkrýt především jeho souvislost s agónem a nomem. Vztah k agónu ani k nomu není v případě erotické roviny již tradičně nijak jednoduchý, jednostranný a jasný, natožpak v kontextu filosofie. *Filia* založená na *erótu* si „erotické“ nejednoduché sepětí s nomem a agónem nese s sebou: viz jen to, že Sókratés je nápadníkem *sofie*, k čemuž nutně patří konkurenti, *anteróti* (sofisté, rétoři, náboženští mudrci atp.). Sókratés je také zákony překračujícím, *hybridním* (*atopos*) jedincem, který zákony poslouchá a pečuje o ně tak, že se pohybuje na jejich okrajích. Sókratés-*erós* je obsahem výrazu *filia* v pojmu *filo-sofia* v tomto zápasnicko-zákonném smyslu uchazeče o moudrost, zápasícího s (a tak zároveň ustavujícího) rivaly, sebou samým i s moudrostí.

Teze:

Používání výrazu *erós* v kontextu Sókratovy filosofie komplikuje tradiční schémata typu soutěže s nulovým součtem či jednoduché asymetrie erotických vztahů. Sókratovo zacházení s E(e)rótem problematizuje a kritizuje pojetí tradiční (Theognis) i novátorská (Lýsiás). Sókratova *filo-sofie* odvisí od E(e)róta, přičemž E(e)rós v rámci *filo-sofie* představuje zvláštní neekonomickou vzájemnost, která se vymyká všem recipročním vztahům, včetně těch generalizovaných.

Poznámky: 1) Překlady, pokud není uvedeno jinak, jsou vlastní.

2) Vzhledem k hojnosti odkazů na dialogy *Symposion* a *Faidros* uvádíme přímo v textu většinou pouze příslušné paginace.

3) Vzhledem k hojnosti výskytu nejčastěji používané řecké výrazy (*filia*, *erós*, ...), s nimiž v textu zacházíme „česky“, oproti ostatním řeckým výrazům přepisovaným do latinky neodlišujeme kurzívou.

Reálné významy a místa E(er)óta v životě starých Řeků

Starořecká παιδευαστία

Než přistoupíme k Sókratově filosofické „práci“ s erótem, načrtneme pojmání tohoto boha v náboženském (kulturním) a historickém prostředí archaického a počátku klasického Řecka. To snad napoví mnohé o sókratovském pojetí a vzápětí přispěje k ukázání jeho odlišností, návazností a inovací, tj. toho, co je pro filosofii důležité, nosné a zajímavé, anebo naopak nepřijatelné či alespoň nezajímavé – ukáže se jedinečnost filosofie.

Tvrdívalo se, že lze vystopovat dva v zásadě protikladné proudy přístupu k erotice (kterou nalezneme přinejmenším v narážkách spojenou s vystupováním Sókratovým), proudy, které se právě v řecké polis klasické doby smísí, a tím dají vzniknout mnoha antinomiím a kontradikcím v už tak dost komplikované oblasti lásky. Jeden proud měl přitékat z Orientu a dokumenty o něm najdeme v dílech dvorních básníků východních tyranů – například v díle Anakreonta působícího na dvoře Polykratově na Samu. Typickými atributy této orientální lásky byly změkčilost a zženštilost (chlapci se depilují, voní atp.), koketérie, extravagance, podřizování se vůli druhých, ztrácení sebe-kontroly a vrtošivost; sem patří například jinak typické znaky attické prostituce: přijímání přehnaných darů, úplatků a lichotek.¹ Druhý proud býval spojován s Dóry a jejich vojensko-kasárenskou řeholí: láska (chlapecká i dívčí) byla podřízena disciplíně a vyšším výchovným či eugenickým cílům, vojenským u chlapců, mateřským u děvčat.² Jelikož Sókratovy aktivity (jakož i všeobecně athénský erós archaické a klasické doby) spadají spíše do kontextu druhého proudu, podíváme se na něj podrobněji.³

¹ Např. Thúkýdídés přisuzuje maloasijským Iónům negativa z tohoto ranku spojená s výrazy άβρός, μαλακία, πολυτέλεια atp. a staví proti této tyranské zhyralosti střídmost Athéňanů (např. 2.40.1). Srv. Wohl 2002, s. 44 n.

² Analogicky k těmto dvěma proudům lze vidět dvojí ideál krásy: a) efébský: štíhlý, vznešený, bezvousý mladík; b) héraaklovský: svalnatý, zarostlý mladík s býčí šíjí. Viz např. Scanlon, s. 10, pozn. 23.

³ Pokud zde a dále spojujeme dórské či spartské ideály s athénským prostředím, pak tak činíme jen s ohledem na zdejší kontext, ale jinak jsme si vědomi přílišného zglajchšaltování. O rozdílnosti těchto dvou kultur není pochyb, viz např. Thúkýdídés 2.39 nebo 2.40.1, kde právě v ideálu φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας jde o opozici proti „východní“ slabosti, ale i proti spartské „tvrdošti“ nedoceňující krásu ani moudrost, jimž se v Athénách tolik dařilo. Tyto spíše úsměvné (ovšem historicky nějak adekvátní) pasáže z Thúkýdida také vyzdvihují Athéňany jako přirozeně mužné, krásné a zdatné (καλὸς κάγαθός), kdežto ostatní (Spartané, ...) musí tvrdě dřít, aby se takové zdatnosti jen přiblížili – přitom takový πόνοσ je Athéňany vysmíván a očeřňován. K tomu srv. Thúkýdídés 1.70.2-9, 7.28.3, 8.96.5: Athéňané jsou oproti laxním peciválům Lakedaimoňanům přirozeně upracovaní, workholičtí a neklidní. Wohl (2002, s. 49-52) proto právem zdůrazňuje, že ale Athéňané (Thúkýdídés) takovouto pohodlností (ῥαθυμία) nemyslí laxnost: snadno se postaví nepříteli (běžně je právě πόνοσ heroizován a ῥαθυμία označením pro línou, o veřejné věci nedbalou elitu). Srv. Nietzsche 2005, s. 32 n.: pro Řeky je práce hanba; leda otrocká ideologie z ní dělá hodnotu, kvalitu atd.

Šlo o pederastický rituál provozovaný jako součást přechodu z dětství do dospělosti. Když bylo mateřství vyčerpáno a na manželství ještě brzy, přišla na řadu výchova a láska mužská, tj. vlastně vstup do veřejného, vojenského světa; láskyplný vztah tu byl od toho, aby bylo dosaženo zdatnosti, či alespoň (srv. pozn. 3) uvědomění si vlastního statusu, příslušnosti a solidarity s urozenými rody. O tom, že zde jako i jinde v Řecku pederastie fungovala jako iniciační rituál, svědčí přitom mimo jiné poslední dobou hojně dokazovaný výskyt stejných pederastických obřadů i v ostatních starověkých kulturách (Peršané, Keltové, Germáni, Albánci nebo dnešní Papuánci).⁴ Mimochodem spor o to, zda se v těchto případech jednalo o pederastii, či homosexualitu (připisovanou často na vrub dlouhému odloučení mužů od žen při vojenských soustředěních), je smetán ze stolu, neboť o čistě iniciační pederastii svědčí následný bezproblémový vstup jak novice, tak zasvěcovatele do běžného manželství.⁵ Dnes se tedy předpokládá – spolu s tím, že mužské vojenské oddíly a jejich instituce nebyly toliko dórskou kuriozitou, byť z dórské Sparty, případně z ostrovní Kréty o nich máme ještě „živá svědectví“ – že také starověké řecké *σμπόσιον* (píjácká slavnost navazující na jedení) spadá do aktivit mužských aristokratických, původně vojenských spolků, které hrály ústřední roli po celém Řecku. Se změnou role aristokratů⁶ – v souvislosti s oslabením jejich moci (Solónovy reformy atd.), s tyranidou (Peisistratovci v Athénách), Kleisthenovými reformami a „řízenou demokracií“ 5. století, a s tím souvisejícími změnami ve vojenské strategii (falangy), se z aristokratických vojenských oddílů stávají pánské kluby k trávení volného času, vzpomínání na staré dobré časy či splétání konspirací (proti demokracii a aristokratům s démem se domlouvajícími)⁷ – se pak mění i funkce starých zaběhaných rituálů, jako bylo například společné stravování, *συσσίτια* a právě *σμπόσιον*, jež je v kontextech sókratovské filosofie asi nejnámější starořeckou institucí. Na mnoha místech archaického Řecka *ἐταιρεία* (soukromá sdružení oddaných přátel, *φίλος* či *πιστὸς ἑταῖρος*, lidí společného,

⁴ Bremmer (1980). Autor ve své studii dokazuje, že pederastie, tak jak o ní hovoříme v případě Dóru, byla už v dávných dobách součástí indoevropských iniciačních procesů. Řecké iniciační rity včetně pederastie mají mít kořeny v prehistorických indoevropských rituálech. S podobnými úvahami přišli vědci prvně na počátku 20. st., kdy se obecně v antropologii mluví o obratu – od rodiny a podobných základních společenských jednotek k jednotkám působícím napříč rodinami, rody atp. – a teprve v tomto obratu se ukazují jako veledůležité tzv. mužské válečnické spolky (*Männerbünde*), které mají opanovávat politiku, řídit iniciaci adolescentů, stravovat se společně v mužském domě (*ἀνδρείον*) atp. Válečníci (*ὄμοιοι*, sobě rovní), kteří tvoří výsadní skupinu od mykénských dob až do hoplítské reformy, se ve starověkém Řecku nepřekrývají ani s rodinnou, ani s územní komunitou, spojení jsou smlouvami. K tomu viz Bremmer 1990.

⁵ Tamtéž. Shoda v této záležitosti není naprostá. Asi nejproslulejším zastáncem varianty homosexuální je v mnoha svých studiích sir K. Dover. Oproti němu Calame (1992, s. 96 n.) ukazuje, že ať už říkáme homosexualita nebo pederastie, v každém případě šlo o činnost dávající smysl jen jako součást výchovného procesu, činnost pramenící převážně z kmenových iniciačních ritů. Calame navíc kritizuje Foucaulta za podceňování tohoto hlediska. K argumentaci obou stran viz Scanlon 2002.

⁶ Viz například Bleicken 2002.

⁷ Viz například Okál 1969, s. 45. Srv. Thúkýdidés 8.54.

aristokratického původu, politické orientace a zájmů), která organizovala *symposia*, už sice nebyla aktivními vojenskými spolky a nedohlížela na rozsáhlé rity spjaté s pubertou, ale byla-li *hetairie* nástupkyní starých vojenských skupin, předpokládá se, že s výchovou a zasvěcováním mladých nadále souvisela. Pederastie je zkrátka zařízení či zvyklost, která prehistoricky byla součástí indoevropských iniciačních rituálů, ovšem postupně se společenskými změnami a kolapsem iniciačních ritů se mění význam a funkce přeživších pederastických zvyklostí. Alternativní názor zastávají ti, kdo vidí šíření pederastie, a stejně tak celé formalizované παιδεία v Řecku jako výsledek různých pragmatických opatření (např. oddálení sňatků a omezení růstu populace), spíše než jako dědice a pokračovatele „primitivních“ iniciací. Pederastie a erós podle této teorie nejsou předurčeny (ve své formě, účelu atp.) indoevropskou, ani jinou globální kulturou, nýbrž jsou „polycentrické“: jsou určovány bezpočtem podmínek, kontextů a pragmatických opatření lokálních. Řecké pederastii pak nelze porozumět z rádooby prehistorických kořenů, nýbrž z dobových kontextů. Dostatečným argumentem je to, že každá polis vykazuje významné rozdíly v pederastických a výchovných aktivitách. I když odhalíme všem zhruba společný iniciační model (únos, odchod – separace, život v ústraní – reintegrace), lokální rozdíly jsou zásadní. Jinými slovy, zdánlivě velmi podobné rity mají rozdílné funkce v rámci širšího kontextu té které kultury. Systémy vzdělávání iniciačního charakteru obecně ustavené někdy v 6. stol. př. n. l. přijaly charakteristiky iniciací primitivních kultur, což ale neznamená, že řecké rituály a instituce byly svým původem „primitivní“ či prehistorické (i když některé výrazy či stopy takové být mohou). Spíše vykazujeme funkční zapojení jak pederastie, tak třeba atletiky do „balíku“ vzdělávání mladých v době ustavování těchto institucí. Tak stále může platit, že struktura ἀγωγή s iniciačními zákony nacházejícími se v jiných primitivních kulturách poukazuje ke kořenům časově předcházejícím archaickou dobu (např. společné mužské stravování, roztržení do skupin dle věkových kategorií, oddělení od společnosti a zkoušky síly svědčí o výskytu iniciace jinde a jindy). Důkazy zkrátka hovoří spíše než pro prehistorický či indoevropský původ pederastie či gymnastické *paideia* pro postupnou evoluci těchto praktik od 8. stol. př. n. l. Například neexistence atletických věkových kategorií a závody jen pro dospělé jak u Homéra, tak při prvních Olympijských hrách mluví proti spojování prvotní atletiky s iniciačními rituály v Řecku. Soutěže byly součástí pohřebních her, sloužily k „poctění“ (upokojení) mrtvých (či opakování zápasu s nimi),⁸ předvedení hrdinských ctností atp., ale ještě nebyly procesem socializace pozdějších městských a panhelénských podniků;

⁸ „...i ušlechtilější kultura tak získává svůj první vítězný věnec z oltáře postaveného na znamení pokání za vraždu...“ Nietzsche 2005, s. 48.

výchova mladých měla neformální charakter, byť strukturou jistě už silně předjímalu pozdější dobu. Jak Kréta, tak Sparta institucionalizovaly (reorganizovaly) výchovný systém v 7. a 6. stol. př. n. l. tak, že introdukovaly mladíky do atletického tréninku a do formalizované pederastie (zde i introdukce nahoty). Oba tyto systémy ovšem vykazovaly kromě pederastických a atletických i náboženské znaky, jež vyznačovaly přechod do dospělosti. Nahota spolu s pederastií se odsud šíří od 7. století do dalších πόλεις, byť v nich chybí strukturovaný výchovný systém. Erós ve formě pederastie spolu s atletikou a s ní spojenou nahotou, tělocvičnami atd. se takto od 7. století pomalu zviditelňuje a prameny se shodují v tom, že je součástí vzdělávání mládeže v obcích:⁹ tak jako iniciační vzdělávání skrze lásku situuje muže do hodovních síní a na symposia, tak mladíky umísťuje do prostorů ekvivalentních, tj. do palaister a gymnasií. V 6., nejpozději 5. století už je nahota normou atletů, běžnější jsou otevřená gymnasia, k jejichž ustavení přispívá i vysoké hodnocení nahoty a tělesné krásy atletů, a pederastie, která expanduje ruku v ruce s gymnasií, se stává populárnější:¹⁰ spolu s hojným výskytem scén homofilní lásky, ať už na vázách, nebo v erotických básních, a hojností občanských skupin je důvodem stále silná, dominantní (už na politickou moc není sama, ale stále je v ní nejběhlejší) aristokratická třída a ideologie.¹¹ K moci, veřejnému, vojenskému či občanskému životu připuštěné „nižší třídy“ (zeugité, thétové, ...) i nadále vidí aristokraty jako vyšší a schopnější idoly. A ještě poznámka: ačkoli mluvíme neustále o „mužské lásce“, analogické *hetairie* a výchovné procedury v nich tvořily mezi sebou podle všeho i ženy. Nejzachovalejší svědectví poskytuje básnička Sapfó, jež své erotické a svatební písně adresuje často vlastním žačkám (μαθήτριάι). Ustavení stabilního svazku (φιλότης), k němuž asymetrický ženský erotický vztah iniciačního typu zřejmě sloužil, u žen – na rozdíl od mužů – nebylo bází politické buňky, nýbrž svatby, manželského svazku a domácnosti, οἶκος. Jako byl Erós figurou předsedající vstupu chlapců do mladé dospělosti a do mužských *hetairií*, tak byl božstvem řídícím vstup dívek do manželství. Dívka po přijetí Afroditinych darů dosáhla svého τέλος: domestikovaného života v rámci *oikos*, dětí atp.; oproti tomu erómenos přijetím Afroditinych darů přijal poslušnou podřízenou pozici, aby se později sám stal dominantním erastem.¹² Jelikož ovšem dívky procházely podobnými rity

⁹ Asi nejvýmluvnějším pramenem jsou v tomto případě distychy připisované Theognidovi a ukazující pederastii jako podstatnou součást aristokratické *paideiá* v archaické Megaře. Básník-milující zde kárá, varuje a vede v autoritativním postoji mladíka; hlavním přínosem nabízeným *erastem* chlapci jsou přátelské instrukce k dobrému a spokojenému životu. Theognidea bývá rozdělována na politickou a milostnou část, přičemž jejich zásadní propojenost je zřejmá: viz např. Lewis 1985. Na vztah Sókrata k radám zde podávaným viz níže kap. *Ještě jednou filia*.

¹⁰ Podrobněji viz Scanlon 2002; Calame 1992.

¹¹ O vládě dobře narozených či řádných (χρηστός) i v demokracii viz např. Canfora 2001, s. 167.

¹² Viz např. Theognis 1283-1304. Srv. výklad rozdílu mezi Atalanté a chlapcem v Lewis 1985.

jako chlapci, považuje se dnes za nekorektní vidět nějaké zásadní rozdíly ve vztazích mezi dospělými a adolescenty obou pohlaví. Z tohoto důvodu dále v těchto obecnějších pasážích po vzoru Calama apod. nerazíme výraz homosexualita, ale ani dnes konvenčně příliš úzký (jen „mužský“) výraz pederastie, nýbrž pojem *homofilie*.¹³ Pokud jde o Sókrata samotného, tam se výrazu pederastie neubráníme, neboť bude přítomen v citovaných originálních pramenech: Sókratés klade „pedagogický“ důraz na ἀρετή διὰ παιδεραστίαν.¹⁴ Jelikož se ale Sókratovi budeme věnovat podrobně, ke zkreslení snad nedojde.

Z pozdějších pramenů pocházejí rekonstrukce, které si průběh této „vzdělávací“ lásky (napříč řeckými *poleis* porůznu obměňovaný) představují asi následovně:¹⁵ Chlapec kolem třináctého roku byl spárován s některým z veřejně činných, ctnostných mužů, který byl pak během námluv zván ἐραστής, ctitel, milující.¹⁶ Později, když už tvořili nerozlučnou dvojici, se starší nazýval φιλήτωρ, milující (ve Spartě byl běžnější výraz εἰσπνήλας, inspirátor). Po návratu z „izolace“ dává dospělý chlapci vojenskou výstroj (Théby), uvádí ho do ἀνδρείων (Kréta), na συσσίτια (Sparta), mezi vojáky, zkrátka do veřejného dění; milovaný dostával zřejmě též vola a pohár, aby mohl obětovat Diovi a účastnit se symposií. Chlapec se nazýval ἐρώμενος, milovaný či u Dórů αἴτας či αἴτις, posluchač: se svým miláčkem se účastní hostin a následných symposií, kde poslouchá politické diskuse, recitované básně, chvalořeči a vyprávění o hrdinských činech předků, které vidí rovněž vykreslené na keramice; součástí výchovy asi bylo i to, že se dospívající chlapci mohli dožadovat odpovědí na všetečné otázky; zkrátka se zde předávaly a ustavovaly společné hodnoty a názory.¹⁷ Pokud chlapec svého milovníka opustil, znesvětil tak pouto nejen k němu, ale k celé skupině, do níž se mu zavřely dveře a jejímiž členy byl veřejně zostuzován. V procesu přijímání nových občanů se užívala afektivní, citová metoda filie;¹⁸ planou ovšem nebude spekulace, že reciproční láska mezi občany „řízené demokracie“ stejně jako mezi spartskými vojáky nebyla žádným vřelým

¹³ Viz Calame 1992, s. 55 n., 117-8. Rozhodné rozlišení homosexuálních a heterosexuálních styků ve starověkém Řecku stejně nenalezneme. Srv. Aristofanés, *Ptáci* 1728: Erós je v centru svatby. Jinak se zachovala keramika, na níž Erós pomáhá nevěstě s oblékáním, vede ji do mužova domu atp. Scény s dívkami (νύμφη) v područí Eróta spojenými nejen s muži, ale i s plodností, a tak proměnou v ženy (γυνή), svědčí o podstatné věci: tradičním sepětí Eróta, manželství a plodnosti.

¹⁴ *Faidros* 253d-256b; srv. Pausaniovu řeč v Symposiu.

¹⁵ Strabón, *Zeměpis* 10.4.21, 22 (viz Eforos *FGrHist*, 70); Plútarchos, *Lykúrgos* 17, 28 atd.; srv. Platón, *Zákony* 633a-c; mnoho narážek v popisu ideální výchovy v *Ústavě* – např. 416e, 451c, 458c. Více odkazů viz Scanlon 2002 (především s. 64-97).

¹⁶ Věkový rozdíl bývá doplňován i důrazem na rozdíl statusu: Thúkýdídés 6.54.2: Aristogeitón je ἀνήρ, zatímco Harmodios jinoch, první středního stavu, druhý λαμπρός, tj. aristokrat. K tomu srv. Wohl 2002, s. 7.

¹⁷ Na vázách mívají lyru a hrají na ni právě i chlapci: zřejmě pěli oslavné písně o činech héroů a předků. Takto např. athénští chlapci nastupovali povinnou vojenskou službu (ἐφηβεία) během Apatúrií, kde se účastnili pěvecké soutěže – srv. *Timaios* 21b.

milováním bližního, nýbrž poctou udělovanou jim polis (vřelé a srdečné byly spíše vztah a závist).¹⁹

Jak už jsme výše naznačili, tyto nábožensko-vojenské procedury byly zřejmě původně spontánním jednáním vyvolaným potřebou kočovného či vojenského stylu života, nicméně později dochází nepochybně k jejich institucionalizaci: spartští ἔφοροι stíhali chlapce, kteří si nenašli svého milujícího; milující, jejichž svěženec se v boji neosvědčil a choval se zbaběle, byli trestáni atp.²⁰ Asi nejznámějším svědectvím o institučním charakteru tohoto eróta (chlapecké lásky) jsou dochované popisy „násilných“ iniciací – únosů (ἄρπαγή) z Kréty,²¹ v nichž je celá akce řízena a sledována celou společností, což je evidentní i z výskytu výrazů jako zákon či zvyk (νόμος).²² Únos probíhá takto: erastés ho ohlásí a pokud příbuzní a přátelé erómena nemají námítky, pak chlapce (παρασταθέντες) s předstíraným odporem nechají unést. Mimochodem, rodina může únos odmítnout kvůli nižšímu postavení rodiny únosece. Čest a status naopak sama ztrácí, pokud si jejich potomka nevybere nikdo. Oproti zaznamenaným obavám některých athénských „demokratických“ otců, kteří se báli jen nechat potomka hovořit s milovníky, je zde jasná pedagogická a společenská funkce aristokratických (vojenských) režimů, v nichž milující zvyšoval prestiž a čest chlapců a jejich rodin. Bizarnost, že chlapce „nevede“ jeho vlastní otec, nýbrž jakýsi erastés, je zřejmě zapříčiněna také věkovým rozdílem mezi otcem a synem: pubescent potřebuje někoho, s kým se může srovnávat, s kým lze soupeřit, kdo není zcela z dosahu jeho možností; výchova, zvláště v tomto kontextu výchovy erotické, vyžaduje alespoň částečnou podobnost – v divočině, kam se milující s milovaným dostávají, se časem mísí povahy pronásledovaného a pronásledujícího, milovaný se sám stává lovcem;²³ navíc je třeba zlomit rodičovskou pýchu a uvolnit smrtelný, znehybňující stisk (neobjektivnost, přehnaná sentimentalita atp.), jímž se láska k vlastnímu prostě vyznačuje.²⁴

Ještě před únosem je chlapec svěžen do péče instruktorovi (παιδονόμος) a poté zařazen mezi stejné chlapce, kteří tvoří zvláštní oddíl (ἀγέλη, stádo). Chlapec se těší specifické úctě – například má výsadní postavení při sborových tancích a závodech (δρόμοι). Po čase

¹⁸ Viz Calame 1992, s. 95.

¹⁹ Viz Ludwig 2002, s. 338.

²⁰ Xenofón, *Ústava lakedaimonská* 2.12-14 a pozdější svědectví od Claudia Aeliana či Plútarcha.

²¹ Strabón, *Zeměpis* 10.4.21 (viz Eforos *FGrHist*, 70). K tomuto i k dalším reáliím srv. Platónovy *Zákony*.

Mýtickou analogií těchto zasvěcování je únos Ganyméda Diem či Mínoem. K chycení podle jedné verze mělo dojít na místě zvaném Harpagias.

²² Bremmer, J. 1980. Srv. Pausaniovu řeč v *Symposiu*: 180c-185c.

²³ Theognis 1299-1304, 1283-1294, 1350: milovaný má vlastnosti dravého ptáka, milující-lovec je přemožen erótem.

²⁴ Srv. Ludwig 2002, s. 31, 326.

stráveném v odloučení od společnosti jen po boku erasta se vrací a znovuzařazuje na vyšší post, do skupiny ve společnosti výše postavené. Attický *efébos*, lehce ozbrojený solitér stojící na okrajích (ἑσχατιά) se stává dospělým, těžce ozbrojeným, socializovaným *hoplitem*. Jako analogii či napodobení tohoto mužského eróta jsme zmiňovali eróta, který se objevuje v rámci homofilních ženských vztahů. I když výchovný systém iniciačního typu srovnatelný s chlapeckým v Mytiléně či Spartě v 7. stol. př. n. l. pro dívky zřejmě neexistoval, pendantem mužských akcí byly ženské závody (*Héraion* v Olympii), dívčí vzdělávací systém ve Spartě či slavnost *Arkteia* v Attice, *Aréforie*, *Braurónie* atd.,²⁵ většinou ovšem jen pro nevdané dívky; Arkteii se účastnily asi jen ženy, ale ve Spartě a Olympii soupeřily před zraky mužů, kteří tak viděli a vybírali potenciální manželky: erotická a sociální funkce her je nabíledni.²⁶

Zmiňované spojení symposia s pederastií se objevuje ke konci 7. stol. př. n. l., kdy lakónské vázy ukazují chlapce na lehátkách vedle dospělých; stejně je tomu na nejranější athénské černo-figurové keramice. V poezii se dají tyto vztahy stopovat u Anakreóna, Íbyka či Alkaia. V Athénách, jediném místě, kde lze sledovat spojení pederastie a symposií detailněji, se začínají pederastické scény objevovat hojně ve druhé čtvrtině 6. století (o archaičtějším Athénách víme málo; iniciační rituály nicméně doloženy jsou, z čehož se usuzuje na pravděpodobnost homofilie, která byla jejich běžnou součástí).

Koncem archaické doby se aristokratický svět rozpadá, o čemž svědčí i nárůst pederastických scén. Potvrzením obecné akceptace pederastie, ba dokonce rozkvětu řádného zřízení tohoto výchovného eróta jako svobodné činnosti spojené s religiositou gymnasií a symposií jsou Solónovy zákony (594 př. n. l.), které tak alespoň do jisté míry institucionalizují pederastii. Nejde o odrazování od těchto praktik, nýbrž o udržení jejich čistoty, o veřejný zájem na jejich vhodném provedení (např. otrokům se zde zakazuje cvičit a navazovat milostné vztahy – παιδεραστέω, ἐράω). O tomtéž svědčí homoerotické namlouvací scény, které jsou exkluzivitou 6. století (především let 550-500 př. n. l.). S rozkvětem polis (Athény se stanou jediným centrem přinejmenším Attiky, kdežto dříve bylo více center spjatých s každým větším aristokratickým rodem a jeho panstvím), hoplity a koncem výsadního vojenského postavení budou aristokraté své soutěživé postoje nadále směřovat ke sportu: v první třetině 6. století dojde k ustavení tří velkých sportovních akcí: Pýthijské hry roku 582, Isthmijské roku 581 a Nemejské 573 př. n. l.; soustředit se budou na zdatnost a krásu mladíků, o čemž svědčí stoupající počet soch tzv. κόποι, množství dárků atp. Pederastie se spolu se sportovišti, gymnasií a palaistrami stane místem, kde si občané vylévají nepřátelského, bojového či

²⁵ Podrobněji viz Scanlon 2002.

²⁶ Podrobněji viz Bremmer 1980.

soutěživého ducha, dříve spojeného jen s aristokraty. Zavedení okruhu „panhelénských královských her“ odráží ovšem také vzrůstající obrovský občanský zájem o atletické festivaly a vede k rozšíření kultury gymnasií včetně pederastie. Gymnasium, objevující se v polis, se stává po hodovních síních druhým nejčastějším místem pro zobrazování námluv a homofilní lásky; gymnasium znamená víceméně formální pokus o mužskou *paideiá*; pozornost je věnována provázání homofilních vztahů se vzděláním udíleným skrze gymnastickou výchovu.²⁷ S obratem ke sportu dojde ke konci archaické doby také ke zjemnění mravů: zatímco krutost patřila neodmyslitelně ke starým typům bitev,²⁸ *hoplítés* musí být hlavně uměřený a nebourat svými záchvaty celek, který je teď zárukou úspěchu. *Erós* „závodišť“ takto vede ke spojování, svazkům nezávislých jednotlivců či skupin (politických). Do roku 520 se klade obrat od attické černo-figurové keramiky zobrazující pederastické páry v kontextu aristokratických honů na divoká zvířata k červeno-figurové keramice. Attické vázy od této doby umísťují homoerotické scény do gymnasií, kde se v pozadí vyskytuje toliko ochočená zvěř; prvoplánové agresivní obrázky archaické doby nahrazuje rafinovanější a umělejší městská erotika. Z luhů a hájů se přesunujeme ke vchodům do gymnasií, z přírody do města, od divokého k domestikovanému, ochočenému. Lov a honitba se uměle přenáší do atletického, coby erotického prostředí: gymnasia jsou populárnější než hony. Od roku 530 se na vázách objevují nové postavy – atleti a kurtizány; pomalu mizí jídlo a zůstává jen pití, častější jsou scény z bujarých *κῶμοι*; starší muži jsou nahrazováni mladými, adolescenti pubescenty; jsou-li ještě vyobrazeni starší, pak osamoceně, s označením bůh či *ἦρω*; básníci adresují svá díla svým favoritům jmenovitě („*Anakreón Kleobúlovi*“), což je znakem konce kolektivního uvažování o mladících – oproti jejich zástupům z dřívějška se teď objevují osamocené dvojice. *Symposia* celkově jsou živější: dámy pochybných mravů zabírají místa dříve vyhrazená respektovaným mladíkům; chlapi-číšníci zabírají místa erómenů a vojenské písně, které je měly vést k prahu dospělosti, jsou nyní zpívány mladičkými chlapci, *παιδάριον* (sukničkáři?). Zjemnění se projevuje i ve vztahu milující-milovaný: mladík teď opatrně přistupuje ke zcela oblečenému chlapci, zatímco dříve přicházel muž k nahému dospívajícímu a sahal mu přímo na genitálie; místem namlouvání se stává *palaistra*.²⁹ Ve 4. století se objevuje i atlet s mladou ženou, zřejmě i kvůli úpadku homofilie a zapomenutí důležitosti atletiky jako stadia socializace před svatbou. O tomto upadání staré aristokratické

²⁷ Srv. mnoho legend o nešťastném zabití či únosu miláčka při cvičení – např. Apollón-Hyakinthos, Chrysispos-Láios atp.

²⁸ Srv. homérské μένος, λύσσα atp.

²⁹ Viz Bremmer 1990.

výchovy svědčí také Aristofanův ironický a provokativní nárek nad nezájmem mládeže o palestry a cvičení.³⁰

Mezi pozdější, tradici iniciací a pederastie ovšem originálně podržující prameny patří rovněž Platón či Xenofón, posluchači Sókratovi, potvrzující spjatost homofilie a pederastie s výchovou. Třebaže Athény neměly tak rigidní iniciační rituály a výchovný systém jako Sparta, je zřejmě i athénská *paideia* zařaditelná do schématu kombinujícího atletické tréninky, soupeření o chlapce a disciplinovanou pederastii či homofilii. Od 5. století se spolu s větší otevřeností gymnasií pomalu formálně sjednocují cvičení, vzdělávání, iniciační a vojenské procedury. A to je prostředí, v němž se rodí Sókratovo myšlení a filosofie. Zjednodušující výklady odvolávající se na tento kontext redukuje Sókratovo a Platónovo zacházení s erótem na snahu obnovit dórskou, aristokratickou, smyslově čistou, hrdinskou lásku. Filosofie, o níž mluví a již žije Sókratés, je nepochybně vyjádřením se k této tradici; nelze ji ale ztotožnit se spolky staromilců (*hetairie*), jež se s ústupem pederastické *paideia* v rámci nastolení řízené demokracie formují jako nebezpečí demokracie a chystají revoluce a jiné režimy (30 tyranů); tyto spolky, zahrnující pořádání symposií, parodií na náboženská témata, ale i nočních vandalských tahů, nicméně jsou kontextem Sókratova působení.³¹ Sókratés je ale překonává, a to ne jednoduchým přikloněním se k demokratům či oficiální polis. Představuje hrozbu jak pro staromilce (Theognis), tak pro demokraty (Periklés), kteří „zničili“ výchovnou homofilii, ovšem přijali některé hodnoty v ní pramenící – uctívání aktivity, panování, svobody, trestání pasivity, zženštilosti atp. (viz níže).

*

Dalším kontextem Sókratova eróta jsou „umělecké“ žánry, které se v Řecku archaické a počátku klasické doby vyskytují. Nějaké striktní rozlišení mezi výše popsáním E(e)rótem „institučním“ a E(e)rótem epiky či lyriky nelze samozřejmě vést, neboť veškeré básnění (stejně jako malování či sochání) bylo podstatně spojeno právě s danými institucemi. Zpívat o lásce neznamenal vůbec jen dávat najevo své city a prožitky, nýbrž především ustavovat ji jako společenskou proceduru; zpívat o E(e)rótu znamenalo uctívat a stvrzovat všechny postupy a obyčeje, které se mu připisovaly (malovaná keramika je jen jinou formou téhož).³²

³⁰ Např. Aristofanés, *Oblaka* 417, 1054; *Žáby* 1070, 1088 atp.

³¹ *Hetairie* viz např. Thúkýdídés 8.54.4, 8.81.2 atp. K těmto tajnosnubným sdružením a jejich činnosti odkazují i kontroverzní, se Sókratem porůznu spojované postavy Alkibiada či Kritóna. Zjevně nevěřejné je např. symposion, jehož se Sókratés účastní ve stejnojmenném Platónově dialogu (174a-d, 218b) atp.

³² K novější literatuře, z níž v následujícím stručném výčtu vycházíme, patří především Calame 1992, kde je

Jediné, co zde chceme přičinit, je pár orientačních poznámek ohledně důrazu jednotlivých uměleckých žánrů na různé aspekty eróta.

Nejstarší náznaky či doklady výchovného vztahu spojovaného s erótem nacházíme v epickém „kyklu“, Íliadě a homérských hymnech. V *epice* je Erós tím, kdo řídí vzájemnou lásku (*filotés*, často ve smyslu „manželství“) směřující k loži, pohlavnímu styku a zplození potomků. Lásku, včetně uspokojení, pociťují oba,³³ byť erotickou touhu zažívá jen její subjekt. Milujícími jsou bohové či héroové. Pár tvoří dostatečně dospělí jedinci, kteří si oba dosyta užijí to, z čeho většinou vzejde potomek.

V *lyrice* či „melice“ je erós v zásadě asymetrický, ve vztazích chybí reciprocita, opětování a sexuální vyvrcholení (pokud zde najdeme „naplněné“ svazky, pak jen jako odkaz na bohy a legendární příběhy); „nenaplněnost tělesná“ je kompenzována „naplněním fiktivním“, tvorbou: vyvrcholením eróta je píseň, báseň; každý, mladý – starý, se uspokojuje jinak, po svém; k tomu ale patří, že básník ví, že sám sebe okouzluje básní, krásnými slovy a podobným neoklame, že se mu jeho láska vrátí.³⁴ Jinak řečeno: básník (podobně jako ten, kdo ryje nápisy na stěny gymnasií či skal v jejich okolí) nejenže v rámci básně vykřikuje „Já miluji Kleobúla!“, a tak svědčí o stavu a plodnosti své lásky – stvořil báseň! –, ale zároveň touto básní svádí milovaného, a tak je právě na začátku vztahu, uprostřed lásky. Zároveň lze říci, že erós obecně spíše mění stav jedince, než že by ho vyprovokoval k nějaké akci (to právě přijde až s erótem politickým, viz níže). Láskyplné vztahy pod patronací Eróta probíhají mezi zralými dospělými a nezralými pubescenty obou pohlaví. Erós je hořkosladký (*γλυκύπικρον*): na jedné straně otevřeně krutý, tyranský, oslabující, rozpouštějící, nepřívětivý či odporný (*ἀπηνής, λυσιμέλης, ...*), na straně druhé osvobozující, implicitně vedoucí k tvorbě, k uvědomění si sebe sama, svých hranic v setkání s druhým, líbezný, vlídný (*ἀρπαλέος, γλυκὺς, ...*).³⁵ Obě zmíněné stránky lze také vidět ze dvou stran: oslabování, rozpouštění, odevzdání se cizímu vedení samo je jednak příjemné, sladké, odpočinkové, jednak bolestné a ztrátové. Stejně tak je tomu i s tvořením a poznáním. S touto ambivalencí eróta lyrika vědomě pracuje, byť se podle Calama soustředí na kruté a neuspokojivé stránky lásky. Myslíme, že není vůbec jasné, zda je dle lyriků krutá a destruktivní stránka důležitější,

slušný přehled další bibliografie. Ohledně funkce erotických obrazů (na vázách, stěnách, kamenech, v básních ...) se spekuluje, zda mají věrně popisovat skutečnost, nebo se skutečnosti vysmívat, zda jde o satiru na společenské konvence, případně zda nezobrazují mužskou agresi anebo chválu a hanu, tj. hodnotí skutečnost. Pravda bude zřejmě někde uprostřed a pokaždé trochu jinde v závislosti na konkrétní formě dokumentu, jeho kontextu atp.

³³ Viz např. plurál v Íliadě 3.441.

³⁴ Theognis 1235, 1365.

³⁵ Např. Theognis 1353-6, 301-2.

silnější či častější. Oproti Calamovi bychom vysvětlovali lyrickou hrůzu z eróta spíše tím, že samotná jeho ambivalence je krutá a nepřijemná.

Na *vázách*, obrazech a nápisech Erós poletuje prakticky jen u postavy milujícího (asymetrie), v postelových scénách ze života lidí ho nenajdeme: to už je oblast naplnění a sexuality, která není v žádném žánru nijak podstatně spjata s erótem – viz její vyhocenou podobu v sodomických zobrazeních ze života přízemních satyrů, kde se létavý Erós nevyskytuje (do roku cca 420 př. n. l. není Erós v kontextu dionýském doložen) –, ale naopak mu spíše odporuje: tak např. je podstatou Eróta *vzdálenost*, *distance* mezi milovníkem a milovaným, kterou pohlavní akt naopak nutně stírá.³⁶ Oproti tomu Calame tvrdí, že Erós je silou, která nevede jen k „lásce – touze“, nýbrž i k milostnému spojení. Příklady, na něž se odvolává, ovšem pracují s výrazem *filotés* jako ekvivalentem výrazu erós, což je ovšem problematické.³⁷ Přikláníme se zde proto spíše k prvému, s tím, že erotický vztah může – jak o tom svědčí epika – směřovat k, ústít do pohlavního splynutí, při němž už ale Erós neasistuje a mizí. Obrazy postele (εὐνή) sugerující *consummatio* lásky se vyskytují v kontextu svateb, manželství (εὐναῖος γάμος, εὐνατήριον, εὐνατήρ, εὐνάτεια). V těchto případech se toliko odkazuje k lásce legendárních postav a bohů. Jako výklad odpovídající pramenům bychom snad mohli připustit asistenci Eróta u prvního, „svatebního“, neznalého spojení.

V ikonografii jsou hojně zobrazováni bohové, kteří nebývají zachyceni při koitu, ale jen jak pronásledují či unášejí své milované protějšky; zobrazení smrtelníků naopak poskytuje bohatou kolekci takřka pornografických obrázků. Nejde přitom o úplnou „bezbřehost“: např. u homofilních párů se striktně dodržuje „mezistehenní styk“ a asymetrie, tj. ityfalický je toliko dospělý. Nejdřívější a bezbřehá jsou zobrazení satyrů, mainad a spol. Erós jako adolescentní božstvo – až později se bude spojovat s obrazem nevinného děcka – se objevuje toliko u pronásledování, svádění a únosů (bohové a héroové). Erós – vzezřením adolescent – bývá zachycen v pohybu (letu).³⁸

Od 6. stol. př. n. l. se místo Eróta nebo spolu s ním objevuje Afrodíté. Pozoruhodná je v této době počínající proliferace Eróta,³⁹ o jejímž významu a původu se krátce zmíníme. Jedna z hypotéz říká, že zmnožení je návratem k původnímu pojetí, v němž různá milostná zakoušení měla své božské představitele a teprve později byla všechna zobecněna – zahrnuta

³⁶ O podstatné distanci ve starořecké erotice viz Carson 1986.

³⁷ Calame 1992, s. 29 n. Z příkladů, na něž se odvolává viz např. Mimnermos frg. 7 Gentili-Prato.

³⁸ Srv. Ἔρωσ ποτηνός, 252b.

³⁹ Eurípidés, *Stheneboia*, v: Arnim, s. 44, řádek 29: „Dva Erótové jsou na zemi...“. Eurípidés, *Ífigeneia v Aulidě* 548-551: „Dvě vždy luků napíná bůh, s vlasem zlatým v milosti cíl: jeden štěstí znamená los, druhý bídný života zmar.“ (přel. J. Sedláček, Třebíč 1923)

do jediné postavy, Eróta.⁴⁰ Pro tuto hypotézu nemáme ale jiná svědectví než odvolávání se na jiná božstva uctívaná v duální formě. Nabízí se tedy další otázka: zda je toto zmnožení důsledkem *rozštěpení* (*fission, Spaltung*), tj. rozpadnutí originálu do více bytostí, z nichž každá si z originálu odnáší nějaký atribut, anebo *znásobením* (*multiplication, Vervielfachung*).⁴¹ Rosenmeyer odmítá argumentovat pro násobení vždy dokonalejší totožností dvou figur, čím staršími prameny se zabýváme, neboť srovnávání všepřemáhajícího boha plodnosti Eróta s postanimistickými nižšími bytostmi typu Charitek či Mús považuje za srovnávání nesrovnatelného. Erós je famózní božstvo, jehož Hésiodos, orfikové aj. vidí jasně jako jedinou mocnost. Přesto bude znásobení lepším vysvětlením, protože rozštěpení na dva Eróty různých funkcí, vlastností atp., nebo na Eróta a Anteróta je evidentně pozdějším a jiným činem, ať už Platóna či sofistů (*diarese* na zlého a dobrého Eróta). První plurály s malým *epsilon* (*erotes*), objevující se v lyrice zanedbatelně u Bakchylida a Simónida a systematictěji u Pindara, odkazují u posledně jmenovaného k oslabení moci Eróta. U Pindara Erós už nevystupuje jako hrozná mocnost, před níž se básník třese a jež je prvotní příčinou jeho psaní, básní Sapfiiných, Archilochových, Theognidových či klasických tragédií. Zmnožení rovná se rovněž domestikaci, ochočení si, zhezčení („pritifkaci“), zpovrchnění, zromantičtění a zesládnutí Eróta a lásky. Primordiální Erós mizí, jeho hněv se stává malicherným, úsměvným, divokost a neovladatelnost střídá malátnost a chudokrevnost. Jedinečná láska beroucí dech a život se proměňuje v obecnou kategorii, reprezentovanou tisíci hravých, poletujících Mílků, do nichž se Erós roztránil. Nastává doba střízlivosti a sofistické racionalizace, emoce ztrácejí na důležitosti a důvěryhodnosti, silný vztah erós – nomos mizí, aby ho znovu, jinak připomněl Sókratés na rovině filosofie. Rozdrobení, oslabení, „pritifkace“ a domestikace Eróta později ústí do jeho infantilizace, proměny v slad'oučkého chlapečka. Tato změna zřejmě souvisí s obecným zjemněním kultury, se zaváděním jakési nové „slušnosti“ v pozdním pátém století, kdy se objevují non-falické hermovky, mizí ohyzdné monstrózní legendární obludy, mizí naturalistické prvky, ityfaličnost a podobné „tělesné ohyzdnosti“ z malované keramiky, včetně těch satyrských.⁴²

⁴⁰ Usener 1896.

⁴¹ Viz Rosenmeyer 1951, s. 11-22. Z tohoto textu vycházím i v následujícím referování problému a přijímám jeho výsledky jako rozumné.

Erós bůh (mytologie)

Od Homérských hymnů se v řecké literatuře síla a moc Eróta nepřetržitě týká celého kosmu, kosmogonie i theogonie.⁴³ Kosmická dimenze Eróta (i Afrodíté) je přitom tvůrčí: Erós tvoří a udržuje základ kosmický a fyzikální stejně jako sociální a kulturní (námluvy, svatba a plození potomstva, vzdělávání, přechodové rituály). V tomto ohledu nejstarší Erótův zmiňovaný počin je dle *Theogonie* předvěké spojení Země a Nebe (Gáia a Úranos).⁴⁴ To je ovšem zjednodušující. Erós je pestřejší ve svých podobách, o čemž svědčí starořecké kosmogonie, v nichž se vyskytuje jednak prastarý primordiální Erós, jednak Erós konsekventní, objevující se ve světě už stvořeném, většinou jako syn Afrodíté. Primordiální Erós podle nejzachovalejšího pramene, Hésioda – „*Tak tedy nejdříve vznikl Chaos, ale pak Země ... a s ní Eros.*“⁴⁵ –, přitom nespojuje ani nesbližuje jednotlivé bohy. Chaos a Gáia se navzájem ani s nikým jiným nemilují a nespojují při dalším plození. Navíc dosud neexistuje polarita pohlaví, neboť mužský rod se ještě neobjevil – Chaos je neutrum a Gáia femininum. Samobřezí Gáia prostě rodí (τίκτω) své budoucí partnery Úrana a Ponta ze sebe samé (ἄτερ φιλότητος ἐφίμερου, „*bez milostného vztahu*“), a tak Erós není pra-původně silou sblížující, ale spíše uvolňující: dává Zemi ukázat, co má v sobě skryté; přivádí na světlo mnohost skrývající se v jednotě. Podobně i obcování s Úranem, byť už spolu uléhají (εὐνώω), je spíš kosmickým slepým puzením než toužebným přitahováním hodným Afrodíté, o čemž svědčí nepřítomnost prostorové distance a časové pauzy ve spojení: „*Země zrodila napřed jí samé podobné nebe – Úrana plného hvězd, kol dokola aby ji halil...*“ (126-7). Není divu, že výsledkem nejsou žádní potomci, ale zase (i u Úrana tomu tak bylo) jakási mnohost v jednotě: „*Všichni synové totiž, co se Zemí Úranos zplodil ...; on každého hned, jak vyklouzl z lůna, jednoho po druhém v útrokách Země Úranos ukryl ... ona však, Země obrovitá, ta sténala, uvnitř přeplněná ...*“ (154-160). Erós jako porodník je zde opět spíše silou uvolňující – Zemi dává slehnout – než spojující. Vyjadřuje *nadbytek* (jako Erós orfický, Erós-Pan) bytí obsažený v jednom, a ne *nedostatek* jako v Platónově *Symposiu*. Nicméně ani Platónovo *Symposion* není jednostranné a primordiální erós se zračí v ústřední postavě Sókrata: viz jeho implicitní myšlenku, že erós nezpůsobuje těhotenství, nýbrž naopak – těhotenství způsobuje eróta (206d). Erós zde nutí

⁴² Viz podrobněji Dover 1978, s. 152 n.

⁴³ Viz např. Calame 1992, s. 177 n.

⁴⁴ Mytologie na rozdíl od archaické zpívané poezie Eróta úzce spojuje s plozením. Zřejmě to souvisí s tím, že jde o spojení – výraz „pohlavní akt“ se sem opravdu nehodí – vyšší, sublimovanější úrovně, o akty božstev.

⁴⁵ Hésiodos, *Theogoniá* 116-120, čes. překl. s. 16. Erós jako božstvo je prvně doložen právě zde. Ovšem už v *Íliadě* a *Odysseii* lze tušit personifikaci Eróta, který objímá jedince jako spánek, smrt či osud (Íl. 5.68, 12.116; Od. 20.86).

onu přemíru, aby se ukázala, rozvinula, explikovala, čímž řídí kosmogonický proces zjevování individuů jasných kontur (podobně Sókratés pomáhá lidem rodit jejich myšlenky, aby lépe viděli sami sebe a druhé). Kariéru tohoto Eróta přeruší až kastrace Úrana, zrození Afrodíty, odtrhnutí Nebe od Země, separace mužského od ženského. Erós začne v rámci této polaritě pohlaví hrát novou, nám známou roli: už nebude rozvíjet jedno v mnohé, nýbrž spojovat dvojí k vytvoření třetího, čtvrtého atd.⁴⁶ Tento aspekt E(e)róta (síla, která spojuje doplňující se mocnosti tvoření), na který bývá přinejmenším v Hésiodově kosmogonii často redukován, je dále rozvinut na poli sociálním, filosofickém a politickém (viz níže).

Mimochodem, podobně jako Hésiodos popírá výskyt Eróta v počátcích světa třeba Aristofanés (viz jeho řeč v Symposiu). Lásky jako vášnivého toužení po společném bytí není třeba. Počátky jsou neerotické. Celé toto prehistorické schéma lze nicméně chápat „nečasově“ (jsme přece jen v pra-minulosti, kdy lineární čas ještě nefunguje). E(e)rós se sebou – vždy – nese jak uvolňování, diferenciaci, tříštění jednoho v mnohé, tak i spojování, unifikaci. Není ostatně náhoda, že k zplození (tedy diferenciaci) je potřeba spojení (unifikace) dvou jedinců. Na druhou stranu partenogeneze nemizí ani po zrození Afrodíty: tak třeba Noc plodí nadále sama ze sebe.⁴⁷ Jinak řečeno: Eróta nelze redukovat na Afrodítina syna, ani pomocníka. I když v mytologii velmi často jako syn a submisivní bůžek ve vztahu k Afrodítě vystupuje, vyskytují se i případy, kdy je nejdominantnějším božstvem ovládajícím nejen Kypřanku, ale i Dia a celý Pantheon. Afrodíté není nikde v tragédiích 5. stol. s Erótem jako synem spojována.⁴⁸ Erós s Afrodítou byli možná původně soupeři – u božstev takto podobně zaměřených (lásky, plodnosti, krásy, ...) je to pravděpodobné.

Už toto většinou spíše přehlížené rozdělení (zpestření, zvrstvení) Eróta vede k tomu, že lze běžně nalézt pospolu takřka protikladné charakteristiky bytosti jménem Erós. V jedné knize, kterou nepsali žádní šumaři, se dočteme, že Erós patří mezi „menší bohy“ a zároveň že je to „hrozivá prvotní mocnost“.⁴⁹ Není to v žádném případě chyba, nýbrž původní (nebo alespoň

⁴⁶ Předkládaný výklad a argumentace spočívá převážně na úvaze Vernanta 1990. Odchylujeme se tím od výkladu Calama 1992, který rozdíl těchto dvou Erótů neuznává. Nepopíráme, že oba výše popsané typy jsou spíše konstruktivní než destruktivní; Calame proti Vernantovu čtení tvrdí, že *filotés* se v *Theogonii* objevuje teprve na řádcích 125 (řádek ale zřejmě není původní) a 177. Calame dále připouští, že jinak je Erós zpočátku neaktivní (přece nebude hned po narození konat divy; tady ale lze poukázat na jiná božstva divy po narození konající – např. Hermés v plenkách okrádající Apollóna) a v oněch prvních chvílích vznikajícího kosmu, kdy funguje partenogeneze, není potřeba: *ater filotés efimerú* z řádku 132 pak lze přeložit „bez lásky“.

⁴⁷ Viz Calame 1992, s. 179 n. Jednota, dokonalost a celistvost Eróta vylíhnutého z vejce, Erótova oboupohlavnost (viz orfické vejce, z něhož se Erós klube) dovolující plodit nový život partenogenezí, umožňuje návrat této primordiální jednoty; erós v mystice, orfikách či novoplatonismu obsahuje jak pohyb od jednoho k mnohému, tak od mnohého k jednomu; v mudrcké či náboženské askezi nereprezentuje jen začátek, ale i konec, kdy už nemá co do činění se společenskou erotikou, rolemi pohlaví atp.

⁴⁸ Srv. Pausaniás 9.27.2; scholiasta k Apollónios Rhodský, *Argonautika* 3.26.

⁴⁹ J.-P. Vernant (ed.) 2005, s. 134, 151.

starověká) výsada chápat Eróta v samé podstatě ambivalentně. Nic jiného nedělá ani Platón, když Erótovi věnuje dva své dialogy, přičemž jednou ho ústy Sókrata nazve bohem, θεῖος, kdežto podruhé polobohem, δαίμων, tím, kdo je uprostřed mezi bohem a člověkem (τὰ πρότερα μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου). Platónova či Sókratova eróta lze – jak mnozí činí – považovat za rozumovou abstrakci, které ale nelze upřít zcela určitý kontext – např. právě v této mytologické tradici. Ten dává – i této abstrakci – širší a lepší smysl a obzvláště nám, kteří hledíme z veliké dálky, mnohé objasňuje a Sókratovo vystupování obohacuje.

Kult

Nejprve je třeba zmínit, že Erós patřil k božstvům s méně rozvinutou alespoň očividnou formou uctívání. O tom svědčí zmínky o nedostatku svatyní a obřadů sloužících k jeho počtě: „ ... lidé vůbec nezpozorovali sílu boha lásky, neboť kdyby ji viděli, byli by mu vystavěli největší chrámy i oltáře i přinášeli by mu největší oběti, ne jako nyní, kdy se nic takového pro něho nedělá...“⁵⁰ Ať už mluví Aristofanés pouze o Athénách, nebo celém Řecku, pro něho typicky přehání, neboť Erós coby jedno z nejvyšších božstev kult a svatyně měl. Aniž chceme podat jejich vyčerpávající výčet a výklad, zmíníme zde nejznámější. Především patřil Erós spolu s Hermem a Héraklem k nejpopulárnějším božstvům uctívaným v gymnasiu: viz například Pausaniovo svědectví o oltáři Charma v Akademii (1.30.1). Od tohoto oltáře startoval pochodňový běh (λαμπαδηδρομία) pořádaný o Panathénajích;⁵¹ nápis na oltáři říkal: „Eróte s mnoha záměry (ποικιλομήχαν' Ἔρωσ), Charmos ti postavil tento oltář, poblíž stinných ‚míst obratu‘ gymnasia (ἐπὶ σκιεροῖς τέρμασι γυμνασίου).“⁵² Plútarchos zmiňuje poblíž oltáře ještě sochu (ἄγαλμα) Eróta.⁵³ Socha měla být vytesána před rokem 527 př. n. l. a teprve poté měl být postaven onen oltář.

Pausaniás (1.30.1) mluví ještě o oltáři Anteróta přímo „ve městě“, zřejmě u úpatí Akropole. Erós panathénajského pochodňového závodu takto zřejmě symbolicky spojoval gymnasion, kde „za městem“ chlapci cvičili a připravovali se na život dospělých občanů, s veřejnou, centrální či městskou sférou, kde probíhal aktivní život dospělých občanů. Svědčí o tom mimo jiné rozdělení závodníků do věkových kategorií korespondujících s kategoriemi

⁵⁰ *Symposion* 189c. Podobně Euripidés, *Hippolytos* 538.

⁵¹ Viz Scanlon 2002, s. 256.

⁵² Athénaios 13.609d. O „mnohozáměrném“ Erótu srv. také Euripidés, *Hippolytos* 1270: ποικιλόπερος Ἔρωσ; Íbykos fr. 6 PMG.

⁵³ Plútarchos, *Život Solónův* 1.7.

vhodnými k pederastickým vztahům.⁵⁴ Pokud budeme považovat v dalším načrtnutou filosofickou koncepci eróta za paralelu tohoto atletického eróta, pak lze říci, že jde zčásti o jeho racionalizaci či regulaci, ovšem stejně jako předfilosofické božstvo byl spojen s výchovou a přechodem dospívajících do dospělosti a nešlo vůbec jen o zazávodění si, tak i Sókratova filosofie nepopírala „sílu“ a zdravou a krásnou tělesnost Eróta. Athéňané každopádně začleněním uctívání Eróta do pochodňového běhu vzdali poctu oběma stránkám. Vrátime-li se k Pausanioví, pak se ještě dozvíme, že v Akademii vedle oltáře Eróta byl také oltář Prométheův. Zajímavé přitom je, že pochodně se zapalovaly u Eróta, a ne u Prométhea (později se na vázách příznačně objevuje Ἔρως λαμπαδηφόρος, světloňoš):⁵⁵ Erós možná lépe symbolizoval ducha toho, co Athéňané viděli jako zdroj občanské solidarity, prosperity, největší zdroj síly v gymnasiu. V tomto duchu se nesou časté připomínky Erótovy výjimečné schopnosti silně poutat přátele a společnost (viz níže).

Obdobou juxtapozice Eróta s Anterótem v Athénách byl reliéf Eróta s Anterótem v palaistře gymnasia v Élidě, kde trénovali atleti mimo jiné před hrami v Olympii.⁵⁶ Jako v Athénách je i zde Erós na ctěném místě, především asi jako symbol toto místo ovládajícího *agónu*. V Élidě není Erós jen průvodcem na cestě přátelství a upomínkou na užitečnost krásy a erotických vztahů, kterým pomáhá na světlo světa atletické cvičení a klání, ale také aktivním účastníkem v závodě. Konkrétně představuje zápasníka, jakýsi model pro olympijské atlety. Dataci reliéfu neznáme, ale podobná zobrazení zápasu Eróta s Anterótem jsou bezpečně známá od 5. století.⁵⁷ K zápasu ještě poznámku: Kromě zobrazení v křížku s Anterótem bývá často zdůrazňován jeho zápas s ošklivostí, nevědomostí apod. – nejznámější připomínkou toho je řeč Sókrata v Platónově *Symposiu*. V tomtéž dialogu vyzdvihne jeho boj s ohyzdností, ἀσχημοσύνη (tělesná a duševní slabost) i Agathón (196a): „...mezi ohyzdností a Erótem je stále boj.“ Tímto bojem vyniká erós εὐσχημοσύνη, způsobilostí, lepotvárností.⁵⁸

Zřejmě nejslavnější byl kult Eróta v Thespiích v Boiótii, kde měl být Erós uctíván ve starších dobách v podobě hrubého neotesaného kamene (srv. neotesané hermovky), později se jeho tamější kultické slavnosti proslavily sochou od Práxitela, kterou místu věnovala „jeho“ hetéra Frýné.⁵⁹ Spolu s *Músejemi*, hudebním soutěžením, se zde každé čtyři roky konaly tzv.

⁵⁴ Viz Scanlon 2002, s. 266.

⁵⁵ Erótovo nesení pochodně ale také odkazuje na svatbu, při níž byl tzv. pochodňový den, λαμπαδοῦχος ἄμερα (např. Euripidés, *Ifigeneia v Aulidě* 1506).

⁵⁶ Pausaniás 6.23.5.

⁵⁷ Podrobněji viz Scanlon, s. 257-8.

⁵⁸ Srv. Novotný 1922, s. 20.

⁵⁹ Pausaniás 9.27.1-2, 9.31.3, 1.20.1.

Erótideje, atletické festivaly (atletická klání spojená s Erótem byla zřejmě častá: známé a vyhlášené byly také atletické hry spojené s patronátem Eróta na ostrově Samu). *Erótideje* nebyly zřejmě (jak už z názvu vyplývá) běžnou oslavou atletických zdatností naroubovanou na nějaký starší místní kult, nýbrž skutečně původní slavností a oslavou Eróta. Nevíme nic o veřejných obětech, doložené jsou soukromé, přinášené těmi, kdo potřebovali pomoc boha ve svých láskách, namlouvání atp.⁶⁰

Velká slavnost k uctění Eróta se konala na Samu. Pořádané hry měly oslavovat pád Polykrata z roku 522 př. n. l. *Eleutherie* (slavnosti svobody, osvobození) očividně zase (opět závody) oslavovaly Eróta jako snovače velkých přátelství, sociálních a politických svazků, které porážejí nesvobodu tyranii. Ἐρως ἐλευθέριος symbolizuje ovšem jak svobodu (ἐλευθερία) politickou, tak všechny typy svobod soukromých, a zároveň jak negativní, tak pozitivní stránky těchto svobod (volnost, samostatnost, zdrženlivost atp.). Politický pořádek, disciplína a s ní spojená svoboda vychází přímo z ducha Eróta v nejširším slova smyslu tak, jak je pěstován v gymnasiích; k tomu neodkazují jen zprávy o bořitelích tyranie, ale i ony nejdisciplinovanější šiky milujících nasazované v rozhodujících bitvách.⁶¹

Po zpopularizování Afrodíty zůstalo oslavování Eróta záležitostí písemnictví. Možná to ale není důvod prosazení se Afrodíty na úkor Eróta, nýbrž zásadní spojitost mezi psaním, čtením a E(e)rótem, neboli erotická podstata *psaní* a *čtení*, k níž ostatně budeme ještě odkazovat.

Sókratovo nahlížení eróta v Platónových dialozích

Badatelé nacházejí napříč Platónovými dialogy (v postavě Sókrata) jak jednu ucelenou, venkoncem bezrozpornou koncepci lásky, tak několik zcela či alespoň zčásti rozporuplných koncepcí, anebo v dialozích v pojetí erótu vidí postupný vývoj doprovázený přehodnocením pojetí předcházejících. Naším cílem není řešit, kdo z nich se nejspíš blíží pravdě, nýbrž ukázat pestrost, kterou Sókratés v pojmu erós – v rámci celé koncepce filosofie a dialektiky – shledával a s níž pracoval. Avšak to neznamená, že si nárokujeme sókratovský erós zcela vyčerpat. Spíše naopak – po úvodním, kvůli přehlednosti provedeném seznámení se se základními pojetími lásky u Sókrata – nám půjde o ukázkou, případně podrobnější probrání některých pozoruhodných rysů v konceptu eróta obsažených a podstatných v rámci rodící se

⁶⁰ Plútarchos, *O lásce* 749b-c. Scanlon, s. 264-5.

⁶¹ Viz např. *Symposion* 182c; Athénaios 13.602; Thúkýdídés 6.54-59; Hérodotos 5.55; Xenofón, *Symposion* 8.32 n; Plútarchos, *O lásce* 760d n.

filosofie (bez toho, že bychom je systematicky zapracovávali do celku Sókratova či Platónova učení).

Pokusíme se teď tedy zjednodušeně načrtnout rozpětí E(e)róta na základě toho, jak se vyskytuje především v dialozích *Faidros* a *Symposion* v řečech Sókrata, tj. všimneme si nejprve spíše extrémů a poukážeme více k rozdílům než k tomu, co dané dialogy a Sókratovy řeči v nich stmeluje.

V *Symposiu* (205bd) Sókratés rozlišuje⁶² mezi erótem v širokém smyslu („veškerá touha po dobrém a po štěstí“) a erótem jako specifickou láskou jednoho člověka k druhému. Kromě Sókrata a Eryximacha mají všichni řečníci v *Symposiu* při vychvalování lásky na mysli právě jen tento druhý případ, který Sókratés klasifikuje jako pouhou část eróta v pravém (širokém neboli „celém“) smyslu:

„Právě tak je i s láskou. V nejširším smyslu jest veškerá touha po dobrech a štěstí největší úklady strojící milování; ale kdo se obrací některou jinou z mnohých cest za jejím vyplněním, buď cestou rozmnožování jmění nebo cvičení těla nebo filosofie, o těch se neříká, že milují, ani se nejmenují milenci, nýbrž jedině o těch, kdo se s horlivostí oddávají jednomu druhu milování, se užívá jména celku: láska, milovati, milenci.“ (205cd)

Takto Sókratés jakoby navazuje na homérskou tradici, kde *eros* představoval toužení po všem možném, a překračuje ve své době konvenční (viz předcházející řečníci) chápání eróta jako vždy úžeji spjatého se sexuálními prvky a krásným partnerem. Tomuto rozlišení odpovídá dvojitý popis Eróta u Hésioda: blízkost k Afrodítě je vykreslena na zrození Eróta, odstup od ní symbolizuje jeho prapůvodní kosmogonická moc.⁶³ Jinak sémantické pole výrazů s kořenem ERA- bylo užší v próze a každodenní attičtině než v poezii. Ale zpět k *Symposiu*: vztah těchto dvou erótů je problematický. Někteří komentátoři tvrdí, že „plození v krásném“ zásadně souvisí nebo přímo vyplývá z obecné definice eróta, kdežto jiní připouštějí, že „touha po nesmrtelnosti“ je přímo vyvozena z definice eróta jako touhy po dobru, nicméně z ní neplyne „plození v krásném“ a Diotima to také nikde netvrdí.⁶⁴ Nejistě se přikláníme k tomu, že konvenčně je předmětem eróta něco krásného a cílem plození (dětí), kdežto obecně jsou to dobro a štěstí (ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἄει, 206a). Touha po plození v krásném je pak jednou částí touhy po dobru a běžné (jazykové) užívání výrazu

⁶² Na tomto dělení se zdaleka neshodnou všichni z nekonečného počtu komentátorů. Vycházíme zde z práce Santas 1988, která toto dělení obhájí a v níž jsou problémy s tímto rozdělením spojené včetně námitek uceleně rozebrány.

⁶³ Viz výše nebo např. Ludwig 2002, s. 127.

⁶⁴ Např. Vlastos 1973 kontra Santas 1988.

erós je jen jedním případem jeho celkového obsahu a dosahu. Konvenčně vede erós k nesmrtelnosti díky plození (vždy alespoň zčásti tělesných) potomků, kdežto erós jako touha po dobru se orientuje na nesmrtelný pohyb duše – viz i důkaz v palinódii dialogu Faidros – jehož je život člověka (svazku duše-tělo) jen součástí. V tomto duchu se v rámci dialogu *Symposion* klade Sókratův (Diotimin) erós do kontrastu k Agathónovi, který se koncentruje na krásu (195a-196b, 197b), zatímco prvý napětí mezi krásou (Agathón) a vlastněním (Aristofanés) překonává touhou po dobru.⁶⁵

Strukturální odlišnost dvou výše odlišených erótů je dobře vidět na zmíněných nesmrtelnostech, k nimž vedou. Touha po krásném je egoistická: všem jde o vlastní slávu a nesmrtelnost (208c, 216b). Cílem není vlastnit a pečovat o krásné, nýbrž plodit vlastní děti, čemuž „krásné“ napomáhá. V druhém případě je cílem vlastnění dobrého:

„Neboť šťastni jsou šťastni nabytím dobrých věcí a již není potřebí další otázky, k jakému účelu chce ten člověk být šťasten...” (205a)

Dobro je nicméně důležitější nežli to, že ho mám já: jak ho nabývám, tak jím jsem, jakoby se v něj proměňuji. Někdy se poukazuje na rozdíl v tom, že „žebřík lásky” ze *Symposia* se týká jen touhy po krásném – nejvyšší ideou je právě idea krásy, kdežto obecnou touhu po dobrém lépe než „žebřík lásky” vystihují podobenství o úsečce či o jeskyni z Ústavy, v nichž stojí idea Dobra jednoznačně nejvýše. Filosofové *Ústavy* mají být právě milovníky v obecném slova smyslu. Výslovně ale Sókratés radikální oddělení těchto lásek nikde nehlásá. Spíš naopak – rozpravou o touze po krásném rozšiřuje tento koncept lásky ke krásnému za horizont tělesný, ale zároveň udržuje vztah své teorie s tímto běžným, pozemským či tělesným pojetím. Nutno dodat, že erós „obecný“ či „širší“, pojící se s předměty jako polis, tyran, zisk či boj, je poměrně běžně alespoň v literární tradici (Pindaros, Archilochos, Periklés atp.) spjat s jazykem vášně, známým a „přirozeným“ u eróta „specifického“. Přesto nelze opominout, že v *Symposiu* přichází s konceptem obecného eróta Diotima, jež předvádí vědeckou dikci a styl, přesné a vybroušené teze, a tak navazuje na vědecko-sofistickou (208c) standardizaci a normalizaci: množství různých tužeb je sjednoceno v jeden koncept eróta, tak jak to v *Symposiu* předvedl už vědec-lékař Eryximachos v nauce o univerzální přitažlivé síle zvané erós. Podobně v dialogu Faidros zobecňuje eróta na neosobní, vypočitatelnou sílu Lýsiás (nepočítá ale s erótovou nevypočitatelností). Máme zde co do činění s vědecko-sofistickou, manipulovatelnou silou, s fenomény lásky zpravidelnými, standardizovanými do ovladatelných konceptů, s erótem proměněným z rozmarného a takřka křesťansko-židovský

⁶⁵ Obecnější otázky z tohoto problému pocházející – Musí filosof nutně někoho konkrétního milovat či potkat, aby mohl filosofovat? atp. – široce probírá Nussbaum 2003.

„zcela jiného“ boha v neosobní sílu, přírodní příčinu, případně součást lidské přirozenosti. Podobně vypadá i popis lásky v řeči Aristofanově, kde nicméně zazní odpor k takovéto redukci eróta na „smyslné milování“ (192cd) a jestliže Eryximachos tvrdí, že erótu, který všemu vládne, vládne věda (lékař sjednává lásku), pak Aristofanés oponuje tvrzením, že erós sám je lékařem (189d). Alkibiadés v *Symposiu* konkrétně na příkladu Sókrata či palinódie ve Faidru obecně svědčí o filosofově zachování si a stavění na – oproti vědcům, sofistům či přírodním badatelům – smyslu pro jedinečnost (viz třeba jen metoda hledání skrze otázky a krátké odpovědi či jeho nonkonformní skepse). Je pravda, že Sókratés sice sémantické pole eróta a slov příbuzných rozšiřuje i na oblast filosofických zkoumání (erastés *spojování a rozdělování*, 266b3), avšak právě proto, aby tím odlišil filosofii od sofistiky či přírodních zkoumání: filosofie je spjatá s dvořením se, křehkostí osobní lásky, intenzitou vazby a dalšími prvky specifického eróta, konkrétní lásky. Přes toto přenesení eróta do oblasti filosofie Sókratův erós není a neproměňuje se v neosobní, fyzikální *ἀνάγκη* (srv. např. Empedoklovo *filotés*). Pokud je snem Diotimy (205d) moci vztáhnout eróta na vše, pak vyplněním tohoto snu je třeba Xenofón importující výraz erastés spolu s jeho milostnými konotacemi do míst, kde erastés o tyto konotace nutně přichází.⁶⁶

K tomuto rozdělení lze připojit další, které v dialogu *Symposion* (nejprve viz 180d n., 187de) najdeme: erós je jednak *ἔρως πάνδημος*, sebe-středná touha, erós-daimón, dítě Pora a Penie, zpola bůh, zpola člověk, jednak *ἔρως οὐρανός*, štědrost přesahující sebe-zájem, touha filosofa, která více dává než přijímá, touha tvořit. Od eróta-daimóna se přechází k erótu, který netouží po čemkoli, ale jen po dobrém, ba dokonce ani ne po jakémkoli dobrém, nýbrž po dobrém v silném slova smyslu absolutního dobra. Proto je také tato touha věčná, nikdy ne zcela splnitelná, tvořivá. Jinak řečeno: Sókratés, ať už v dialogu *Symposion* nebo *Faidros*, vyzdvihuje eróta, jenž nezpůsobuje plodnost, těhotenství, nýbrž sám je těhotenstvím zapříčiněn:⁶⁷

„...kdykoli se obtěžkaná bytost přiblíží ke krásnému, rozjasňuje se a rozkoší se rozplývá a rodí i plodí ... bytost těhotná a již plná se dostává před krásnem do velikého vzrušení, protože krásno zbavuje toho, kdo ho dosáhne, velikých bolestí.“ (206de).

*

⁶⁶ Viz Ludwig 2002, s. 136, 146 n.

⁶⁷ Srv. Šedina 1997, s. 192.

Aniž se chceme pouštět do diskuse, zda je pokračováním, korekcí či rozvinutím dialogu *Faidros* dialog *Symposion* či naopak, stručně zmíníme několik nejzásadnějších odlišností mezi těmito dvěma dialogy o lásce a pojetím eróta, jež v nich Sókratés zastává.⁶⁸

Erós ze Sókratovy řeči v dialogu *Symposion* je daimón, ani bůh ani člověk, něco mezi; jedna ze sil, která spojuje oba tyto světy (198b-204c). Dále je (stejně jako v *Ústavě*)⁶⁹ ultraracionální, Diotima-Sókratés se snaží vše pečlivě zdůvodnit a dokázat; ve *Faidrovi* se oproti tomu argumentuje mýtem, podobenstvími. Milující v *Symposiu* odkládá tělesné a osobní stránky, hodnoty individuální lásky a osobní city a vášně, jen aby dospěl k nejvyššímu Dobru. Oproti tomu Erós z *Faidra* je bohem (242e; v dialogu *Symposion* viz Faidrovu řeč, 178a-c) a láska, kterou způsobuje a která je vychvalována, je definována jako $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, šílenství (srv. *Ústava* 403ab).⁷⁰ Milující není striktně nerozumný, ale ani se zcela nezbavuje osobního, citového, tělesného a náhodného. Oba druhy lásky ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ a $\acute{\upsilon}\beta\eta\iota\varsigma$) z *Faidra* jsou nicméně v *Symposiu* uvedeny, ale jen jako charakteristiky Apollodóra (173de), Sókrata (213d) a všech ostatních řečníků (218b). V palinódii se milující dostává výše díky milovanému stejně jako v *Symposiu*, ovšem oproti Diotimě Sókratés milovaného neopouští, a jak se vztah prohlubuje, proud touhy ($\acute{\iota}\mu\epsilon\rho\varsigma$) se obrací. Zatímco v *Symposiu* jde spíše o postup jedince (ale mezi přáteli na symposiu), ve *Faidrovi* máme společný podnik (o samotě za hradbami města): milující hledá milovaného vhodného pro filosofii. Racionální a neosobní erós Diotiminy řeči je v dialogu *Symposion* ovšem vyvážen vystoupením Alkibiadovým, jenž prezentuje poznání za pomoci citu, smyslů i rozumu; zde jedinečný, vášnivý vztah nenahraditelně pomáhá poznání pravdy (214e).

Erós dialogu *Symposion* se zdá být pro Sókrata a Platóna zvnitřnělou silou jedince (cítěním nedostatku), která při správném zacházení může člověka vést k nejvyšším filosofickým metám. Dialog *Faidros* se někdy oproti tomu ukazuje pracovat s koncepcí eróta jako vnější síly: jeden z argumentů říká, že erós je v palinódii definován jako proud krásy, která přetéká

⁶⁸ K diskusi na toto téma viz Moore 1973; Dillon 1973; Santas 1988, srovnává diskursy o erótu napříč dialogy *Faidros*, *Symposion*, *Ústava*, *Lysis* a *Faidón* a drží jejich vzájemnou provázanost, kontinuitu a schopnost osvětlovat jeden druhým. Nussbaum 2003 zase tvrdí, že *Ústavu*, *Faidóna* a *Symposion* lze zredukovat na první dvě řeči v dialogu *Faidros*, přičemž třetí řeč je všechny „překonává“.

⁶⁹ V *Ústavě* se mluví také o dvojitým typu lásky: haněn je erós sexuální a tyranský (439d, 573-574e, 578a), oslavován erós filosofický (knihy 5 a 6), jehož předmětem je moudrost či Dobro – podobně jako v dialogu *Faidón* (66c-e, 67e, 68a). Filosofický erós je zde chápán podobně jako obecný erós v dialogu *Symposion*: směřuje nahoru a skeptické jazyky tvrdí, že mu tak už nezbyvá síla či čas na lásku pozemskou.

⁷⁰ Ačkoli v tomto stručném náčrtu stavíme Eróta-boha s Erótem-daimónem do kontrastu, považujeme tuto dvojici za konkrétní příklad umělého rozlišení (které Platón explicitně zavádí) v rámci *jednoho*: odlišuje se zde božství v striktním slova smyslu, božství dokonalé, dobré, neměnné od božských sil „v té podobě, v jaké se s nimi Řekové setkávali v kultu a běžném životě“. Erós-daimón je nižší emanací Eróta-boha, emanací působící v našem světě, přizpůsobující se pozemské povaze a projevující se způsobem dokonalému božství cizím. Viz Chlup 2003, s. 136 n.

z jednoho člověka do druhého jako proud fyzických částic zvenčí přicházejících k milovníkovi a probouzejících v něm onu *manii* (230b, 235cd, 238c, 251bc), kdežto v *Symposiu* je takovéto „přelévání“ ironizováno (175de). Tento rozdíl sice lze takto nadhazovat, ale vpsledku je nepřijatelný: už proto, že s Erótem musíme smířit samo-hyb duše popsany v palinódii.

Ve *Faidrovi* se duše (člověk) láskou pozvedá nad oblast pozemskou, ale jen za pomoci osobního láskyplného vztahu s jiným pozemšťanem. Je to obraz jakési pederastické výchovy k ἀρετή (253d-256b), který se sice v *Symposiu* v Sókratově řeči podrobněji (na rozdíl od *Faidra*) nerozebírá, ale rozveden je zde v řeči Pausaniově. S tím souvisí, že v *Symposiu* filosof začíná láskou ke krásnému tělu – možná právě daimónská definice lásky dovoluje filosofovi účastnit se i této „hybridní“ lásky, která je v palinódii spíše, byť vůbec ne jednoznačně, odsuzována. Nicméně i v *Symposiu* se cestou k vrcholu milovník této tělesné lásce vzdaluje. Ve *Faidrovi* jde o podrobné předvedení přechodu milujícího od tělesné k duševní kráse, kdežto v *Symposiu* jde o skok; možná by se dalo i říci, že v *Symposiu* jde o přechod od krásy ke kráse samé a ve *Faidrovi* od krásy k charakteru.⁷¹

Tolik jakési předběžné naznačení šíře a problémů eróta spojeného se Sókratovým vystupováním. Některé problémy v následujícím rozebereme podrobněji, některé zůstanou v celé práci zmíněny jen takto letmo, ale snad dostatečně dokreslí výsledný obrázek.

⁷¹ Srv. Ferrari 1987, s. 170.

Významová pole výrazů ἔρως – φιλία – ἐπιθυμία – ἀγάπη

Řecké výrazy ἔρως, ἐρωτικός, ἐραστής, ἐράω atp. se v českých verzích antických děl objevují v různých překladech. Zapeklitost naznačuje František Novotný, který tvrdí, že *erós* je „substantivum mající společný kořen se slovesem eramai nebo eraó ... Sloveso eramai nebo eraó znamená ‚toužím‘ a erós je tedy ‚toužení‘, ‚touha‘ ... Českým slovem láska se tento pojem nevystihuje; kromě toho není k podstatnému jménu ‚láska‘ slovesa s tímto širokým významem ...”,¹ sám ale navzdory těmto poznatkům řecké ἔρως slovem *láska* běžně překládá. Není divu, *touha* je totiž také nepřesný, hlavně mnohem obecnější výraz. Ohledně překladu *láska* se sluší alespoň poznamenat, že řecký termín erós v době, jíž se zabýváme, nepokrývá některé dnes možné významy výrazu *láska*, jako třeba altruismus či péče. S tímto rozlišením vůči dnešním koncepcím bychom ještě jako vhodný překlad mohli vidět výraz *mít rád*, u něhož ale už jeho složení z dvojice slov naznačuje komplikace – tak například nemáme vhodný substantivní tvar; jinak je to slovo příliš slabé, emočně méně nabité. Abychom předešli alespoň některým nedorozuměním při používání slova *láska* na místě eróta a abychom zpřesnili, čím se to vlastně hodláme zabývat, pokusíme se nejprve předvést eróta v sousedství starořeckých výrazů, jež lze slovem *láska* rovněž překládat a jež se v blízkosti eróta vyskytují. Uvidíme, do jaké míry se tyto výrazy překrývají, jaká významová pole obývají, vytvářejí a vzájemně si vymezují. Nepředpokládáme, že bychom takto z okolí výrazu erós vyčetli přesně jeho význam. Doufáme nicméně, že dostatečně přiblížíme téma této studie, nebo alespoň jeho kontury a hranice. „Zbytek“ práce lze pak číst také jako zpřesňování a dokládání některých tezí a výkladů této a předcházející kapitoly, jež jsou značně zjednodušené a ne vždy dostatečně podložené právě pro své úvodní postavení.

ἔρως a φιλία

Řecká slova φιλία² (*přátelství, láska*) a φιλεῖν (*milovat*) jsou odvozena od výrazu φίλος. Substantivem *filos* se myslí *přítel*, člověk, s nímž jsme ve více či méně intenzivním a pravidelném, citovém či emočním vztahu vzájemné osobní náklonnosti a sympatie. Někteří interpreti tvrdí, že se *filos* může vyskytovat i ve významu *pokrevní příbuzný* nebo *spoluobčan*,

¹ Novotný 1949, s. 212-213.

² Za v podstatě ekvivalentní k termínu *filia* zde považujeme v archaické době častější výraz φιλότης (Homér ještě výraz *filia* nezná).

o čemž lze úspěšně pochybovat.³ V epice je výraz *filos* užíván hlavně adjektivně (*drahý, milý*) coby index výrazů jako *druh* či *příbuzný*. Upozorňuje tak na ty z příbuzných (οἰκεῖος), soudruhů (ἑταῖρος), hostinných přátel či cizinců (ξένος), které rádi vidíme kvůli nim samotným a ne jen třeba kvůli jejich majetku či přízni. V tomto významu je užíván i později. V archaické době se vyskytuje ještě ve významu *vlastní*: například *vlastní ruka* nebo *vlastní žádostivost*. Obsahem slova je tak loajalita, blízkost, věrnost, spolehlivost, pevnost. V návaznosti na toto vůči substantivu *filos* širší adjektivní užití je také výrazy *filia* a *filein* pojmenovávána obsáhlejší oblast, jež nemusí mít s přátelstvím pranic společného: škála se kolem roku 600 př. n. l. pohybuje od návštěv hetér a „sexuálnějším“ kontextů (255e), přes příbuzenské vztahy, solidaritu spoluobčanů či spolenectví mezi jednotlivými πόλις, až po oslavné nápisy a výroky.⁴ Už u archaických autorů se v tomto duchu o *filos* bude mluvit v souvislosti s užitekem a prospěchem.⁵ Je dobré mít přátele, protože jsou spolehlivější než příbuzní atp. (tak např. Hésiodos). *Filia* je takto pragmatikum a v užším významu scházení se aristokracie na symposiích politikum. *Filos* je ten, kdo mě podpoří v obtížné situaci, kdo mi oplátí pomoc.⁶ Avšak stejně jako už v archaickém a klasickém *filos* můžeme najít víc než jen vypočítavost a ohled na osobní prospěch, tak je tomu i s výrazem *filia*, který denotuje jak vztahy nejsilnějšího citového ražení, tak chladné plnění rodinných povinností. Za vztah plný citu a nezištnosti lze považovat v Íliadě vykreslené přátelství Achilla s jeho průvodcem (θεράπων) Patroklem: jsou si nejmilejšími druhy (οἱ πολὺ φίλτατος ὄλεθ' ἑταῖρος) či důvěrnými přáteli (πιστὸς ἑταῖρος).⁷ Avšak ani toto jedinečné osobní vzplanutí není vyjádřeno jazykem, který bychom neznali i z jeho opačné stránky – superlativu *filtatos* se užívá i pro neosobní, neemoční vztah: „Když Antigona mluví o Polyneikovi jako o svém ‚nejdražším (*filtató*) bratrovi‘ (Ant. 80-81), dokonce i když tvrdí: ‚Budu s ním ležet jako milá s milým (*filé ... filú meta*)‘ (Ant. 73), její řeč neoživuje žádnou blízkost, žádnou osobní vzpomínku ani žádnou specifičnost.“⁸ Antigona jen plní – s ledovým, neosobním klidem a zaujetím – rodinné povinnosti.

³ Diskusi na toto téma shrnuje Konstan 1997, který poukazuje na to, že substantivní tvar nemá nikde v pramenech jiný význam než právě *přítel*.

⁴ Ke studiu graffiti srv. Dover 1978, s. 115 n.; nápisy na keramice, rytiny na stěnách apod. obsahující tvary slovesa *filein* považuje Dover za odkazující spíše k popularitě než ke konkrétnímu erotickému vztahu.

⁵ Srv. pozdější Senekovu *temporaria amicitia* (angl. *a fair-weather friend*).

⁶ Pro (vzájemně) výhodný vztah srv. ještě slovo ἐπιτήδειος (substantivum i adjektivum). Alkibiada v nebezpečné situaci po návratu do Athén přijdou do přístavu chránit jen někteří příbuzní (οἰκείοι) či přátelé (φίλοι), kteří jsou specifikováni jako ἐπιτήδειοι. Xenofón, *Řecké dějiny* 1.4.12-19. Srv. Konstan 1997, s. 64; Canfora 2001, s. 178.

⁷ Homér, *Ílias* 17.411, 557, 655; 18.235, 460.

Pokud srovnáme okruh výrazů kolem kořene FIL- s okruhem odvozeným z kořene ERA-, lze zaznamenat trojí odlišnost:⁹ 1. erós je prudší, intenzivnější a vášnivější; 2. erós je touhou a usilováním, filia sympatií či oblibou; 3. erós vždy více či méně vyjadřuje sexuální chtíč, zatímco filia, *filos*, *filein* apod. nemusí být s chtitčem nijak podstatně spjati. Každopádně je podle Vlastosových zkoumání erós jednak doprovázen prudkostí a úsilím o nové, ještě neustavené, kdežto filia představuje klidnější, ustálenější a již ustavený vztah,¹⁰ jednak výrazy odvozené z kořene ERA- konotují sexuální, vášnivou lásku, zatímco kořen FIL- konotuje lásku v obecnějším smyslu.¹¹ Ustálenější vztah filie klade důraz spíše na nezištnou pomoc, sdílení životních peripetií, vzájemnost, vyrovnanost a harmonii než na prudkou, vášnivou touhu a šílené vydání se.¹² Možná právě kvůli tomuto uklidnění nacházíme v antice výroky typu „*mít mnoho filoi se zdá být jednou ze skutečně krásných věcí*“.¹³ Nic takového se běžně neříká o erastech či erómenech: jeden bohatě stačí. Čímž odkazujeme k související odlišnosti: filia narozdíl od eróta je jakoby zředěná, převážně rozložená mezi vícero lidí. Erós nicméně už od Homéra (tam většinou ještě s krátkým o)¹⁴ zahrnuje i zcela nesexuální touhy typu chuti k jídlu a existuje silná tradice užívání eróta v kontextech nesexuálních a netělesných: známý erós v rámci politickém, ať už jako občanská svornost (ὁμόνοιοι, ὁμοφρόσυνη), láska k dému, k polis či vládě.¹⁵ Je zkratka zřejmé, že erós sexuální vzrušení nutně neznamená;¹⁶ výrazy sexuální záležitosti vždy konotující jsou jiné – např.

⁸ Nussbaum 2003, s. 169.

⁹ Viz průkopnickou studii na toto téma: Vlastos 1973.

¹⁰ Srv. Platón, *Zákony* 837a: erós je prudší, silnější formou filie; aby filia vznikla, musí být ubráno z eróta.

¹¹ Podobně Dover, 1978, s. 42-54; Ferrari 1987, s. 141.

¹² Srv. Nussbaum 2003, s. 660.

¹³ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1155a28-30.

¹⁴ Spekuluje se i nad tím, že u Homéra lze striktně rozlišovat mezi erótem s krátkým „o“ a s dlouhým „o“: první má mít význam „touha“, druhý „láska“. Podrobněji viz Ludwig 2002, s. 126 n.

¹⁵ Viz Thúkýdídés 2.43.1, který cituje Perikleův ἐπιτάφιος λόγος, v němž milující s aristokratickým vzezřením (mužný, aktivní, dominantní) miluje a touží umřít pro milovaného – demokratickou obec. Tyto vztahy najdeme i obrácené, tj. démos miluje své vůdce (např. Alkibiada) atp. Znamé jsou také „aféry“ na úrovni řecké mezinárodní: Aristofanés uvádí thráckého krále, který se natolik zamiloval do polis, že tak jako zamilovaní píší na stěny jména svých milých či sentence o své lásce k nim, tento král psal po zdech „Athény jsou krásné“. K toužení po královské vládě srv. Hérodotos 1.96. Že zde nejde o pouhé (mrtvé) metafory, ale o skutečně silná, životná pouta stojící v základech všeho dění viz Wohl 2002.

¹⁶ V tradici sahající k archaické zpívané poezii mají přitom širší sémantické pole slovesné tvary (ἔραμοι) než substantivní *erós*. Ovšem ani užší sémantické pole výrazu erós nebylo v žádném případě omezeno na sexuální tužby (např. se vyskytuje touha válčit atp.). Viz např. Calame, s. 22. Samotné starořecké užívání výrazu erós a slov příbuzných bývá viděno jako minimálně dvojí: zatímco v poezii tato slova označují „obecně“ jakoukoli touhu (po majetku atp.), v próze a asi i každodenní řeči Athéňanů cílí k užšímu okruhu jevů, spjatých s touhou milostnou (pokud někdo užije tyto výrazy v ne-milostném kontextu, pak zřejmě chce tento kontext právě přiblížit či připodobnit milostnému – např. Periklés do politiky vnáší erotickou horlivost, když vyzývá občany, aby se stali „erasty Athén“, tj. aby se chovali ke své polis stejně, jako se chová milující k milovanému; Thúk. 2.43.1). V prvním případě se milostný jazyk užívá prostě v místech, kde láska nefiguruje. Tímto zobecňováním se zřejmě ztrácí specifická eróta, jak ji známe v druhém případě. Srv. Symposium 205d. Diskusi nad tímto problémem nejnověji dobře shrnuje Ludwig 2002, který popisuje ještě „přechodová“ užívání převládající specifickou touhu (láska) na obecnou.

ἀφροδίσια (Ἀφροδίτη oproti Erótu znamená vždy intensivní sexuální přitahování; řecká konvence přitom říká, že touhu ve smyslu *afrodité* evokují heterosexuální vztahy, kdežto pederastie evokuje eróta, lásku); někdy se dokonce zpochybňuje, že erós vůbec nějaké zvláštní sexuální konotace měl a že ho najdeme v pasáži, kde by znamenal čistě sexuální touhu.¹⁷ Jediné, co k tomu lze dodat, že ἀφροδίσια doprovázená erótem chutnají a těší více.¹⁸ Oproti tomu zase filia (*filotés*) sexuální konotace zdaleka nevyklučuje; pohlavní styky v archaické době doprovází právě výraz *filotés*, a ne erós.¹⁹ Nutno doplnit, že oproti konvenci homérské se v diskursu doby klasické erós objevuje v zásadě až tam, kde už jsou základní potřeby uspokojeny: spojení erós – hlad již nenajdeme. Za základní znaky eróta, které v průběhu práce ještě několikrát z různých poloh přiblížíme, pak lze považovat: odpovídání na to, co daný subjekt sám shledává krásným (viz níže kapitola erós a agapé); vztahování se na dálku, vztah vyvolaný a stupňovaný distancí a nedostatkem;²⁰ konvergence lásky a nenávisti;²¹ zintenzivňování, zpřesňování, zlepšování nebo základněji probouzení vlastního, jedinečného života, tj. riskování života dosavadního.²²

Objevují se nicméně ještě striktnější rozlišení ve vztahu erós – filia než výše předložené Vlastosovo:²³ erós je láska ve smyslu sexuálního chtíče; filia je láska založená na společných zájmech a projektech – manželské vedení domácnosti včetně potomků; (στοργή – třetí dle autora základní typ řecké lásky – představuje lásku nesobeckou, štědrou, rozdávající se; jde tu o „přirozenou náklonnost“, se kterou se setkáváme třeba ve vztahu rodičů a dětí). Tyto tři výrazy mají představovat buď tři typy vztahů, nebo tři proudy vztahu jediného, případně tři separované funkce či role, jichž může láska (vztah s druhým) nabývat. Aktivity přitom odpovídají třem potřebám, které je člověk nucen uspokojovat: potřeba sexuální, potřeba společnosti a potřeba uspokojovat druhé. Správnost tohoto rozlišení dokládá autor také odpovídajícím řeckým viděním tří typů žen: πορνὴ (prostitutka, nevěstka) patřící pod patronát Afrodité Pandemos a pod hlavičku eróta; žena jako γυνὴ (manželka, hlava rodiny, rodička) pod patronátem Héry reprezentuje filii; žena jako ἑταίρα (vzdělaná společnice) pod ochranou

¹⁷ Např. Homér, *Ílias* 1.469, 13.636-9. Srv. např. Ludwig 2002, s. 7 n., 124 n., který třeba homérského eróta určí (takřka protikladně k výše zmíněnému definování Vlastosovu) jako jakoukoliv touhu, aniž záleží na její intenzitě či předmětu, po němž touží.

¹⁸ Např. Xenofón, *Hieron* 1.29.

¹⁹ Např. Homér, *Ílias* 3.445.

²⁰ Viz např. *Symposion* 200ab, 204a. Erós je takto podstatně πόθος, touha prahnoucí po nepřítomném, unikajícím a dost možná nedosažitelném, srv. *Kratylos* 420a.

²¹ Asi nejznámější a nejvýmluvnější je básnické ποθεῖ μέν, ἐχθαίρει δέ..., což je spíše hendiadys dobře vyjadřující paradoxní touhu než juxtapozice nesmiřitelných opozit. Viz Aristofanés, *Žáby* 1425-6. Podrobněji viz např. Carson 1986.

²² Srv. např. Carson 1986; Ludwig 2002, s. 12 n.

²³ Elington 1971, s. 124 n.

Athény či Afrodíté Úrania, se řadí k *storgé*. Aniž se chceme podrobně zabývat těmito schémata, která snad cosi patřičného naznačují (Vlastos), v dalším zkoumání se ukáže jejich neadekvátnost (zvláště v případě Elingtona).²⁴

*

Podívejme se teď na prameny původní. O všeobecném chápání eróta jako počátku určité filie svědčí například řeč Pausania z dialogu *Symposion* (182c): „... *aby se rodily ... silné svazky přátelské a společenské, to obyčejně způsobuje kromě všech jiných věcí nejvíce právě erós.*”²⁵ Stejným směrem poukazuje obecné užívání slova filia pro pojmenování toho, kdo se jako milovaný (ἐρώμενος) oddává a vstřícně reaguje na výzvy milovníka (ἐραστής). Starořecký obyčej přisuzuje eróta pouze staršímu z dvojice milující – milovaný. Starší si *začíná* a vztah či soužití *řídí*. Mladší, milovaný, pokud opětuje lásku staršího, milujícího, vyjadřuje k němu toliko filii.²⁶ V dialogu *Symposion* konkrétně Sókratés (erós) vyvolává určitou lásku – odezvu (φιλεραστία) v mladičkém Alkibiadovi. Podstatné pro náš úvod je, že filia je zde vyvolána a probuzena účinkem eróta, že je to výraz, který se objevuje teprve u milovaného jako kladná odpověď na milovníkův erós.²⁷ Ukazuje se tak, že v případě eróta jde o *původní* impuls, z něhož pramení zvláštní jednání a vztah zvaný filia. K podobnému závěru (byť v rámci jiného zkoumání) dochází Foucault: „Přátelství je odlišné od milostného vztahu, z něhož se občas rodí a z něhož by se rodit mělo; je trvalé, nemá jiné zakončení než konec života samého a vymazává disymetrie implikované v erotickém vztahu mezi mužem a dospívajícím chlapcem.”²⁸ Z eróta se rodí filia jako jisté prodloužení či završení lásky. Filia takto také řeší nestabilitu a dočasnost eróta (střídání partnerů, stárnutí chlapce ztrácejícího

²⁴ Elingtonovo schéma neodpovídá řeckým reáliím. Namátkou a stručně: „motivy filie” najdeme vůbec ne výjimečně jako charakteristické pro popis žití a vztahů ženy, vztahů, jež se zdaleka netýkají jen vedení domácnosti a rodiny – viz Xenofón, *Vzpomínky...*, III.11 (čes. př., s. 128-132). O trojím statusu ženy, který asi nejvíce odpovídá Elingtonovu zjednodušení, viz Démosthenés, *Proti Neaifé*, 122.4-7: „*Milenky (ἑταίρας) si držíme pro potěšení, konkubíny (παλλακὰς), aby se o nás staraly, a manželky (γυναῖκας) aby nám daly zákonné potomstvo a věrně strážily věci uvnitř domu.*” τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

²⁵ Podobných svědectví o erotovi jako zdroji filie je samozřejmě mnohem víc. Za nejzásadnější se považují elegické distichy Theognidovy. Viz např. Ludwig 2002, s. 192-3, který si klade otázku, aniž ji jednoznačně zodpovídá, zda je erós příčinou, nebo jen podmínkou filie.

²⁶ *Symposion* 191e7, *Faidros* 231e2, 237c8. Podrobněji viz kapitola *Erotická reciprocita*.

²⁷ *Symposion* 182c-183c: milující smí milovat (ἐραῖν), ale milovaný už ne (τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασθαῖς); 213c-d: Sókratés striktně odlišuje to, co cítí k Alkibiadovi (erós), od toho, co cítí Alkibiadés k němu (filia, *filerastia*). U Alkibiada ovšem vyvolává Sókratův erós možná spíše než filii žádostivost, *epithymii*. Budeme-li trvat na filii, pak půjde právě o příklad, který odporuje Vlastosovu pojetí, podle něhož je filia mírnější a méně sexuální než erós (viz předcházející).

²⁸ Foucault 2003, II. s. 266.

mladistvý půvab): „Této nestabilitě se lze vyhnout jen tak, že již v horoucnosti lásky se začne rozvíjet přátelství, filia, tj. podobnost charakteru a způsobu života, sdílení myšlenek a existence a vzájemná přátelská náklonnost.”²⁹ A jak vidno, dle Foucaulta řeší filia ještě jeden problém – nesouměrnost: zatímco erós neimplikuje vzájemný vztah (milující když ne nesmí, tak přinejmenším nemusí být milován), u přátelství je reciprocita nutná.³⁰ Mimochodem pederastie, vztah dospívajícího muže k chlapci, který již není dítětem a ještě není dospělým, je zřejmě jediná forma erotického vztahu ve starověkém Řecku, která jakžtakž odpovídá běžnému heterosexuálnímu vztahu v naší dnešní společnosti, tj. představuje svazek dvou víceméně svobodných jedinců, v němž nikdo nemá nic jistého, odmítnutí hrozí oběma stranám atp.³¹ Tím ale ovšem netvrdíme, že by se erós nemohl v archaickém či klasickém Řecku vyskytovat ve vztahu muž-žena, manžel-manželka.³² Spíše lze říci, že ve výchovném vztahu muž-chlapec je erós nezbytný a zásadní, zatímco ve vztahu muž-žena, manžel-manželka je toliko možný a – kromě námluv či svatby – se zde vyskytuje spíše výjimečně.³³ Poslední tvrzení je přitom v napětí se známými kulty boha Eróta, které někde dokonce proslavily právě ženy – viz Thespie a socha Eróta od hetéry Frýné atp. Krom toho erós se ve formě zvané ἀντέρωσ vyskytuje právě jen u žen a chlapci mohou cítit a provozovat toliko přátelství, filia.

O jisté převaze nebo lépe řečeno syrovosti lásky (erós) vůči přátelství (filia) svědčí řeč Faidra, kterému zase *podstoupení smrti* vyvolané erótem připadá méně cenné a méně hrdinské než tentýž čin uskutečněný na základě přátelství, filia.³⁴ Podstoupení smrti na poli lásky je samozřejmé a očekávatelné. Od lásky se očekává, že bude silnější než smrt. Faidros na symposiu připomíná přátelům větší hloubku a sílu eróta: Alkéstis podle ocenění bohů i lidí předčí svojí láskou k manželovi v oddanosti (filia) dokonce i jeho rodiče (179c, 180a). Erós prostupuje její oddanost a dává jí nevšední rozměry – přesah k věčnosti a nesmrtelnosti; v této chvíli jde o „erotické přátelství”, které se samozřejmě nezastaví ani před hrozbou smrti a s lehkostí poletujícího (ποτηνός, 252b; srv. 249de) Eróta ji překonává. Erós zde zakládá zvláštní druh oddanosti (filia) „jdoucí až za hrob”. Člověk se dle Faidra pod jeho vlivem stává

²⁹ Tamt., s. 266-67; srv. s. 298-99.

³⁰ Srv. Santas 1988, s. 88. Nutnost vzájemného opláčení ovšem nenajdeme ve všech použitích výrazu filia – např. u rodičovské filie nejde vždy o vyrovnaný vztah (pokud ho zde vůbec připustíme). Zproblematizování Foucaultových tezí viz dále.

³¹ Ludwig 2002, s. 112 přirovnává k řecké veřejné pederastii středověký vztah rytíře k milované paní.

³² Např. Xenofón, *Hostina* VIII,3.2: Níkératos miluje svou manželku a ta mu lásku oplácí (ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ Νικέρατος, ὡς ἐγὼ ἀκούω, ἐρῶν τῆς γυναικὸς ἀντερᾶται). Srv. Hérodotos 1.8.

³³ Srv. Foucault II. 2003, s. 268.

³⁴ *Symposion* 179c-180b. Ale existují i výjimky: k podstoupení smrti z podnětu filie viz např. Euripidés, *Oresteia* 652, 725, 727, 732-3, 804-6: Agamemnón dává život za bratra tak, „jak filios dává život za filoi”; nebo viz již

zdatným.³⁵ Syrovost eróta může ovšem ústit i v opačné jednání, spadající do kategorie ὄβρις: drastickým příkladem budiž popis z Platónovy *Ústavy*, kde erós dovede člověka k tomu, že „kvůli cizí hetěře, která jest teprve odedávna jeho milou, dal bít svou matku, odjakživa milou a pokrevně blízkou, anebo kvůli cizímu krasavci, který se stal teprve nedávno jeho přítelem, sešlého otce, starce, pokrevně blízkého a nejstaršího z přátel, a že by je učinil otroky svých nových přátel...”.³⁶ A to není všechno – člověk je totiž pod vlivem eróta schopen škodit dokonce i sám sobě: „...bloudil jsem, jsa u něho v takové porobě, jako není žádný otrok u nikoho jiného.” (219e) Zkrátka: tak jako se vydává přes práh smrti, přesahuje erós veškeré lidské záležitosti včetně přátelství, rodinných pout, věrnosti či oddanosti (filia).³⁷ Tradičně se tento aspekt vyjadřuje spojováním Eróta s násilnou vládou, τυραννίς.³⁸ Erós představuje vášnivý vzmach, filia konotuje lásku filiální, v níž city dítěte vůči rodičům či občana k otčině jsou spíše pojistné – žárlí na tyrany, kteří uchopují moc v polis, stejně jako žárlí dítě na muže, kterého jeho matka miluje.³⁹ O tom, že erós přesahující filii není toliko výmyslem a dobře fungujícím článkem Sókratova či Platónova filosofického systému, svědčí třeba jezdec Xenofón: „Já však také vím (aspoň si to myslím), že daleko víc lidí je schopno zvítězit nad nepřítelem než nad něčím takovým /nad erótem, T.H./.”⁴⁰ Erós je v tomto, pro Řeky zdá se typickém uvažování jakoby v nedohlednu lidských záležitostí, byť i tak výsostných, jako je přátelství či uvažování o smrti. Myšlenku, že je silnější smrti, lze přitom nalézt nejen napříč různými žánry a místy starověké Hellady, ale i napříč časem: 250 let před Platónem v archaické, předfilosofické literatuře například lakónský básník Alkmán typicky zdůrazňuje, že erós způsobuje „horší rozklad nežli spánek či smrt”.⁴¹ Podobně lyrik z Lesbu Alkaios:

„...do Sparty letěl Erós
 slavené koňmi,
 neklid pak vštípil Heleně, paní Argu,
 a ta zcela o rozum přišla mužem
 z Tróje, hostem podvodným. Toho stíhá

zmiňované Antigonino obětování se za bratra – Sofoklés, *Antigoné* 73, 80-1 atd.

³⁵ *Symposion* 180a7-b1: ἡ ἀρετή περι τὸν ἔρωτα. Ludwig 2002, s. 212-3, zastává v souvislosti s touto Faidrovou řečí názor, že filia bývala příčinou a poutem, držícím komunity lidí pohromadě. Erós mohl být toliko nápomocný udržet, případně zvyšovat tuto občanskou filii.

³⁶ *Ústava* 573d-574.

³⁷ *Symposion* 179d1-2: ὑπερεβάλετο τη φιλία διὰ τὸν ἔρωτα.

³⁸ *Ústava* 573b; Hérodotos 1.96: *erastheis tyrannidos*. Erós je tyran a tyranie je předmětem eróta.

³⁹ Ludwig 2002, s. 332.

⁴⁰ Xenofón, *Agésiláos* 5 (čes. př. s. 371).

⁴¹ Alkmán frg. 3 PMG.

po moři lodí.

Dítko v domě opustí, s ním i nechá

skvostně stlané manželské lože, zrádná!

Takto Erós přemluvil mysl dcery

Lédy a Dia. Za šílenství svoje však Paris vypil

hořkost smrti početných bratrů v boji, kteří leží na trójské pláni mrtvi

jen pro tu ženu... ”⁴²

Vrátíme-li se ke klasickým filosofům, musíme dát slovo Sókratovi, který jak známo pravidelně opakuje, že je přece jen jedna věc, v níž se velmi dobře, ba nejlépe ze všech, vyzná: záležitosti lásky, τὰ ἐρωτικά (177e).⁴³ I u takovéhoho znalce najdeme pak důraz na *původnost a moc eróta*:

„Když pak ho k sobě připustí a seznámí se s jeho řečmi i chováním, tu hned oddanost (εὐνοία) milujícího překvapuje milovaného, který dobře pozoruje, že míra přátelství, které mu prokazují všichni jiní přátelé a příbuzní dohromady, není nic proti tomu příteli ovládnutému bohem (ὅτι οὐδ’ οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἴκειοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον).” (255b)

Vzápětí se ale ukáže, že erotická láska graduje ve filii:

„...pak žijí ve vzájemném přátelství ... 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 někdy zrušiti a vejíti v nepřátelství.” (256a-e)

Erós je tedy vůči filii *původnější*, na něm se – alespoň určitá (existují-li lásky a přátelství, které s erótem nemají nic či mnoho společného) – filia teprve zakládá. Jedním možným vyjádřením této původnosti eróta by bylo říci, že erós jako touha po tom, mít stále Dobro, má více momentů či projevů a jedním z nich je i filia (dalším pak třeba *epithýmiá*, žádostivost krásných těl atp.).⁴⁴

Erós jako by byl *původnější*, starší a syrovější, filia pak mladší, vyspělejší a decentnější. Do důsledků dovedená pak tato myšlenka může znamenat, že filia (ať už jako přátelství nebo jako pohlavní styk)⁴⁵ je dovršením, vyvrcholením, ba dokonce překonáním lásky:

⁴² Frg. 283 PLF (NŘL, s. 226-7; překlad Radislav Hošek).

⁴³ Podobně *Theagés* 128b.

⁴⁴ Toto pojetí propracovává a drží Santas 1988, s. 81.

⁴⁵ Erós vedoucí k *filotés* jako pohlavnímu styku viz např. Homér, *Ílias* 14.294.

„*Spor a hněv vedou k válce, stejně jako nemírná láska k bohatství (ho tú pleonektein erós) vede k nepřátelství a závist k nenávisti. Přesto však ze všech těchto neshod se vynoří přátelství (filia) a spojí dobré a šlechetné lidi dohromady.*“⁴⁶

Z výše uváděných textů ovšem vyplývá nutnost podržet zvláštní přesah také na druhé straně. Erós, jenž filii předchází, ji také nutně nekonečně překračuje.⁴⁷ Nejprve ji podnítl, aby ji vzápětí přesahoval. Milující v palinódii v dialogu Faidros vyprovokuje k přátelství milovaného, který se ovšem nakonec rovněž zamilovává, tj. opouští „pouhou“ pozici přítele. Erós je svojí podstatou stržeností, pohybem, který překračuje sebe sama (včetně případu Sókrata, kde jde o strženost k uměřenosti, nestrženosti). Co nejobecněji řečeno, nenaznačuje Sókratés v řečech o erótovi, že přátelství, komunikace, dialektika, rozum jsou důležité a nezbytné věci, které tvoří součást života filo-sofa, avšak nakonec musí být opuštěny ve prospěch *eróta*, tvoření a mlčení? Takovýto výklad Sókratovy nauky obhajuje (i u Platóna a Plótína) J. M. Rist, podle něhož u těchto myslitelů nalézáme nekonečný přesah *eróta* proto, že je to jediná naše vlastnost, kterou sdílíme s Jedním, s Božským. Proto opustí filosof v určité fázi nezbytnou dialektiku, ale neopustí *Eróta*, v něhož se nakonec jeho duše proměňuje. Přesněji řečeno, filia je rozumový vztah, přátelství, v němž se lidé vzájemně respektují, důvěřují si a společně něco podnikají. Vždycky ale zůstávají dva. Platón ovšem (stejně jako Plótinos) popisuje událost, ve které se dva mění v jednoho. V první fázi to mohou být dvě duše, ve druhé pak očištěná duše a Bůh; mezi první a druhou fází možná právě probíhá něco na způsob přátelství. Samotná proměna je nicméně způsobena *Erótem*. K tomu snad jen dodejme, že u Řeků se všeobecně přátelství lidí a bohů nepřipouští tolik⁴⁸ jako láska.⁴⁹

O opuštění přítele kvůli jakémusi vyššímu poslání mluví rovněž, byť v jiných souvislostech, Xenofón. Přítel je podle něho v určitých (zásadních) situacích na stejné úrovni jako příbuzný: je tím, koho je „*třeba co nejrychleji odnést a pohřbít*“.⁵⁰

Podíváme-li se ještě do oblasti starořecké lyriky, pak se setkáme se zkušeností – v pozdějším prostředí filosofie důležitou – , podle které *erós* vůbec nesupluje filii, není to pouze silnější

⁴⁶ Xenofón, *Vzpomínky* ..., II. 6.21 (čes. př., s. 81).

⁴⁷ Srv. úvahy na podobné téma v: Derrida 1994.

⁴⁸ Výjimky ovšem zase najdeme: např. Theognis 881; *Ílias* 6, 200 (Belerofón), byť je otázka, zda i tyto příklady neodkazují alespoň v prvním sledu více k lásce než přátelství.

⁴⁹ Rist 1964, s. 96 n. Plótinos rozlišuje mezi nižší formou lásky, v níž se bolest mísí s rozkoší a pronásledování milovaného oddaluje milujícího od Dobra, a vyšší láskou, která obsahuje jak toužení, tak i mirotvorné splynutí s Bohem-otcem, Jedním. Tato vyšší láska se odpoutává od nikdy nenaplněné touhy, od toužení po vlastním štěstí. Filosofický milovník nakonec setrvává ve spontánním tvoření, přičemž jediné, co z něho zůstává, je právě ona vyšší láska, *erós*.

⁵⁰ Xenofón, *Vzpomínky*..., I. 2; s. 36. Neznám případ tak radikálního přetržení erotického pouta jako v případech rodinného kruhu, např. mezi Polyneikem a Eteokleem, kde dojde k rozervání rodinných pout doprovázeném čistě dobrými pocity; viz Nussbaum 2003, s. 120 n.

nebo slabší odvar přátelství. Milující totiž vždy se svojí láskou zároveň přináší milovanému i hořkost, bolest a nenávisť (opak toho, co vyvolává a je filia). Epiteton Erótovi běžně přisuzovaný je hořkosladkost (γλυκύπικρον): erós je přátelský i nepřátelský, milý i nemilý zároveň; je „mezi“, na rozdíl od přátelství, jehož hlavní devízou je stálost, se pohybuje nepřetržitě na hranici protikladných stavů.⁵¹ Je stálý ve své nestálosti a nejednoznačnosti. Obrazem ideálního eróta či vrcholu lásky tak není padnutí si do náruče, nýbrž prchání (φεύγω) milovaného před milujícím (διώκω).⁵²

Nenávisť z tohoto erotického paradoxu nemusíme ovšem číst jen jako nenávisť právě k tomu, koho miluji, tj. nenávidím ho právě proto, že ho miluji či musím milovat (tak asi Catullovo *odi et amo*), ale rovněž ve smyslu lásky nepřející, žárlivé, φθόνος.⁵³ Filia je v tomto ohledu přející: je možné být přáteli a zároveň sourozenci či kolegy v práci.⁵⁴ Nenadsazujeme mnoho, když řekneme, že láska jakýkoliv jiný vztah vylučuje. Milenci nemohou být zároveň přátelé. Logika eróta v tomto ohledu diktuje: buď ... anebo ..., všechno, nebo nic.⁵⁵ Existuje sice řecká tradice (např. Theognis) přátelství, kde najdeme něco podobného: neposkytnutí pomoci přítelem se rovná osobnímu projevu nepřátelství (ἐχθρός); řecká schopnost snadného přecházení mezi protikladnými póly zde vyvolává heslo „buď přítel, nebo nepřítel“,⁵⁶ avšak na rozdíl od erotické logiky sladkobolnosti (snad každý zakusil takovéto *coniunctio oppositorum*) postupuje dál – nepřítel mého nepřítele je můj přítel – , čímž opouští osobní emoční rovinu a přechází na rovinu politickou a pragmatickou.⁵⁷ Pěkný příklad už z doby klasické: Kýros, poté co dobyl pozice Chaldejů, dává protivníkovi vybrat jednu ze dvou možností, nic mezi tím: „*buď budeme válčit, nebo budeme přátelé*“.⁵⁸ V případech zhrzeného přátelství jde navíc o zapříčiněné nepřátelství – nebyla poskytnuta pomoc, kdežto erotická hořkost nic takového ke své existenci nepotřebuje.

⁵¹ Např. Sapphó frg. 130 PLF; srv. Platón, *Faidros* 251 cd; *Symposion* 203b-204a. Existují ovšem i jiné výklady hořkosladkosti eróta v poezii, viz kapitola *Ještě jednou filia*.

⁵² Viz Carson 1986, s. 19 n. i s odkazy na archaickou lyriku.

⁵³ Srv. Lýsiovu řeč v Platónově dialogu *Faidros* v kontrastu k Sókratovu erótu bez φθόνος - podrobněji viz dále, především v kapitole *Erotická reciprocita*.

⁵⁴ Srv. Xenofón, *Vzpomínky*..., s. 70-1: „...k přátelství hodně přispívá, že dva lidé měli tytéž rodiče, že byli společně vychováni – vždý i zvířata, která spolu vyrostla, mají k sobě bližší vztah...“ Sókratés jako by říkal: čím více máme společného, tím větší přátelé můžeme být. U lásky, jak je všeobecně známo, je něco takového jako vstup do rodiny přísně zakázán (až na výjimky typu elity v Egyptě). Celý tento protiklad u Sókrata bude smazán, jakmile připustíme, že má i v pasážích, jako je zde citovaná, na mysli jen jakousi podobnost (výchovy, rodičů,...). Princip podobnosti totiž klade i do erotické oblasti, o níž mluví např. v palinódii dialogu *Faidros*.

⁵⁵ Viz Lýsiova alternativa z dialogu *Faidros*: buď erós, nebo přátelství. Výjimkou potvrzující pravidlo je v tomto případě Aristofanova (tragi)komická řeč v *Symposiu* (192b-c): „... jsou úžasně uchvázeni přátelstvím, příbuzností i láskou a nechtějí se takřka ani na okamžik od sebe odloučiti.“

⁵⁶ Viz např. Thúkýdídés 1.36.3.

⁵⁷ Srv. Konstan 1997, s. 57 n. Tak třeba Theognidés přichází s „nepřátelským přátelstvím“, které je typické svou ostražitostí a podezříváním přátel. Jak jsme řekli, je to přátelství v horizontu politickém či pragmatickém.

⁵⁸ Xenofón, *O Kýrově vych.* III.2 (čes. př., s. 111).

Tato archaická tradice je velmi rozvinutá v klasické a následujících dobách, kdy je filia běžně chápána jako společenská zdatnost, již erós a osobní emoce s ním související ohrožují. Polis, její zákony a komuny stojí jako relativně pevná hráz proti zmatečným erotickým vášním.⁵⁹ Jinými slovy: láska je místem, kde je nejhustěji, tj. erós je silné kafe, které je sice v mnoha případech nezbytné, spousta dobrého (možná vše) zakládá a umožňuje, ale přecitlivělost, k níž vede, je smrtelně nebezpečná, a proto se s ním musí zacházet nadmíru křehce. Člověk posedlý erótem se nemůže „*lísat s vodnatým přátelstvím*“.⁶⁰

Nekonečný přesah eróta ilustruje také mnoho mýtických příběhů. Tak například únos Európy: Kadmos na své pouti za nedosažitelnou sestrou, jež byla unesena z lásky, mimochodem zakládá Théby, tj. řekněme společnost přátel, polis, kterou ale stejně nakonec opouští, protože mu nemůže suplovat „lásku“, kterou hledá. Kadmova oddanost (filia) sestře či otci nestačí na lásku (erós), která stojí za zmizením Európy.⁶¹

A nakonec ještě poznámka z oblasti lingvistiky. Je známo, že koncept přátelství se vyvíjí parazitací na příbuzenských vztazích a vztazích sexuálních: aby se identifikovalo a definovalo, musí přátelství pracovat s terminologií z oblastí erotických, sexuálních a příbuzenských.⁶² I to něco napovídá...

ἔρως, φιλία, ἐπιθυμία⁶³

Důležitým rozlišovacím znaménkem mezi láskou-erótem a láskou-filií je ἐπιθυμία, žádostivost. Zatímco lásku ve smyslu přátelství (filia) nelze úzce spojovat s láskou – chtíčem (epithýmiá),⁶⁴ v případě eróta to je nutné. Erós a epithýmiá po něčem touží, něco si žádají (200a5: ἐπιθυμει), přesto ale nelze tvrdit, že erós rovná se epithýmiá.⁶⁵ Erós totiž navíc miluje (ἔρα). Co to znamená, naznačují pasáže dialogu *Symposion*, kde se výrazu erós (na rozdíl od epithýmie) užívá i tam, kde si člověk přeje mít to, co už má, také v budoucnosti,

⁵⁹ Viz Nussbaum 2003, s. 230 n.

⁶⁰ „Vodnatý“ – víno příliš zředěné vodou: Aischylos, *Agamemnón* 798.

⁶¹ Viz např. Ovidius, *Proměny* 2.833-3.8. Srv. výklad tohoto mýtu v: Němec 1994.

⁶² Viz Halperin 1990, s. 84.

⁶³ Následující rozlišení vychází především ze studie Hyland 1968.

⁶⁴ Srv. *Lysis* 221d. Zde jistý přesah výrazů epithýmiá a filia nalezneme, ovšem z hlediska Sókratova spění k filosofii jde jen o úplné „převrácení“ pravé cesty. Filia, přátelství, je zde prostředkem uspokojení epithýmie, žádostivosti, a jako taková je filia redukována na epithýmii, sama o sobě je bez hodnoty, tj. nemá zde žádný osobitý smysl. (Jedinou spojitost mezi filii a epithýmii lze vidět v tom, že oba výrazy vyjadřují vztah k něčemu sobě vlastnímu či příbuznému – viz *Lysis* 221e3.)

⁶⁵ Když už se to tak řekne, pak je podle Sókrata nezbytné co nejdříve to odvolat, protože se jedná o *hybris* – viz *Faidros* 242e4. Srv. závěr této podkapitoly, kde poukazují na podobné určení eróta Prodikem.

vždy (ἀεί). *Erós* takto evidentně nespadá pod epithýmii, není druhem žádostivosti. S výskytem dlouhodobějších přání a programů totiž zákonitě mizí vášnivá, z dlouhodobějšího hlediska slepá epithýmiá a objevuje se obsahově rozvážnější βούλεσθαι.⁶⁶ *Erós* je přitom vhodným zastřešením i tohoto méně pudového, rozvážnějšího toužení (200d7). U zamilovaného (*erós*) se tak nejedná o pouhý chtíč (přítomnost), nýbrž také o vůli a zvažování (budoucnost). Vytouženým předmětem eróta je to, pro co se člověk napůl rozumně a nerozumně rozhoduje nerozhoduje a dosažení čeho je náročné a zdoluhavé (př. síla, zdraví).⁶⁷ Zkrátka: *erós* a epithýmiá se sice překrývají (minimálně v okamžiku vzplanutí vášně), ale *erós* jako dlouhodobější a složitější vztah přesahuje rámec epithýmie.⁶⁸ Svědčí o tom také výrazy z eróta odvozené, jako *erastés*, *paiderastés* či vzácný *démerastés*, jež všechny mohou vyjadřovat trvalejší náklonnost, nikoliv chvilkovou vášeň či žádostivost.⁶⁹

Rozumnost odlišující eróta od žádostivosti je zřejmě podstatným faktorem rovněž ve vztahu filia – *erós*. Jestliže epithýmiá znesnadňuje či takřka vylučuje jakékoliv přemýšlení a uvažování⁷⁰ a *erós* už nějaké to rozvažování obsahuje,⁷¹ pak filia je výrazně rozumový vztah, *erós* modifikovaný nejvyšším stupněm racionality; filia je nejrozumnější *erós*.⁷² Rozumové kritérium, které Hyland vehementně prosazuje, a následná hierarchie (epithýmiá – *erós* – filia) platí ovšem jen v případě zvláštního druhu filii: určitě v našem případě filie jakožto oddanosti moudrosti, jakožto lásce k moudrosti, tj. *filo-sofie*, již propaguje Sókratés; ale minimálně zčásti třeba i jako φιλογυμναστία, φιλοτιμία atp. Jiné druhy filie mohou být méně rozumné vzhledem k erótovi jakožto síle vedoucí k filosofii, k intimnímu či osobnímu vztahu k moudrosti.⁷³ Rozdíl vidí podobně Vlastos,⁷⁴ podle něhož je *erós* primárně vztahem k tomu, co je krásné, na rozdíl od filie vztahující se k tomu, co je užitečné. Oproti tomu Hylandova

⁶⁶ Srv. *Charmidés* 16de: βούλησις se vztahuje k dobru, epithýmiá k tomu, co je příjemné. Lze říci, že epithýmiá a *epithymein* souvisejí s tělesnými libostmi a pudy, zatímco *búlesthai* a *búlésis*, překládané spíše jako vůle, přání, chtění, souvisejí více s uvažováním. *Búlésis* je „touha po předmětu specifikovaném jako výsledek nějakého rozvažování“ (Nussbaum 2003, s. 527-533).

⁶⁷ Rozum se zdá být stálou součástí „nerozumné“ lásky (eróta), což znamená, že filosofie mající počátek v erótovi (např. dle dialogu *Faidros*) nezačíná nutně nerozumně, iracionálně.

⁶⁸ Srv. *Symposion* 207 n. „Filosofický vzestup“ (ἀναγωγή, od 210a4) nezačíná od nejnižšího stadia tak jako vzestup, který mu v dialogu *Symposion* předchází (207-210a). První vzestup začíná touhou po těle druhého, je to vzestup na rovině epithýmiá. Nejvyšší stadium „prvního vzestupu“ (epithýmiá) – tvorba zákonů – je přibližně uprostřed „filosofického vzestupu“, vzestupu eróta. Epithýmiá a *erós* se tak zjevně překrývají, ovšem *erós* se vyskytuje rovněž na vyšší úrovni, která je pro epithýmii nedosažitelná. Tato oblast – φιλομαθία, φιλοσοφία – je doménou eróta; žádostivost (epithýmiá) tady nemá prakticky žádnou váhu či moc. Filosofie se objevuje s vytráčením žádostivosti.

⁶⁹ Neobvyklý výraz *démerastés* se objevuje v dialogu *Alkibiadés I* 132a jako označení Alkibiada milujícího démos. Pravda, zde spíše v kontextu povrchního, nerozumného pobláznění.

⁷⁰ Srv. např. *Faidros* 247b.

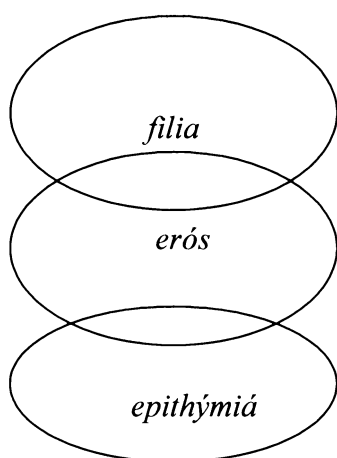
⁷¹ Srv. např. *Symposion* 203b-204, 210-212b.

⁷² Viz *Symposion* 210 – 212b: čím rozumnější, tím je *erós* přátelštější, tím více se proměňuje ve filia.

⁷³ Srv. *Lysis* 221d.

hierarchie říká, že existuje filia, která má jakoby ještě „vyšší“ (erotické) ambice než erós; filia zde ve svém ranku obsahuje i krásu, a tak by se v tomto smyslu dalo říci, že je erotičtější eróta. Ovšem už to, že takovéto přátelství je potřeba podle citovaných dialogů zvat erotickým, svědčí o stálé a neredukované přítomnosti eróta.

Hierarchii a vztah mezi předvedenými „pojmy – láskami“ bychom na základě předcházejících rozborů mohli zobrazit následovně:



Spolu s klasickým výkladem o tripartitě duše z *Ústavy* a palinódie by se pak nabízel následující výklad: nejnižše stojící epithymía jako nejnižší či nejhrubší složka duše je symbolizována černým koněm, nejvýše stojící filia by byl „rozumný“ bílý kůň a uprostřed poletující, prvky obou „extrémů“ obsahující erós by pak odkazoval k vozataji a opeření obou koní a celého spřežení. Obvyklý výklad nicméně považuje vozataje a dva koně z palinódie za obrazy tripartitní duše z *Ústavy*: vozataj=λογιστικόν, bílý kůň=θυμός, černý kůň=ἐπιθυμία. Za symbol eróta pak lze pokládat peří či křídla, jež nepatří ani koňům, ani vozataji, nýbrž implicitnímu celku, vozu.⁷⁵ Ovšem existují i argumenty proti interpretaci vozataje a obou

⁷⁴ Vlastos 1973, s. 26.

⁷⁵ *Faidros* 244-246, 253c7-e5. V *Ústavě* je erós sice nejprve vykázan do nejnižších pater duše (ἐπιθυμητικόν) a θυμοειδές a λογιστικόν nemají vlastní touhy, aby nakonec v 9. knize toužil i θυμός – φιλονικόν, φιλότιμον, i racionální část – φιλομαθές a φιλόσοφον (581ab). Erós je jako ve *Faidrovi* rozprostřen po celé duši (srv. 475a7-b8). Je nicméně pravda, že erotické přívzisko – τιμῆς ἐραστής (253d6) – silnější „ústavního“ *filotimon*, dostane toliko kůň bílý. Jinak vykládá podobenství z palinódie Burger (1980, s. 31, 65-6): erós je agresivní žádostivostí, přirozenou touhou po rozkoši (levý kůň), přičemž ho krotí „získaný všeobecný názor“ (pravý kůň) – 237e. *Sófrsyné* je pak uměřenost, které člověk nabude zkrocením žádostivosti (eróta) skrze převzatý všeobecný názor. Opakem je *hybris*, vítězství žádostivosti. Hybný element duše, ὕβριστης ἵππος, je podobný

koňů jako rozumové, vznětlivé a žádostivé duše či částí duše.⁷⁶ V *Tímaiovi* (69c-70a) jsou jasně žádostivá a vznětlivá duše představeny jako duše smrtelné, spjaté s tělesnou schránkou člověka. A jelikož palinódie mluví o duších v dimenzi nadsmyslového a nesmrtelného (i bohové mají takové tripartitní duše), nelze koně brát jako obrazy žádostivosti a vznětlivosti (k bohům nepatří nic podobného žádostivosti či vznětlivosti). Reale proto nabízí jiný výklad podobenství: „Okřídlený vůz symbolizuje rozumovou duši, popř. ideu duše v její složené a syntetické přirozenosti na základě nauky o principech.“ Samotná rozumová duše má prostě složitou strukturu, je „složena z mnohých“.⁷⁷ Erós patří jen k ní, je zcela vzdálen všemu iracionálnímu. Tato interpretace podle nás příliš oslabuje iracionální „erotické“ prvky v Sókratových vystoupeních zjevné. Pokud nejsou jejím dostatečným zpochybněním naše dosavadní výklady, pak doufáme takovými budou rozборы následující.

Také by s trochou nadsázky šlo říci, že epithýmiá dělá z eróta něco jiného než přátelství (filia) a filia zase způsobuje, že erós je něco jiného než epithýmiá. Epithýmiá si žádá, erós žádá a miluje, filia miluje a přátelí se; mizí-li žádostivost, objevuje se filia a je možné mluvit o filosofii.

Je třeba zdůraznit, že celé toto rozlišení je víceméně poplatné převážně Platónovým dialogům (*Symposion* a *Faidros*).⁷⁸ U jiných autorů nacházíme rovněž opačné pojetí. Asi nejznámějším je Prodikovo určení eróta jako „touhy na druhou“: „*Láska je zdvojená touha a zdvojená láska se stává šílenstvím.*“⁷⁹ Toto vymezení není výjimečné: odvolává se na ně také například Xenofón při vzpomínkách právě na Sókrata: „*Tak jako nazývají silnou touhu láskou, tak teprve velkou nerozumnost nazývají šílenstvím.*“⁸⁰ V tomto duchu se tvrdívá, že epithýmiá a *epithymein* bývaly hojně chápány jako ekvivalenty výrazů erós a *erán* a Platónovy spisy jsou zcela výjimečné a běžnému řeckému úzu se zcela vymykají.⁸¹ To je zřejmě přehnané, neboť Platón představuje ve svých knihách vícero pojetí a k nim pak teprve navrhuje případné alternativy; v jeho spisech nacházíme jak svědectví o tradičních, tak o jeho vlastních názorech, například v dialogu *Faidros* je erós skutečně nejprve určen prodikovsky

Sókratovi ze *Symposia*, tj. erotovi, a v rámci vnitřního dramatu duše je stejně tragickým hrdinou (přinuceným zmoudřet skrze bolest, 254e) jako celek duše v dramatu kosmickém (aspiruje na nedosažitelné). Takové pojetí odpovídá ztotožňování Eróta s tyranem: Hérodotos I.96, Platón, *Ústava* 573b.

⁷⁶ Reale 2005, s. 383-417, od něhož níže vyslovené argumenty čerpáme. Srv. naše výslovné výhrady proti tomuto výkladu v kapitole *erós-agón*.

⁷⁷ Viz i *Ústava* 611b1, b5-6; 589c-d, 590 c-d.

⁷⁸ Přípuštění a obhajobu rozumného eróta (či erotického rozumu) lze u Platóna shledat teprve od dialogu *Symposion*. Předtím (např. dialogy *Ústava*, *Faidón*) Platón nic takového nepřipouštěl. K diskusi na toto téma viz Nussbaum 2003.

⁷⁹ Zl. B7 ze Stobaia (ZPM, s. 108): ἐπιθυμίαν μὲν διπλασιασθεῖσαν ἔρωτα εἶναι, ἔρωτα δὲ διπλασιασθέντα μανίαν γίγνεσθαι.

⁸⁰ Xenofón, *Vzpomínky*..., III.9, 7: „...τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν ἔρωτα...“ (čes. př. s. 122).

jako epithymía – v první Sókratově řeči a v řeči Lýsiově – , což právě vede Sókrata (Platóna) k analýze tohoto pojetí, jeho doplnění či k navrhnutí vlastní, z hlediska smysluplnosti lásky přijatelnější verze (ὀρθός ἔρωσ v palinódii). Je nicméně pravděpodobné, že (jak jsme již výše zmiňovali) termíny odvozené z kořene *era-* konotovaly vášnivé a sexuální vztahy oproti skupině slov kolem *fil-*, konotujícím lásku v obecnějším smyslu. Sókratovo spojení výrazů *erán* apod. s moudrostí (250d) a jinými abstraktními pojmy bylo nepochybně výjimečné;⁸² tradičně byl *erós* vždy striktně separován od orgánů, jež byly místy vědění a vůle (νοῦς, βουλή), tradičně *erós* schopnost myslet či se rozhodovat znesnadňoval.⁸³ Na druhou stranu je ale třeba připomenout, že *erós* vůbec vždy nekonotoval sexualitu (často byl užíván v souvislostech lásky k polis atp.) a v žádném případě ho nelze vymezit ani rodově, ani druhovým rozlišením pouhým odkazem k sexualitě.⁸⁴ Už u Homéra a Hésioda je sémantické pole skupiny slov kolem *eróta* mnohem širší a následující generace ho nijak nezužují.⁸⁵ K „obecnosti“ Sókratova pojetí *eróta* nás ještě napadá jedna, pravda dost nepravděpodobná, ale jinak relativně odpovídající věc: levý, sexuální a plodivý kůň představuje tradičního *eróta* epického, kdežto pravý, ostýchavý kůň odkazuje k *melice* (viz výše).

ἔρωσ a ἀγάπη

Opomenout bychom neměli ani vztah výrazů a konceptů *erós* – *agapé*. V počátcích filosofie, v archaickém a klasickém Řecku, nehraje myšlenka *agapé* žádnou zvláštní roli⁸⁶ a důvod, proč ji srovnáváme s ideou *eróta*, kterou se zabýváme právě v kontextu *eróta*, již v počátcích filosofování hraje, není tolik fakt, že jak výraz *erós*, tak *agapé* znamenají něco jako „mít rád“, jako spíše skutečnost jejich pozdějšího zajímavého střetnutí především na poli filosofickém a

⁸¹ Např. Dover 1978, s. 43.

⁸² Srv. Ferrari 1987, s. 141.

⁸³ Viz Calame 1992, s. 19. Oproti tomu ale lze i v melických skladbách vidět *eróta* jako podmínku vlastního myšlení, osamostatnění se atp., což Sókratés prostě rozvíjí.

⁸⁴ Viz např. Ludwig 2002, s. 7 n., kde mimo jiné kritizuje např. Dovera za ztotožňování *eróta* se sexuálním chtíčem; Doverův důraz na sexualitu u *eróta* je zřejmě vyprovokován staršími učiteli, kteří naopak nepatřičně jakékoli sexuální praktiky ve starořecké homofilii odmítali vidět.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Podstatné jméno ἀγάπη se začne používat zřejmě teprve kolem 3. stol. př. n. l. Už od Homéra se poměrně běžně užívá slovesný tvar ἀγαπάω – rád vidím, rád mám, miluji, vážím si (něčeho), jsem spokojen (s něčím), v: Lepař 1892. V předkřesťanské době se výrazy kolem slovesa ἀγαπάω spojují i s výrazy kořene FIL- a zřejmě významově spadají i do oblasti sexuální. Dover v této souvislosti (1978, s. 50-1) zmiňuje vázu, na níž je vyobrazena polonahá žena na posteli a vedle ní je nápis *agapé*. Už z toho je jasné, že původně jak *erós*, tak *agapé* mohou zastřešovat celou škálu lásek, a proto je odvolávání se na tradičně vhodnější či morálně vyvinutější užívání jednoho z těchto výrazů nemístné.

náboženském (křesťanském). Toto „pozdní“ prolínání a vzájemné vymezování může napovědět mnohé také o dřívějším konceptu eróta a jeho významu.

Zjednodušeně řečeno se jako nejvýznamnější jeví střet erós – agapé v raném křesťanském myšlení, kde lze nalézt dvě tradice: jedna používá oba výrazy ekvivalentně, druhá mezi nimi striktně rozlišuje. Tato druhá skupina tvrdí, že když se idea agapé objevila v helenizovaném světě, narazila zde na odpor zcela jiného životního postoje, vystupujícího pod hlavičkou eróta.⁸⁷ A ačkoliv je koncept agapé přehodnocením starořeckých hodnot, dochází v tomto setkání chtě nechtě k jeho synkretizaci s motivy erotickými. Nygren například ukazuje, že zatímco mezi korintskými se kladly do popředí čtyři pojmy: πίστις, ἀλήθεια (γνώσις), ἔρωσ, ἐλπίς, u Pavla už najdeme jen tři (víra, láska, naděje), přičemž pro lásku není použit termín erós, nýbrž agapé.⁸⁸ Do této chvíle neměla „láska k bližnímu“, agapé, v helénistickém mysticismu místo; nalézáme zde toliko výrazy ἔρωσ θεοῦ či ἔρωσ θεῖος. U Pavla ovšem nejde jen o spojení eróta s láskou k bližnímu, o posunutí významu výrazu erós. Jedná se o zcela jinou koncepci lásky, jíž se blíží třeba evangelista Jan, který ovšem dle nygrenovců končí v půli cesty, neboť jeho agapé je motivovaná (Bůh miluje člověka, protože ten miluje Krista: 16,27), omezená (neomezená duchovní jednota je možná jen v omezeném okruhu bratrů spojených v Bohu) a partikulární, záleží jí na objektu („*Nemilujtež světa...*“: 1. Ep. 2,15). U Jana se takto ocitáme v samém jádru tavicí výhně synkretizující agapický motiv s erotickým.⁸⁹ Erótem nepoznamenaná agapé znamená radostnou odevzdanost člověka Bohu, je to odpověď člověka na Boží lásku. Boží agapé přitom nemá reagující charakter lásky lidské, je spontánní, nezávisí na vnějších stimulech, je indiferentní (miluje stejně hříšníky jako jejich ctnostné protějšky) a Bohu přirozená; dále je tvořivá (nenaráží na ctnosti, ale tvoří je) a sebe-obětující (lze ji pochopit jen v souvislosti s ukřižováním Ježíše). Agapé člověka tedy vždy již reaguje na lásku Boží, které se člověk přibližuje tak, že miluje své bližní podobně, jako Bůh miluje jeho – indiferentně, stabilně, spontánně a tvořivě. Láska k Bohu není ani *amor concupiscentiae*, touha po něčem, ani *amor amicitiae*, touha po (osobním) přátelství. O tom svědčí i skutečnost, že v NZ a dalších křesťanských textech je většina

⁸⁷ Nejsystematičtěji je tento proud obhajován a zpracován v: Nygren 1953. Nygrenovo přesvědčení, že křesťanská láska se objevuje náhle bez jakýchkoliv historických předobrazů a kontextů, se připisuje dobové snaze podceňovat nejen řecké, ale také židovské kořeny raného křesťanství. V této souvislosti je ovšem zajímavé sledovat už samotnou volbu výrazů agapé a *agapaó*, která v NZ asi jen odráží tendence společenství lidí kolem Septuaginty. Podrobněji viz Osborne 1996. Osborne vidí zviditelnění termínů a motivů agapé v NZ jako výsledek procesu rodícího se právě už v helénistickém prolínání řecké a hebrejské tradice.

⁸⁸ Zde je pěkně vidět napětíplný vztah agapé a *gnósis*. Viz např. 1. Kor 8,1; 13,4: „*vědění nadýmá, láska vzdělává*“; ἡ γνώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (8.1), Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται... (13.4)

⁸⁹ Nygren 1953, s. 154-158.

metafor z ranku příbuzenského (bratři a sestry, otec a syn) a ne přátelského (filia, *amicitia*, *amor*).⁹⁰ Miluje-li člověk ve smyslu agapé, pak napodobuje postoj Boha k člověku. I z tohoto důvodu tvrdí ona druhá skupina, že agapé je theocentrická, kdežto erós egocentrický. Agapé oproti erótovi záleží na tom, je-li vyslyšena druhým. Jinak řečeno: pojem erós s sebou nese důvody k milování Boha, ale nepřináší důvody, jež by umožňovaly lásku Boha k člověku. Člověk nemá nic, pro co by ho Bůh měl milovat, po čem by mohl toužit. Zde je asi hlavní kořen jinakosti mezi agapé a erótem: erós po něčem dychtí, třeba i jako vysoce sublimovaný po Dobru či Bohu, ale není s to motivovat opačnou cestu; navíc jde stále o jedince a jeho spokojenost.

Takto razantně protikladně lze ovšem lásku-eróta odlišit od lásky-agapé jen za cenu velkého zjednodušení. Stačí se podívat na eróta z literatury o vystupování Sókratovu, kde na jednu stranu sice vidíme, že milující druhého využívá pro vlastní vztažení se ke kráse, v čemž mnoho komentátorů vidí zásadní nedostatek Platónova systému: láska – jedinečný stimul pozvedající člověka do vyšších sfér – pro většinu lidí znamená výsostně osobní záležitost a Platón v ní zatím vidí lásku k abstraktním idejím.⁹¹ Na druhou stranu tam ale také čteme, že milenci zažívají ve *vzájemném* erotickém plození něco osobitého, co nelze zažít s kýmkoliv: každý sleduje *svého* boha atd. (255a-b, 253a-b). Podmínkou erotického přátelství není jen dobro či krása, ale i *podobnost a vzájemnost*. *Erós* tak není jen sebe-střednou vášní, v níž filosof uspokojuje své choutky po vyšším jsoucnu. Milující ctí, napodobuje a posvátnými úkony oslavuje milované (252 d aj.). Božského eróta směřujícího za krásou není tedy nutné uvádět do příkrého protikladu k „Pavlovské agapé” jako egoistického.⁹² Stejně jako snahou o dobro ho lze charakterizovat motivem k činu, k rozlišení a ke konkrétnímu plodnému vztahu.⁹³

Agapé je ovšem láskou k lidstvu vůbec, ke každému, protože všichni jsou stvořením božím. Agapé tak oproti erótovi není láskou postavenou na zohledňování kvalit (či krás či podobnosti nebo φύσις) jednotlivých lidí, nerozlišuje mezi nimi a miluje všechny bez rozdílu.⁹⁴

⁹⁰ Srv. omezené množství výskytů výrazů *filos* a *filia* v NZ; pro lásku mezi křesťany se užívá termínu *χάρις*. Srv. Konstan 1997, s. 156 n.

⁹¹ Rist 1964, s. 23.

⁹² Sebe-lásku Platón výslovně odmítá v *Zákonech* (φιλαυτία, 731d – 732b). Osvícený egoismus, v němž jde o zmocnění se Dobrého a ne o Dobré samo, zde považuje Platón za neštěstí. Dobrý člověk nemiluje sebe, nýbrž Dobro. Filosof se Dobra „nezmocňuje”. Viz Rist 1964, s. 39.

⁹³ Wippert 1965, s. 129.

⁹⁴ Pěknou ilustrací takovéto agapé by tak mohl být výrok připisovaný již Aristotelovi, který se nám zachoval u Diogena Laërtia: „*Když mu kdysi vytýkali, že dal almužnu špatnému člověku, řekl: „Slitoval jsem se nad člověkem, nikoli nad jeho povahou.”*”; podobně viz Aristotelés, *Eth.Nic.* 11616. V citovaném výroku jde ale spíše o *humanitu*, což není totéž co křesťanská agapé, láska k bližnímu. Humanita je altruismus, je založena v resentimentu, ve vcitování se do druhého, kdežto agapé stojí na náboženské bázi, je založena v lásce boží, je

Křesťanská myšlenka všeobecného bratrství (rozhodující je víra a milost Boží) je protikladem principu erotického výběru a běžného řeckého konceptu přátelství (filia), při nichž si člověk ať už podle ctnosti, krásy nebo užitečnosti vybírá přítele či milého. Erós představuje vždy touhu dosáhnout určitých met a splnit si jisté ambice, touha po bohu je zde touhou po vlastním božském zdokonalení a uspokojení; dokonalý Bůh žádného eróta nepotřebuje. Agapé naproti tomu jako nesobecká, štědrá, sebe-samu dávající láska je podstatnou vlastností Boží, která také sama zapřičiňuje svůj výskyt u člověka. Tady se vracíme ve zjemnělé podobě a z jiného úhlu pohledu k sobectví eróta, které jsme, alespoň ve filosofickém kontextu, do jisté míry zpochybnili v předcházejícím. Touha po tom, co je pro mě dobré, je touhou vzestupnou, hledající ideje; takovýto erós nemá nic společného se sestupným pohybem. Erós a agapé takto patří každý ke svému směru; jsou to dvě touhy, které se míjejí nebo dokonce směřují proti sobě. Avšak ani toto rozlišení není jednoznačné. Zajímavé je srovnání konceptu agapé například s popisem fungování eróta z dialogu *Symposion* (210c6-d5): milující má „*zrak obrácen na veliké moře krásna a zíraje na ně rodí mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filosofování...*” Diotima naznačuje, že filosofická výchova vede ke schopnosti vidět téměř vše (až na věci ošklivé, což ale nebrání milovat kohokoli – jen si prostě musíme všimnout vždy té lepší stránky) jako hodné (καλός) lásky. Obecněji řečeno, omyl na předchozích stránkách popsaného rozlišení spočívá zřejmě v redukování eróta na vášnivou touhu po něčem; jakmile si ale představíme Eróta-boha, který měl v Řecku také svůj kult a svatyně (asi nejznámější v Boiótii v Thespiích, kde byl symbolizován neosekaným kamenem)⁹⁵ a který stojí na počátku světa (viz třeba Hésiodos nebo orfické mýty), pak se zmiňované rozdíly stávají problematickými:⁹⁶ vybavíme-li si například snad nejklassičtější atribut Eróta – jeho šípy,⁹⁷ pak je konec s výklady lásky jako touhy motivované uspokojením svých potřeb, recipocitou atp., protože Erótovy šípy zasahují své oběti tak trochu nazdařbůh, bez ohledu na cenu milovaného.⁹⁸ Milující si volí a je zvolen často tím, co je z hlediska

spontánní, pozemsky nemotivovaná. Viz rozbor Aristotelových výroků v: Derrida 1994, s. 10. Poznámka na okraj: v této rozdílnosti erós – agapé, by měl *sexus* blíží k agapé než k erótu, neboť se rovněž venkoncem spokojí s kdekým, je vposledku anonymní.

⁹⁵ Pausaniás 9.27. Podrobněji viz podkapitola *Kult*.

⁹⁶ Proti tomu druhá skupina tvrdí, že celé starořecké náboženství a etika jsou egocentrické a individualistické; lidskou touhu po božském (*erós*) nezajímá bůh, nýbrž v nejlepším případě *summum bonum*, jež uspokojí její potřeby. Člověk zde uspokojuje sebe, hledá Dobro a Štěstí pro sebe a bůh se u toho nachomýtně jen náhodou. Novota křesťanství je v myšlence Boha – Agapé. Zde se ale nabízí námitka, že řecké náboženské myšlení spolutvoří rebelie proti Olympanům, rebelie nemotivovaná bezbožností, nýbrž nespravedlností celého systému (viz např. Euripidés, Xenofanés, Platón atd.).

⁹⁷ Šíp jako atribut Eróta je prvně doložen u Euripida (*Hipp.* 525-34, *Med.* 530, *Ifig.* 548). Už u Pindara je lze vidět u Afrodity (*Pyth.* 4.213).

⁹⁸ Viz Anth. Gr. 5.89. Odsud už není daleko k verši: „*Milka utecte toho! lukostřelce tu rychle, ranní vás; Veškerá prostřelují též těla šípy jeho.*“ v: VAŘ 1876, s. 107.

čistého rozumu nepochopitelné – to má na mysli i Platón svým ztotožněním eróta s šíleností, člověku při vědomí a zdravém rozumu nepochopitelnou činností. Erós na rozdíl od chťiče (epithýmíá) právě netematizuje objektivně ceněné kvality. Erós s šípem znamená ochotu vidět hodnotu či krásu v osudu, v nejnepravděpodobnějších souvislostech či bytostech. A v tomto smyslu je Erós štědrá láskou, a nikoli zjištnou touhou a vypočítavostí.⁹⁹ Vůbec základním znakem eróta není vztahovat se ke kráse jako něčemu objektivně hodnotnému (peníz), nýbrž odpovídat na to, co sám považuje za krásné. Podobně lze vykládat i Sókratovo probouzení moudrosti a krásy v druhém, který ale ještě krásný ani moudrý není. Zjednodušeně a předběžně lze říci, že Sókratés hledá druhého kvůli jeho nevědomosti, a ne nějakým „pozitivním“ hodnotám. Tak nejde o chamtivost – chlapec, kterého Sókratés svými řečmi ukazujícími mu jeho nevědomost vždy do určité míry ponižuje, ho jistě nebude – alespoň ne hned – milovat.

Filosofové v Erótovi tradičně také vidí boha a božskou, osudovou prasílu. Právě Platón rozlišuje víc erotických pohybů: kromě jednoduché žádostivé lásky (možná na začátku vzestupu v dialogu *Symposion*) i eróta, který je tvořící, všeobjímající, nežádostivý a sestupný. To je láska, která je odměnou za vykonaný vzestup.¹⁰⁰ V tomto případě podstata Eróta odpovídá podstatě božského *Démiúrga*.¹⁰¹ Ani směrem lásky (od vyššího k nižšímu či naopak), ani plynutím užitku (od milující k milovanému či naopak) prostě nelze dost dobře vystihnout nebo spíše vytvořit rozdíl mezi agapé a erótem.

O tom, že Platón pracoval s více eróty, svědčí i jeho následovníci, kteří se na něho odvolávají a používají výrazu erós k pojmenování boží lásky. Tak například Plótínos rovněž jasně rozlišuje mezi erótem – *daimónem* a erótem – Bohem. Božský erós není žádostivý, ale usměrněný, očištěný od při-zemních tužeb, není to slepá vášeň, ale touha po dobru, která trvá i tehdy, kdy dosahuje vytouženého. Plótínos spojuje Eróta se vztahem k Jednomu. Erós je také

⁹⁹ Viz Osborne 1996, s. 22 n. Srv. námitky vůči Osborne v: Mahoney 1997, s. 66: kromě Eróta vypouštějícího šípy lásky náhodně kolem sebe a probouzejícího lásku v kdekdo zdůrazňuje Diotima, že milovat se dá toliko krásné – před ošklivým erastés ustupuje (206d). Vcelku Mahoney vidí Platónova eróta jako odpovídajícího křesťanské milosti, *charis, caritas*; ideji agapé odpovídá spíše platónský řád rozumu (*rule of reason*).

¹⁰⁰ Rist 1964, s. 34. Osborne 1996, s. 52 n. Rist uznává, že u Platóna nemáme jen hrabivou lásku, ale na druhou stranu podobně jako Nygren o jednom typu lásky u Platóna jako o hrabivém vůbec nepochybuje. Oproti tomu Osborne upozorňuje na problematičnost přijetí jakékoli formy zjištné lásky u Sókrata v rámci Platónových dialogů. Lásku zjištnou vidí jen jako hypotézu bortící se vždy vzápětí jako domeček z karet. Za vše prý mluví dialog *Lysis*, jehož významným přínosem je poukaz na nemožnost držení koncepce výnosné lásky. Ačkoliv vcelku s těmito názory souhlasíme (viz naše následující rozборы a úvahy), oproti Osborne srv. věcné námitky v Mahoney 1997.

¹⁰¹ Srv. Santas 1988, s. 30-31. Agapé evangelií a Pavla lze vidět jako protikladné k erótovi, jak ho chápe Diotima v *Symposiu*. Jinak ale existuje – rovněž u Platóna a zřejmě i jen v samotném celku dialogu *Symposion* – širší koncept eróta, který vůbec není s agapé ve výše popsaném, neudržitelném rozporu. Problém „nygrenovců“ ovšem není připustit, že hrabivý Erós Diotimy byl motivem křesťanské lásky, nýbrž celkové odmítání Eróta a s ním související filosofie.

jediná naše „vlastnost“, kterou máme společnou s Jedním. Plótinos přitom ve chvíli, kdy mluví o splývání lidského s božským, používá na místě Eróta – Boha právě i výraz agapé. Erós (alespoň v tomto specifickém významu nežádostivé lásky) a agapé jsou pro Plótina ekvivalentní.¹⁰² Nabízí se zde ale otázka, zda je možné mluvit o dvou erótech, zda lze eróta takto separovat či rozdělit? Není to marný pokus o rozdělování nerozdělitelného? Pokud odpovíme kladně, pak ovšem platí, že agapé nemůže nahradit všeobjímajícího eróta, protože ten je stále úzce spjat s erótem – *daimónem* (vyšší erós je „pouze“ nejlepším možným vyústěním toho nižšího). U agapé žádné takové vrstvení není.

Podobně jako nekřesťanští novoplatonikové (Plótinos, Proklos) rozlišují v oblasti lásky i řečtí křesťanští spisovatelé (např. Órigenés). Podle Nygrena jednomu typu nadále říkají erós – kontemplativní, povznášející, vzdělávající, transcendentní láska, druhému pak agapé – dávající, zaplavující, sestupující, descendentní láska. Přesnější pohled ale říká, že takového rozlišení vůbec na mysli nemají a jediný rozdíl, který třeba Órigenés tematizuje, je „rozdíl mezi erótem coby láskou tělesnou ... a agapé coby láskou duchovní... Staré rozvržení lásky pozemské a lásky nebeské, jak je naznačeno v některých řečech Symposia ... tedy Órigenés neodmítá, nýbrž transformuje: V Symposiu šlo o protiklad lásky tělesné a lásky duchovní, ‚platonické‘. V Órigenově výkladu Písně písní jde o rozdíl lásky k člověku, neboť ta je vždycky v posledku tělesná, a lásky k Logu, k Bohu: Jen ta má právo zvat se ‚agapé‘. Co však zůstává vždy totéž, je SMĚR lásky – a ten ukazuje vzhůru.“¹⁰³

O tom, že takováto láska je součástí, rozvinutím či prodloužením erotické tradice řekněme sókratovské, svědčí rovněž i tito křesťansky orientovaní novoplatonici, kteří nevidí nic špatného na tom, myslet a pojmenovávat Boha Erótem. Již zmiňovaný Órigenés používá explicitně oba termíny ekvivalentně: „...*cokoliv se píše o agapé, přijímej, jako by bylo řečeno o erótu, a o slovíčka se nestarej. V obojím tkví tentýž význam.*“ „*Ani není nic špatného na tom, když někdo Boha místo ‚agapé‘, jak činil Jan, nazve ‚erótem‘.*“¹⁰⁴ Erós pro ně není nenaplněností nějaké aspirace, protože trvá ještě i v době dosažení milovaného, ve spojení s vytouženou bytostí. V tomto spojení se stává tvořivým, produktivním; člověk se tímto erótem, který ho prostoupil, stává milujícím všeho dobrého, božského, a začíná myslet na dobro druhých.

Výrazy erós a agapé zaměňují také gnostikové. Agapé přitom pro ně je tvořivá síla, která není erotickou silou nejvznešenější; reprezentuje zde asi to, co je u Platóna „vulgárním

¹⁰² Podrobný rozbor Plótinových *Ennead* a jejich srovnání s naukami Platónovými viz např. v Rist 1964, s. 56-115.

¹⁰³ Órigenés (Putna) 2000, s. 26-27.

erótem”.¹⁰⁵ Gnostikové i obě tradice novoplatónské nicméně dosvědčují, že erós má co do činění jak s pohybem vzestupným, tak také s pohybem sestupným a určitě není „bez citu”. Více než se spásou má co do činění s tvůrčím pohybem bezmezného vydávání se.

Přesto Nygren říká, že není cesty od eróta k agapé. Ani nejsublimovanější erós, nejvyšší forma nebeského eróta nemá s agapé nic společného, je to jiný typ lásky. Vzápětí (s. 56) ale řekne, že erós a agapé jsou dva teoretické a životní postoje, které jsou vzájemně rozporuplné.¹⁰⁶ Ještě by se chtělo dodat: jak ale mohou být v rozporu, když spolu nemají co dělat?

Na závěr co nejobecněji a schematicky shrňme: jeden proud (exkluzivisté) tvrdí, že agapé se s erótem vzájemně vylučují; cokoliv z konceptu eróta znečišťuje koncept agapé; agapé lze určit jako lásku neerotickou. Druzí (inkluzivisté) tvrdí, že agapé s erótem sice jsou v určitém napětí, což ale nebrání jejich spojení do jednoho konceptu či programu. Tento druhý pohled sjednocující agapé s erótem nemusí přitom vést k redukci jednoho na druhé. Inkluzivisté nemusí být redukcionisté, tj. nemusí tvrdit, že koncept agapé je celý obsažen již v konceptu eróta.

¹⁰⁴ Tamt., s. 105, 107.

¹⁰⁵ Nygren 1953, s. 303 n. a *Translator's preface* (Watson) tamtéž, s. viii.

¹⁰⁶ Středověká *caritas* už s erótem v rozporu být nemá, neb je erótem spolutvořena. *Caritas* obsahuje principy jak erotické, tak agapické.

Ἔρως a νόμος

Ambivalence vztahu

Aischinés se v *Řeči proti Tímarchovi*¹ (sepsané pravděpodobně asi 30 let po Platónovu *Symposiu*) dovolává zákonů a zvyklostí dodržovaných řádnými občany, přičemž striktně rozlišuje mezi komerčními a nekomerčními poměry mezi lidmi. Do komerčních řadí družnost dvojího typu: *ἑταίρησις* a *πορνεία*, tj. zjednodušeně řečeno v prvním případě dlouhodobější vztah s jedním klientem, v druhém krátkodobější styky s více klienty. Oba vztahy jsou nicméně udržovány za účelem výděлку (byť *hetéra* mohla být i milenkou, která se časem stane manželkou a zplodí svému muži děti – viz omílaný vztah Perikleia s Aspasií).² Obvinění Tímarcha ovšem poukazuje na zneužití těla nejen jako *ἡταιρηκώς* (mladík mající poměr s dospělým), ale i jako *πεπορνευμένος*, tj. zvrhlost nejhrubšího zrna – prodávání svého těla kdekomu. Zákon (*nomos*) přitom na tomto prostituování v podstatě zajímá jediná věc – status toho, kdo za úplatu nabízí své služby a dopouští se tak násilí na svém těle, zneužívá ho. Je-li dokázána prostituce člověku se statutem plnoprávného občana, pak je dotyčný zbaven občanských práv a vyloučen z veřejnoprávních oblastí, z oblastí odpovědnosti; o neplnoprávné jedince (cizince, *metoiky*) se zákon co do jejich pelešení nestará (až na neplacení daní z této živnosti, *πορνικὸν τέλος*). A teď proč to zde rozvádíme: Aischinés v souvislosti s právě přiblíženými komerčními vztahy nikde neužívá termíny *erós*, *eran*, *erastés*. Zásadní rozlišení komerční – nekomerční je tak vlastně rozlišením mezi komerční láskou (prostitucí) a erótem.³ Ostudné výrazy *zženštilost* a *nepřirozenost* (výrazy zde patří

¹ Při rozboru Aischinovy řeči vycházíme hlavně z: Dover 1978, s. 20 n.; Dover 1964, s. 31-41; Calame 1992, s. 139 n. K druhé možnosti čtení (b) se dále kloníme právě na základě Doverových rozborů, u nichž ovšem pochybujeme o argumentech rozšiřujících rozsah eróta až do tělesné oblasti, případně vidíme jako nedostatečně podané, co všechno tělesné se jako působení eróta chápe.

² Výraz *ἑταίρα* měl ovšem široké pole významů: od drahé přítelkyně, *φίλη*, po děvku, *πόρνη* (viz Archilochos, v NŘL, s. 313, 345). *Hetéra* byla v liminální pozici, pohybovala se někde mezi manželkou a prostitutkou; její výsadou byla účast na hostinách, kde sice sloužila k uspokojování mužských choutek, ovšem rovněž hrála na flétnu a tančila, přičemž *αὐλός* symposiím a průvodům vlastně dominoval (srv. Platónovo *Symposion*, které je výslovně netradiční – pištkyně je vyhnána a pití omezeno). Navíc *porné* byl zřejmě poměrně neutrální výraz pro ženskou prostituci, jednoznačně silně opovrhované jednání představovalo jen maskulinní *πόρνος*. Viz Calame 1992, s. 111 n.; Wohl 2002, s. 88.

³ *Hetéra* je ale s Erótem spjata svojí liminální pozicí. Její relativně neurčitý status je „erotický“: Erós je definován vzdáleností, nedostatkem (203b-e) a *hetéra* je na tom stejně: sice přináší sexuální vzrušení, ale ne naplnění, a tak je svým způsobem také „ulétavá“. Vztahy občanů s erómeny vedou k výchově, vztahy s manželkami k dětem, toliko vztahy s *hetérami* jsou neproduktivní a neurčité. Neurčitý status *hetéram* ovšem

k sobě: Tímarchos se chová jako žena, která se takto chová přirozeně), za které je prostituující odsuzován, nepřipadají v případě eróta v úvahu. Aischinés potvrzuje kontrast i tím, že se coby moralizující žalobce sám k erótu hlásí: „býval jsem zamilovaný (ἐρωτικός, *oddával jsem se erótu*) a je tomu tak i nadále” (1.135). Hovoří tak, jako by erós byl samou podstatou δίκαιος, ἀδιάφορος či σώφρων. Jelikož jinak explicitně a pozitivně eróta neurčí, čtenář pak může a) spekulovat, že myslí erótem to, co my nazýváme platonickou, tj. nenaplněnou láskou. V tomto případě by říkal: buď platonická láska, nebo prostituce, *tertium non datur*. Tím by ale veškerý sexuální život – přinejmenším veškerý nemanželský – zkomercializoval a postavil na rovinu prostituce. Rozumnější bude možnost b) Aischinés nenechává průrvu mezi platonickou láskou a prostitucí prázdnou, nýbrž ji vyplňuje rozšířením eróta na všechny vztahy, které nejsou komerční, tj. i na tělesné nezištné milování. Pro správnost druhého čtení mluví i fakt, že dle Aischina k obhajobě Tímarcha stačí vyvrácení komerčního poměru mezi Mísgolou a Tímarchem a není třeba vyvrácení jejich tělesného, ne-komerčního poměru. Není tolik důležité, co se odehrálo, jako motivy, které řídily dané činy. Co dodat? Erós je zde v podstatě mimo oblast nomu, který se zabývá toliko ne-erotickými styky. Kam až sahá erós, tam jako by nemohl nomos. Nebo snad: nomos se nestará o eróta, ale jen o status občanů, občanský étos.

Podíváme-li se ovšem na celou věc z opačné strany, pak se vztah erós – nomos ukazuje složitějším a hlavně se zpřesňuje. Zákon se stará o všechny občany, všichni se mohou zákona dovolávat, dokonce mohou být zákonodárci či exekutory, toliko prostitutí jsou vyřazeni a zákon jim vyhrazuje místo na samém okraji společnosti – po zákoně a společnosti nemohou nic chtít, jediné, co je s nimi spojuje, je výše zmiňované placení daní. O jedince, kteří neusilují o úřady, o místo v radě atp. se zákon nestará, a ti se pak bez problémů, bez střetů se zákonem mohou věnovat libovolným sexuálním praktikám, včetně oněch čistě zjištných. Tak například v γραφή έταιρήσεως, „udání z prostituce”, nebyla proviněním prostituce, nýbrž chování občana jako prostituta. Trestem byla ztráta občanských práv, úplná ἀτιμία, znamenající také znemožnění přístupu na veřejná shromáždění, rokování (ἀγορά), a tak z hlediska občanského konec, smrt: ze svobodného byl člověk rázem otrokem.⁴ Takto už při vstupu do skupiny *efébu*, nových mladých občanů, či později při vstupu do centra veřejného dění (do rady, do sboru soudců, archontů atp.) byla prováděna tzv. δοκιμασία,

také umožňuje zjevování ve středu obscénních obrázků, kde figuru samotného Eróta nenajdeme. Viz Calame 1992, s. 114-5. Oproti Aischinovi by takto bylo možné vidět prostituci jako nejnižší typ eróta.

⁴ Viz Xenofón, *Vzpomínky...*, 1.3.11 (čes. př., s. 41): Ἦ τλήμων, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ τί ἂν οἴει παθεῖν καλὸν φιλήσας; ἄρ' οὐκ ἂν αὐτίκα μάλα δοῦλος μὲν εἶναι ἀντ' ἑλευθέρου; Ženy na tom byly podobně, ne-li hůř: Solónovy zákony cizoložnicím zakazovaly nosit parádu a kdokoliv je přistihl porušovat klatbu, mohl

„přezkoumání“, v němž byli vyslýcháni a hodnoceni jednotliví uchazeči (jednou z nejpřísnějších byla údajně δοκιμασία ῥητόρων). Na těchto zasedáních mohl kdokoliv z řádných občanů vznést námitky proti daným kandidátům. Pro naše zkoumání je důležité, že kromě zanedbávání či zneužívání rodičů, odmítání vojenských povinností či zbabělosti v boji byl jednou z klasických nepřekonatelných překážek k přijetí novice i jakýkoliv (*hetairékós* – stabilnější pohlavní styky s jedním partnerem, *peporneumenos* – pohlavní styky s více partnery: viz např. předešlý rozbor Aischina) prodej sebe sama k uspokojení tužeb druhého. Je nutno si uvědomit, že všechna tato vyšetřování lze sice vidět jako aparát veřejného testování všech občanů, poskytnutí šance k obviněním z nemorálnosti kohokoliv, ovšem ve skutečnosti, paradoxně, ale jinak vcelku pochopitelně, byla aplikována jen na ty, kdo usilovali o „křeslo“, jen na reprezentanty těch, kdo takto testování nebyli. Když se jedinec za svoji prostituci nestyděl, nebo lépe řečeno po ní toužil víc než po čemkoli jiném, a tedy neusiloval o úřady či vystupování na shromážděních, pak měl pokoj a nebyl nijak obviňován ani trestán. Obžaloba toliko za prostituci není doložena. Uváděné přechyby tak nespočívaly v prodeji svého těla, nýbrž ve spáchání politického *faux pas*. Bere-li se vtipkování „staré komedie“ jako ušklibání nad stylem života slavných a bohatých, pak z výše popsaného rámce lze tyto posměšky číst také tak, že prostě nešlo o život výstřední elity, ale těch, kdo byli zrovna středem pozornosti.⁵ Podobně jako politici či rétoři byli ostře sledováni rovněž třeba atleti; ani oni se neoddávali více či intenzivněji chlípnicům, ale byli častěji a sverpěji vysmíváni, jakmile se něčeho hrubšího dopustili.⁶ Závěrem shrňme: aniž bychom byli nutně v rozporu s předcházejícím závěrem z rozboru Aischinovy řeči, tímto vyloučením ne-erotického z oblasti veřejnosti a polis patří k nomos a polis právě erós; o erótu se nemluví právě v těch případech mimo nomos a mimo politiku a veřejný život, opak eróta, prodejná láska, je vyloučena z centra občanského dění, veřejných soudů a zasedání. Evidentním důkazem jsou také v úvodu zmiňované skulptury Eróta, které na veřejných prostranstvích měly své nezadatelné místo a symbolizovaly veřejné působení Cupida. Ostatně sám Aischinés vidí prototyp řádného eróta (δίκαιος ἔρως) ve dvojici Aristogeitona a Harmodia, přičemž tato dvojice je konvenčně paradigmatickým stojícím v základech demokratického politického zřízení (136-40).⁷ Erós je v aktivním, pozitivním vztahu k zákonům a polis, „ne-erotické“

z nich strhat šaty, zbit je, zchromit či usmrtit. Zřejmě šlo ale hlavně o ostudu jejich pána.

⁵ K výkladu termínů *dokimasia*, *dokimasia rhétorón*, *grafé hetairéseós* a vztahu prostituce a veřejného občanského života viz Winkler 1990, s. 171-210.

⁶ Srv. Scanlon 2002, s. 226-7.

⁷ Srv. Wohl 2002, s. 6.

stojí mimo širší kontext a smysl zákonů a polis, osamocené v ekonomické či hédonistické štěrbině.

Ještě než přistoupíme ke srovnání tohoto, řekněme obecného chápání eróta s přístupem Sókratovým, podívejme se na podobné podání eróta v řeči Pausania v dialogu *Symposion* (180c-185c). Dover zdůrazňuje, že vidět v Pausaniově rozlišení mezi dobrým a špatným erótem dělení na tělesný a pouze platonický vztah je stejně chybné, jako vysvětlovat Aischinovu moralizující řeč pouze v této opozici platonický kontra tělesný. Dobrý i špatný milující (183e) chtějí chlapce „získat“,⁸ rozdíl mezi nimi spočívá v kontextu: dočasné pohlavní spojení anebo celoživotní pobratimství (181d). Aischinés a Pausaniás se shodnou, že *erós* coby nekomerční vztah (byť i tělesně naplněný) je zákonem nepostižitelný.⁹ Ambivalentní postoj zákonodárců pseudoromanticky zatemňují autoři typu Xenofóna tvrdíce, že láska duchovní byla legitimní, kdežto láska tělesná nikoliv. Taková tvrzení se míjejí podstatným – v těchto vztazích šlo o pěstování a udržování intimity, tajemství a jedinečnosti; „ošklivé“ byly vztahy krátkodobé a neintimní (ale intimitou zde samozřejmě nemyslíme vůbec jen pohlavní styky).¹⁰ Zde nelze uzavřít než odkazem na úvodní kapitolu, kde přibližujeme, jak *erós*, ať už vzdělávající nastávající občany či – a to především – uvádějící dívky do manželství, vedl i k sexualitě, jež ale byla součástí delšího namlouvání a svádění a hlavně byla úrodná a kontrolovaná.¹¹ (*Erós* také jako by zpochybňoval „přirozenou úrodnost“: úrodné v jeho případě znamená spravované, řízené, ošetřené, kontrolované.)

Z hlediska vztahu k nomu je Pausaniova řeč bohatší než Aischinova. *Erós* je v ní popsán jako spadající pod zcela určitý *nomos*: „*Pravidlo (nomos) řídící lásku (erós) v jiných obcích jest snadno pochopiti, neboť je jednoduše vymezeno, ale u nás a v Lakedaimónu je složité.*” (182a) Zřejmě jde pouze o problém terminologický a Pausaniás prostě jenom označí komerční vztahy také výrazem *erós*, ke kterému přidá přívlastky ošklivý či špatný, ale jinak je jeho dobrý *erós* obsahově shodný s Aischinovým erótem coby nekomerčním vztahem: vyzdvihuje ty, kteří jsou čistě puzeni láskou (181d), oproti těm, kterým záleží na ukojení (181b). Pouze

⁸ Ὑπουργέω 184d6-7, χαρίζομαι 184a2, b4, d4, e4, 185 a1,6.

⁹ Srv. Dover 1964.

¹⁰ Srv. Ludwig 2002, s. 59-61.

¹¹ Viz Calame 1992, s. 130. Jinak ale *erós* není sex. Kromě explicitních vyjádření (palinódie) a žití Sókrata (svědectví Alkibiada v *Symposiu*) či kreseb na keramice viz např. Aristofanova řeč v *Symposiu*: Zeus vynalezl pohlaví, aby utišilo eróta, neboť jeho skutečný cíl, věčné znovusjednocení, je nedosažitelný (191a-c); sexuální styk je až pozdějším vnějším dodatkem, nijak podstatně s erótem nesouvisejícím. Proto také nezpůsobuje homofilní vzestupný politický pohyb eróta, nýbrž vzestupný *erós* způsobuje tento politicky relevantní typ homofilie. *Erós* vzestupný, vertikální je původnější proti erótu horizontálnímu, domestikovanému. Viz Ludwig 2002, s. 109. Přesto se i v našich rozbořech implicitně ukazuje, že sex s erótem v pozadí je lepší.

kvůli těmto druhým navrhuje Pausaniás zavést „*nomos, který by zakazoval milovat nedospělé chlapce...*“, protože dobří milovníci „*si ukládají tento zákon sami dobrovolně...*“ (181e). Zjevně tak Pausaniás a Aischinés tvrdí totéž – nekomerční erós, nezištná láska je prostá potřeby zákona, přesněji (heteronomního) omezení „vnějším zákonem“, protože si ho sama dobrovolně (autonomně) ukládá.

V další části Pausaniás zdánlivě sděluje ještě něco: chválí krásný ποικίλος νόμος, který platí ve věcech lásky v Athénách. Opět je to zákon, který lze chápat jako pojistku proti komerci v záležitostech lásky – tomu, kdo miluje kvůli penězům, rozkoši (αἰσχροὶν ἡδοναί) či získání výhodného postavení, je v jeho lásce bráněno, lépe řečeno, jsou mu vyčítány a zakazovány ponižování, lísnání se a otročení milovanému, zkrátka opět záležitosti spojené s vědomým znevažováním vlastního statusu (183ab). Pokud milovanému otročí skutečný milující, pak to nevadí: „*U milujícího takové věci mají půvab a veřejným míněním mu je dovoleno (ὕπὸ τοῦ νόμου) konati je bez hanby ... jemu jedinému odpouštějí bozi i křivou přísahu ... takto i bozi i lidé dali milujícímu veškerou volnost, jak praví vezdejší zásada...*“ (183bc). Erós nás vymaňuje z područí pravidel slušného chování – př. neponižovat se –, a tak je silnější zákona, neboť milující dělá přesně to, co zákon jako ponižování vidí, leč erotický opar toto ponižování proměňuje v čin hodný nejhůře pousmání, nejvýše možná i obdivu či závisti.¹² Podobně bez skrupulí tvrdí Sókratés v palinódii (tj. také v kontextu nejdokonalejší lásky vedoucí k nezávistivému filosofování), že milující boří zaběhaná schémata a zásady slušnosti.¹³ *Poikilos nomos* je takto pro milujícího zákonem-nezákonem, protože ho vlastně zákona a zábran absolutně zbavuje. Navzdory ostentativnímu nedodržení běžných (heterosexuálních) norem v těchto homofilních záležitostech vede erós jedince koneckonců k integraci do společnosti: rodí velké myšlenky, silná přátelství a společenství (182c; srv. 190b). Ale není to tak, že milující nejprve dělá cokoli, aby ledva se vzpamatoval, byl vzorným občanem. Pausaniás říká ještě něco: milující by určité věci neudělal (181e). Takže spíše než o chaotickém, ztřeštěném erótu bude v souladu s textem mluvit o způsobilých, krásných či alespoň o způsobilost usilujících milujících. Erós je spíše něco jako omezené pošlapání všeho omezování. Erós sice pošlape zásady slušnosti, ale sám je zásadový: „vede stále boj s ἀσχημοσύνη“ (196a). Erós zkrátka evidentně, byť ne jednoduše, souvisí se zákony polis; sám je nomos, dokonce, zdá se, nad všechny nomy povýšený, neboť nás zbavuje nomů běžných. Zhruba totéž říká jinými slovy v dialogu *Symposion* také Agathón:

¹² Srv. *Faidros* 232a.

¹³ Tamtéž, νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, 252a.

„...Erós nekřivdí (ἀδικεῖ) ani bohu ani člověku ... ani když sám něco trpí, netrpí to násilím ... ani když sám je činný, neužívá násilí – neboť Erótovi se každý ve všem podřizuje dobrovolně; to pak, v čem člověk dobrovolně vyhoví vůli jiného, nazývají zákony, králové obce (οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι), spravedlivým (δίκαια).” (196bc)

Erós s sebou nese etický kód (asymetrie, ...), který *peporneumenoí* a podobní nemají a nerespektují. Pokud se jeden druhému podřizují, a třeba i zdánlivě dobrovolně, pak to nelze nazývat ani spravedlivým, ani nespravedlivým. Teprve erós rozehrává vztahy dobra a zla, zakládá polis a spolu s ní zákonná ustanovení, ale zakládá i touhy lidí po lepším, a tak veškerou morálku (ve smyslu snahy o lepší chování či poznání). To už ale přetěžujeme výše citované, explicitně to vyjádří až Sókratés (210a-e).

Vraťme se ještě k „pestrosti zákona“: *poikilos nomos* je pestrý nejen tím, že se jinak staví k různým typům milujících, ale i tím, že různě nakládá s milovanými. Situace milovaných je analogická situaci milujících: podlehnout milujícímu rychle, za úplatu či pozici v obci, je nepřipustné; otročit mu lze jen z čisté lásky, přesněji kvůli perspektivě ušlechtilého přátelství (γενναίαν φιλίαν, 184b), dosažení zdatnosti (ἀρετή, 184c) a moudrosti (σοφία, 184c). Erós sám o sobě přináší jisté *nomoi*, zásady „jednak o milování hochů, jednak o lásce k moudrosti“, a tak vede milujícího a milovaného ke krásnému vztahu, v němž jeden druhého podněcuje „*k péči o sebe sama ve směru ke zdatnosti*“ (185bc). Ne že *nomos* je předpokladem řádné lásky, ale spíše erós zakládá jistý *nomos* a polis, konečně i filo-sofii (183a,¹⁴ 184c-e), která zase, například podle Platónovy *Ústavy*, je potřeba k ustavení řádné a spravedlivé polis. *Nomos* je *poikilos* právě tím, že je aplikován na eróta, který je sám svojí podstatou polyvalentní. Tak je tento kodex společenským vyjádřením polyvalence skryté v srdci milujícího, vícery standard chování odráží kontradikci emocí milujícího.¹⁵ Jinak řečeno, celý obsah pojmu *poikilos nomos* u Pausania lze zřejmě číst jako podání soudobého běžného přístupu k reliktním pederastickým ritům (viz úvod). *Poikilos nomos* je prostor vymezený erotické liminalitě v relativně stabilní společnosti, přičemž tento prostor, v němž se obracejí běžná pravidla naruby a z běžného hlediska vypadá chaoticky (lyrika: „*chci i nechci naráz*“ atp.), slouží společnosti právě jako místo přemožení chaosu, jako místo, odkud se lze začlenit do pevných struktur společnosti a ještě je přitom pročistit. Samo spojení slov *poikilos* a *nomos* vystihuje vztah erós – *nomos*: jde o spojení nespojitelného, spojení kontradiktorního. *Nomos* vždy vyjadřuje něco pevně stanoveného, kdežto *poikilos* to, co se třpytí ve svém

¹⁴ Na řádce 183a1 se výraz φιλοσοφίας někdy vyškrtává jako rukopisná chyba postrádající smysl – tak např. Kvíčala 1897, s. 74-5. Editoři (Hermann 1914) nabízí číst buď πλὴν τοῦτο φιλοσοφίας, anebo πλὴν φιλίας. V kontextu naší práce dává sentence πλὴν τοῦτο φιλοσοφίας dobrý smysl.

pohybu a mnoho-jakosti. Athénské pravidlo je *poikilos* proto, že je ambivalentní; přesto ale neumožňuje cokoliv a je přesné – milující mají pronásledovat milované, ale ti nemají být chyceni – , a proto lze mluvit o pravidlu.

Pro dokreslení a potvrzení obecnější platnosti výše popsaného chápání vazby erós – nomos uvedeme ještě pasáž z hymnu na Eróta ze Sofoklovy *Antigoné* (791-805, přel. F. Stiebitz):

*„Ty /Eróte/ strhuješ k nepravostem zlým
i lidi smýšlení řádného
ty jsi vznítit i tento svár
otce a syna, krvi spřízněných,
a patrně, že vítězem jest
očí nevěsty ladné vděk,
mocných řádů a práv
důvěrný společník
Stále si pohrává lásky bohyně,
bez boje vítězící.
Již z rozkazů krále se vymykám též
když vidím ten zjev,
a zdržet proud slz
mi nemožno již, když Antigonu
zde vidím, jak odchází v svatební síň,
jež spánkem věčným vše daří.”¹⁶*

Zde slyšíme pro tragédii typické zpochybnování nepřiměřené síly Eróta (a Afrodíty), kritiku excesů a šíleností s láskou spjatých. Vítězný Erós září z očí snoubenky, ale naděje na spravedlnost mizí v nastávající předčasně smrti...

I sbor thébských starců (!) se nechává uhranout Erótem či obecně emocemi, a vymyká se tak „zákonům práva” (*thesmoi*, 801). Hymnus všem připomíná, že Erós „dlí mimo mocné zákony

¹⁵ Srv. Carson 1986, s. 24.

¹⁶ Σὺ καὶ δικαίων ἀδίκους φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λάβρα· σὺ καὶ τότε νεῖκος ἀνδρῶν ζῦναιμον ἔχεις ταραξᾶς· νικᾷ δ' ἐναργῆς βλεφάρων ἴμερος εὐλέκτρον νύμφας, τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν· ἄμαχος γὰρ ἐμπαίξει θεὸς Ἀφροδίτα. Νῦν δ' ἤδη ἴγῳ καὶ τὸς θεσμῶν ἔξω φέρομαι τὰ δ' ὀρῶν, ἴσχειν δ' οὐκέτι πηγᾶς δύναμαι δακρῶν, τὸν παγκοίτην ὄθ' ὀρῶ θάλαμον τήνδ' Ἀντιγόνην ἀνύτουσαν.

práva" (797-9),¹⁷ a tak je – alespoň v určitém smyslu – mocnější, nebo alespoň otevírá jinou dimenzi, v níž se celá záležitost jeví jinak. Chór vlastně podotýká: ať jsou důsledky jakékoli, vítězství Eróta ustavuje jeden z primordiálních zákonů (θεσμός) světa.¹⁸ Antigona „nespravedlivě“ zemře, ale sbor zůstává na stráž, nenechá se unést k překročení zákonů, přičemž nezavrhně ani Eróta – i maskované dramatické představení má hranice a podléhá primordiálním mocnostem.¹⁹

K této pasáži ještě nutno dodat, že přináší nový rozměr do našeho zabývání se E(e)rótem, a sice jeho souvislost s viděním a empirií.²⁰ Slova sboru svědčí o tom, že „vidění a vášnivý pláč jsou pro ně úzce spjaty; jedno přirozeně probouzí druhé. Čistě rozumové vnímání této události, které by nebylo provázeno oním ‚vymykáním se‘ a proudem slz, by zcela zjevně nebylo přirozeným, úplným či dobrým viděním. Dokonale vnímat jednotliviny je zřejmě nezbytné k tomu, abychom je milovali.“²¹ Jinými slovy: pokud máme být spravedlivými a dobrými, erós a jeho smysl pro jedinečnost a krásu musí doplnit, ne-li přehodnotit veškerý nomos, tj. rozumem a zvykem, ale i erótem již dříve vytvořená či nahlédnutá pravidla, způsoby uvažování a žití.²² Proto erós znepokojí a vyšine stejně nejvyšší úřady jako oči mladé nevěsty. Erós takto staví vedle sebe do jedné řady, konfiguruje politické, zákonné a osobní záležitosti. Přitom žádný legislativní výnos či politická domluva síle erotického pnutí neodolá. Na to nebere ohled Kreón, jehož všeobjímající politické zákony ohrožují domácnosti, jež jsou ale základem veškerého života a pravidel.²³ Problém je také v tom, že dnes si už emoce (včetně lásky a krásy) a spravedlivý, objektivní soud nedovedeme dost dobře představit pospolu. Jenže dříve to bylo opačně: „Výkon spravedlnosti neplyne

¹⁷ Držím se zde a dále překladu a čtení Nussbaum 2003, s. 180.

¹⁸ Θεσμός odkazuje nejen etymologicky, ale i obsahově k prastaré bohyni práva a řádu, titánci Θέμις. Themis přitom jako „právní pojem“ odkazuje právě k počátkům stvoření a božskému ustavování samotného vesmíru. Teprve potom se objevuje Diova dcera Δίκη coby garant božského, lidského a subjektivního práva. Erós takto má co do činění s řádem stojícím nad bohy a lidmi, s ustanoveními neodvozenými z lidských zákonů. Provinit se proti θεμίς znamená zpochybnit řád stvoření. Viz Fischerová 2006, s. 335. K tomu srv. pasáž 453-5, kde je tematizován rozdíl mezi Kreontovými (tyranovými, lidskými) zákazy a „nepsanými a neochvějnými božími zákony“.

¹⁹ Viz Calame 1992, s. 146-8. Sókratova „zahalená hlava“ v dialogu *Faidros* (237a) jako zjevný odkaz na dionýský kult, divadelní kritiku a maskované herce filosofa také nakonec nezbavuje odpovědnosti za to, co říká, a strachu před Erótem. Zřejmě se nemaskujeme před bohy, ale před lidmi.

²⁰ Srv. „*Když chybí oči, mizí všechna milostná touha.*“ Aischylos, *Agamemnón* 418-19, přel. a pozn. 274 napsal M. Havrda, www.fysis.cz: Sloveso ἐράω (miluji) je více než podobné k ὀράω (hledím). „V řečtině je příslovečná souvislost mezi očima a láskou: krása vstupuje očima do duše, kde rozněcuje lásku; oči ale nejsou jen příjemci krásy, ale i lučištníci touhy, která, opět prostřednictvím zraku, může zasáhnout srdce druhého, a tak je roznítit láskou.“

²¹ Nussbaum 2003, s. 180.

²² Zákony se objevují spolu se vznikem polis, tj. spojováním domácností ve větší celky. Není náhoda, že Kyklópové u Homéra neznají spolu s erótem ani zákony: bezzákonný (ἄθεμίστοι, *Odysseia* 9.106) život souvisí se solitérským životem, s neznalostí touhy jak po tvorbě, tak po spojení a společném životě.

²³ Srv. Ludwig 2002, s. 134-5, který v tomto smyslu tvrdí, že erós domácí je původnější eróta politického.

z rozumové úvahy, ale z pohoršení a hněvu. Toto odhalení je nutné proto, že v zapomenutí upadly starší připomínky hněvu a jeho role pomocníka rozvažování a spravedlnosti. Homérská poezie, Aischylova tragédie a Platónova i Aristotelova filosofie zdůraznily tuto dvojnásobnou roli mnohem dříve, než bylo do zádušní mše přijato označení Posledního soudu za Dies Irae, „Den Hněvu“: hněvu spravedlivého, majestátního, a proto nevypočitatelného. V řeckém i křesťanském případě vstupoval tento hněv do lidských dějin zvenčí, tím lépe se však mohl stát předobrazem lidské vlády a lidského tribunálu.”²⁴ S Erótem je to v tomto případě stejné jako s homérským hněvem. Buď je součástí spravedlnosti, a ta je pak spravedlivá, anebo není brán na zřetel, a spravedlnost již od začátku charakterizuje necelkovost a omezenost. Vyloučení lásky a krásy je znehodnocením majestátu spravedlnosti, omezením a vytržením z celku. Tímto jsme se dostali k další řecké „erotické“ realii, již Sókratés – jak už výše zmíněno – dotahuje do precizní formy: Erós je etická velmoc; vede člověka ke krásě a dobru.²⁵ Extrémním příkladem dokládajícím tento spolek Eróta a krásy se spravedlností i v nefilosofické oblasti jsou známé případy žen osvobozených právě jen na základě toho, že jsou krásné.²⁶ Patos a étos (charakter, osobnost, *persóna*) zkrátka byly podstatně spjaty. Podobně v kontextu aristokratické *paideia* rámuující sókratovskou výchovu hlásá pro spravedlnost rozohněný Theognis (1281-2): „...*krásní chlapci se nemají trestat, i když jsou adikón.*“ Když třeba Anakreón říká, že kritériem spravedlnosti (δίκαια) je pro Eróta vše krásné, nejde o banální tvrzení, ale o celé archaické pojetí spravedlnosti a morálky, odkazující k harmonii a vyrovnanosti. Spravedlnost jako krása je vyrovnáním nerovnosti způsobené špatnou distribucí rovnosti: krásný chlapec, který odmítá milovníka, jenž se mu dvoří, je nakonec chycen.²⁷ Chlapcovo odmítání a útěk nemusí být skepsí, nevěrou a odmítáním zákona a symetrie.²⁸ Krásný chlapec není trestán, byť je bez δίκη; čas vše napraví – brzy bude chycen a zanedlouho bude podléhat krásě ostatních tak, jako teď druzí podléhají jemu: „*Kdo ti ubližuje (ἀδικεῖν)? Prchá-li ti, brzy tě stíhat bude, nechce-li tvých darů, však dávat bude, a když nemiluje, rychle vzplane, třebas i nechť...*“²⁹ Pokud bychom brali úprk milovaného jako provinění, pak bychom museli krásu samu chápat jako trest. Koho baví prchat? Pokud je to zábava, pak i pro pronásledovatele. Navíc – krása sama je přelétavá, prchavá, „točí se“ (viz níže). Spravedlnost spočívá v distribuci, kterou koná krása. Její hlavní

²⁴ Thein 2001. Ovšem v době Sókratova působení nalézáme již silné tendence k racionalizaci etické oblasti – viz např. Thúkýdídés 3.42.1: hněv překáží dobrému rozhodnutí.

²⁵ Viz např. Sókratova řeč v *Symposiu*.

²⁶ Srv. obžalovaná hetéra Fryné je osvobozena poté, co si roztrhne šaty a odhalí svá krásná prsa. Viz Vidman 1997, s. 34.

²⁷ Theognis 1283-1295.

²⁸ Podobně viz předchozí rozbor Pausania. Viz Calame 1992, s. 24 n.

představitelkou je ostatně Afrodíté, která se právě postará, aby dívka (vύμφη) zakusila její moc, tj. mimo jiné také to, že se „nešťastně“ zamiluje. Ačkoli kritika šílenosti Eróta někdy vedla dokonce k jeho vylučování z pantheonu (komici 4. stol. př. n. l.), zároveň se spolu s ní neustále upozorňuje (většinou chór) na nezbytnost lásky při zakládání blízkosti a vzájemnosti lidí, občanství, polis atp.³⁰

Pokud se v klasickém Řecku od tohoto chápání pomalu ustupuje či je stále více napadáno,³¹ pak Sókratés naopak krásu a eróta, tyto nenáhodně náhodné, „subjektivně osudové“ a křehké záležitosti, vyvyšuje a obhajuje, a je tak jisté archaické tradici věrný.³² Věrný je rovněž celkovému zaměření eróta: mladé vychovává, přinejmenším v pěstování intimních, jedinečných a osobních vztahů,³³ jež jsou úrodné, vedou k lepšímu poznání sebe, druhých i obce, a hlavně k blaženému, spořádanému, zdatnému a svornému životu³⁴ (viz erós, ať už vzdělávající nastávající občany či uvádějící dívky do plného ženství, erós vedoucí k úrodné sexualitě či zdatnosti, jak jsme ho tematizovali v tradičním hávu výše).

Tato věrnost tradici nicméně nevyklučuje jisté posuny a proměny. Zůstaneme v palinódii a posun v pojetí eróta na poli filosofickém se pokusíme demonstrovat na stručném vykreslení zdejšího vztahu erós – nomos. Sókratés mluví o samopohybu, a tak i nesmrtelnosti duše (245c-e), a zároveň tvrdí, že jsou duše unášeny oběhem nebe (247a-e). Aniž chceme řešit, jak skloubit tvrzení o pohybu duše, jehož zdrojem je ona sama, a pohybu duše, jehož zdrojem je rotace nebeské klenby, stačí nám poukázat na korelát tohoto unášení duše na kosmické či božské rovině (vrchol nebe, nadsvětlní místa). Tak jako se duše u vrcholu nebeské klenby spoléhají na nebeské pohyby, tak jsou na rovině pozemské (společenské i individuální) unášeny erótem. Krása se podobně jako nebesa točí a milující nemůže než oddat se tomuto nezachytitelnému, pozemskou všednost přesahujícímu pohybu, nemůže než nechat se nést. Pokud tedy budeme chtít zachovat tvrzení o samopohybu duše, pak bude rozumné říci, že erós (podobně jako nebesa) je součástí duše (v palinódii v zobrazení duše jako koňského dvojspřežení s vozatajem zřejmě symbolizován peřím či křídly unášejícími celý vůz, viz

²⁹ Sapphó, frg. 1 PLF.

³⁰ Viz Calame 1992, s. 25, 149 n. Dohody a domluvy dle jinak velmi „morálního“ Sókrata koneckonců netvoří zásadní závazky; lze je v určitých situacích porušit: *Ústava* 331c; Xenofón, *Vzpomínky*... 4.2.12 n. Viz Graeser 2000, s. 140. V obecnější rovině dokazuje např. Ridley, 2000, s. 146-7, že emoce jsou garantem našich závazků. Bez emocí by nebyli jedinci s to dlouhodoběji se spolčovat; naše dohody, závazky atp. jsou vždy v podstatě iracionální povahy – opírají se o emoce, strach z ostudy, neochotu zakoušet pocit viny atp. Emoce nás nutí hledět na „vzdálené ztráty“, racionálnímu kontextu neznámé. Také v tomto smyslu je Sókratés z *Faidra* velmi emotivní jedinec, kdežto Lýsiás chladný vypočítavec.

³¹ Viz např. řeč Lýsia v dialogu *Faidros*.

³² Srv. například palinódii, kde Sókratés mluví o hodnotné, vzácné kráse: τίμιος, 250b.

³³ Viz Alkibiadovo svědectví o zvláštní intimitě, kterou se Sókratés zažil (215a-222b); Sókratovo putování s Faidrem za hradby v dialogu *Faidros* atp. K „výchově“ srv. ψυχγωγία (261a), ἐπιμέλεια (246b) atp.

výše). Tento erotický pohyb jako symbol filosofie, kterou vrcholí (256ab) je přitom jednak v čiré opozici ke způsobům (*nomoi*) člověku až proti přirozeným, řekněme čistě pozemským, tělesným či satyrským,³⁵ jednak odporuje běžným zásadám lidské slušnosti (252a, 265a). Přesto jako analogie k pohybu nebes jistý řád a zákonitost obsahuje a dodržuje: nade vše uctívá krásu, kterou se nechá unášet atd. (podrobně viz kapitola *Erotická reciprocita*). Je to obdoba zákona Adrasteina (248c-e, 256d7), o němž by se dalo říci, že jedině jemu je člověk se svojí duší včetně eróta podřízen. Filosof se takto jako řádný erastés nesklání před triviálním zákonem ekonomické reciprocit (Lýsiás), nýbrž před zákonem, který výsostně přesahuje všechna lidská ustanovení. Závazným partnerem eróta, a tak i filosofa, ze strany zákona a spravedlnosti prostě nemůže být nic menšího než „něco jako“ nebesa se svými pohyby. Zvláštní napětí charakteristické pro filosofický erós ve vztahu k nomu je zachováno i zde:

„A kdo ... prožije svůj život spravedlivě, nabývá lepšího údělu, kdo nespravedlivě, horšího; neboť do téhož stavu, z kterého duše přišla, se nevrací po deset tisíc let – před touto dobou se totiž neopeřuje – kromě duše toho, kdo nezáludně filosofoval nebo filosoficky miloval (πλήν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδευαστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας); tyto v třetím tisíciletém kruhu, jestliže si zvolí třikrát za sebou takovýto život, nabudou takto perutí a v třítisícím roce odcházejí (ἀπέρχονται).“ (248e-249a).

Zatímco tradičně³⁶ erós a s ním spojované iniciační rituály, atletická zápolení atp., slouží v lepším případě k přechodu (přechodový rituál) z jedné oblasti do druhé (z mládí do dospělosti), a tak vlastně k „přízpůsobení se“ a socializaci, zde v rámci filosofickém vrcholí „odebráním se zpět“ (ἀπέρχομαι), vzestupem z pozemského do nadpozemského. Ať už tuto pasáž budeme číst obrazně nebo doslovně, v každém případě zde máme řeč o pomalém, nicméně definitivním opouštění většinového, všedního, hrubého. Sókratés se svým erótem je tradiční v návaznosti na přechodové rituály spojené s erótem, avšak zároveň netradičně nekončí v začlenění se do domácnosti či „vyšších“ společenských institucí, nýbrž v nezávistivém filosofování (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, 210d6), které si nad těmito institucemi a vůbec všemi „hrubě“ pozemskými povinnostmi udržuje neutuchající nadhled a převahu.³⁷

*

³⁴ Viz palinódie 256a-e.

³⁵ Viz 250e-251a: ὕβρις, ἥδονη παρὰ φύσιν, ἥδονῆ παραδοὺς τετράποδος νόμον.

³⁶ Viz např. řeč Pausania v dialogu *Symposion*.

³⁷ Sókratovi je dialog s *Faidrem* (bezpochyby symbolizující celou filosofickou dialektiku) „nad zaměstnání přednější“ (καὶ ἀσχολίας ὑπέριτερον, 227b), na takové věci má vždy čas, σχολή (srv. 227b, 228a).

Jak vypadá erotický pohyb na hranici všech pravidel, si ukážeme ještě na exkursu do tvorby Franze Kafky, který v povídce Káča explicitně komentuje filosofický způsob života (implicitně možná přímo Sókratova eróta):

“Jeden filosof se stále potuloval tam, kde si hrály děti. A jakmile uviděl nějakého chlapce s káčou, hned zbystřil zrak. Sotva se káča roztočila, jal se ji filosof pronásledovat, aby ji chytil. Nedbal toho, že děti křičí a snaží se ho odvrátit od svých hraček, polapil-li káču, dokud se ještě točila, byl celý šťastný... A pokaždé, když se konaly přípravy k roztočení káči, jala ho naděje, že teď se to podaří: jakmile se káča roztočila, v bezdechém letu k ní se mu naděje stala jistotou, když však potom držel v ruce ten hloupý kus dřeva, udělalo se mu zle a pokřik dětí, který doposud nevnímal a který mu teď najednou projel ušima, ho zahnal pryč, vrávorál jako káča pod nešikovným bičem.”³⁸

Obrázek filosofa motajícího se mezi dětmi, ale s dětmi si nerozumějícího jistě přesně neodpovídá historickému Sókratovi a jeho kažení mládeže, byť například jeho vztah s Alkibiadem parafrázuje znamenitě. Ovšem „točící se káča” je velmi dobrým obrazem „krásy”, o níž Sókratovi či erastovi z palinodie jde. Ostatně nešlo i erastům víc než o erómeny o jejich touhy?! Výstižný komentář ke Kafkovu obrázku filosofa nabízí Anne Carsonová:

„Příběh je potěšením, jež nacházíme v metafoře. Smysl se točí, setrváváje vzpřímený na ose normálního života v řadě navyklých konotací a denotací; avšak: točit se není normální a předstírat běžnou bezúhonnost tímto fantastickým pohybem je nestydatost. Jaký je vztah mezi nestydatostí a nadějí v pochopení? Potěšení?

Příběh se zajímá o důvod, proč se rádi zamilováváme (*why we love to fall in love*). Krása se točí a mysl běží. Zachytit krásu by znamenalo pochopit, jak je možná ona nestydatá rovnováha (stabilita) v závratí. Ovšem potěšení nemusí sahat až tak daleko. Běžet bez dechu, aniž jsme již v cíli, je samo rozkošným, pozastaveným okamžikem žijící naděje.

Zdolání nestydatosti není cílem milujícího. Rovněž nevěřím, že by se tento filosof honil za pochopením. Spíše se stal filosofem (tj. tím, jehož profesí je radost z pochopení), aby měl sdostatek důvodů k běhání za káčami.”³⁹

Kafkův obraz filosofa ani tento komentář nejsou v žádném případě typem Aristofanovy redukce eróta, tj. že by příslib poznání či vzdělání byl zástěrkou skutečného cíle milujícího, a sice dobývání milovaných hochů. O dilema sobectví či altruismus zde vůbec nejde. Důraz a smysl příběhu je zajímavější: Erós umístěný na závodisti není pro Sókrata tolik symbolem poznání (k tomu by stačil Apollón), jako spíše „letu“ za poznáním. Pasivní krása je

³⁸ Kafka 1991, s. 173.

³⁹ Carson 1986, s. XI.

oxymóron. Krása je *ex definitione* pohybem a ten, kdo ji sleduje, pronásledovatelem. Sledovat krásu znamená hýbat se. Filosofický erós (Sókratés) nemá zájem o mladíky v posteli (Alkibiadés v *Symposiu*), nýbrž na agoře, nedostupné, nesnadno dostupné, uprostřed druhých atp. To znamená: nemá zájem o mladíky, o něž není zájem; zájem je o ty, o které se musí soupeřit – čili lásku jednoho spolutvoří vždy také touha druhých. Prý i na závodistiích býval obdivován atlet v pohybu, atlet, který vyhrává nebo umírá, mnohem více než atlet sebemohutnější, silnější, ale pasivní. Pochybujeme nicméně o tezi, že krása byla vedlejším produktem atletických cvičení a nešlo o ni.⁴⁰ Krása JE atletické cvičení a závodění. Erós a krása mají pohyblivý charakter: vždy když erós nalezne a uchopí krásu, je zklamán a mizí, neboť jakákoli krása „k dispozici“ odkazuje za sebe, k chybějícímu. Nezáleží přitom na stupni krásy, tato antinomie krásy a eróta je přítomna na všech stupních (viz například „žebřík lásky“ v *Symposiu*). Filosof či Sókratés vypadá jako nejzdatnější erotik kromě jiného prostě proto, že usiluje o nejhůře dosažitelné – τὸ ὄν ὄντως (249c), že sahá až k nedosažitelnému samému zdroji krásy.

A ještě poznámku k reáliím: v Řecku byl Erós už od archaické doby – pomineme-li jeho spojení s pederastií – spojován s dětmi zřejmě kvůli souvislosti jeho božské hravosti s duchem dítěte. Obzvlášť lyrika je studnicí obrazů Eróta hrajícího v kostky, s kůstkami, koulícího obručí či házejícího si s míčem.⁴¹ V těchto obrazech je ale vždy i rub každé dětské spontánnosti: jedná se o nezadržitelnou sílu, libovůli, bezuzdnost, palčivost, konfliktnost, surovost, tyranskost a hořkost. Erós je dětsky sladkobolný či hořkosladký, γλυκόπικρον.⁴² V pátém století se objevuje i na keramice vůz tažený srnami a řízený Erótem-hochem, jemuž asistuje ještě jeden Erós. Teprve helénismus s sebou přinese Eróta ve formě rozpustilého chlapečka.

⁴⁰ Viz Scanlon 2002, s. 250.

⁴¹ Například: „...kostky, v něž Erós hraje stále, jsou šílenství a hrůza...“, Anakreón frg. 34 VS (čes. př. s. 271).

⁴² Viz Calame 1992, s. 14 n.; Carson 1986.

Exkurs: Michel Foucault – užívání slasti a péče o sebe¹

Zajímavým a provokujícím na Foucaultových dějinách shledáváme fakt, že se současně zabývají skutečnostmi nejednotnými, podstatně odlišnými. V celém díle totiž autor sleduje sexuální slasti, akty a záležitosti spojené s běžným životem, avšak najednou zabrousí do hájemství nevšedního – božského Eróta.² Foucault nepochybně ví, že „vše je plné bohů“, a tak i Erótů, neboť nepochybně, že by Erós nemohl mít prsty (šípy) i ve všedních věcech, jako je manželství, sex a podobné. Jisté ale je, že není v těchto případech nezbytný a podstatný a ve starověkém Řecku najdeme dokumenty o nepatřičnosti Eróta ve vztahu muž-žena či manžel-manželka (např. III:263-265). Foucault tuto nestejnorodost v knize asi nejsilněji vyjadřuje nenápadnou poznámkou označující zlomové místo, kde „odkaz na Eróta začne být nezbytný“ (II:268). Jak se tedy k sobě mají božský Erós objevující se až v závěru a všední věci (konzumované slasti) popisované v celém průběhu díla?

Odpověď na tyto otázky poodhaluje už samotná struktura celé práce. Zjednodušeně vypadá následovně: Foucault postupuje tak, že hledá „vnějšek“ zkoumaného; zkoumané sleduje a popisuje v „širším horizontu“ (např. II:179). Horizontem užívání slasti (sexu, jídla, pití) je životospráva, hospodaření: slasti užívám s ohledem na sebe, své tělo, majetek, domácnost; vnějšek životosprávy (péče o sebe) a hospodaření (péče o domácnost) tvoří polis, politika, zákony: o sebe a svoji domácnost pečují se zřetelem na obec, své postavení v ní atp. Vnějškem erotiky (péče o duši) jsou ideje – krása, dobro a pravda: s chlapci se stýkám, láskou k nim se nechávám posednout – alespoň v lepším případě – abych (spolu s nimi) zakusil krásu a pravdu. Celým dílem se pak linou otázky týkající se právě těchto přechodů od užšího k širšímu, od vnitřku k vnějšku – a to s výhradním zřetelem k jedinci jako místu těchto přechodů: „Proč je sexuální chování (slasti, činnosti) předmětem morálky?“ (II:17) „Co je v řeckém myšlení typické pro reflexi sexuálního chování jako oblasti morálního uvažování a volby?“ (II:45) Jak sexuální tužby coby násilnosti unikající vůli ohrožují vztah člověka k sobě samému a jeho konstituci jako morálního subjektu? (II:181). Vztah k sobě (Jsou vztahy mezi vrstvami vzájemně vyrovnané a reciproční díky vztahu k sobě?) vše opanovává: „Kultivace sebe sama by nebyla důsledkem sociálních modifikací..., nýbrž by tvořila vzhledem k nim původní odpověď formou nové stylistiky existence.“ Vztah k sobě samému je osou, kolem

¹ Foucault II, III 2003. Stránkování, jež vkládám přímo do následujícího textu, odkazuje na tyto dvě práce, které zde rozebírám především.

² Tak například: jiná je oblast erotická oproti oblasti domácnosti v tom, že v první chybí statutární rozdělení, jež najdeme v druhé: všeobecně platí, že muž vychovává a manželka poslouchá; naproti tomu chlapec se svobodně rozhoduje, jestli vyhoví nebo nevyhoví milujícímu. Podrobně o jinakosti těchto dvou oblastí viz II:259 a následující.

keré se vše – v různých vzdálenostech – točí: „...velké obecné zákony – zákony obce, náboženství nebo přírody – sice stále platí, ale jako by jen zdálky načrtávaly velmi široký kruh, v jehož obvodu má praktické myšlení vymezit to, co je správné dělat.“ (II:85) V tomto duchu autor ukazuje, že sexuální zdrženlivost v antice není výrazem zákonů či zákazů, „ale vypracováním a stylizací aktivity, která patří k výkonu své vlastní moci a k praktickému uskutečňování své svobody“(II:34). To, co my vidíme u sexuality jako vnějšek, Řekové naopak považují za ohnisko (životospráva, péče o sebe, svůj status ve společnosti, atp.), za to podstatné a zajímavé (z důvodu nezájmu o prostý sex se zřejmě ve starověkém Řecku také vůbec nevyvinul výraz „sexualita“ apod.). Foucaultovy dějiny sexuality zkrátka prostupuje, jak říká Deleuze, „...idea takového rozměru subjektivity, která se odvozuje z moci a vědění, aniž by na nich byla závislá“. „Vždy tu bude vztah k sobě, který odporuje kódům, moci.“ Řecký vynález, který Foucault vyzdvihuje a možná i objevuje, je jakási reflexe činem či „ohnutá síla“, „působení já na já“.³ Zjednodušeně, člověk nevstoupí na pole etiky, člověk se nevztahuje k sobě tím, že vezme v potaz pravidla slušného chování, nýbrž tím, že začne o svém chování přemýšlet, odpovídat za ně, a začne pátrat po tom, jak žít (srv. II:85-6). To je objev sebe sama umožňující osobitý vztah ke všem vyjmenovaným rovinám (já, domácnost, manželka, obec). To je slušnost, která není poslušností.

Ovšem podle Foucaulta jsou sexualita a erotika formovány mocí v rámci normativního diskursu – role, kterou hraje muž v erotice (buď je dominantní, nebo submisivní), je předpokladem jeho role v polis; není možné, aby byl člověk v erotice ovládaný (slastmi, žádostmi, chlapani, *hetérami*) a v polis se účastnil rady či jinak vládl, tj. aby zde byl ovládající (II:288) a naopak; vnějškem politiky je erotika *et vice versa*. K působení moci ale patří proliferace nových diskursů, subjektů, tužeb a zvráceností – moc neznamena jen zákazy, ale i plodnost; normy jsou produktivní – a proto jejich konstitutivní role nevyklučuje lidské osobitosti, touhy atd.; touha je založená v moci, ale tuto moc skrze její vlastní plodnost překonává.⁴ Foucault zkrátka tvrdí, že nejen represe, ale i osvobození, uvolnění eróta je způsob, jak je zakoušena a působí moc. Moc a síla je fundamentálním prvkem sexuality či erotiky. Pokud takto Foucault redukuje eróta na agresi, pak proti tomuto bývá kladena

³ Deleuze 1996, s. 144-148.

⁴ Viz Wohl 2002, s. 17 n., autorka takto „obhazuje“ Foucaulta, ovšem antickou sexualitu a erotiku zkoumá co do jejich tužeb, tajných snění a zvráceností sama, Foucault a spol. se jimi zabývali spíše co do jejich mocenských vztahů. Podle Wohlové erós není neměnným lidským libidem, jeho formy jsou strukturovány širšími kulturními schémata dané doby, ale zároveň je také zvráceností, tj. produktivní rezistencí norem, perverzitou vycházející z norem a působící právě díky nim – mužský athénský *demos* se zamilovává do tyranů a sní o věcech odporujících legálnímu *dikaíos erós*. Erós coby zvrácenost normy není, toliko je přemísťuje, obrací jejich důraz, zkosí jejich záměry, vyzdvihuje potlačená místa, čte mezi řádky; v této zvrácenosti se touha aktivně vztahuje k moci; polis netvořily jen oficiální ideje a hodnoty, ale právě i tato tajná snění.

liberální teorie tvrdící naopak, že násilí, agrese, moc a erós spolu původně či přirozeně nemají co dělat (v době sexuální revoluce tuto dichotomii podporovaly psychologické teorie dokazující, že potlačování sexuální energie vede k násilí a odstranění odporu k sexualitě u jedince způsobí volbu mírovějšího, přirozenějšího „ventilu“).⁵

Tolik celkový rámec. Vrátime-li se k otázce, kterou jsme si položili na začátku – jaké propojení lze vidět mezi erotickou oblastí a oblastmi politiky, životosprávy a hospodaření – , pak nám celkový rámec nabízí řešení: nestálý Erós patří do těchto stálějších vztahů tak, jako ony obecné zákony do praktického myšlení, tj. tak, že tam nepatří: ví se o nich jako o vnější hranici, která sice cosi naznačuje, ale zároveň se ztrácí v dále (srv. výše citované II:85). Foucault by pak tematizováním a přiblížením „vzdáleného“ Eróta otevíral novou, nejširší rovinu, která by v případě užívání slastí v rámci hospodaření (domácnost, manželka) či životosprávy (vlastní tělo) hrála vedlejší roli.

Jenže: podíváme-li se na problém z opačné strany, pak vidíme, že autorovi se v jistý moment jeho dějin sexuality „sex“ vytrácí,⁶ což je možná přesnější, byť „nechtěný“ popis vztahu těchto rovin. Opuštění sexu v těchto dějinách sexuality totiž není náhodné.⁷ Je logickým vyústěním zvláštního a silného propojení mezi „nejvzdálenějšími oblastmi“ – oblastí bohů (a idejí, dle Platóna), ke kterým zve a vede Erós, a oblastí starosti o tělo, domácnost a potomky (III:233-6). Skrze Eróta se člověk může vztahovat k pravdě, což vyžaduje a vede ke střídmosti a askezi na poli sexuálních slastí a vůbec všech pozemských záležitostí (tělesnost, domácnost, majetek). Foucault na toto zvláštní propojení naráží hlavně u Platóna, který mu umožňuje ukázat, že člověk vládne sám sobě (jako i polis) podle toho, co je „na nebi“ (II:99; *Ústava*, 592b). Vztah jedince k nebeským zákonům je silnější a bezprostřednější než vztah k zákonům či zvyklostem obce. Jinak řečeno: k ovládnutí sebe sama, své domácnosti a účasti na vládě v obci musí být člověk především zdatný, *areté* (II:105), což se mu bez milosti nebešťanů (Eróta) nepovede (III:269, 275).

V erotice tedy neplatí to, co platilo na předchozích rovinách – že „velké zákony platí jen z dálky“, že poslušnost systému zákonů, kódů je druhotná vůči vnitřnímu utváření a přetváření sebe sama; nadále ale platí, že „vztah sám má regulovat chování účastníků tohoto vztahu;

⁵ Viz Ludwig 2002, s. 170-1.

⁶ Deleuze 1996, s. 145.

⁷ Ve své interpretaci „opouštění sexu“ se teď odchylujeme od výše zmiňovaného faktu, že to, co my u sexuality většinou nijak zvláště netematizujeme, co nám přijde nezajímavé a nepodstatné, anebo spíše co u ní nevidíme vůbec (životospráva, péče o sebe atp.), Řekové naopak považovali za ohnisko. Na problém nahlížíme z jiného hlediska: ohniskem je Erós. Je toto hledisko nutně v rozporu s předcházejícím? Vedou obě hlediska stejně k oslabení moci *afrodisií*? Řekli bychom, že ano – jako je ohniskem *afrodisií* životospráva a hospodaření a ohniskem životosprávy zase život polis, tak ohniskem polis je – Erós, bohové, ideje, zákony? Podle Platóna ano, ale co běžný Řek?

přirozenost tohoto pohybu vedoucího jednoho k druhému má regulovat chování...“ (II:268); a současně platí, že Erós (bohové) spolu s pravdou, ke které vedou, jako zdánlivě nejdálčenější vnějšek působí na jedince (s jeho vnitřkem, duší) nejsilněji a nejpříměji, tj. jsou jeho nejnítěrnějším nitrem. Teprve zde se tvoří jedinec (jednota duše a těla), domácnost (jednota členů *oikos*) a nakonec polis (jednota všech domácností). Erós, láska k chlapcům, a tedy ke kráse ještě v dobách Sókratových „určuje životní styl, estetiku chování a jakoukoli modalitu vztahu k sobě samému, k ostatním a k pravdě.“ (III:253) Příznačný je úryvek, který si Foucault vybírá z Plútarcha (*Erós* je zde viděn v manželském svazku): „*Proti ohleduplnosti, která přichází ‚zvenčí‘ a není než poslušností zákonů, vynucenou studem a strachem, stavi ohleduplnost, která je důsledkem Erótoým: když totiž zažehává plamen mezi oběma manželi, dodává jim ‚sebeovládání, zdrženlivost a věrnost‘; vnáší do jejich zamilovaných duší ‚ostych, ticho a klid‘; vmuká jim ‚rezervované chování‘ a činí je ‚pozornými k jediné bytosti‘.*“ (III:269)

S přechodem k erotice (výchovné lásce k chlapcům, a tedy ke kráse) se dostává v závěru Foucaultova díla do popředí Platón. Z tohoto důvodu se zdá být obrat k erotice a pravdě (lásky) také obratem od „všedního“ světa k světu filosofickému. Anebo podobně jako se přechází od všedního k erotice, tak je nutno ještě přejít od erotiky k filo-sofii? (Ani jeden přechod by ale neznamenal úplné opuštění předchozího – přechodu i jeho dvou stran.) Otázku, zda je to *Erós* či Platón, komu můžeme připsat na vrub přechod od všedního k božskému, a tak i ustupování *afrodisií* do pozadí, sám Foucault jen zdánlivě zodpovídá příkloněním se k Platónovi, jehož popisuje jako bořítele tradiční erotiky. Neváhá totiž zdůraznit, že láska samotná, erós, je nezbytným stimulem k přehodnocení hodnot, ke vztahu k pravdě: „Láska tvořila určitý složitý moment, jenž si žádal rozpracování chování...; právě v souvislosti s ní se také rozvinula otázka vztahů mezi užíváním slastí a přístupem k pravdě...“ (II:303)

Na závěr k Foucaultovi snad jen tolik, že považujeme za možné číst jeho dílo ve výše naznačeném smyslu, který podporuje i naše vlastní (jak předcházející, tak následující) závěry o erótu a filosofii v sókratovském podání, tj. o filosofii, která, slovy Kafkovými, v předcházejícím citovanými, spočívá v touze (činné), skrze kterou po svém interiorizuje takové věci jako zákony, polis, druhé atp. Krása (všeho druhu – tj. třeba i zákonů) se točí a filosofie je touhou o ni usilující; nedělat filosofii znamená nepropadnout tomuto zvláštnímu erótu zvnitřňujícímu zdánlivě velmi vnější (cizí, lhostejné) věci. Jednoduše řečeno: eróta nelze zredukovat na členství v obci nebo rodině, tj. na své vlastní, οἰκεῖος. Takovým typickým příkladem jsou tragické postavy Kreón a Antigóné, z nichž jeden za přátelské a milování hodné považuje vše, co je loajální k obci, a druhá vše, co je loajální k rodině.

Z přítele, lásky či pohlavních styků se stanou funkce rodinného či občanského vztahu. Zde skutečný erós chybí, neboť chybí náklonnost k jedinci, osobní, křehká láska ohrožující všechny zákony.⁸

Ἔρως, φύσις, νόμος

Ke zpřesnění obrazu spojení erós-nómos si teď vypůjčíme (s vědomím jeho nedokonalosti a zavádějícího charakteru) schéma kladoucí do protikladu přírodu (přirozenost) a kulturu (udělanost), φύσις a νόμος.⁹ Zjednodušeně by se dalo říci, že se pokusíme zodpovědět otázku, zda je láska přirozená, nebo spíše naučená aktivita, a podobně zda je tomu i s filosofií, která má eróta, jak jsme ukázali výše, v emblému.

Jak víme například od Diotimy z dialogu *Symposion*, Erós je prostředník, jeho místo je uprostřed, mezi: μεταξύ (202e-204c).¹⁰ To není konstrukce Platónových dialogů, neboť erós je tradičně spojován s výše popsanými přechodovými rituály, s homofilii jako institucí sloužící přechodu do dospělosti. Rovněž existují vázy, na kterých Erós podává atletovi škrabošku, s jejíž pomocí ze sebe odstraní pot, olej a prach *po* sportování a *před* oddáním se lásce či spánku.¹¹ Ovšem jako bytost či mocnost na rozhraní světů (lidský a božský, kulturní a přírodní, 202e n.) není samozřejmě Erós jediný. Přímo se nabízí konfrontace se satyry, kteří představují v jistém smyslu pravý opak popisovaného létavce. Poučné a poměrně jednoznačné je v tomto případě archaické, případně klasické umění, které Eróta v „blízkosti“ satyrů zobrazuje, avšak blízkost spočívá toliko v jejich analogickém postavení ve struktuře kosmu: v tom, že obě jinak tak odlišné bytosti symbolizují přechod „mezi“ světy, jsou „napůl“, ani (člověk), ani (zvíře, bůh); a také v jemném doteku či překrytí v tématech, jež představují (sexualita-láska). Erós figuruje na malbách na keramice v podobných pozicích jako satyrové, ale jinak je vše převrácené. Podobné je to se vztahem Erós – Dionýsos. Erós se v průvodech Bakcha nevyskytuje (tyto průvody jsou za hranicí Erótova působíště), ale přitom Dionýsos stejně jako Erós představuje ambivalenci schopností překračovat hranice (obecné zákazy,

⁸ K takovému výkladu Sofoklovy tragédie viz Nussbaum 2003, s. 124-168.

⁹ Fysis lze chápat v různých kontextech starořecké společnosti různě. Kladení do kontrastu k nomu se objevuje poměrně pozdě – se sofisty. Obvykle se nomos a fysis spíše vzájemně spoluurčují. Fysis například bývala chápána jako to, čeho je třeba teprve dosáhnout, co není dané, spontánní atp.

¹⁰ Také Sókratés známý jako velký erotik nese tento atribut Eróta: je „podivný“, „neslušný“ – doslova „nemístný“ či „bez místa“, ἄτοπος (215a, 221d), neboli „uprostřed“: μέσος (175c, 222e, srv. 215d).

¹¹ Scanlon 2002, s. 203.

normy) a zároveň působit jako integrační a socializační síla.¹² Ale vraťme se k satyrům: bývají zobrazováni jen s některými zvířaty, mezi nimiž zajáci, lvi či kanci většinou chybí. Erós je naopak ve společnosti ptáků, zajců, srn atp. Co to znamená: jednak se dá říci, že jde převážně o menší či křehčí kořist, kterou Erós stejně jako satyrové láká, krotí či přemlouvá. Navíc jsou tato „erotická“ zvířata známými dárky nabízenými erasty svým milovaným. Jako taková jsou charakteristická tím, že se buď hodí k *jídlu* (zaječí, srnčí)¹³ – láska prochází žaludkem –, nebo k *hrám*: ať už v moderním smyslu domácích miláčků – např. pes, nebo v typicky starořeckém kontextu zápasů – např. kohout, křepelka, zajíc; nejde tak o nic jiného než milovaného zabavit a pak si s ním hrát podobně, jako on si hraje s našim darem. Jiná možná symbolika říká, že dárky podávané milujícím obvykle označují kvality očekávané od erómena: kohout symbolizuje bojového ducha, míč (σφαῖρα) obratnost, zajíc schopnosti lovecké, lyra muzikantské atp. V erotické ikonografii jsou navíc jak domácí, tak i divoká zvířata krotká, ochočená: zřejmě symbolizují kontrakt filie nabízený milujícím milovanému, který je jako ono zvíře milujícím ochočen; předání takového zvířete symbolizuje předání jařma, jež erastés vkládá na milovaného, aby ho zkontroloval a domestikoval.

Erós se od satyra liší rovněž chováním: kráčí či poletuje rozvážně a ve svém vzrušivém povolání není přehnaně vzrušený, nevystavuje genitálie, není ityfalický, chová se galantně. Jinými slovy, vše dosud řečené svědčí o tom, že Erós je spíše na straně kultury než na straně fysis, bujné přírody, je spíše nad-lidský než pod-lidský, směřuje k nebeským výšinám (létá, zdobí ho „lehká“, zlatá křídla či opánky), a ne k chthonickým hlubinám (satyr se běžně krčí, čenichá při zemi a zdobí ho „těžká“ kopyta).¹⁴ Satyr se vychyluje na stranu bujné, nemírné

¹² Viz Calame 1992, s. 130-132. Autor se nechce smířit s poměrně běžným vysvětlením, že Dionýsovi ctitelé oproti Erótovi dvojnásobně překračují hranici slušnosti a civilizovanosti, tj. že jsou v naprostém područí libida (epithymía). Dobrým argumentem proti této redukci jsou Dionýsovy vysoce kulturní činy – např. svatba a plození s Ariadnou (Hésiodos, *Theogoniá* 947), schopnost převádět smrtelníky směrem k bohům či posvátné cizoložství odehrávající se v samém středu polis při Antestériích. Proto není pravda, že by Dionýsos nebyl sám sebou a byl redukovatelný na libido a že by nepotřeboval nějaké povzbuzení od Eróta a Afrodítý. A vice versa: Dionýsos lásku léčí i vzbuzuje: Anakreón zápasící s Erótem nalézá východisko v pití vína (NŘL, s. 270); Dionýsos radí Kleobúlovi, po němž šíleně touží Anakreón (NŘL, s. 267).

¹³ Zoolog Ridley 2000, s. 102-3, poukazuje na hmyzí a šimpanzí vzorec chování, kdy samci obdarovávají samice (masitou) potravou a ty se jim za to odvděčí pářením: sex za maso. Ridley dále zmiňuje indiány Acé a africký kmen Handzapů jako příklady promiskuitních komunit, přičemž muži v těchto společnostech tráví mnohem víc času lovem než muži ve společnostech monogamních, promiskuitu neznajících. Platí tam čím úspěšnější lovec, tím více pletek se ženami. Ridley tak hypostazuje, že „hluboko v mysli moderního lidského samce spočívá mechanismus, který jej při objevení příležitosti k páření vede ke snaze získat nějaký úlovek“. K tomu jen dodatek: u řeckého Eróta nejde o maso mrtvé, ale domestikované, zkroceně či svázané.

¹⁴ O zvířatech, chování a vztahu k satyrům ohledně Eróta viz Hoffmann 1977: autor analyzuje konkrétní skupinu *askoi* nalezených na jednom místě (Athény, 5. stol. př. n. l.) a tvořících jeden celek. Calame zdůrazňuje, že pardály, zajíce atp. milující nejprve chytá a krotí a teprve pak předává milovanému. Z toho, že na honech milovaný chybí, vyvozuje, že hon nesymbolizuje iniciaci, jež se děje později poblíž nebo uvnitř gymnasia. Erotické nápisy na branách, při vstupech na stadiony a cvičiště jsou sice na okrajích gymnasií a palaister, nicméně nejsou zcela mimo ně, v divočině (jak může naznačovat pravzor kmenových iniciací). Podobně

přirozenosti, fysis: viz jeho nikdy neutuchající sexuální apetit zobrazovaný přehnaně velkými genitáliemi, věčnou ityfaličností, onanií, sexuálními styky napříč celým podnebeským kosmem (výjimkou není ukájení na zvířatech či amforách). Kosmatí satyrové takto reprezentují beztvarou kontinuitu patřící k přirozenosti: viz třeba hybridní ukájení se za pomoci otvoru amfory určené k pití vína – satyrové tak míchají „páté přes deváté“, zde právě lásku s pitím, které kulturní člověk vidí jako dvě různé oblasti, jimž vévodí různé síly (Erós či Afrodíté a Dionýsos), s nimiž je třeba nakládat různě. Satyrové tato dvě božstva symposií, která bez sebe jinak skutečně nemohou být (Ἀφροδίτη καὶ Διόνυσος μετ' ἀλλήλων εἰσί),¹⁵ zredukuje v jedno (nádoba/partner), a tak pro kulturní, vychovaný pohled znetvoří. Erós je naopak spojen s distancí, a tak zakládá či vede k uvědomění si tvarů a hranic, a to v první řadě sebe sama (erasta) a svého milého.

O této radikální obsahové jinakosti Erós – satyr svědčí i to, že v období 570 – 420 př. n. l. není Erós ve světě satyrů a dionýských rejů (θείακος) zobrazován. Je-li satyr obrazem čisté, řekněme pudové, sexuální energie, pak Erós je spíše obrazem kulturních vzorců, nepsaných pravidel lásky. Satyry tak netřeba vidět jako přehnanou nápodobu lidského, ale spíše jako opak lidskosti.¹⁶ Erós totiž asistuje při přechodu člověka z pozemské oblasti do vyšších sfér (proto se také vyskytuje v pohřebních ritech a jiných souvislostech se smrtí), případně jako společník na kulturních akcích (symposia, gymnasia, palaistry), kdežto satyrové reprezentují nejhlubší ukotvení v tělesnosti, pozemskosti, přirozenosti a jejich výskyt třeba na symposiu je ironickým výsměchem, obrázkem anomálie, kontradikce (stejně jako třeba vykreslení jejich ženského protějšku – mainády – jako domácí paní).¹⁷ Ne náhodou býval Erós zobrazován v zápase s Pánem (od 4. stol. př. n. l.), zřejmě jako symbol kontrastu mezi božstvem emocí v první řadě lidských a božstvem divoké přirozenosti.¹⁸

gymnasia archaické doby byla stavěna sice blízko hradeb, ovšem vždy uvnitř. Výjimkou v této erotické topologii je λειμών, louka posetá voňavým kvítím, která na rozdíl od oplocené zahrady či sadu (κήπος) už má k divočině blízko – může to být i zvířecí pastvina (srv. např. 229a, 278b; Hésiodos, *Theogoniá* 279; Hhom. Cer. 5 n., 417 n.). Takové louky jsou místem-nemístem Eróta, přičemž k pohlavnímu spojení dochází povětšinou až jinde (κήπος a λέχος, manželské lože, hnízdo splývají) – na loukách jde o svádění, prchání a unášení. Louku symbolizují i květiny, které poletující Erós svírá v dlaních (196ab; Alkmán, frg. 58 PMG). Erós se nicméně spojuje i se zahradami – v Díově je zplozen (203bc) a hraje si s Ganymédem s kůstkami (Apollónios Rhodský, *Argonautika* III.117-130), v zahradě Hesperidek trhá květiny (Hésiodos, *Theogoniá* 213, 274, 333, 517, ...). Louka je zřejmě divočejší, planou přípravnou fází na kultivovanější zahradu s jejími plody, naplněnou láskou. Cesta Eróta vede od planých luk přes ovocnou zahradu k zemědělským obilninám (louka – zahrada – postel = příroda, divočina – kultivovaná příroda – zemědělství, οἶκος = παρθένος – νόμῳ – γυνή). Viz Calame 1992, s. 104-5, 153 n.

¹⁵ Apostolius, *Collectio paroemiarum* 4.58.1 TLG. Pospolu je nalézáme i jinde: např. v *Symposiu* (177e), *Kratylovi* (406bc).

¹⁶ O satyrech a jejich sexualitě viz Lissarrague 1990.

¹⁷ Hoffmann 1977.

¹⁸ Viz např. Scanlon 2002, s. 254.

Zdá se tedy, že Erós jako protiklad či pandán satyrů s Pánem je reprezentantem a patronem kultury (nomos) a překonáním, potlačením či zušlechtěním fysis ve smyslu přirozených pudových sklonů.

To je ovšem příliš jednoznačné a obecné tvrzení. Zkusíme ho zpřesnit s ohledem na Aristofanovu řeč v dialogu *Symposion*, která právě staví nomos zvláštním způsobem do protikladu k lásce: „*A když dospějí ... milují chlapce, kdežto o sňatky s ženami a o plození dětí se z přirozeného pudu (τὸν νοῦν φύσει) nestarají a musí k tomuto býti nuceni zákonem (ὑπὸ τοῦ νόμου).*“ (192b) Erós je zde – podobně jako třeba v Ústavě (zvláště 5. a 6. kniha) – viděn coby přirozený sklon, od narození v nás zakódovaný. Původně silný člověk byl podřízen božskému nomu a erós je tím, co oslabeného jedince žene zpět k původní jednotě (191cd), co osvobozuje přirozenost z útisku zákonem. Boj s tímto přirozeným uchvácením (192bc) drahou polovicí vede právě zákon, který na úkor sobecké lásky nařizuje činnost (lásku) prospěšnou celku zvanému polis (sňatky a plození dětí). Společenské instituce (veřejný sňatek, γάμος, 192b) nejsou věcí eróta, ale zákona krotícího eróta coby přirozený pud. Ovšem nutno zdůraznit, že i tento samotný „přirozený erós“ je věcí konvence: vrozený (ἔμφυτος), je nám teprve od rozhodnutí a „rozetnutí“ bohy (191a-d). Navíc veškeré zákony (včetně těch eróta omezujících) beztak vznikají s erótem v zádech (210cd). Stará přirozenost lidí původních, válcovitých, nerozetnutých není s erótem v *Symposiu* nikde spojována. Olympané nás prostě denaturovali a síla konvence je taková, že nově se objevivší erós vypadá přirozeně. Avšak v komediích se erós objevuje i u ambic kosmických (např. Peisistratových), a tak je možná implicitně v jakési surové podobě přítomen už v tužbách válcovitých zpupných lidí. Ať tak či onak, lidská přirozenost je nekonečně tvárná – viz hrozí další rozetnutí, po kterém budeme poskakovat po jedné noze. Nomos v celém *Symposiu* rozhoduje o fysis, přizpůsobuje fysis různým formám. Pokud řekneme, že tímto nomos znetvořuje člověka, pak musíme dodat, že ho tím také brání před monstrozitou – stará přirozenost byla zpupná a vedla lidi k nelidskému usilování o božský status. Vůbec asi nejadekvátnější je říci, že přirozenost je stále stejná, jen v různých kontextech různých nomů různě zakoušená a různě se projevující. Surový, zpupný, předpolitický erós válcovitých je koneckonců stejné povahy jako erós lidí dnešních, toužících po cti a slávě, ať už v podobě tyranské touhy po uzurpaci veškeré moci či nějaké kultivovanější formě. Ur-erós válcovitých je ještě nepoznamenaný nomem, civilizovaný erós je rozvinutou touhou v rámci opatření (nomoi), k nimž – také svojí zpupností a bezbřehostí – sám vedl.

Pokud nepřipustíme spojitost přirozenosti válcovitých a rozřezaných lidí u Aristofana, pak ještě můžeme připomenout, že Sókratés (Diotima) ve své řeči hypostazuje jinou přirozenost

člověka i eróta – narcistická přirozenost Aristofanova je nahrazena uvědoměle nedokonalou přirozeností Sókrata, jež nesměruje k bezuzdnosti, ale k zákonům.¹⁹ Stejně „nedokonalá“ je dle Diotimy i přirozenost Eróta samého – po nadbytečně bohatém (srv. „přepitý“) otci je mocný a nesmrtelný, po nadmíru chudé („Penia“) matce ubohý a smrtelný (203b-e).

Z Aristofanovy řeči plyne, že civilizovaní zamilovaní pravidla (zbožnost, úctu k bohům) dodržují:

„...každý muž má vybízeti každého ke zbožnosti (εὐσεβεῖν περὶ θεούς) ... abychom dosáhli, k čemu nás vede náš náčelník a velitel (ἡγεμῶν καὶ στρατηγός) Erós. Tomu at' se nikdo neprotiví – protiví se, kdo koná věci bohům nelibé – neboť získáme-li si lásku a milost tohoto boha (φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ), nalezneme své miláčky a setkáme se s nimi, což se nyní stává jen málo lidem.“ (193ab)

Spíš než jako opak legitimního jednání je zde pravý erastés vylíčen jako muž držící se nejvyšších božských pravidel a rozhodnutí, která je ale třeba nějak skloubit s potřebami prostě lidskými a sociálními, a právě zde přichází na řadu přinucení zákonem. Erós takto opět vystupuje jako vyšší zákon, zákony lidskými omezovaný. A na druhou stranu jako zákon přirozené sklony (a v tomto smyslu i zákonitosti a zákony z nich vycházející) člověka potlačující a ovládající:

„Vedle spravedlnosti (δικαιοσύνη) je dále /Erós/ pln svrchované uměřenosti (σωφροσύνη). Podle obecného souhlasu je totiž uměřenost ovládnání rozkoší a chtíčů (κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν), ale žádná rozkoš není silnější nad Eróta; ... a když tedy Erós vládne rozkoším a chtíčům, jest jistě nad jiné uměřený.“ (196cd)

V tomto smyslu je láska zase nepřirozená. Namísto oddání se příjemným věcem (satyr) vede uměřený život; anebo: k její rozkoši patří uměřenost, sociabilita a zákonnost. Jde o reciprocitu mezi zákonem a láskou: zákon omezuje i pomáhá uskutečnit eróta a erós zase zpětně působí na zákon. Tuto reciprocitu dobře zpodobňuje samotný vztah fysis – nomos: zákon lze vidět jako přirozený výsledek přirozených potřeb či tíhnutí člověka a vůbec ne jen jako umělou konstrukci především mařící a omezující přirozenost. Nomos, fysis a erós se proplétají. Zákon je součástí lidské fysis stejně jako eróta; je částí lidské (erotické) přirozenosti, je přirozeností či erotikou pokračující jiným způsobem.²⁰

¹⁹ Srv. Ludwig 2002, s. 80 n., z jehož rozborů zde vycházíme.

²⁰ Viz Ludwig 2002, s. 70, 101-2 aj.

Ἔρως a πόλις I. (Aristofanés a Sókratés v dialogu *Symposion*)²¹

Podívejme se ještě na rozdíl Aristofanova a Sókratova popisu eróta z jiného úhlu. Jedno ze zásadních rozdělení eróta Sókratem a jeho druhy známým z Platónových dialogů je rozdělení dle směřování. Vertikální lásku v *Symposiu* popisuje a propaguje Sókratés reprodukující Diotiminu řeč. Horizontálně směřovanou lásku tamtéž chválí Aristofanés. Dobré rozlišení lásek obou řečníků nicméně nepodáme, pokud neskloubíme toto štěpení ještě s dalším: existuje erós politický – touha po slávě a cti (φιλοτιμία), prosazení se v polis – a erós domestikovaný – plození dětí, rodina, nasycení. Podle Aristofana je přirozenější (má přece blíž k původním tužbám válcovitých lidí: „*Pokoušeli se vystoupiti na nebesa, aby napadli bohy*“, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν..., 190c) politický, homofilní erós, který ale vpsledku vede k tyranii, a tak se ukazuje jako nepřirozený: touží se v něm po člověku nepřirozené celkovosti a spokojenosti.²² Také proto musí být domestikován, tj. vyvážen či dokonce nahrazen erótem vedoucím k a podřizujícím se zákonu (192b, 210c). Jinými slovy: erós jako ambice po cti, slávě a politické moci je civilizovanější, krotší (po rozřezání jsme jen polovičatí!) verzi pyšné touhy našich válcovitých předků po božském statusu.²³ Aristofanés tímto obecně varuje před potenciálními dopady eróta vertikálního, politického a jeho snahami uzurpovat nepřiměřenou moc, stát se neomezeným vládcem (193ab).²⁴ Odmítání a kritika spojení eróta a politiky přitom ovšem mnohem silněji zaznívá v Aristofanových komediích, kde chválu homofilního eróta na rozdíl od řeči v *Symposiu* nenajdeme vůbec. Aristofanovy komedie vyvyšují heterosexuální erós, tj. vesnický, domácký život, nad život napříč rodinami, nad homofilní lásku, na níž spočívá městská sofistickovanost: navzdory loajalitě k perikleovským postavám (Alkibiadés, Níkiás) hledí více k životu prostého lidu; v „řízené demokracii“ inklinuje více k *dému* než k řídicím.²⁵ Komedie vyjadřují nostalgii po velkých domácnostech, jsou politickou vizí odpolitizování. Jejich erós je oproti soupeřivosti mužské pederastie mírný a mírový; nekrocená-nerozřezaná mužskost vede k tyranii, před níž Aristofanés varuje.²⁶ Také v tomto smyslu lká nad novou dobou a teskní po staré dobré

²¹ V této kapitole vycházíme především z rozborů v Ludwig 2002.

²² 189d: μεγίστη εὐδαιμονία, dokonalé štěstí. Srv. Ludwig 2002, s. 116: Přirozené touze po vlastním zbožnění neodpovídá žádné přirozené naplnění.

²³ 190a-d. U válcovitých lidí nicméně není nikde explicitní řeč o erótu.

²⁴ Odpovídá to i varováním před tyranidou zaznívajícím z Aristofanových komedií – viz níže. Diotima na podobné nebezpečí ve své řeči neupozorňuje, nicméně Sókratovy popisy „eróta lodníků“ k něčemu podobnému odkazují (243c, 237d-238c); rovněž viz tyranský erós v *Ústavě*.

²⁵ Např. popisuje válku ničící prostým lidem úrodu: Aristofanés, *Acharňané* 512.

²⁶ Aristofanés, *Lýsistraté* 614-634.

výchově.²⁷ Kvůli jeho působení v rámci v úvodu podrobněji popsané homofilní *paideiá*, Aristofanés stejně jako před ním Faidros či Pausaniás na druhou stranu totiž eróta působícího „politicky“ oceňuje (191e-192b). Zdá se tedy, že v rámci eróta vertikálního mezi symposiasty existují dvě varianty: 1) původní, lépe řečeno „předpolitický“, neboli tyranský, na nic a nikoho kromě sebe (případně svého impéria) se neohlížející, nomem neomezený erós; 2) civilizovaný, k nomu přihlížející erós. V tomto druhém případě jde o legitimní a prospěšnou lásku k obci; erós sice je domestikován, avšak není redukován na domácnost (plození potomků a dědiců), spíše reprezentuje schopnost působit, pracovat a žít veřejně, ve prospěch polis jako více než souhrnu všech domácností.²⁸

Aristofanés nicméně přes odkazy na politickou, veřejnou scénu vyzdvihuje (na rozdíl od Pausania a Faidra) především soukromé (viz tělesné uspokojení) zájmy: erós vede k vlastnímu – οἰκεῖον (193d, 192c: οἰκειότης, 191c8-d3), k podobnému (ὄμοιον, 192a) – to mimochodem odpovídá i postoji jeho komedií (viz níže). Vzdělávání druhého je tak jen zástěrkou touhy po spojení se sebou samým, druhý není než extenze prvního. Tato touha po vlastním (*oikeion*) je touhou po spojení, po celku (ὅλος, 192e), přičemž chybějící zde není původní, nýbrž podobné (192a) – původní celek (válcovití) je jiný, teď jde o nepřirozený celek polis, manželství atp. A právě v této přízemní orientaci na sebe sama dochází k – překvapivému – prolínání s erótem vertikálním, ovšem nejhoršího kalibru: pokud má Aristofanés co do činění s erótem vertikálním, pak tyranského typu, neboť jako tyran hrozí rozsekáním a varuje před *megala fronémata*, vyzývá k pokoře a zbožnosti.²⁹ Aristofanés tak propojuje zdánlivě nejvzdálenější dvojici: erós domestikovaný, přízemní s vertikálním – tyranským typem: ani vesnický prostý život nemusí být prostý tyranie. Celý tento Platónův obraz Aristofanova myšlení lze vidět jako parodii Aristofanových komedií dovedenou *ad absurdum*, neboť v komediích se právě tyranie hrozí (viz výše; ovšem perikleovské demokraty-tyrany kromě Kleóna uznává). Nám se ale spíš zdá, že je zde komicky vystižena reálná situace – nejpřízemnější venkovan jako obraz občana coby největšího tyrana a uzurpátora jakéhokoliv vzletu a otevřenosti; největší svoboda se ukazuje být hrůzovládou. Tyran není nikdo jiný než ten, kdo redukuje celou polis a eróta na svoji domácnost a svůj prospěch – ve své touze vše redukovat na sebe touží zahrnout do své přízemní domácnosti i bohy. A zde je zásadní rozdíl vůči pojetí Sókratovu, oproti kterému autor, v komediích

²⁷ Viz např. Canfora 2001, s. 210 n.

²⁸ Srv. *Ústava* 464cd, kde je „mé vlastní“ chápáno právě jako celá polis: erós zde vede k řízení polis a patriotismu. Pravdou ale je, že polis je v této pasáži chápána jako jedna velká rodina.

²⁹ *Symposion* 193ab. Erós je tradičně vykládán jako osvoboditel člověka ze spárů tyranů, neboť vytváří silná přátelství a *megala fronémata* – viz v řeči Pausania 182c. Aristofanés vidí naopak *megala fronémata* (190b) jako zpupnost, která vede k oslabení člověka.

shazující vše alespoň potenciálně vznešenější, shodí obec na pouhý prostředek přežití: polis, veřejnou sféru podřídí sféře domácnosti, οἶκος. Jestliže Aristofanés vidí nejvyšší užitek eróta v (tělesném) spojení a přežití (na vyšší rovině srovnání domácností a vznik polis), pak Faidros a Pausaniás v morální ušlechtilosti (*filotimia*, 178de). Všichni tři ovšem takto eróta zredukuje na „mimoerotický“ účel, byť jím byla třeba čest, statečnost atp. Sókratés oproti nim a tradici (snad vyjma lyriků velikosti Sapfíny) eróta ničemu jinému (vzdělání, ...) nepodřizuje – člověk je zdatný kvůli erótu a ne opačně –, byť mluví jednak o souvislosti či korelaci s *filotimii*, touhou po *vlastní* nesmrtelnosti (212a) a s touhou *mít* dobro (206a), tj. o spojitosti s vlastním (*oikeion*), jednak o souvislosti se zákony (*nomoi*). V tom právě tkví podobnost i nesoulad Sókratova pojetí s Aristofanovým. Aristofanés zdánlivě stejně jako Sókratés chválí eróta kvůli němu samému – odděluje ho od politiky (vedl by k tyranství) a umisťuje ho do domácnosti. To ale koneckonců vede k uklidnění a zničení eróta, k přechodu na všední rovinu práce a starosti (191a-d), rovinu eróta vylučující. Není náhoda, že jako jediný ze všech řečníků v *Symposiu* právě Aristofanés není s žádným ze spolustolovníků spojen erotickým vztahem:³⁰ to, co říká Aristofanés (192c-e), neříká milující – opravdový milující, jak víme z vlastní zkušenosti nebo z lyriky,³¹ netouží po celku (splnutí), nýbrž po možnosti toužit (dokonalá láska je usilování o dokonalé – s důrazem na „usilování“). Aristofanův model je ve skutečnosti přízemní, tyransky narcistický: netouží po druhém ani po erótu, ale po sobě samém: chybí mu kus sama sebe, kterému ale jinak nic nechybí. Sókratův model je modelem skutečného nedostatku: láska k druhému povstává z vědomí vlastní nedostatečnosti, tj. z nedostatečnosti – a zde je Sókratova novinka – krásy a dobra: předmětem lásky není olivový či vavřínový věnec, jablko, já sám či nějaký jedinec, nýbrž krása, a především dobro. Sókratés, oproti Aristofanovi explicitně sám velký milovník, odmítá v přímé reakci (na jiné řeči v dialogu nereaguje) Aristofanovo zredukování eróta na touhu „po vlastním“ a opuštění obecného (205d10-206a1):

„A je sice jeden výklad, že milují ti, kdo hledají polovici své vlastní bytosti; ale můj výklad praví, že předmětem lásky není ani polovice, ani celek, není-li to, příteli, něco dobrého; vždyť si lidé dávají ochotně řezati nohy a ruce, zdá-li se jim, že tyto části jejich vlastního těla jsou zkaženy. Neboť lidé, myslím, nelnou ke všemu svému, ač nenazývá-li kdo vlastním a svým dobré a cizím zlé; zajisté nic jiného není, po čem lidé touží, než dobro.“

³⁰ Viz Nussbaum 2003, s. 357 n.

³¹ Srv. např. Sapfó frg. 105a PLF (NŘL, s. 260).

Za každou touhou po vlastním se podle Sókrata skrývá touha po dobru.³² Sókratés sice říká, že láska začíná milováním vlastního, že *oikeion* vyvolává eróta,³³ nicméně eróta na tuto oblast neredukuje (naopak této nejnížší lásce vytýká neobjektivnost – člověk má raději vlastní, byť ošklivější děti – a třeba skrze známé zanedbávání vlastní rodiny si ji drží od těla) a má na zřeteli obecné blaho: erós pro filosofa znamená přechod od lásky k vlastnímu k lásce k jinému, tj. ke kráse a dobru: o tom svědčí také „Alkibiadova touha“, která sice je součástí Diotimina žebříku, ale redukuje-li se celý erós jen na ni, pak to odporuje Sókratovi s jeho filosofií – vždyť Alkibiadés sám přiznává, že díky své touze není s to filosofovat (216b). Zatímco Aristofanés si dokáže v zaslepení láskou k vlastnímu vertikálního eróta představit toliko jako snahu o podmanění bohů (190c1-2: *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν...*), Sókratova ἀνάβασις k nebesům si představuje nezávistivé bytí s bohy (viz *palinódie* 246d-248a, 249b-d). Sókratés si představuje eróta, který také míří vysoko či nahoru, ale zachovává jinakost milujícího a milovaného (ať už boha nebo člověka), toužícího a vytouženého, spokojuje se s odstupem, který si uvědomuje.³⁴

Sókratovo ochotné odříkání se vlastního se někdy připodobňuje praxi Spartánů, kteří se ovšem oproti Sókratovi až fanaticky drželi své obce, a tak se ve skutečnosti vůbec neosvobodili ze spárů touhy po vlastním.³⁵ Sókratés svoji lásku jistě zcela nepodřizuje polis, obecnému – tomu se blíží spíše Faidros a Pausaniás, kteří politiku a veřejnou scénu pokládají za nejcelkovější z horizontů. Sókratés stojí mezi Aristofanem na jedné straně a Pausaniem a Faidrem na straně druhé, tj. zákon, polis atp. bere za veledůležité, ale ne jediné a poslední: řešením je nová, smysluplná rovina – rovina filosofie, která specifickým způsobem zachovává rivalitu (obecné) spjatou s erótem (filia); že jde o jinou rovinu, o tom svědčí i jiné pojetí nesmrtnosti: už ne nesmrtnost genetická (rozmnožování), ani *filotimia* (přežívání v paměti), nýbrž kontemplace τὸ ὄν ὄντως.³⁶

³² Srv. Reale 2005, s. 398-403: Platón rozehrál v *Symposiu* komickou hru, když vložil Aristofanovi do úst narážky na první principy: na dvojku a na jedno. Náznaky řešení rozdvojení z antropologické roviny Aristofanovy dovysvětlí Sókratés, když spojení dvou lidí nahradí spojením člověka s dobrem: to, co jeden hledá v druhém, je dobro.

³³ Kromě Diotiminy řeči viz *Lysis* 221e7-222a4; anebo „Diotimin žebřík“ v malém z *Ústavy* 474c n.

³⁴ Sókratovo rozlišení od Aristofana je velmi podobné Schelerovu (1971, s. 44-5) rozlišování mezi „sebeláskou“ a „pravou láskou k sobě“. V prvním případě vše včetně sebe vidíme vlastním okem, v druhém se vidíme okem Boha; milujeme se, ale z pohledu nadpozemského, tzn. jen potud, pokud jsme dobří. Vše z pohledu nebeského na sobě špatné nenávidíme.

³⁵ Spartský model stejně jako posvátné vojenské oddíly Thébanů představují možná spíše než lásku k obci lásku k jednomu či více milým občanům, tj. eróta horizontálního. Válka je rodinnou výpravou, obranou svých milých.

³⁶ Ludwig 2002, s. 327 n. je přesvědčen, že nejvyšší erós nezahrnuje žádnou soutěživost a nepřátelství; pravý milující se zbavuje tělesnosti a učí se umírat (*Faidón* 66b-67b, 67e). Logicky pak lze Sókrata vidět jako egoistu, jehož ovládla imperialistická hybridní touha podobná Alkibiadově, jen vyššího rázu. Jak je, doufáme, zřejmé z celé naší práce, tvrdíme opak, tj. erós jako rivalita zůstává živý i v rovině filosofie (viz níže zvláště kapitulu Deleuze aneb filosofie jako pohrdání mudrcem).

Ἔρως a ἀγών

Zero-sum competition¹

Ačkoliv lze říci, že ve starořeckém prostředí mohl člověk nabýt štěstí, úcty a slávy (κῦδος, κλέος, εὐκλεία, ἔτυμος, εὐχος, ἀρέσθαι atp.) vlastní pílí, chrabřým činem či famózním sportovním výkonem, zkrátka osobním úspěchem, přesto nebyl tento jedinec nikdy soběstačný.² Odhlédneme-li od potřeb dočasné božské a osudové přízně a básnického chvalořečení, bez nichž chrabřým a slavným nelze být, předně musel být mužný (ἀνδρείος; tento výraz přitom příznačně odkazuje i k mužskému pohlaví) jedinec dobře stratifikován v rámci polis, protože jinak by byl urozenými (καλός, ἀριστος, ἀγαθός, χρηστός atp.) přehlížen. O tom svědčí třeba vyhýbání se urozených či již slavných sportovců (pouze regionálním) festivalům a závodům, kde by už sociální status soupeřů znamenal ponížení, nehledě na vítězství nebo prohru v samotném závodě. Poctit je účastí by znamenalo snížit svůj status: „*Lidem není příjemné prokazovat někomu úctu (τιμάω), neboť se domnívají, že tak sami o sobě přicházejí.*”³ Ne náhodou závodila aristokratická elita převážně v jezdeckých disciplínách (τὰ ἵππικὰ), v nichž se nemohla potkat s níže postavenými, nemajetnými lidmi.⁴ Vítěz i poražený patří k sobě, tvoří jednotu, jeden celek: soupeřit se satyry znamená být satyrem, přijmout za své satyrské hodnoty atp. – pěknou ukázkou budiž replika Kritobúla vůči Sókratovi: Jsem krásnější než ty, „*jinak bych musil být ošklivější než všichni Silénové...*”⁵ Jedná se o žert, přičemž věta působí komicky také proto, že si vlastně odporuje: Kritobúlos srovnává svoji krásu s krásou Sókratovou tak, že krásu Sókratovu přirovná k něčemu s jeho vlastní krásou nesrovnatelným – s podobou Silénů. Buď mohu se Sókratem

¹ Obecné poznatky o řecké soutěživosti (atletice především), které v této kapitole využíváme a rozvíjíme, najde čtenář rozvedené v jiných kontextech spolu s odkazy na další adekvátní literaturu v: Scanlon 2002. Ohledně soutěže s nulovým součtem a ideologie *kinaidos - hoplítés* viz především: Winkler 1990. Jinak srv. G. Cambiano, *Cesta k dospělosti*, v: Vernant 2005, s. 77-104; Detienne 2000; Ludwig 2002, s. 179 n.

² Thúkýdídés 2.41.1: u nás, tj. v Athénách, v sobě člověk najde schopnosti realizovat se a osamostatnit (bez Athén to nejde!). Srv. Perikleovu řeč po neúspěších a zachvácení morem: 2.60-64.

³ Anonymus Iamblichí v: VS, vol. 2, 400.

⁴ Aristokraté dokonce v posedlosti těmito závody „dávali synom mená, obsahující částici ‚hippos‘...“, Okál 1969, s. 261.

⁵ Xenofón, *Symposion* 4.19.

soupeřit, a tak být na jeho úrovni, nebo ho nechám soutěžit se Silény, ale sám se ztratím, pokud se jim nechci blížít. Krása a Silení jsou opozita. O polaritní logice athénské mužnosti svědčí také třeba Thúkýdídés: buď je zotročíme, nebo budeme zotročeni, *tertium non datur*.⁶ Ačkoli u citovaného Thúkýdida a jiných perikleovců zotročení v podstatě znamená ztrátu sama sebe, konec Athén, mohou i takto opozitní póly v určité tradici řeckého myšlení patřit k sobě – od jednoho lze přejít k druhému, nemusí jít o nesmiřitelné protiklady.⁷

Ve starověkém Řecku při sportu, sexu, sborových soutěžích či recitacích nešlo nikdy tolik o zábavu či zdraví jako o společenský status, sociální mobilitu, exkluzi a uzurpaci. Všechny tyto činnosti se odehrávaly v náboženském a politickém kontextu, byly součástí náboženských svátků polis. Jelikož byl systém soutěživosti od počátku spojen s předváděním zdatnosti a tělesné krásy, staly se sportovní, múšické či erotické úspěchy obvyklými indexy postavení člověka ve společnosti. Rovněž v této souvislosti bývá řecký *ἀγών*, *φιλονεικία*, *μάχη*, *ἔρις* či *πάλαισμα*, zkrátka vše prostupující oblíbené dranice a soupeření,⁸ spojováno se soutěží s nulovým součtem (*zero-sum competition*, *Nullsummenkonkurrenz*). V teorii her tento pojem znamená, že jeden vyhrává jen tehdy, když druhý prohrává; vyhrává se vždy jen na úkor druhého. Už jsme zmiňovali, že první hry vznikají jako pohřební – na paměť mrtvých. Pravzorem je neuvěřitelně kruté, nenávistné válčení homérské: „Když vítěz, v boji mezi obcemi, pobije podle *práva* války veškeré mužské obyvatelstvo a všechny ženy a děti prodá do otroctví ... pak poznáme, že Řek pokládal úplné vybití své nenávisti za závažnou nezbytnost...“⁹ Později dochází k jistému zmírnění (buď třeba Thúkýdidovy Dějiny peloponéských válek ještě svědčí o velké podobnosti), a to také v již zmiňované souvislosti: u Řeků jedinec správně soupeří pouze s těmi, kdo patří do jeho stratu, a proto je v celku (v součtu) jedno, jestli zvítězí, protože nakonec bojuje se svými, sobě rovnými, *ὁμοῖος ἴσος*.¹⁰ Dobrým příkladem jsou výše zmiňované *hetairie*, uzavřené skupiny přátel, nejbližších, mezi jejichž členy dochází například ke znásilnění (buď třeba jen symbolickému): dobrovolným podřízením jednotlivci ujišťují bratrstvo o své loajalitě, vydávají se mu všanc – kdykoliv mohou být obžalováni ze submisivity.¹¹ Zápas takto prostě přináší výhru i prohru naráz. Mimochodem, tvrdé zacházení, někdy možná i ponižování a kruté podmínky při

⁶ Např. Thúkýdídés 6.18.3, 6.87.2. Srv. Hérakleitos B 82: „*Nejkrásnější z opic je šeredná ve srovnání s jiným rodem.*“ v: Kratochvíl 1993, s. 67.

⁷ Viz níže.

⁸ Viz např. typicky athénské „závody ve zbrojení“ jak je popsal např. Thúkýdídés: 6.31.3-5.

⁹ Nietzsche 2005, s. 47 n.

¹⁰ Viz např. Hésiodos, *Práce a dny* 25-6: rivalita, *ἔρις*, předpokládá vztah podobnosti.

absolvování přechodového rituálu, kdy jsou chlapci vyhoštěni z obce (uneseni od svých matek a rodin), měly zřejmě za cíl uvědomění si vlastního statutu, příslušnosti do vyšší třídy a možných důsledků ztráty svého postavení (viz výše).¹²

Z jiného úhlu pohledu: Vítězové a poražení jsou od sebe neoddělitelní, neboť oslavu jedince mají v rukou poražení, bez nichž není vítězů. Nejen pro starořecké prostředí platí, že κλέος propůjčuje vítězi vždy výhradně polis: už jsme zmiňovali, že teprve básníci jako služebníci obce „podobných“ rozhodují o slavném a zapomenutém (samosebou ani jejich chvalozpěv nestihne jen tak někoho).¹³ Glorifikace jednoho se děje jen za cenu přehlížení či dokonce veřejného zostuzení ostatních, k čemuž je potřeba určitého množství lidí stejného ražení a místa, kde mohou dát najevo svůj názor a budou vyslyšeni (συμπόσιον, ἀγορά atp.). Přitom celkové množství slávy je značně omezené a nikdy ho nelze rozprostřít mezi větší množství občanů (jedině za cenu zředění a oslabení, jenže pak už nemůže být řeč o slávě). Sláva se dostává *ex definitione* pramálo jedincům, sláva jako ekonomický statek je vzácná. Základní regule systému řeckého soupeření by tak mohla znít: proslavit se víc než ostatní. Nelze být dokonalý (*areté*) a slavný (*eukleia*) a přitom být jako ostatní, jako většina. Doklady najdeme už v homérském étosu: „*Abych vždy hrdinou býval a výtečným nad jiné všechny, nechci-li předkův rod nám zneuctit: bývaliť v Efyře nejlepší ze všech a v celé Lykii širé.*“¹⁴ Zdůrazňované množství tu ale nenahrazuje kvalitu, naopak množství slávy přímo odvisí od hodnoty závodů (panhelénské, ἀγῶνες στεφανίτης), mimořádných kombinací (výhra v běhu, zápasu a hodu diskem na jedněch hrách či v jednom dni), stupně rizika (nejlépe je samozřejmě riskovat smrt), statutu soupeře (viz výše), či množství slávy získané v minulosti.

Poznámka na okraj: hru či soutěž s nulovým součtem mají v oblibě především skupinky (gangy) urozených, jež v demokratizujícím se perikleovském prostředí mají nutkání – jako potomci veřejně působících, „viditelných“ – se zviditelňovat (často se o nich mluví jako o těch, kdo napodobují a přivolávají spartské režimy, λακωνίζω).¹⁵ Skupinky vyhledávají nebo vytvářejí situace, v nichž lze vyniknout a vydobýt si čest a slávu. „Hra“ většinou začíná slovními výpady, urážkami a tělesným pošťuchováním; atak se stupňuje do té míry, až jedna strana (v obavě o

¹¹ Srv. Thúkýdídés 3.82.6 ; Ludwig 2002, s. 185.

¹² Viz Ludwig 2002, s. 186-7.

¹³ Viz Detienne 2000, s. 33.

¹⁴ Homér, *Ílias* 208-210 (čes. př., s. 139).

¹⁵ Výraz λακωνίζω a podobné znamenaly jak napodobování lakónských obyčejů, oblékání atp. či politickou náklonnost k jejich režimu, tak (především v komediích) měly i pejorativní nádech v odkazu k nepřirozené

zdraví a život) ustoupí. Vítěz si odnáší čest poraženého, jehož tím ponížil (poražený si může jistou čest zachovat tím, že i na ústupu a přes evidentní prohru pokřikuje, provokuje, zkrátka nepřestává být aktivní, soupeřit).¹⁶ Princip bitek je jednoduchý: musím prokazovat neúctu, abych ubránil svoji čest; (vlastní) cti dosáhnu aktivním zneuctíváním druhých. Nepřítel je tak nezbytným pomocníkem, „spolupracovníkem“ na cestě za slávou a ctí. Porobení jsou potřební pro formování vládnoucích. Pokud okolnosti neposkytují žádného nepřítele, pak šéfové uměle vyvolávají rozbroje a nepřátele vytvoří (v Pákistánu a Afghánistánu údajně právě v takovém kontextu pašunské kmeny pravidelně kulticky děkují Bohu za své nepřátele). Útoky na vybrané oběti lze vést i skrze jejich příbuzné (otroky, ženy), přátele atp.¹⁷

Shrnutí by mohlo vypadat jednoduše: vítěz a poražený patří k sobě; velikost vítězství závisí na velikosti soupeře a jeho prohry; proto nelze soupeřit s méněcennými. V tomto vybraném prostředí řecké φιλονεικία platí, že každý chce porazit a překonat každého. Nulový součet je tu ale také proto, že s každým vítězstvím se objevuje nový rival, (každá) touha či láska vyprovokovává touhu soupeřů. Vždyť s vítězstvím se zlepšuje i krása a velikost atleta, erómena či soutěže samé, tj. jejich erotická přitažlivost, atraktivita. K tomu se vrátíme za okamžik.

Nutno dodat, že starořecká soutěživost výsledky přece jen má a k teorii nulového výsledku je rozumné stavět se rezervovaněji.¹⁸ Jednak popíráním nekompromisnosti soutěže: „Hledisko nulového součtu ... by se nemělo brát tak stoprocentně; ... zbavit druhého cti ještě neznamená získat onu čest pro sebe...“¹⁹ Jednak se musí brát v potaz další, vůči vzájemnému zprotivení zdánlivě až protikladné funkce soutěžení všeho druhu (atletika, erotické námluvy, ekonomicko-politická sdružení). Kulturní systém založený na – místy až kruté – řevnivosti zahrnuje jak boj individuí o slávu a moc, tak rituály pohostinnosti (ženskou i mužskou *paidéia*, náboženské slavnosti, socializaci v gymnasiích, atletických festivalech atp.). Systém soupeření je jak pěstován, tak zmírňován kolektivními aktivitami, jako jsou sport, sborové tance a všelijaké músické soutěže. Touha vítězit je vedena zdánlivě protikladnými cíli: a) ustavit osobní soběstačnost, αὐτάρκεια a b) posílit vztahy s druhými, φιλία. Kdybychom tento rozpor

homosexualitě či pederastii coby tělesnému milování-zneužívání chlapců.

¹⁶ Srv Nietzsche 2005, s. 51: „...když se proslulého Perikleova protivníka tázali, zda je nejlepším zápasníkem ve městě on, nebo Periklés, on odvětil: ‚I když ho povalím, popře, že upadl, dosáhne svého a přemluví ty, kteří ho padat viděli.‘“ Viz Plútarchos, *Periklés* 8,5.

¹⁷ Viz Ludwig 2002, s. 179 n. Autor upozorňuje na velmi podobné fungování dnešních gangů mladistvých v USA.

¹⁸ Někteří to spojují s přechodem od homérského nenávislně zničujícího boje k žárlivosti a závistivosti podnícenému soupeření. Viz Nietzsche 2005, s. 49-50. Srv. Hésiodovo rozlišení dobré a zlé Eris v: *Práce a dny* 11-26.

¹⁹ Cairns 1993, s. 94, p. 141; Scanlon 2002, s. 11 n.

ztrivializovali, šlo by ho řešit rozdělením oněch dvou funkcí podle daného rozdělení lidí: vítězství jedince přispívá k reputaci příbuzných, spoluobčanů a sebe sama a ničí nepřátele, cizince, barbary: „I ve válce se musí Eris, touha zvítězit nad protivníkem, podříditi Filii, duchu společenství; síla jedince se musí sklonit před zákonem kolektivu...“²⁰ Tak to skutečně do určité míry v archaické době bylo, ovšem jak uvidíme za chvíli, v prostředí (proto)filosofickém bude taková trivializace nemožná (už proto, že dojde k posunu do oblasti „nadpolitické“, oblasti *logu a sofie*). Myslitelé a filosofové budou sice různě, ovšem vcelku jednohlasně pracovat na skloubení těchto protikladů, a ne na jejich zrušení či oddělení...

Na poli soutěžním je markantní ještě jedna důležitá realie: jak jsme už výše naznačili, atleti usilují o získání nějakého jedinečného vítězství, které by je proslavilo. V antice tradičně nešlo o „kvantitativní absolutna“ („nejrychlejší na zemi“), úspěch odvisel hlavně od prestiže slavnosti. Cíle si stanovovali atleti podle druhých, měřítkem jim bylo jejich vlastní okolí. Atletická klání byla charakterizována místními mýty, kulty, vyprávěními, hérovy, statusem a pohlavím účastníků, občanskou funkcí zvláštních slavností a událostí. Cílem závodů „nebylo dosáhnout nejlepšího výkonu, nýbrž individuálně vyhrát nad soupeři a podělit se o slávu z vítězství s vlastní rodinou a městem. Právě takový charakter byl vlastní i hudebním soutěžím...“²¹ S každým vítězstvím se ovšem objevují nové horizonty, a tak i noví soupeři a nové cíle. Úspěch zkrátka neutlumuje touhu a nekončí soutěž. Musí být udržena jistá úroveň, případně musí být sláva konzervována ve vítězných ódách, sochách či nápisech, které ale také často stojí jeden vůči druhému v napětí. To ale znamená omezení i na opačné straně, na straně příliš velkého úspěchu, ulétnutí jedince všem ostatním a znemožněním soupeření: „Chceme-li onen pocit vidět skutečně nezakrytě... onen pocit nezbytnosti soupeření, pokud má být zároveň zachováno blaho státu, pomysleme jen na původní smysl ostrakismu, jak ho například vyjadřují Efesané při vypovězení Hermodóra. ‚Mezi námi nesmí být nikdo nejlepší; pokud ale někdo takový je, pak ať je jinde a mezi jinými.‘ A proč nesmí být nikdo nejlepší? Protože by tím bylo soupeření u konce a věčný zdroj života helénského státu by byl v ohrožení. ...Vyčnívající jedinci jsou odstraněni, aby tak znovu ožilo soupeření sil: myšlenka, která je nepřátelská ‚exkluzivité‘ génia v moderním smyslu, která však předpokládá, že podle přirozeného řádu věcí existuje vždy vícero géníů, kteří se vzájemně povzbuzují k činu,

²⁰ Vernant 1993, s. 45.

²¹ G. Cambiano: *Cesta k dospělosti*, v: Vernant 2005, s. 90. Srv. Nietzsche 2005, s. 52 : „Individua starověku byla svobodnější, protože jejich cíle byly bližší a dosažitelnější. Modernímu člověku se naproti tomu všude staví do cesty nekonečno stejně jako rychlonohému Achilleovi v příoměru Zénóna z Eleje: nekonečno jej zpomaluje, takže není schopen dohnat ani želvu.“

stejně jako se vzájemně udržují v hranicích míry. To je jádro hellénské představy o soupeření: oškliví si samovládu a obává se jejích nebezpečí a jakožto ochranu proti géniovi požaduje – dalšího génia.“²² Jinými slovy, soutěživá touha, jež vládne ve starém Řecku, má mimetický charakter: „Rivalita nepovstává proto, že se náhodou sejdou na jeden objekt dva toužící; spíše subjekt touží po objektu právě proto, že po něm touží jeho rival. Toužením po objektu upozorňuje rival daný subjekt na touženíhodnost objektu... Subjekt touží *být* něčím, čím není, co nemá a co někdo jiný je či má. Subjekt tak hledí na druhého, aby viděl po čem má toužit, aby získal ono *bytí*, to, co mu chybí...“²³ Řecký agón nenes v emblému „obět“ (energie či lidského života), nýbrž protivníka, jehož touha láká ostatní k soutěži o stejný cíl. Toto lákání je přitom opravdu takřka nekonečné: „...dokonce i mrtvý ještě může živého dráždit ke spalující žárlivosti. Právě tak totiž Aristotelés popisuje vztah Xenofana z Kolofónu k Homérovi. Tento útok na národního héraa básnictví plně nepochopíme, nebudeme-li, stejně jako později u Platóna, jako základ tohoto útoku myslet bezmeznou touhu chtít sám zaujmout místo poraženého básníka a zdědit jeho slávu. Každý velký Helén předává pochodeň soupeření dál; každá velká ctnost roznítí novou velikost.“²⁴ V emblému (nejen olympijského závodění) tak stojí Erós, touha. V tomto smyslu jde o soutěž, která má význam jen v celkovém sociálním kontextu. Atletická či erotická touha (v celku svých rozměrů) není absolutní či přirozená, nýbrž intersubjektivní konstrukce společnosti, závislá na hodnotách společně vložených do symbolických závodních (erotických) objektů a činů. Dospělý Řek touží po soběstačnosti, ovšem tato touha je vyvážena touhou po přátelství, filii, zdaru rodiny a spoluobčanů, kteří sdílí jeho vítězství. Řecká rivalita přemostňuje, vyrovnává egoistické a altruistické cíle: „...cílem agonální výchovy byl blahobyť celku, státního společenství. Každý Athénan měl například v soupeření rozvinout svou osobnost do té míry, aby to bylo Athénám co nejvíce k užítku a co nejméně na škodu ... když se mladík účastnil závodů v běhu, vrhu nebo zpěvu, myslel na blaho své mateřské obce; svou slávou chtěl rozmnožit její slávu; bohům své obce zasvětil věnce, jimiž mu rozhodčí na znamení pocty ověnčili hlavu.“²⁵ Atletické soutěžení jako soupeření dvou erastů či střet logografů takto zahrnuje celkovou interakci protivníků vytvářejících společný cíl, který je hodnotou danou všemi účastníky, organizátory a diváky naráz. Vítěz se stává modelem napodobovaným ostatními, proti nimž musí být jeho reputace neustále

²² Nietzsche 2005, s. 51. Viz Hérakleitos DK B 121.

²³ Girard 1977, s. 145-8.

²⁴ Nietzsche 2005, s. 50-1.

²⁵ Tamtéž, s. 52.

bráněna v budoucích zápasech. Touha je různá, ale stále táž: zmocnit se vítěze a jeho tužeb; mít syna vítězem nebo alespoň podobného vítězi, napodobujícího vítěze, mít dceru za manželku vítěze atp. Vítězové a jejich idealizované obrazy jistě okouzlovali obyvatele svojí erotickou a kvazi-numinózní mocí, a tak mírnili sociální napětí, ale minimálně stejně tak podněcovali k sociální hierarchii a vyvolávali závist. Socializace, výchova, kultivace, sjednocování či jinak vyjádřený pojistný ventil, který lze připsat scházení se občanů v gymnasiích, symposiích a náboženských slavnostech, ale na druhou stranu nikdy radikálně nezpacifikoval vnitřní společenský konflikt ani neeliminoval rivalitu mezi *poleis*. Odpor až k smrti a výchova k řádnému společnému životu v polis jsou dvěma stranami téže mince, zvané soutěž s nulovým výsledkem.

Ještě než vkročíme do hájemství mudrců, je třeba alespoň nastínit výše příliš samozřejmě naznačený tradiční vztah E(e)róta a soupeření. Víme, že mezi nimi existuje zásadní a dynamické spojení: výše jsme již upozornili na Eróta doloženého v kultech spojených s gymnasií a slavnostmi zahrnujícími mnohé soutěžení. V gymnasiích se vyskytovaly jeho oltáře zřejmě hojně – spolu s oltáři Herma, vládnoucího nad výmluvností, logem, a Hérakla, reprezentujícího sílu, ἀλή.²⁶ Skulptury Eróta, které se objevují od pozdního 6. stol. př. n. l., se stávají běžným znakem gymnasia. Pozoruhodná jsou vyobrazení Eróta s Anterótem – např. v gymnasiu v Élidě (5. stol. př. n. l.), kde atleti trénovali před slavnými hrami v Olympii. V Athénách byla socha Eróta, umístěná před vstupem do Akademie, podobně vyvážena sochou Anteróta, stojící u úpatí Akropole: svatyně Eróta tak symbolicky vymezovaly začátek a konec panathénajského závodu v běhu s pochodněmi (viz výše). Napětí vlastní zápasu člověka s erótem, oživované v obrazech Eróta s Anterótem, lze tedy oprávněně vidět jako symbolické pro řeckou soutěživost obecně. Touha byla zápasem, ať už byl jeho cílem milovaný či jiný zdroj statusu (olympijský věnec, jablko).

Ideál soupeřivosti takto na jedné straně zakládá či podporuje archaický obraz E(e)róta jako zápasu, zápasníka: „*Vodu sem dej, víno, chlapče, dej sem, z květin také věnce pro nás, přines to sem, ať se s Erótem už utkám pěsti.*”²⁷ „*Kdo proti Erótovi staví se a chce se v zápase s ním utkat, není rozumný.*”²⁸ Erós bývá v tomto kontextu vnímán ostře kriticky a odmítavě: viz σχέτλιος

²⁶ Athénaios 13.561d.

²⁷ Anakreón, fr. 369 Diehl (čes. př. NŘL, s. 270).

²⁸ Sofoklés, *Trachiňanky* 441 (čes. př. v: Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, s. 422, přel. V. Dědina).

Ἔρως či ἀτάσθαλος Ἔρως – tvrdošíjný, drzý, krutý, svévolný, unáhlený a nedbalý.²⁹ Erós takto tvoří chaos v mysli člověka, vede k nepořádku ve společnosti a porušování konvencí (viz výše vztah erós-nomos). Na druhé straně jsou ale podstatné antagonismus, ničivost a rozkladnost agónu v jeho spojení s Erótem, který neodmyslitelně odkazuje také k filii, právě zmírňovány a rozpouštěny: atleti touží a jsou vytouženi; atleti uctívají Eróta, a ten si libuje v atletech a atletice – viz výše Erós-boxer nebo třeba Erós zápasící s Anterótem. Na vázách tento poměrně častý obraz najdeme právě v kontextu zdánlivě nebojovém, například zásnubním a svatebním, což jen dokládá, že agón byl také metaforou manželství a erotiky (srv. proslulá Vernantova parafráze řeckého myšlení: vstup do manželství byl pro ženu tímtéž, co pro muže vstup do boje), nebo viděno z druhé strany, že erós jako agón nemá jen nepřátelskou povahu. Zápasící Mílkové jsou dobrou metaforou erotické lásky samotné, včetně homofilních vztahů symposiálních či gymnasiálních. K potvrzení teze, že Erós není čistě „protivnická síla“, je třeba dodat, že ovšem nevystupuje jen jako snovač zápasů, ale rovněž jako předsedající božstvo, které vede vztah pokud možno k naplnění: „*Kéž by chtěl Erós kýs, spojit nás oba dva, erós, jež malují s věncem vždy na hlavě!*”³⁰ Erós má spojit člena sboru s Mírem, usmířením (διαλλαγή), a teprve pak se oddá nebezpečí síly. Bůh lásky zde (minimálně od 5. stol. př. n. l.), stejně jako v pozdějších svědectvích (např. Athénaios z Naukratidy, viz výše), vystupuje coby symbol přátelství, svornosti či harmonie (φιλία, ὁμόνοια, ὁμοφροσύνη). Je také známo, že na závody chodívali otcové, aby zasnoubili své dcery s tím pravým, tj. fyzicky zdatným, obratným a schopným mužem. Také v tomto smyslu Pindaros vidí manželství či svatbu coby τέλος závodu. Jiným dokladem Eróta jako božstva patronujícího svornost a zápas za svobodu jsou historické příklady neohrožených pederastických dvojic (gymnasia a palaistry měly být ložiskem těchto svazků), které svrhly tyranu a způsobily převrasy ve společnosti,³¹ anebo byly stavěny do bitev, protože jejich svazek byl nebývale pevný: proslavený byl například údajně pouze homofilními páry tvořený tzv. „svatý oddíl“ boiótské armády, který u Chairóneie (338 př. n. l.) padl do posledního muže.³² Aby se zbavili silných pout mezi lidmi, zavírali tyrané gymnasia a vypalovali palaistry (např. Aristodámos z Kýmé, zemř. 524 př. n. l.). Erós je zkrátka vzýván jako bůh schopný bránit svobodu v rámci obce tím, že ustavuje čistá a silná přátelství a svornost mezi obyvateli, kteří pod

²⁹ Theognis 1231-4.

³⁰ Aristofanés, *Acharňané* 991-94 (Praha 1913, přel. A. Krejčí).

³¹ Namátkou viz *Symposion* 182b-d; Thúkýdídés VI 54.1; Athénaios 13.602; Plútarchos, *O lásce* 760e-761a.

³² Srv. *Symposion* 178e-179a; Xenofón, *Symposion* 8.32.

jeho křídly tvoří tak silnou jednotu, že se ubrání jak vnějšímu, tak vnitřnímu nepříteli – tyranovi.³³ V tomto duchu lze chápat známý patronát Eróta nad Eleutheriemi na Samu.³⁴

Obraz zápasícího Eróta má tedy tradičně několik hledisek, v nichž se rozvíjí a je zakoušen. Zkusmo je zde shrneme: 1) Vnitřní zápas milujícího, který má najednou (ne nadarmo bývá nazýván erótem „přirozeným“) problém kontrolovat, chápat a vůbec sledovat sám sebe, své city a emoce, ale i činy a myšlení; alespoň jeden typický příklad za všechny: „*Nevím nyní, co dělat. Vždyť myšlenku dvojí mám.*“ (οὐκ οἶδ ὅττι θεῶ διχα μοι τὰ νοήματα)³⁵ Erós v milujícím způsobuje zmatek, všední den nabývá nevšedních rozměrů. Ovšem jak se milující snaží ovládat nebo usměrňovat své emoce, vztahuje se tak nutně k sobě, nachází kontury sebe sama. Také se musí rozhodovat – mezi dvěma myšlenkami, spády, což může vést k témuž nacházení sama sebe, svých možností a hranic. 2) Zápas mezi milujícím a milovaným, který už se na rozdíl od předcházející dimenze nutně ukazuje i navenek (Erós vnášející zmatek do gymnasií). Jako důsledek se objevují mnohými prameny doložená pravidla, jak se v takových erotických zkouškách správně chovat (viz níže). Vedení zápasu v rámci pravidel pak znamená gradaci erotického vztahu svatbou (dívky), nebo v případě dospívajících chlapců začleněním mezi plnoprávné občany. Proto je také tato dimenze eróta oprávněně shledávána touhou po statusu ve společnosti a po dospělosti. Oproti předchozí se už tato forma eróta neřadí mezi přirozené, nýbrž společenské, domluvené, držící se předpisů té které pospolitosti a předávané dospělými. 3) Sřet dvou či více rivalů (srv. výrazy ἀντραστῆς a ἀντέρως), kteří soupeří o náklonnost milovaného. To je vnímáno jako soupeření u vědomí společného cíle (stejně jako třeba při sportovním klání) a formou se shoduje s předcházející dimenzí erotického zápolení. Všechny tři agonistické aspekty eróta poukazují na neurčitost samotného boje, na zápas, který je sám plný napětí – nic není jednoznačné, ani zápas samotný, v němž jde jak o spojitost, tak odpoutávání se. Není náhoda, že erotické záležitosti podstatnou měrou provázejí jak základy a trvání, tak i úpadek řeckých *polis* a celé Hellady.³⁶ Jednu z antinomií eróta totiž představuje dvojice konkrétních tužeb jemu

³³ Ve všech výše zmíněných pramenech vystupuje explicitně „erós demokratický“, vedoucí od tyranie k demokratické polis. Že v sobě ale i tato touha lidu má eróta-tyrana, a tak není vůbec jednoznačná, viz výše.

³⁴ Výraz ἐλευθερία odkazuje ovšem jak ke svobodě občanské, tak svobodě od práce a všemožných ekonomických potíží. Erós ve výše otevřeném smyslu souvisí samozřejmě více s občanskou svobodou; v rámci demokratické, od tyranie osvobozené polis dělá z pasivních lidí aktivní, na obecních rozhodnutích se podílející občany-aristokraty. A ačkoli je láska příznačná i osvobozením se z područí všedního myšlení a žití – jídlo, peníze atp., v této, řekněme politické souvislosti platí, že demokratický erós lid od práce a námahy samozřejmě neosvobozuje. Δίκαιος či ὁρθός ἔρωσ lidu, k němuž někteří rétoři či politikové vzývají, naopak má vést k větší ochotě snášet námahu atp. (viz níže).

³⁵ Sapfó, fr. 51 PLF (NŘL, s. 247, přel. R. Hošek).

³⁶ Srv. Thukýdídovy *Dějiny peloponéské války* popisující ničení Řecka v souladu s „erotickými“ popudy politiků a

vlastních: na jedné straně touha po svobodě, nezávislosti a volnosti (ἐλευθερία), na druhé straně touha patřit do většího celku (potřeba afiliace a kooperace). Jak víme ze zkušenosti, erós je spjat s intimitou a soukromím, ale zároveň je vždy už zpolitizován, přání zůstat s ním v soukromí je nesplnitelné – a to nejen kvůli tlaku okolí, přání „pochlubit se“, ale z podstaty samotného eróta, který řádně působí teprve od čísla tři (viz níže: triangulace eróta).³⁷

Sókratés – kohout?

V rozsáhlé starořecké tradici, kterou jsme v předcházejícím stručně nastínili, se objevuje zlom, nebo spíše reflexe a kritika u presókratických myslitelů:

*Jestliže rychlostí nohou kdos ve hrách vítězství získal
anebo pentathlem tam, Diův kde posvátný háj
u Písu v Olympii se prostírá, nebo snad v křížku,
vyhrál-li pěstní boj za četných bolestných ran,
nebo ten strašný zápas, jenž pankration se zove,
snad by v něm občanů zrak slavného hrdinu zřel,
snad by i při slavnostech on čestné obdržel křeslo,
snad by ho živiti dal na vlastní útraty stát,
snad by mu dal též dar, jenž byl by mu památkou vzácnou;
že to by měl snad i ten, koně kdo řídit zná.
Není však hoden toho jak já! Neb nad sílu mužů
lepší i nad koní běh moudrosti naší je dar.
Avšak o této věci se soudívá nad míru slepě,
je to však zvrácená věc, sílu i nad moudrost klást.
Je-li přec v obci muž, jenž vyniká v zápase pěstním,
zná-li snad paterý boj, zná-li v křížku se bít,
nebo má rychlé nohy (což zvláštní požívá slávy
z toho, co silný muž v závodech dokáže kdy),*

řečníků. Viz výše.

*tím se nezlepší stát, tím nevzniknou mu lepší řády;
velice malý to zisk pro obec, jestliže kdo
na březích Pisu si získá vítězný vínek.
Vždyť přec taková věc nečiní tučnějším stát!*³⁸

Neslýchané, ale přece jen na jistý obyčej, byť ironicky, navazující: Xenofantovo vyhýbání se závodům napodobuje aristokratické atlety cítící se povýšené nad přítomné soupeře natolik, že se her nezúčastní vůbec, protože už samotná účast v nich by pro ně byla prohrou a ztrátou cti. Skutečně neslýchaný je zde ovšem posun tradičního povyšování se: Xenofanés se nevyhýbá slabým, neurozeným či neslavným soupeřům nebo regionálním neznámým festiválům, nýbrž tomu nejslavnostnějšímu, nejurozenějšímu a nejslavnějšímu, co si lze představit: Olympijským hrám, asi vůbec nejstaršímu a nejhonosnějšímu závodu: běhu, asi nejnebezpečnější, a tak velmi ceněné disciplíně: παγκράτιον, soutěží dostupným právě jen urozeným: τὰ ἱπικὰ. Celou provokaci tak pravděpodobně Xenofanés nesměřoval tolik k závodům samotným, jako spíše k urozeným a jejich „závodním“ předsudkům; nezpochybňuje se zde tolik soutěživost jako soutěže „mastňácké“; pro ně má mudrc alternativu, opravdový znak vyššího postavení, urozenosti a užitečnosti – moudrost. Anebo Xenofanés útočí na nejuznávanější složky her proto, aby zpochybnil soutěžení jako takové? „...v této kritice zaznívá možná i nechuť k hravosti jako takové, k pluralitě toho, čím vším žije a roste obec.“³⁹ Sám Xenofanés ale mluví o „zlepšování státu“; srovnává svoji moudrost se silou atletů a předstupuje ve svých proklamacích před veřejnost, čímž se vlastně do soutěže zapojuje, kasá se lepším, obci prospěšnějším artiklem – moudrostí – a říká: trénujte moudrost, předhánějte se v moudrosti – což ale ze samé definice „moudrosti“ je problematické, neboť soutěž v ní, která by nebyla komedií, si představíme asi jen těžko.

Sókratés na toto kritické myšlení navazuje. A tak se dostáváme k zásadní otázce, jak se to má s jeho vlastním, filosofickým přístupem k agónu (a jeho erótu)? Pokud přes předcházející námitky připustíme, že Xenofanés zpochybňuje hravost a soutěživost jako takovou, musíme pak Sókratovi, potažmo Platónovi, přiznat umírněnější přístup a asi i úctu k cvičením těl a soutěží všeho druhu? Pro hovoří už fakt, že Sókratés se pohybuje a Akademie vzniká v prostředí

³⁷ Srv. Ludwig 2002, s. 1-15.

³⁸ Xenofanés, zl. B2, z: Athénaios 413 F, v: NŘL, s. 106 (přel. F. Stiebitz).

³⁹ Bouzek-Kratochvíl 1995, s. 182.

gymnasií, která sálají principem *kalokagathie, mens sana in corpore sano*. Sókratés a Platón kárají víceméně jen toho, kdo cvičí na úkor moudrosti a cvičení nerozumně přehání: dobrá výchova (*paideiá*) dělá z dítěte milovníka (*erastés*) dokonalého občanství, „*umějíciho vládnout a dát se ovládat podle spravedlnosti ... kdežto o pěstování, směřujícím k penězům nebo snad k tělesné síle nebo i k některé jiné dovednosti bez rozumu a práva, by soudila, že je sprosté, nedůstojné svobodného člověka...*“.⁴⁰ Tělesné cvičení je zlé, ale jen potud, pokud se koná „bez rozumu a práva“.⁴¹ I když podle všeho kritizují Sókratés a Platón atletické tréninky víc než je obvyklé, samotné soupeření a hry tímto nezpochybňují. O tom dostatečně svědčí už jen Sókratovo střetávání se s kdekým v dialogu povětšinou na tradičně „zápasnických“ místech, jako bylo γυμνάσιον.

Vlastní mu ovšem je jiný „mudrcký“ sklon – posilování jednoty (ať už jedince, polis či panhelénské) logem a sofíí a směřování zápasu právě do této oblasti. Ta přitom umožňuje možná něco nového, a sice všelidskou jednotu a soutěž.⁴² O sociální exkluzi v kontextu *ta hyppika* jsme již psali,⁴³ v oblasti *ta gymnika* (φιλογυμναστικά, 182c) je o něco méně zřejmá, ale i tady bylo nepochybně potřeba mnoho volného času a peněz na trénování: sociální status a tělesná krása či výtečnost jdou ruku v ruce, o čemž svědčí i výrazy typu καλός, λαμπρός atp. označující jak tělesně zdatné, tak společensky výtečné jedince.⁴⁴ Logos, sofíá či ideje jsou přístupnější, a i když je zřejmé, že mezi vzdělanci, filosofy či sofisty se pohybují spíše ti, kteří mají majetkově víceméně vystaráno a pocházejí z lepších rodin, je také pravda, že ne jeden filosof v čele právě se Sókratem byl známý tím, že toho k životu příliš nepotřeboval, případně se od nabízejícího se majetku a statusu vědomě distancoval.⁴⁵ Touha po závodění, kráse nebo mudrování a oddání se jim jsou náročné na čas, vzdělání, a tak i financím podobné; dokladem budiž třeba povzdech Achaia z Eretrie: „*Prázdný žaludek nezná lásku (erós) ke krásnému; Afrodité je kletbou hladovému.*“⁴⁶ Důraz na moudrost tak v tomto ohledu vyjde venkoncem nastejno s důrazem na

⁴⁰ Platón, *Zákony* 643e-644a. K možnosti dobrého žití jen s dobrým stavem těla viz např. *Gorgiás* 505a.

⁴¹ Srv. ale hyperbolický Aristofanův popis Sókrata a jeho žáků coby pobledlých, nedomrých, tělesných trosek v *Oblacích* 102-4, 119-20, 1015-1019 atp. Proti Aristofanovu popisu myšlení na úkor zdatnosti nestojí jen filosofové: viz např. Thúkýdídés 2.40.1, který popisuje možnost a dle něho aténskou realii filosofování zdatného a nezměkčilého.

⁴² Srv. Bouzek-Kratochvíl 1995, s. 183.

⁴³ Kontrast mezi chudáky majícími starost o obživu a aristokraty libujícími si v závodech koňských spřežení viz např. Aristofanés, *Jezdci* 1264-73; Xenofón, *O hospodaření* IV.4, VI.10.

⁴⁴ Srv. Wohl 2002, s. 7.

⁴⁵ Srv. Sókratovo ironické spojení své činnosti se živnostmi rodičů: porodní bábou a kameníkem.

⁴⁶ Achaios, fr. 6 TGF : ἐν κενῇ γὰρ γαστρὶ τῶν καλῶν ἔρωσ οὐκ ἔστι.... Srv. Arist. *Eth. Nic.* 1099a, 1179b: φιλόκαλος souvisí s elitářstvím a pojmem εὐγενής; οἱ πολλοί jsou stavěni do opozice k οἱ φιλόκαλοι. Srv.

sílu, vytrvalost či obratnost při hrách: obojí v určitých mezích demokratizuje řeckou společnost ve smyslu otevření se veřejnému soupeření a zároveň ji individualizuje v důrazu na zdatnost jedince – hodnoty jsou hledány v dokonalosti (ἀρετή) jednotlivců. Tento paradox výborně vykresluje Periklův ἐπιτάφιος λόγος: „Milujeme krásu, ale s mírou (φιλοκαλοῦμέν μετ' εὐτελείας), a milujeme vědění, ale bez změkčilosti (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας).“⁴⁷ Ideálem φιλόκαλος a φιλόσοφος Periklés odhlíží od faktu ekonomické nerovnosti a hledí všechny zrovnoprávnit; ale zároveň tak chudé *podřizuje* etice, která je v podstatě *ponznáší* na rovínu bohatců, kde je teprve možné srovnání s nimi, kde je vždy nakonec shledává (morálně a sociálně) αἰσχροί. Představa obsahuje hiát mezi demokratizujícím φιλοκαλοῦμέν και φιλοσοφοῦμεν a elitářským μετ' εὐτελείας και ἄνευ μαλακίας. Být chudý je změkčilost (2.40.1); chudák je *aischros* (opak ke *kalos* a *agathos*) dokud nedokáže opak, tj. nezbaví se své chudoby. Dnešní terminologií řečeno: chybí zde přijetí druhého, jiného v jeho jinakosti (chudobě). Thúkýdídés tvrdí „nezáleží na vaší chudobě, záleží na areté“ (2.37.1), ale to je jen rétorické balamutění: v *areté* se vrací společenský rozdíl na scénu; aby chlácholil chudé, užívá řečník výrazu z ranku elity.⁴⁸ Jen zdánlivě zde pověst, hodnocení, veřejné mínění (ἀξίωσις) nesouvisí se sociálním statutem a ekonomickou nerovností; ἀρετή, stejně jako třeba ἐλευθερία, je s nimi podstatně spjata – v těchto výrazech jde o zdatnost a svobodu možná méně, jistě ale ne více než o urozenost.

O hledání hodnot ve schopnostech jedinců svědčí také to, že atletické festivaly se rozvíjejí současně se systémem hoplītů, ústupem neomezené vlády rodové aristokracie a s etickým předělem, tj. také masovějším používáním písma. Změna sociálního pozadí atletiky v 5. století souvisí zhruba se zlomem – o cca století dřív – v kontrole kolektivních aktivit tradiční aristokracií: politická provázanost se stává méně přímou a nutnou; mezi atlety stoupá počet lidí původně ne-elitních, kteří se začínají podílet na aristokratické ideologii, jež už není ideologií elity, ale „zdatného-uměřeného vojáka“; rozhodující není urozenost, ale *areté* zahrnující statečnost (ἀνδρεία), pracovitost (πόνος), vytrvalost (καρτερία), ohled či respekt (αἰδώς), riskování (κίνδυνος) atp.; i když systém hoplītů pomalu koncem 5. století zase ustupuje, hodnoty výše jmenované přetrvávají a nadále přemost'ují jednotlivé vrstvy ve společnosti.

komentář v Wohl 2002, s. 41 n.

⁴⁷ Thúkýdídés 2.40.1. Výklad viz Wohl 2002, s. 41 n., s. 67 n.

⁴⁸ Napříč starořeckou literaturou jsou chudí nejčastěji κακός, φαῦλος, πονηρός či αἰσχρός; elitáři naopak καλός, ἀγαθός, χρηστός a βέλτιστος. O pozitivním významu výrazů pro chudé lze mluvit v některých kontextech slov

A ještě poznámka: již v úvodních kapitolách jsme zmínili, že se spolu s gymnasií, symposií, pederastií a rozkvětem *poleis* objevuje fenomén nahoty.⁴⁹ V kontextu, který jsme výše načrtli, se nahota jeví být zajímavým znakem, neboť může objevující se pod šaty symbolizuje zrovnoprávnění – na rozdíl od (honosných) šatů ji máme všichni. To ale není všechno, s tímto „zrovnoprávněním“ zároveň přichází nové rozlišení, nahota odhaluje zásadnější rozdíly: barvu pleti, krásu těla, svaly atp. Odhození „umělých“ šatů nevede k odhalení přirozené rovnosti a k oddechu, ale k dalšímu zápasu, tentokrát na „vlastní kůži“. Řekové se takto s vytvářením občanské důvěry a občanského sebevědomí odhalují a dávají všanc jeden druhému (původně přestali nosit zbraně, až poté následovalo oblečení): představují tak vlastně svoji zdatnost, sebekontrolu a zdrženlivost.⁵⁰ V jejich nahých tělech se koncentruje veškerá hrdost, otevřenost a odevzdanost. Přitom důvěra musí být jak vůči sobě (podívejte, jak jsem silný!, bacha na mě!), tak i vůči druhým (věřím, že jste silní!, tj. že se ovládnete a nezneužijete mé odhalenosti!). To je právě odkaz na celek. Vystavenost a zranitelnost se týká všech, a tak je zde také více příležitostí pro předvedení ctnosti (v době nebezpečí je příležitostí paradoxně méně). Nadále platí, že jeden se prosazuje na úkor druhého, zápas a sebeovládání tvoří jednotu, jen jde o zápas na „čistší rovině“: zatímco dříve loupil vyšší u nižšího, teď milující usiluje o milovaného, který rozhodne o výsledném vztahu – nejde o tyranské absolutní ovládnutí „nižších“, nýbrž o rytířskou službu druhému a celé polis. Muž, milující, se vztahuje k chlapci před očima obce; jde o rovný zápas, v němž jsou odloženy majetek, šaty a urozenost, zůstává toliko infibulace coby symbol zdrženlivosti a umírněnosti, symbol vlastní síly, vůle, rozumu a sebevědomí; nejde už o loupení, ale o ceny, slávu a moc v rámci celé polis (nahota se objevuje nejdříve jen u aristokratů navštěvujících gymnasia, a teprve postupně se rozšiřuje i do jiných vrstev). Odhalením genitálií se soupeření, rovnost a důvěra stěhuje do oblasti Eróta a Afrodity. Řek tak rovněž říká: pohlaví je mojí součástí, poradím si s ním (viz sexuální zdrženlivost a chybějící ityfaličnost nahých héraů, klid v tvářích bojovníků a milujících, uprostřed boje i vzrušujících momentů); jen barbari jsou oblečení, maskující tak svoji slabou přirozenost a změkčilost, neschopnost ovládnout pohlavní pud, a tak i sebe samé. Řekové se takto odvolávají na sílu Eróta, kdežto barbari se podrobují síle sexuální. Otázkou je, zda Řekové nepřecenili sílu „rytířského modelu“ (erbem je zde právě nahé tělo) politického eróta, tj. kontrolované, vznešené chování ve chvílích, kdy „normální“ člověk

οί πολλοί, πλήθος atp.

⁴⁹ Poznámku o nahotě činím především na základě textu Ludwig 2002, s. 263-318.

⁵⁰ Nahota jako znak výjimečnosti a nadřazenosti Řeků vůči barbarům viz např. Thúkýdidés 1.5-7.

ztrácí ponětí sebe sama. A také: byl vůbec „zdrženlivý erós“ původním záměrem občanské nahoty? Nejsou jeho pozdní doklady u Thúkýdida či Platóna toliko zpětnou projekcí těchto „ideologů“? Vždyť staří bohové se chovají přesně jako barbari. Nemanipuluje už Sókratés eróta, nedělá z něho mechanismus k dosažení jistých sociálních a politických cílů? Občanská nahota ho takto zjevně manipuluje – vždyť sama nahota vůbec erotická není. K erótu patří překážky a distance, tj. například ony odložené šaty; erotickým principem je přece vidět a nebyť viděn, mít odstup či kryt, zástěru. Hierarchie (nomos) milující – milovaný či pozorující – pozorovaný pracuje ve prospěch eróta. Její setření stírá eróta. Anebo je právě ta nejnepatrnější infibulace symbolem té největší, tj. nejerotičtější překážky?

Vraťme se k Sókratovi. Otázka, kterou dále budeme chtít zodpovědět a kvůli které jsme rozprostřeli historický rámeček starořeckého soupeření, tedy zní: děje se Sókratovo navázání na tradici (přes směřování k sofii a logu) ve staré formě soupeření, lze mu připsat „počet s nulovým výsledkem“? Jinými slovy: je Sókratova erotika, erotické vztahy s druhými, alespoň formálně shodná s erótem starším? Je to erós spadající do domény soutěží s nulovým součtem, případně do demokratizace společnosti, a jak se toto pozadí v případě Sókrata projevuje?

Připomínáme: soutěžení o nulovém počtu spočívá v souběžném udílení cen a počt vítězům a trestání a zostuzování poražených; vítěz je neúprosně spjat s poraženými. Sókratés a jeho žák Platón si tento princip dobře uvědomovali: „...všechny hodnotné věci přemožených se stávají majetkem vítězů.“⁵¹ V dialogu *Tímaios* (90e) je užit v souvislosti s pohlavím a sexualitou: nechová-li se jedinec mužně (ἀνδρεία), stává se zženštilým (μαλακία), je degradován do ženského stavu: „...ze všech stvořených mužů, kteří se ukázali zbabělí a prošli život nespravedlivě, tvořily se při druhém rození pravděpodobně ženy.“

Jenže Platón (nezaměnitelnými ústy Sókrata) zápolení tohoto typu kritizuje jako přehnané⁵² nebo zcela nemístné – tak třeba když chlapcovu odpověď na lásku muže jako první nazve anterótem, čili tak, jak je konvenčně chápána a zvána pouze odpověď ženská (viz kapitola „Erotická reciprocita“). Postaví tak vedle sebe pederastické vztahy s heterosexuálními, ženy s chlapci, chlapce s muži, a tak i ženy s muži. Tady jásavě probleskává všelidská jednota (a soutěž), o níž jsme mluvili výše v souvislosti s Xenofantovou provokací. Tady visí ve vzduchu velké

⁵¹ *Zákony*, 626b.

⁵² *Zákony*, 789bc.

myšlenky.⁵³ Nejen sofía a logos, ale i erós je u Sókrata místem, kde se rodí jednota, kde jsme chtěli nechtě spojování, kde jeden posilujeme druhého; ovšem evidentně nejen v rámci mileneckého páru, nýbrž v rámci celé společnosti a – viz výše – kosmu.

Ideálem Řeka je kohout. „*Nikdy neuvidíte kohouta, který je oplzlec (κίναιδος).*”⁵⁴ Kohoutí zápasy probíhaly v tavernách, hernách, ale byly vykresleny třeba i v dionýském divadle vedle trůnu coby symbol zápolení skladatelů tragédií a komedií. Kohoutí či křepelčí zápasy symbolizují řeckou mentalitu:

„...všichni /poleis/ jsou po celý svůj život ustavičně v nepřetržité válce se všemi jinými obcemi ... i ve veřejném životě jsou všichni nepřáteli všem a také osobně jednotlivci sami sobě. ... každý jednotlivý z nás je jeden silnější sebe sama, druhý slabší ... totéž mají v sobě samých i dům i osada i obec...” (Zákony, 625e-627a)

Slůvko „všichni” lze brát doslova jen s dodatkem „ve veřejném životě”, neboť soupeření se týkalo zjevně jen elity, těch, kterým šlo o čest a slávu (stejně jako jen kohoutů zvláště k tomu účelu pěstěných). A jak vidno, bylo soupeření vyhoceno až do nejzazších hranic: dobrý je jen ten, kdo je silnější sebe sama (κρείττων αὐτοῦ), kdo prosadí své lepší já, kdo v každodenním rozhodování potlačí choutky (nejběžněji: k spánku, sexu, jídlu a pití), kdo sebe-ovládá.⁵⁵ Výjimkou nejsou ani extrémny typu atleta Arrhichiona, který je oslavován, protože kvůli slávě a cti zemřel – tj. dokonale potlačil pud k životu. Oslavován je přesto, že všichni vědí, že svoji smrt v rámci závodů kvůli slávě a cti plánoval;⁵⁶ to je totiž ideál – zcela se ovládat, včetně toho nejzazšího, kam až lidské možnosti sahají – vlastní smrti; každý atlet či milující bojuje hlavně proti sobě, se sebou, a čím riskantnější boj je, tím více je ctěn ten, kdo ho podstoupí: každý velký bojovník se vposledku chystá na smrt (srv. Sókratovo μελέτη θανάτου, *Faidón* 81a).

Učenci v této souvislosti vhodně upozorňují na přehnanou polarizaci výrazů typu pán/otrok, protože nejenže jeden pól odvisí od druhého, ony spolu jeden s druhým, každý v sobě bojují, o čemž svědčí, že změna jednoho v druhý je blesková, mimovolní, řekněme mimo dosah lidských – pomalých – reakcí:

*„Ty nešťastníče ... máš vůbec zdání, jaké následky by pro tebe mohlo mít, kdybys dal polibek krásnému chlapci? Nestal by se z tebe, svobodného, okamžitě otrok?”*⁵⁷

⁵³ Srv. *Symposium* 182c: μεγάλα φρονήματα.

⁵⁴ Com. adesp., 1213 CAF.

⁵⁵ Např. Xenofanés, *Vzpomínky na Sókrata* 1.5.1.

⁵⁶ Scanlon 2002, s. 319.

⁵⁷ Xenofanés, *Vzpomínky na Sókrata* 1.3.11. (Praha 1972, s. 41, přel. V. Bahník). Podobně srovnej např. Aristofanés,

Pán a otrok, vítěz-poražený stejně jako žena-muž nebo dítě-muž tvoří kontinuum, jsou reverzibilní a homogenní, od jednoho se lze dostat k druhému *et vice versa*. Žena není tolik opakem muže jako spíše jeho součástí, vnitřní hrozbou.

Nepřichází zase ale Sókratés oproti tomuto běžnému uvažování s něčím novým? Nesymbolizuje jeho erós právě takovou změnu (ne jako výše ve smyslu náhlosti), z níž se už není možné dostat zpět? Ačkoli oba rámce jsou erotické, Sókratovo *náhle* (210e5; 254b4) se objevuje jinde než „náhle“ Xenofóntovo: v kontextu, který byl dlouhodobě opečováván. A tak je to i s filosofickým erótem – je to náhlá změna či obrat v nenáhlém kontextu, situaci.⁵⁸ A z toho důvodu ani není třeba se obávat o svoji identitu, nebo lépe řečeno je třeba o ni pečovat ne tak, že se tomu jinému, ženskému či zženštilému (μαλακός), vyhneme, nýbrž že ho přijmeme, uvědomíme si ho, tj. že se s ním konfrontujeme – viz třeba naslouchání Diotimě v dialogu *Symposion*, návštěva u Theodoté⁵⁹ nebo zdánlivá koketérie s Alkibiadem popisovaná dotyčným v *Symposiu* atp. Veškerý dosavadní život, jeho soustavné a dlouhodobé promýšlení a směřování, Sókrata zabezpečuje před ztrátou identity. Náhlost lidského žití a zakoušení je v Sókratových rozborech a životě součástí nenáhlého; skok či změna směru se děje na precizně určené, dlouhodobě ošetřované trase. Duševní směřování a péče zajišťuje klid a vyrovnanost v každodenních, emočních bitkách (viz palinódie). Řečeno v kontextu „ideálu kohouta“, Sókratova moudrost a ideál kohouta nejsou jedno a totéž. Ostatně existuje explicitní odmítnutí z úst Sókrata: „...*nabýti dobrého přítele bych chtěl raději než získat nejlepší na světě křepelku nebo kohouta...*“⁶⁰ Sókratés takto říká: raději přátelství než sexualitou a emocemi prodchnuté nadbíhání milujícím. Přesněji: v erótu, který evidentně neodmítá, mu jde více o přátelství (byť napětí plné) než o svedení. Neboli: nejde více o krásu než moudrost. Již v Perikleově sentenci „*milujeme krásu, ale s mírou, a milujeme vědění, ale bez změkčilosti*“ je implicitně řečeno to, co Sókratés-filosof bohatě rozvíjí: hrozí-li lásce ke krásě žaloba z přemrštěnosti (vždyť kdo by se nepral o krásné či nehnal za krásným), lásce k moudrosti hrozí nedostatečnost, pasivita, laxnost (vždyť kdo by se bez dechu sám od sebe hnal za moudrostí). Sókratés nikde nikoho nepovzbuzuje k pronásledování krásných chlapců či řečí, spíše umírňuje tyto aktivity, zato podněcuje usilování o moudrost či rozbory těchto řečí, dialektiku.⁶¹ A ještě jinak: Sókratovo odmítnutí kohouta je především odmítnutím moci a touhy

Jezdci 1321: καλὸν ἐξ αἰσχροῦ.

⁵⁸ Viz *palinódie*: 248e-249b, a podrobný rozbor v kapitole *Erotická reciprocita*.

⁵⁹ Xenofanés, *Vzpomínky*... 3.11.

⁶⁰ *Lysis*, 211e.

⁶¹ K umírněnosti v honění se za krásnými řečmi viz např. dialog *Faidros* a Sókratův ironický a kritický přístup

po moci. Běžně konaný vítězný tanec napodobující kohoutí pocházení a klovaní poraženého (vlečeného, zkopaného, vymáčeného v blátě) supluje únos a znásilnění, ať už jako symbol v literatuře, nebo ve skutečnosti. Sókratovo soupeření se neděje kvůli získání cti a ponížení druhého, cílem je společná cesta nebo vedení (duše) druhého (viz níže rozbor palinodie). Mimochodem, o přítomnosti eróta na těchto „ponižujících“ akcích typických pro gangy mladistvých i dnes je možné pochybovat: jde o *hybris*, v níž je cílem potěšení ze zostuzení a povýšení se nad obět'. Pokud nejde o nic jiného, nejde ani o eróta. Stejně tak nelze stavět erotika Sókrata po bok uraženým a zneuznaným aristokratům, kteří se seskupují v skrytá bratrstva, aby následně zviditelňovali své pohrdání lidem a demokracií tím, že konají ritualizované svatokrádeže.⁶²

Sókratés – *kinaidos*? aneb touha prohrát

Nelze-li Sókrata ztotožnit s kohoutem, lze ho identifikovat s opakem bojovného kura, tj. s kinaidem? Zdá se, že ne. Když ono radikálně jiné (*kinaidos*) použije jako argument, pak jen jako hrozbu ošklivého a nešťastného života:

Sókr.: „*A souhrn takovýchto věcí, život pederastů (ὁ τῶν κιναιδῶν βίος), ten není hrozný, ošklivý a nešťastný? Či o těch se odvážíš říci, že jsou šťastni, jestliže mají hojnost toho, čeho si žádají?*”

Kall.: „*Nestydíš se, Sókrate, zavádět řeči na takové věci?*”⁶³

Na Sókratově vystoupení nicméně musíme ocenit už to, že o kinaidech mluví; urození spoluřečníci rádoby schopní všeho náhle omdlívají, je jim nevolno z takové řeči, najednou jsou v koncích – evidentně právě proto, že jde o přechod do jiné vrstvy, se kterou oni přece nemohou být srovnáváni! Sókratés nicméně kinaidem zjevně argumentuje ve svůj prospěch... Zde je třeba udělat krátký exkurz, kdo to vlastně *kinaidos* byl. Překlad F. Novotného je zavádějící a nesmyslný, neboť *kinaidos* je spíše opak pederasta: o pederastii a jejích peripetiích se Sókratés se svými společníky baví vcelku klidně (taktéž keramika zobrazuje pederastické scény běžně),

k Faidrovi jako takovému „maniakovi“. Sókratovi jde o rozbor řečí, je milovníkem dialektiky, ne samotných řečí: 266b. Srv. Wohl 2002, s. 45-47.

⁶² Srv. Démostenovu *Obžalobu Konóna*, komentář viz Ludwig 2002, s. 181 n.

⁶³ *Gorgiás* 494e.

kdežto narážka na kinaidy je brána (viz reakce Kallikleia) jako rána pod pás. Pederastie je spjata s urozenými občany, kdežto kinaidos je jejich opakem. Přijatelnější překlad do češtiny nabízí třeba Lepař: „ho kinaidos“ – oplzlec, smilník; „to kinados“ – ošusta, taškář, lišák. V archaické a klasické době použití tohoto výrazu neznamenal tolik popis činnosti jako spíše její hodnocení.⁶⁴ V Sókratově době šlo o opak těžkooděnce (*hoplítés*). Těžkooděncem jako občan, který má prostředky na zakoupení či spravování vojenské výbavy, obsazuje elitní veřejné místo dříve vyhrazené pouze aristokracii; *hoplítés* tvoří novou „demokratickou“ elitu (*eróta*, který je jí vzorem, ztělesňují tyranobijci Aristogeitón a Harmodios⁶⁵). Kinaidos je naopak společností neuznávaná, porouchaná osobnost; je to vidět na jeho chování, které odporuje pravidlu usilovat o mužnost a dominanci – kinaidos prostě – řečeno konvenčním jazykem oné doby – usiluje o prohru. (Není ovšem chápán jako nepřirozený, protože jeho *fysis* je taková, ale protože vládnoucí zvyklosti jsou silnější jeho přirozenosti.) Společnost ho nicméně nezapočítává do svých řad, neumožňuje mu prohrát, neboť není (v)hodným soupeřem. Mužský život je aktivní boj a kinaidos odmítá bojovat. Deviace kinaidů je samozřejmě spojována se sexualitou či erotikou, kde se zrcadlí konvence společnosti oceňující aktivitu, dominanci, sebeovládání a ovládání druhých. Kinaidem se zve ten, kdo trpí pasivitou, promiskuitou, rád se nechá ovládat (penetrovat), nechá si za sexuální služby zaplatit. Pokud je v něčem aktivní, pak v tom, v čem by měl být pasivní (např. sexuální hrátky), co je běžně chápáno jako bránící bohulibým činnostem (atletické závodění). Kinaidos je paradigmatickým ekonomem vzájemného vyhovování si, využívání se a podřizování se, tj. ekonomie hltání a přebytku.⁶⁶ Být kinaidem je tedy touženíhodné, pokud se člověk smíří s naprostou společenskou exkluzí, ztrátou občanských práv (*ἀτιμία*). Athéňanům vadili a žaloby se podávaly jen proti těm, kdo smísili veřejné funkce, veřejnou činnost s činy hodnými kinaidů – prostituce atp. (mimochodem vysmívání jsou také atleti zamilovavší se do hetér či kinaidů; otázka a skandál, který pak Athéňan řeší, zní: jak může tak zdatný a silný sportovec podlehnout tak zženštilému kinaidovi?). O tom svědčí i fakt, že neexistuje jediná doložená žaloba toliko za prostituci – vždy se jednalo o politickou žalobu, o politické vyrovnávání účtů; muž vyhledávající

⁶⁴ Srv. Archilochos, frg. 294 IEG. Viz Calame 1992, s. 140.

⁶⁵ Viz *Symposion* 182c. Srv. Aristoteles, *Ath. Pol.* 18.2: tyran Hipparchos nazve Harmodia „malakos“, „měkký“, čímž ho poníží, ovšem Harmodios – jako *dikaios erós*, *erós*, který se nesnižuje a nepodléhá výhodnosti atp. – si to nenechá líbit a tyranovo (sexuální) zotročení překoná.

⁶⁶ Aristofanés, jenž ale spojuje s kinaidy rétory a politiky, spojuje tento druh života s výrazy jako *χάσκω*, *zírat*, *zívat*, tj. mít otevřené otvory v touze dostat co nejvíc a co nejvíc potěšit druhé (srv. *Gorgiás* 493d-494b; konotace felace, *λαϊκάζω*: *Jezdci* 167, 754-55, *Vosy* 1348-50), dále *βινούμενοι* (1242) atp. Kinaidos (jako politik) k uspokojení svých choutek, svého svrbění podstoupí jakékoliv ponížení (není rétorika také než uspokojování úst?); kinaida si lze

sexuální pasivitu nebyl ihned odsouzen, nýbrž riskoval vyšetřování motivů, které ho k tomu vedly. Ideologie hoplítés versus kinaidos se kinaidů tolik nedotýkala, protože ti se nikam do politiky či atletiky netlačili, a tak nemohli být vylučováni atp.; kinaidos byl takto možná jak souborem tajných snů těch „nejlepších“ jedinců, jejich strašákem, noční můrou, tak reálnou postavou athénské podsvětí. Kallikleův problém byl, že chtěl rozkoš jako kinaidos, ale nechtěl přijmout důsledky, které s sebou život kinaida nese. Sókratés netoužil po rozkoších kinaidova typu, ale důsledky s tím spojené mu už tak cizí nejsou.

Sókratův úspěšný argument kinaidem proti Kallikleovi říká, že pokud nám v životě jde především o rozkoš (ήδονή), pak je role kinaida touženíhodná. Kalliklés spolu s rozkoší, kterou hlásá, musí přijmout i roli kinaida. Sókratés sám kinaidy nepropaguje, neboť nehledí tolik k rozkoši jako k dobru (πρὸς τὸ βέλτιστον);⁶⁷ Sókratés rozlišuje mezi rozkoší a dobrem, mezi dobrými a špatnými rozkošemi. Když k tomuto přičteme, že Sókratés nikde v pramenech není jako kinaidos označen, ba naopak je doloženo, že patřil k bojujícím, aktivním hoplítům (221a), pak se zdá být jakákoliv blízkost kinaidovi zcela vyloučená.

Přesto si myslíme, že tímto jejich srovnání nekončí. Do té míry, do jaké Sókrata nelze ztotožnit s „kohoutem“ ho nelze ztotožnit ani s hoplitem, tj. s aktivním, bojovným erótem demokratického občana Athén řekněme v době peloponéských válek. Není náhoda, že zmínky o Sókratovi coby bojujícím těžkooděnci ho oslavují jako zdatného obránce: Sókratés je slavný činy při ústupu, obraně, zachraňování druhých; nikdy neútočí (220d-221c). Do té míry, do jaké Sókrata nelze ztotožnit s hoplitem, lze hledat podobnost s kinaidem.

Myslíme, že zásadní spojitost mezi oběma je ta, že *oba touží prohrát*. Sókratés přece navzdory konvenci touží najít silnějšího sebe sama. Explicitně třeba v *Obraně*, kde popisuje svoji živnost: hledal jsem moudřejší lidi než jsem sám (21b n.). Sókratés touží moci říci: „*Tento muž je nade mne moudřejší...*“, a tak vyvrátit věštbu, která ho irituje: „*Nikdo není moudřejší než Sókratés.*“ (21a,c)

Ovšem i v této touze se liší. Není to jen reálný výsledek, v němž kinaidos skutečně prohrává, tj. dostává se do podřízených pozic atp., kdežto Sókratés naopak „neprohrává“ vlastně nikdy, zásadnější je fakt, že usilování o prohru v případě Sókrata znamená koneckonců usilování, aktivitu, tj. vede (dokonce k absolutnímu) podílu na agónu (o co jiného může nejmoudřejší usilovat než o ztrátu svého postavení – nic vyššího se už nenabízí...) a veřejném žití, zatímco u

představit jako nic než otevřená ústa a další otvory. Srv. Wohl 2002, s. 82 n.

kinaida totéž úsilí vede k (absolutnímu) opuštění společensko-veřejného života. Kinaidos si vybírá nejsnadnější cestu, ale občané jím pohrdají (byť o něm třeba tajně sní), Sókratés cestu nejobtížnější, ale občané si ho považují (byť ho odsoudí k smrti). Oba nicméně odmítají toužit po moci, cti, výsadním a výhodném postavení. Sókratés ovšem vyhlášením války celé společnosti, vystavením se všem, jejím principům, ztotožněním se s veřejnou sférou. Kinaidos naopak útekem do ústraní, dobrovolným absolutním opuštěním veřejné sféry. Takto jsou kinaidos a filosof jakoby dvěma stranami téže mince: ani jeden neusiluje o politické pocty a posty, avšak Sókratés proto, že s politiky, sofisty či rétory jako celkem (se všemi naráz) zápasí a zraňuje je, co do jejich politikaření (21cd), kdežto kinaidos z nezájmu, apatie. Není to ale koneckonců stejně silné zpochybnění politiků, řemeslníků a podobných společenských aktivit (konaných alespoň zčásti pod hlavičkou obecného blaha)?! Nemá Sókratés na mysli tuto spojitost s kinaidem, když říká: „*Jak jsem tak podle božího výroku hledal, zdálo se mi, že lidé nejvíce proslulí mají bezmála největší nedostatky, kdežto jiní, zdánlivě horší, jsou v moudrosti zdatnější.*“ (Obrana 22a) Není kinaidos oproti politikům zdatnější v opuštění veřejné sféry, přiznání svých choutek, soukromých zájmů neslučitelných s ideály polis? Sókratés, zdánlivě podobný kinaidovi, má k němu nejdále, ale svým vystupováním upozorňuje na fakt, že politici a veřejně neúspěšnější občané, zdánlivě opaky kinaida, mají k němu velmi blízko. Veřejně činný kariérista je pak urážkou neurazitelného kinaida, je ubožejší nejuubožejšího – Aristofanovy komedie to tvrdí otevřeně. Sókratés je opakem kinaida, Kalliklés (a to ne pro svůj „individualismus“) jeho pokryteckým soudruhem.

Opět se nám tedy ukázala spíše odlišnost než podobnost. Zkusme to ještě jednou. Na první pohled je to jasné: konvence velí myslet na (usilovat o) vítězství, Sókratés myslí na prohru, a tak popírá strategii běžného Řeka hrajícího hru s nulovým součtem. Pokud neplatí, že Sókratés věří, že život takovou hrou je, že je třeba ničit (porážet) druhé, abych byl úspěšný, spokojený a šťastný, tj. pokud věří, že můžeme vyhrát oba či všichni současně, pak platí, že pokud vyhraje, najde moudřejšího sebe sama. Sókratés skutečně vědomě potlačuje závist⁶⁸ a netouží porážet druhé, jeho úsilí, motivace je „negativní“. Podle teorií her by Sókratův postoj spadal spíše do schématu půjčky za oplátku (*tit-for-tat*): hra (dialog) se chápe jako vzájemně prospěšný obchod mezi jedinci, nikoli jako jejich zápas.⁶⁹ Nespadá tímto ale Sókratovo myšlení do prosté

⁶⁷ Např. *Gorgiás* 464c, 502a, 513d.

⁶⁸ Viz zmizení výrazu φθόνος v palinódii v dialogu *Faidros*; podobně *Symposion* 210d6: ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω.

⁶⁹ Srv. Ridley 2000, s. 85: „Některé horské národy Nové Guineje, jež žijí v křehkých a nejistých, přitom však recipročních aliancích mezi kmeny, mezi nimiž vypukají neustálé šarvátky, se nedávno naučily hrát fotbal. Jenže domorodci záhy zjistili, že pokud prohrají zápas, je to na jejich krevní tlak trochu silná káva. Proto si operativně

ekonomické reciprocity, s níž vyrukoval např. Lýsiás v dialogu *Faidros*? Není to ekonomie hltání jako v případě kinaida?! V kapitole *Erotická reciprocity* to v podrobnějším rozboru dialogu *Faidros* vylučujeme, nebo spíše připouštíme, ale jen ve zvláštním kontextu celkového horizontu – v němž ale asi nemá smysl o ekonomii hovořit (viz níže).

Lze tedy uzavřít, že pokud Sókratés svými řečmi jen nemaskuje jinak zcela konvenční soupeření s ostatními, podstatou jeho jinakosti (ἄτοπος) je motivace (touha) prohrát, přičemž výsledek (každodenní zápas) je stejný? Ani to není přesné: Sókratés skutečně jako gangy dospívajících útočí na kdekoho (byť k dialogům je v Platónových spisech často nucen), ovšem nikdy se neraduje, byť z nejmenšího vítězství. Zatímco mladík či jeho gang slaví, Sókratés jde od prohry k prohře; jeho výhra je vyloučená (a to vůbec ne jen proto, že by zároveň šlo o prohru). Přesněji řečeno, jeho výhrou je prohra, neboli výhra přechází v prohru, hranice mezi těmito kategoriemi se stírají a kategorie prohry a výhry mizí; proto nemůže nikdy prohrát ani vyhrát, je smířený s věčným zápasem, hrou. Ale zase ne ve smyslu konvenčního Řeka, který svým způsobem (viz níže) vede také nekonečný zápas o čest: nejde o soutěž s nulovým výsledkem, ale o vzájemnost, výměnu, reciprocity, pokud je to možné. V tomto kontextu vzájemného přizpůsobení a vyhovění si ať už jednotlivých složek duše, či partnerů v lásce a přátelství⁷⁰ dokonce i Sókratés sáhne, byť zjevně ironicky, k terminologii her, a filosofa prohlásí vítězem (256b).

Skutečně společné mají takto Sókratés s kinaidem asi jen zhodnocení pasivity. Jako metafora dobrého života je ve *Faidrovi* v palinódii použita sexuální rozkoš pasivního homosexuála (251c, 255bc) – a i když si nemyslíme, že se ve *Faidrovi* přístup Sókrata ke kinaidovi výrazně změnil od dialogu *Gorgiás*,⁷¹ tvrdíme, že v tomto obraze vyvyšuje pasivitu nad běžné starořecké stereotypy. Vyzdvihuje spíše okrajové tradiční zhodnocení pasivity známé z náboženských iniciací (eleusinská) a vytržení (bakchická), které mu v dialogu *Faidros* slouží jako metafora či analogie k životu filosofa (viz níže).⁷² V palinódii i jinde⁷³ Sókratés zdůrazňuje vidění a zrak (ἰδεῖν, ὀράω, θεωρέω, πάσχω) jako výrazně pasivní a neovladatelný smysl: oči stačí otevřít a

pozměnili pravidla. Hraje se zkrátka do té doby, dokud obě strany nenastřílí určitý počet gólů. Při hře se všichni pobaví, ale žádná strana neprohraje a každý skórující hráč se může pokládat za vítěze. Nehraje se s nulovým součtem.“

⁷⁰ Podrobněji viz níže.

⁷¹ Tak viz např. Nussbaum 2003, s. 457-8. Zjednodušeně řečeno, v *Gorgiovi* Sókratés polemizuje s životem zcela oddaným a podřízeným rozkoši, kdežto ve *Faidrovi* jde o zahrnutí pasivity do aktivního způsobu života.

⁷² Z výrazů odkazujících k pasivitě viz např. θέα (246e, 247c-d), πάθος, πάσχειν (251d), ἐνθουσιάζων atp.

⁷³ *Faidón* 66de; *Menón* 81c.

vidíme; zrak nemohu kontrolovat, nejvýše zavřít oči atp.⁷⁴ Oproti kinaidovi ale samozřejmě Sókratés odmítá pouhé uchvácení člověkem, svedení pozemskou krásou atp. a spojuje je s oddáváním se vizím božským, vizím celku, jednoho, τὸ ὅν ὄντως. Explicitně viz třeba *Faidros* 273e-274a: „... rozumný člověk se nemá ... snažit dělati po vůli svým spoluzlužebníkům, leda na druhém místě, nýbrž pánům dobrým a dobrého rodu.“ Vypočítavec (Lýsiás – viz níže) takové možnosti nevěří, změkčilec jí nedosahuje, neboť se oddává prvnímu, kdo má zájem.

*

Sókratés, potažmo pak Platón, v kontextu filosofickém nezanedbává žádné tradiční aktivity Eróta, avšak důraz klade – obzvlášť v kontextu filosofickém, ale nejen v něm (256a-e) – právě na jeho schopnost přenášet či vnášet vznešené hodnoty do jedince a společnosti. Erós jako patron gymnasiálního skloubení síly a obratnosti všeho druhu vede k užitekům z tohoto spojení pramenícím, tj. hlavně ke svobodě (*eleutheria*). Sókratovský erós je ušlechtilý a velkorysý (ἔρωξ ἐλεύθερος) právě v tom, že – podobně jako atletika – zvyšuje svobodu podněcováním nezávislých, od peněz, závidění a výhodnosti všeho druhu oproštěných styků mezi občany.⁷⁵ Filosofické prostředí nepřipouští sprostotu a nečestnost (ἀίσχυρος: jak duchovní nízkost, tak tělesná ošklivost; opak ke καλός) nebo lépe řečeno: filosofický kontext zná a stojí u vědomí možnosti svobodomyšlné lásky, jen vypočítavý barbar vidí lásku nutně jako zlou (viz *Symposion* 182bc, Lýsiás ve *Faidrovi*). Adjektivum ἐλεύθερος znamenalo ušlechtilý, svobodný, čestný, ale také se jím označovala štědrost, opak skrblictví a lakoty.⁷⁶ Sokratův erós nehledí tolik vítězit, jako toužit; nejde mu o vítězství, zisk a slávu – v tom je jiný, netradiční, nepolitický a nekonvenční. Sókratés je takto nespojitelný se soutěží nulového součtu a se základem řeckého práva: „Vítězi náleží poražený se svou ženou, dětmi, statky i životem.“⁷⁷ Sókratés i Platón vidí lásku jako polyvalentní moc, která je v jistém kontextu trudná – viz v dialozích upozorňování na neštěstí způsobená zamilováním.⁷⁸ Ale v sókratovském filosofickém kontextu jde právě o ochotu a nutnost se tomuto trudu vystavit – opět tak jako na sportovních kolbištích –, protože jen to je

⁷⁴ Srv *Timaios* 65c-68d a Scharnagl 1994, s. 197-204.

⁷⁵ 243cd. Srv. 256e; 210d6: ἔν φιλοσοφία ἀφθόνω.

⁷⁶ Viz Novotný 1922, s. 48, který připomíná Aristotelovo stavění *eleutheriotés* mezi marnotratnost (*asótia*) a skrblictví (*aneleutheriá*). *An-eleutheron*, ne-svobodnost a *filo-chrématon*, zjištnost jsou synonyma.

⁷⁷ Nietzsche 2005, s. 36.

⁷⁸ *Ústava*, viz výše; obecnější vystoupení ústy athénskému hosta proti gymnasiím a pederastii viz *Zákony* 636b n.

život a cesta k sobě samému, k vlastní identitě. Lýsiás se dívá na lásku z pozice „po skončení lásky“, a tak není divu, že mu připadá nesmyslná, škodlivá a nahraditelná; hodnotí lásku z pozice ex post (231a n.), na rozdíl od Sókrata, který je zamilovaný (př. 228bc), a odtud se zabývá láskou samotnou.

Předložené spojení erós – Sókratés nicméně není takto jednoduché. Následný kontext v pochopení Deleuze právě poukazuje na Sókratovy tyranské či uzurpační kvality související s jeho spolčováním s erótem. V tomto zvláštním kontextu podle nás je i Sókratés vítěz, jemuž náleží „poražený se svou ženou, dětmi, statky i životem“. Tímto ale nezavrhujeme předcházející odstavec; jen je třeba ho skloubit s touto dimenzí Sókratova erotického působení. V tomto smyslu považujeme za ochuzený a příliš jednostranný Realeho pohled na Sókrata: „Povaha Eróta je totiž syntetická (je sjednocením protikladů), nachází se uprostřed a má zprostředkující funkci, stejně jako ... povaha duše.“⁷⁹ Sókrata právě jako Eróta, s nimž ho Reale správně podstatně spojuje, nelze – ani v kontextu čistě filosofickém – spojovat čistě se „syntetickou“, sjednocující či osvobozující rolí. Nemyslíme si, že v kontextu starořeckého eróta či sókratovské filosofie lze říci: „V lásce mezi lidmi se tak ukazuje touha duality (rozštěpení, oddělení) po jednotě. Láska je tedy steskem po Jednu a touhou jít za ním, vyjadřující se na různých rovinách až po rovinu nejvyšší.“⁸⁰ To je sice pravda, ale jen částečná: stejně jako Aristofanova řeč dialogu *Symposion*, z níž tato teze vychází. Erós má i dopad a působnost víceméně opačnou. Doufáme, že zde stačí odkaz na výše popsané charakteristiky Eróta, jichž se Sókratés nikde nezříká.

⁷⁹ Reale 2005, s. 403.

⁸⁰ Tamtéž. Největší síla Realeho výkladu ovšem spočívá ve spojení nauky o erótu s nepsanými naukami a celkem Platónovy nauky. Ověření správnosti tohoto spojení a výkladu by si vyžadovalo další práci.

Ἔρως a πόλις II., milovníci polis a dému aneb erós tyran

Stavění kinaida do ostré a nepřekonatelné opozice s hoplitem-kohoutem, k němuž jsme se v předcházejícím utekli, není nicméně jednoduché. Jednak nemusí perverze, zvrácenost (παρανομία) být ničím než výjimkou potvrzující pravidlo. Kinaidovo překračování norem či působení mimo řádnou společnost konec konců slouží k upevňování hranic a norem společností respektovaných a společnost udržujících. Oplzlec je obrazem-hrozbou, straší „řádné“ občany (χρηστός), a tak je vede (!) k pravé mužnosti; anebo prostě jako „nepřítel“ stmeluje opozici – představa, že by všichni byli řádní, je nesnesitelná (viz i totalitní režimy). V tomto smyslu je zvrácenost součástí norem, je striktně podřízena athénským zákonům a ideálům, jejichž nutnost svým výskytem a působením jen stvrzuje. Sókratés by pak svým vystupováním a myšlením mohl být tím, kdo tuto neuvědomělou pravdu zvyšlovňuje.¹

Ovšem *paranomii* nemusíme vidět jen takto jednoduše jako bourající, a tak případně potvrzující a zpevňující daná pravidla a ideály athénské občanské společnosti. Existují totiž teorie tvrdící, že moc, ideály, normy a zákazy produkují touhy, které překračují základní tabu výchozích mocí, ideálů či zákazů. V kinaidovi apod. by tak nemuselo jít „jen“ o odstrašující představu upozorňující na potřebu (ideálu) opravdové mužnosti; nešlo by tak o roli ztělesňovat riziko, jemuž ctnostný občan čelí, o roli podporující athénské zákony a ideály. To by musel třeba normy překračující, za bezbožnost jednou provždy odsouzený Alkibiadés spolu se vším nelegitimním spojeným se svojí osobou zůstat jako černá ovce ve vyhnanství, jenže lid po něm touží dál a vyprosí si, aby se zase podílel na vládě.² Moc, ideály, normy jsou zkrátka plodné, přičemž tato proliferační přesahuje samotné normy a ideály, z nichž vychází: normy a ideály produkují nepředvídatelné chování, kontraproduktivní myšlení a ideje, které mohou vést ke zborcení původních plánů a řádů.³ popis takového procesu lze zdánlivě připsat i Aristofanovým komediím, v nichž v rámci ideálů demokratického eróta a zdatnosti proliferační *kinaideia*, v níž se veškerá politika, ideály a jejich urození představitelé (Kleón-jelitař v *Jezdčích*) zhoubně proměňují; nicméně zde nevyvstává žádný nový řád či ideál, nýbrž Aristofanés hlásá návrat zpátky (viz výše).

Zkrátka v průřezu mezi ideály či vzory a světem touhy existuje prostor pro neshody, napadání, podkopávání a proměňování ustaveného. V tomto kontextu erós není pouhou konstrukcí aneb

¹ Viz např. ve výše citovaném úseku z dialogu *Gorgiás*. Srv. Wohl 2002, s. 125 n.

² K odsouzení, vyhnání-úteku (r. 415; *Thúkýdidés* 6.15.4), vyrazování athénských plánů (6.74.1), komplikovanému návratu přes „oligarchický“ Samos (r. 411; 8.81.1) do „demokratických“ Athén roku 408 atp. viz např. Thúkýdidovy *Dějiny* od páté knihy.

³ V rámci metodologie vědy s tímto principem přišel Kuhn 1997.

modalitou tlaku mocenských ideálů či zákazů (jak by řekl Foucault). Nejenže zákazy produkují touhy, nýbrž ideály, v nichž se tyto zákazy rodí, produkují touhy, které překračují dokonce i ta nejzákladnější tabu těchto zákonů – touha tak není vůbec jen submisivní vůči normám, jež jí vládnou, nýbrž tvůrčí a s normami zápasící. Okrajové, ideálům se vymykající, výjimečné postavy (Alkibiadés) bývají nadány touhou, která mění erotické normy i politické subjekty, jež se skrze ně definují.⁴ Alkibiadés je touhou vyvěrající z norem – zákazů, podstatně k nim patří, a sice jako jejich produktivní, tj. také kontraproduktivní a diskontinuitní proliferace; čili je touhou, která překračuje normy a zákazy, která je sice na jejich počátku, ale může být i na počátku jiných způsobů. Pro Alkibiada ztělesňujícího bujného eróta bylo typické, že svými činy odhaloval jinak skrytý nomos, jeho hranice, omezení a to, co leží za nimi: čeřil fantazii spoluobčanů. V tomto smyslu nečekaně mísil svým erótem ideál s jeho běžně neviditelnými souvislostmi či dokonce opaky, *kinaidem* a tyranem. Tak například právě agrese a touha potřebná k svrhnutí tyranobijců se zviditelněná u Alkibiada ukazuje jako nová *hybris* v rámci demokracie – opovržlivé násilí vůči ostatním občanům,⁵ dobře symbolizované kastrací hermavek (symbolů občanské zdatnosti, aktivity, demokracie atd.; 6.27.1-28.3). Thukýdídés v tomto smyslu oprávněně spojuje legendu tyranobijectví (zavraždění Hippia Aristogeitonem a Harmodiem) s tyranii samotnou (poškozením hermavek):⁶ jde o *paranomii* ležící uvnitř perikleovské „řízené demokracie“. Poničení hermavek je útokem na autonomii dému,⁷ ale i vzpomínkou na tyranskou minulost jako základ současnosti.⁸ Tyrani byli zabití, ale tím se jich Athéňané nezbavili, nýbrž vzali na sebe trauma i velikost tyranského eróta, velikost i nízkost jeho tužeb a žití. Omnipotentní tyran není než extrémním případem potentního, zdatného demokratického athénské občan. Politický athénský *dikaios erós* si takto v sobě od počátků nese tyranskou *paranomii*. Alkibiadés v tomto smyslu není *adikos erós* a *paranomos*, ale toliko vnáší marginální, okrajové – ale stále obecní – do centra (obce). Občané si s tím ovšem logicky nevědí rady, neboť jde o kontradiktorickou touhu vyvolávající jako každý skutečný erós zase jen kontradikci: demokratický občan (*autarkés, eleutheros*,

⁴ Viz Wohl 2002, s. 125 n., která jako příklad takové touhy – eróta rozebírá právě postavu Alkibiada. Ten neboří ani nestvrzuje normy obce (třeba občas uváděný δίκαιος έρως), nýbrž představuje pohyby v rámci proliferace či plodnosti těchto ideálů (patronem Alkibiada je Periklés: tento násilník je zároveň dokonalým občanem).

⁵ Xenofón, *Vzpomínky...* 1.2.12: svévole, bezuzdnost, surovost.

⁶ Viz 6.53-6.59.1. Srv. 1.20.2; Plútarchos, *Život Alkibiadův* 18.6-22.5.

⁷ Hermovky umístované před domy slavných a bohatých občanů či na okraje, hranice měst symbolizovaly právě občany: vztyčený falus odkazuje na sexuální dominanci jako znak občanství, na *dikaia eróta* urozeného Athéňana. Strnulostí a stejností kameny na druhou stranu připomínají demokratickou rovnost a autonomii občanů. Že jde o symbol demokratického občana, dokazuje také to, že se objevují s počátky demokracie – ke konci Peisistratova režimu. Podrobněji viz Wohl 2002, s. 21-24.

⁸ Platón, *Hipparchos* 228b-229d.

dikaios, ...) touží po tyranii. *Dikaios erós* funguje v sepětí vznešeného pobití tyranů a hanebného poničení hermovek, je místem potenciální perverze i pokoření sužujících legitimní občanstvo. Jen když si vezmeme základní hodnoty athénské *dikaia eróta* – svobodu, samostatnost a sebeovládání –, máme zde tyrany, pro něž je ἀὐτάρκεια svobodou od všech omezení, nadvládou, a ne jenom osvobozením se z nadvlády jiného: v perikleovské demokracii je opakem otroctví vláda, ne svoboda; jen tato imperiální athénská logika vede nutně k jinak šílené a nepochopitelné výpravě na Sicílii (6.18.3). Tyranova moc je toliko rozložena mezi více občanů, není ale mrtvá. Tyranův erós je paradigmatickým sexuálním a politickým živobytím. Individuální svoboda, maskulinní egalitarismus, *dikaios erós* jsou variací tyranových choutek.

Alkibiadés stejně jako kdysi Periklés vyvolává v lidu touhu po sobě coby tyranovi, kterou ho erómenos-lid zase zpětně kazí. Není pak cestou z kola ven filosof – Sókratés odolávající krásnému a bohatému erómenovi-tyranovi-Alkibiadovi, jenž se ho snaží kazit (217c-219e)? Je přece příznačné, že Sókratés ho miloval,⁹ ale přesto mu v jeho „tyranských“ (sexuálních) choutkách nepodleh, nezkazil se jím. Sice přešel do pozice erómena,¹⁰ ale jen aby potvrdil a znásobil svoji dominanci (219e). Na druhou stranu je příznačné, že Sókratés Alkibiada nezískal pro filosofii: Alkibiada jako eróta je snadnější milovat, než „mít“. Nicméně i filosofie (Sókratés) si Alkibiada neboli tyranského eróta přivtěluje, neobejde se bez něho: jeho *paranomii* a *hybris* ztělesňuje např. ὕβριστής ἵππος (254ab), který je dle palinodie nepostradatelný v *anagógé* jedince za krásou, případně pravdou, dobrem či filosofií. Filosofie a Sókratés, problematizující demokracii a přicházející proti ní také se zvláštními principy, staví na erótu, tj. také na Alkibiadovi coby *paranomii* z palinodie (254b1). Pokud není Alkibiadova *paranoia* středobodem (jako byla v demokratických Athénách alespoň v určité době peloponéských válek), pak je alespoň podstatnou souvislostí a součástí sókratovské filosofie (217e-218b). Porušení nomu, které by běžným lidem přišlo děsivé (nezasvěcení musí pryč, 218b), vyvolává u zasvěcených jen smích (222c).¹¹ Ve filosofii je Alkibiadův erós smířen, vyvážen. Cesta ke kráse a dobru legitimizuje porušení striktních pravidel (hierarchie erómenos – erastés atp.), které je jinak nelegitimní a třeba v politice (peloponéských taženích) k žádnému okouzlujícímu dobru nevede. Alkibiadův erós spojen s filosofickým

⁹ Viz např. *Symposion* 213c, 218c; *Prótagorás* 309a.

¹⁰ Stejně jako třeba v dialogu *Faidros* se staví do pozice vedeného a milovaného, byť vlastně dialogu a cestě s Faidrem dominuje.

¹¹ Zde je *paranoia* jednoduchá: Sókratés jako erastés je pronásledován erómenem Alkibiadem; hierarchie erómenos – erastés, starý – mladý atd. se obrací a Alkibiadova sexuální agrese evokuje v případě muže velmi hanlivý výraz πορνεία.

směřováním není ztracen,¹² kdežto spojen s politickou činností svého pána či ostatních perikleovců vede k hrůzám (vraždění na Mélu atp.)¹³ a zničení athénské impéria (otročina v sicilském lomu na kámen, z něhož se dělají hermovky). Politika a filosofie se tak zdají být zcela odlišnými oblastmi a síly fungující v jedné nemohou být uplatněny v druhé.

Paradoxně skrze apolitického kinaida jsme se dostali k erótu politickému. V následujícím textu ještě zčásti ospravedlníme sblížení kinaida s vůdci (tyrany) či představiteli (politiky) lidu a hlavně přiblížíme klasické pojetí athénské politické eróta.

Asi nejpodrobněji jsou athénské politické touhy, erós, kterého vzbuzují nebo jímž se nechávají posednout vůdci a představitelé lidu v éře Sókrata, vyličený v Thúkýdidových *Dějínách peloponnéské války*.¹⁴ Nazíráno schematicky, nalézáme zde Alkibiadův a Kleónův koncept změkčilého, tyranského eróta a Perikleovu představu eróta zmužilého, demokratického. Kleón redukuje eróta na reciprocitu vzájemného vyhovování si a všeobecného podřizování se *hédoné*; nevládnou zde ani milující, ani milovaný, nýbrž ekonomie hltání a přebytku (*χάσσω*).¹⁵ Jakýkoliv představitelný, vznešený erós k polis je zde zredukován na násilné zneužívání, zákon vyhovění si, sloužení rozkoši a penězům.¹⁶ Kleón jako reprezentant lidu je veden bezstoudností a nenasytností.¹⁷ Lid stejně jako vládce či politik je *πόρνος*, ten, kdo je za úplatu k máni: „*Jak jen někdo řekl na sněmu: ‚Ó Deme, já jsem přítel tvůj a mám tě rád a o tebe se starám, tobě radím sám‘, jak jenom někdo užil toho úvodu, hned rozpíals křídla, rohy vzhůru zvedl...Tvé uši dovedly se přílišně roztáhnout...*“¹⁸ Thúkýdídés a obzvláště Aristofanés ve svých *Jezdcích* vidí takto Kleóna jako zkázu demokracie, jako její úpadek v naprostou *kinaideii*, v níž je erós zredukován na čistý chtíč, nekontrolovatelný apetit. Stejně jako oni odmítá ve svých řečech takovou lásku Sókratés.¹⁹

¹² Vedou se samozřejmě diskuse, zda je Alkibiadův erós sám scestný, stejně jako Diotimin žebřík lásky je sám o sobě abstraktní teorií v konkrétním životě nerealizovatelnou. Anebo Sókratés-filosof dokázal spojit rozum s citem, uměřenost s neuměřeností, kdežto Alkibiadés-politik ne?! Je Alkibiadova řeč doplněním Diotiminina mystéria, nebo jejím znesvěcením? Srv. Nussbaum 2003. Wohl 2002, vidí v Alkibiadovi paranomii jak vůči demokracii, tak filosofii. Je jak příkladem, tak výjimkou Sókratova eróta. Demokracie ani filosofie nejsou (byť se tak vzájemně obviňují) příčinou Alkibiadovy zcela jedinečné paranomie, která je něčím víc i méně.

¹³ Viz Plútarchos, *Život Alkibiadův* 16.5-6.

¹⁴ Odkazy (paginace) na tyto *Dějiny* uvádíme kvůli jejich množství v této kapitole v závorkách přímo v textu.

¹⁵ Stejně viz popis Kleónovy vlády v Aristofanových *Jezdcích*: 754-5 („zírá“, „civí“), 1261-4 (Athéňané jako „Otevřhubové“, *Κεχηναῖοι*) atp. Srv. Platón, *Gorgiás* 493d-494b.

¹⁶ Thúkýdídés 3.37-3.40. „Největší násilník“: 3.36.6; „záluďný“: 5.16.1; vyhovování lidu: 3.44.4 atp.

¹⁷ Aristofanés, *Jezdci* 324-332; Thúkýdídés 4.21.3-4.22.2.

¹⁸ Aristofanés, *Vosy* 1340-50.

¹⁹ Alespoň pokud by měla představovat vše, celek eróta. Viz např. v dialogu *Faidros* erós zredukováný na *ή ἄνευ λόγου ἐπιθυμία*, 238b7. Pokud bychom v této touze viděli touhu levého koně z palinódie (*hybristés hippos*), pak by ji Sókratés palinódií v rámci kontextu lásky celé duše a člověka zhodnocoval – viz níže. Zde ale jde o přízemního koně v nejpřízemnějším provedení.

Kromě Kleóna svádí lid, vede ke změkčilosti a zahrnuje ho potěšením rovněž výše vzpomínaný, atraktivní Alkibiadés. Touha, kterou vzbuzoval, byla spojena s vážeností a mocí – viz už jen jeho štít s Erótem třímajícím hrom, odkazy k účtě k němu kvůli váženosti jeho předků (5.43.2) či olympijská vítězství, která nejen proslavila, ale dokonce zachránila celou polis (famózní olympijské vystoupení se odehrálo v době po válečném decimování a moru, kdy všichni měli Athény za zničené; 2.65.12, 6.15.4). Alkibiadův mocný erós ale také porušoval normy: *paranoia* se projevovala souběžně na soukromé, tělesné rovině, kde byla spjatá se zhýralostí a nemravností (ἀκολασία), a na rovině politické (antidemokratický, tyranický).²⁰ Alkibiadés byl zkrátka mocný, násilný a výstřední Ἔρωσ τύραννος:²¹ touha lidu po něm se rovnala touze po tyranovi, po rozkoši být ovládán.²² Lid samozřejmě miloval Alkibiada celého, ne že nenáviděl jeho *hybris* a miloval jeho vznešené stránky; miloval Alkibiada porušujícího normy, které posilovaly athénskou mužnost a demokratické občanství.²³ Alkibiadés (jako každý opravdový tyran) kombinoval pasivitu a změkčilost se zvrácenou přemírou: byl zároveň milujícím i milovaným, agresivním mladíkem-erómenem (viz svádění Sókrata v *Symposiu*, kterým evokuje chlapce-prostituta) i zženštilcem, pasivním dospělým, kinaidem.²⁴ Jako tyranovi (tomu, kdo je indiferentní ke všem zřízením, oligarchii či demokracii) mu ležela celá polis u nohou a v podstatě existovala kvůli němu spíše než naopak – polis byla nástrojem jeho neukojitelného (je přece tyranem) potěšení: lid se těšil z toho, že se těšil tyran.²⁵ Alkibiadés miluje vlast, když mu ale křivdí, stane se z lásky nepřátelství a touha Athény zničit (6.92.2-4). Oproti věrnému a vytrvalému (καρτερός) Sókratovi²⁶ se utíká k Lakedaimoňanům a vůbec se prospěchářsky přizpůsobuje situaci; vyzrazuje plány Athéňanů, pak se spolčuje s nejmocnějšími a nejvznešenějšími Athéňany, aby zavedli oligarchii (oligarchové ale vidí, že se tento sebestředný tyran do oligarchie nehodí), aby nakonec zase přestoupil k demokraticky orientovaným Athéňanům (6.74.1, 8.47.2, 8.63.4, 8.81.1). Prostě: demagog a zkáza Athén (2.65.10, 6.15.3).

²⁰ Σῶμα παρανομίας, 6.15.4; οὐ δημοτικὴν παρανομίαν, 6.29.1, 6.15.4; Plútarchos, *Život Alkibiadův* 6.2.

²¹ Thúkýdidés 6.15.4; 6.53.3-6.54: lid se bojí Alkibiadovy možné tyranidy a odsoudí ho k smrti (6.61.7). Srv. Xenofón *Vzpomínky*... 1.2.12. Nussbaum 2003, s. 212 n. srovnává roli Alkibiada v Platónových dialogích s rolí tyranické duše v *Ústavě*.

²² Plútarchos, *Život Alkibiadův* 34.6-7. O lásce k Alkibiadovi mimochodem také svědčí rozkoš, již mnozí nalézali v psaní o něm.

²³ Aristofanés, *Žáby* 1425.

²⁴ Viz třeba jen jeho útěk před soudem a přestoupení k nepřátelům, kterým vyzrazuje athénské plány: 6.74.1.

²⁵ Srv. Aristofanés, *Žáby* 1431-2: vychováváte si lvíče, které milovat, znamená otročit mu. Podobné varování – zapomeňte, že jste si ho ochočili – viz Platón, *Gorgiás* 483e-484b. Platón v tom nicméně vidí pouze omyl lidu, Aristofanés nevyhnutelnou touhu.

²⁶ *Faidros*: stále bos; nevychází z města; *Obrana*: po odsouzení neutěče z Athén a ani na naléhání přátel se nevyhne nejvyššímu trestu; *Symposion*: 219d, 220a, ... Ovšem καρτερός (καρτερός) je výraz nesoucí i významy mocný, tvrdohlavý, krutý či hrozný, zpučný...

Jako kanonické, Alkibiadovou osobou ještě nezkažené, čisté – zakládající pojetí demokratického zdatného eróta je možno vidět eróta Perikleova. Erós jako snaha o dokonalou demokratickou lásku a milujícího: Periklés jako mužný pronásledovatel slávy, cti a moudrosti více vede, než je veden – nesnaží se zalíbit milovanému, nemluví pro potěšení lidu. Svým vedením tak nepřipravuje druhé o svobodu (2.41.1 n.), neb je vede k samostatnosti (αὐτάρκεια): nutí a vede je (κατέχω) ke svobodě (ἐλευθέρος), k vedení sebe sama.²⁷ V tom by se venkoncem shodoval s erótem z palinódie. Přesto ho Sókratés nebere vážně – dialog *Menexenos*, kde výslovně naráží na Perikleia,²⁸ můžeme považovat celý za parodii na státnické eróty podobné tomu z Perikleova ἐπιτάφιος λόγος (2.35-2.46). Myslíme, že Sókratés zde ironizuje a za pokrytecké považuje přílišné naklánění eróta na stranu druhých, davu a obce. Je to stejné jako ironické odmítnutí vidět ve smrti Alkéstis čistý altruismus, obětování se pro druhé, miláčka: Sókratés vyvází Faidrův pohled opačným – jde o touhu po *vlastní* nesmrtelnosti.²⁹

Ještě k Perikleovi: svým zdatným a střízlivým vztahem k polis eróta vlastně odmítá (např. 2.42.4). Přesněji řečeno: na místě milovaného je oproti třeba Kleónovu lidu polis. Viz věčné zdůrazňování potřeby obětovat sebe (malého, nesmyslného) kvůli polis (velké, smysluplné, atd.).³⁰ Periklés přichází s ekonomikou odmítání a popírání (opust'te domy, zapomeňte na své statky atp.). Nejde mu tolik o eróta či přátelství,³¹ jako o polis: vyzývá občany, aby se zamilovali do Athén plných skvostných budov, slavných předků atd. a jejich ideologie (2.43.1); vyzývá, aby se identifikovali s mrtvými, s těmi, kdo dokázali v boji za polis (svou lásku) již zemřít. Periklés tak nevybízí k lásce, ale smrti: ideálem je zemřít za obec (2.41.5, 2.42.2-4). Erós je jen vedlejší produkt tohoto ideálu. Periklés je jen sublimovanější formou Kreóna: „*Kdo klade přítele však nad vlast, toho necením si nic.*“³² Pro Sókrata je přátelství (viz palinódie) největším vítězstvím či jeho nezbytnou součástí, politika stojí níže.

²⁷ Viz 2.65.8: κατείχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, „ovládal lid, aniž jej připravil o svobodu“.

²⁸ Platón, *Menexenos* 235a a n.; srv. *Faidros* 269a.

²⁹ *Symposion* 179b-d kontra 208de.

³⁰ Viz jeho řeč k Athéňanům zkormoučeným morem a Lakedaimoňany zplundrovanou Atikou: Thúkýdídés 2.60-2.64.

³¹ Dobře to ilustruje Perikleovo netradiční vyvýšení polis nad aristokratická hostinná přátelství (2.13.1): tradičně se ve válce vlastnictví „soukromých“ přátel na jinak drancovaném nepřátelském území nedrancovalo; Periklés se dopředu zřiká svého majetku, který bude takto ušetřen. Herman 1987, s. 1-11, v nadřazení občanských povinností hostinným přátelstvím (ξένος) vidí konec hrdiny archaického světa – polis z něho udělala občana, hrdinstvím je občanství. Viz např. Agésiláovy řeči zaznamenané Xenofóntem, *Řecké dějiny* 4.1.34: vypukne-li válka mezi *poleis*, vraždí se nově i *xenoi* mezi sebou. Srv. Konstan 1997, s. 83-7: možná ale proto, že šlo o spolky „starých“ aristokratů v „novém“, demokracií či úmluvami s lidem nabytém prostředím.

³² Sofoklés, *Antigoné* 182-3.

Jinými slovy: Novotou a pokrytectvím – také podle Sókratovy výše připomenuté reakce – Perikleovy řeči i doby všeobecně je vzývání aristokratických hodnot u nearistokratického lidu (city a hodnoty milujícího jsou aristokratické, milovaným je ale demokratická polis), neboli spojování nespojitelného: elitářských ideálů s rovnostářskými. Z dému se má stát aristokracie: má být osvobozen k občanství (ne od námahy a nedostatku) a má být elitou (ne narozením, ale získanou zdatností). „Otrok se teď musí den za dnem konejšit pomocí tak průhledných lží, jako je domnělá ‚rovnoprávnost všech‘ ... nebo důstojnost práce, které neoklamou žádný pozornější pohled. Není mu totiž dopřáno pochopit, na jakém stupni a v jaké výšce lze teprve přibližně hovořit o ‚důstojnosti‘...“³³ Třídní identita se zde směšuje s občanskou; lid se sice může identifikovat, ale jde o idealitu nadoktrinovanou zvenčí, idealitu, kterou lid není, kterou si nevymyslel. Sókratova výše zmíněná kritika je nasnadě: milující (mužný erastés) zde miluje sám sebe, patriotismus spadá vjedno s narcismem. Veliký státník vštěpuje demokratickému občanovi touhu po svých fantaziích, po svém vlastním-ideálním já; chce, aby byli jako on: milujte obec jako já (2.60.5). A nechce to kvůli nim, ale kvůli své neměnné lásce – athénské říši. Svobodní a samostatní mají občané být ve chvíli, kdy přijmou za svůj neměnný ideál řečníků a státníků.³⁴

Přes svoji mužnost a střízlivost je Periklés smysluplně spojován s Kleónem a Alkibiadem: jejich touhy jsou v podstatě různými variacemi na téhož eróta.³⁵ Kleón s Alkibiadem představují upadlou formu Perikleia. I Periklés, přes vládnutí, které měl ve svých rukách (2.65), ustupuje touze lidu (=demokratický erós)³⁶ a usiluje o demokratický proces, tj. o transformaci nejnižšího eróta ve vyšší. Rozdíl je v metodě: zatímco Periklés volí cestu potlačování a zmírňování hrubého eróta lidu, Kleón naopak (3.37-40). Nemusíme ovšem po aristofanovsku vidět v Kleónovi *kinaida* (ostatně Aristofanés se vcelku zastává „řízené perikleovské demokracie“ a vysmívá se z celé její tradice jen Kleónovi, a to z osobních důvodů):³⁷ Kleón aktivního eróta svěřuje lidu – říká přece: vy buďte silní, odpovědní, mužní a rozhodní, vy – posluchači – buďte garancí celé soutěže (3.38.3-4). Varuje přitom lid před

³³ Nietzsche 2005, s. 33.

³⁴ K neměnnosti viz např. 2.61.2. Periklés je jediným athénským politikem, jehož řeči nejsou spojeny s řečmi opozičními. Je pravda, že demokracie je teprve v plenkách, ale Periklés hovořící o demokracii alespoň občas vládl sám (2.37.1, 2.65.9). Navíc sám *epitafios logos* je nedemokratickou, epideiktickou řečí: přesvědčuje přesvědčováním, ne argumentací a diskusí (srv. má slova jsou výchovou, διδασκαλία, 2.42.1). Podrobněji viz Wohl 2002. K pokrytectví Perikleovy politiky viz také v části *Sókratés – kohout?*.

³⁵ Viz Wohl 2002, z jejíhož rozboru v následujícím vycházíme především. Podobně až po Alkibiada vidí perikleovskou linii politiky i Canfora 2001, s. 167-177.

³⁶ 2.35.3: vynasnažím se, abych vyhověl vašim představám...

³⁷ Viz Canfora 2001, s. 225-232. Aristofanés vidí ve vládě lidu spásu polis (Acharňané 162-3); obává se tyranidy, přičemž „podle vžitého demokratického slovníku používá pojmu tyranida a oligarchie jako synonym“.
Srv. *Lýsistraté* 614-634. Sama sebe pak Aristofanés označuje za ochránce lidu (ἀλεξίκακος τῆς χώρας, Vósy 1043).

podléháním vlídnostem a požitkům; lepší je aktivita než pasivita (3.37.2, 3.40.7). Kleón vyzdvihuje nižší vrstvy vůči elitě jako méně zkažené, skromnější, umírněnější, respektující zákon atp. Ti, kdo kritizují propadnutí *hédoné* lidu, jsou pokrytci, protože sami jsou hédonici a prospěcháři (včetně Aristofana a Thúkýdida).³⁸ Vyhovovat lidem, ohled *πρὸς τὴν ἡδονὴν* nemusí být v rozporu s jejich vzděláváním, zlepšováním, ohledem *πρὸς τὸ βέλτιστον*. Kleónova touha je podstatnou částí touhy lidu, a tak i Perikleových řečí a Thúkýdidových spisů: viz třeba Aspasiá řídící Perikleia a další svědectví o jeho životě.³⁹ Kleón jako symbol neoddělitelnosti politického dobra od politické rozkoše je přítomen ve všech demokratických erótech. Ovšem jeho otevřenost (*chaskó*) nemusí být hned nenažraností (*kinaideia*), nýbrž prostě touhou, chutí. Perikleovo obklopení se svobodomyšlnými lidmi (Aspasiá, Anaxagorás) nemusí být změkčilostí, nýbrž touhou po demokratickém dialogu a kritickém myšlení; vlastní prospěch a oblibu mu to přece spíše podrývalo.⁴⁰ Periklés je jen sublimovanou verzí základnější touhy po Kleónovi.⁴¹ Tužby u něho nejsou zničeny, nýbrž uspokojovány pod jiným vzezřením. A kontradikce je u obou také stejná: pasivním posluchačům se říká „bud'te aktivní“. Ale i příjemná řeč může varovat před podléháním příjemnostem (Kleón) či vyzývat k obětování příjemností (Periklés). Pokud se Thúkýdídés odmítáním být líbivý a uspokojovat touhy svých posluchačů kloní k Perikleovi, pak Kleón vyzývá čtenáře, aby kriticky zkoumali *τέρψις* tohoto popírání potěšení a zábavy.⁴²

Thúkýdídés Kleóna a lásku lidu k němu vidí jako nemoc demokracie. Snaží se oddělit Perikleia od jeho následovníků (Kleón, Alkibiadés), aby zachránil ideál demokracie, který je ale, jak jsme výše viděli, napětí plný už u Perikleia. Proto, jde-li v Kleónovi o onu touhu, je nemocí samotná touha, podstata touhy (lidu), a nejde o omyl (lidu a demokracie).

Platónův Sókratés⁴³ považuje za nemoc samotnou demokracii (touhu lidu), která nepřipouští žádné zmírnění či utišení, o něž se snaží Periklés. Na rozdíl od výše zmiňovaných demokratických erótů (Kleón, Periklés, Thúkýdídés, Aristofanés) je přesvědčen, že touhy

³⁸ Tak například Aristofanés, věda že základní napětí řízené demokracie je ve vztahu lidu k vůdcům z řad vyšších tříd, sám sebe staví do role *ἀλεξίκακος τῆς χώρας*, z níž lidu – ne dialogicky, ale rétoricky z jeviště – radí a vychovává ho. Z vůdců si k pobavení lidu tropí šašky. Viz Canfora 2001, s. 231.

³⁹ Platón, *Gorgiás* 515e, 518e1-519a a Plútarchos, *Život Perikleův* svědčí o Perikleovi jako zhýralci, který je pod nadvládou ženy. Periklés měl zkazit lid. Ostatně Periklés není ani v řeči odmítající eróta upřímný, neboť vlastní řečí vlastně chválí a svádí lid, vyhovuje jeho představám (2.35.3). Tato svědectví a výklady podle nás neschválně o ničem jiném, než že *hédoné* podstatně patří k politickému a demokratickému erótu.

⁴⁰ Tak viz Canfora 2001, s. 169.

⁴¹ V *Jezdcích* je sice Kleón vypuzen, ovšem vrací se na scénu snad v ještě horší podobě „uzenáře“.

⁴² 1.22.4. Rozkoší Thúkýdídova textu je právě její *hybris*, násilnost nestylového psaní odmítajícího myslet na čtenáře. Násilnost je rozkoší tohoto psaní. Viz Wohl 2002, s. 99-100.

⁴³ Viz např. dialog *Gorgiás*.

πρὸς ἡδονὴν a πρὸς τὸ βέλτιστον patří každá jinam:⁴⁴ touha po rozkoši k lidu a rétorům a touha po dobru k filosofovi. Zdravit démos coby elitu, vůdce atp. je směšné. Rétoři jako kuchaři hledí uspokojit lid, kdežto filosof jako lékař hledí k dobru pacienta.

Alkibiadés myslí víc na sebe než na Athény či lid (5.43.2, 6.92.2) a Periklés je stejným tyranem: jde mu o samovládu (2.63.2) či spolupráci aristokratů, řádných (χρηστός), a neomezenou svrchovanost své veliké říše (2.62.1-2).⁴⁵ Ostatně sám Thúkýdidés odmítal v ideálu Perikleovy tradice vidět vládu lidu, vyjadřoval uspokojení nad Perikleovým kompromisem a vládou nad lidem, tzv. „řízenou demokracií“ (2.65).⁴⁶ Perikleovým ideálem je člověk pohrdající protivníkem (nestačí jistota, přesvědčení o svém vítězství), jistý si svojí nadřazeností (2.62.3-5). Periklés nežije u vědomí opozice svoboda kontra zotročení, ale už v jeho zakládajícím erótu je slyšet opozice typu soutěže s nulovým součtem – vláda kontra zotročení (2.63.1-2), opozice, která vede athénské myšlení a další výpravy: není proto divu, že Athéňany nezastaví nic než „úplná zkáza“ (7.87.6). Sókratovu kritiku netoužit po ničem (vlastním), pokud to není dobré (205de), lze ovšem připsat i těmto (tyrantsky) nekonečným touhám:⁴⁷ Alkibiadés touží po athénském impériu nejen kvůli vlastní slávě a bohatství (πλεονεξία, chamtivost, touha mít víc: 6.15.2-3), ale i kvůli prosté touze zápasit (ἀγωνίζομαι, 6.18.6); Periklés také sní o „velkém zápase“ (2.45.1: μέγαν τὸν ἀγῶνα). Sókratés navíc o vlastním (vědění stejně jako síle) vysoce pochyboval – není náhoda, že se jako hrdina chová při ústupu, a ne při útoku (220d-221c). Za prvé tedy můžeme říci, že erós jako mechanismus impéria (athénského) či impérium jako objekt eróta se Sókratova filosofického působení příliš netýkal. Alkibiadés představuje oddání se erótu levého koně z *palinódie*, což je vydání se na milost a nemilost iracionální vášni, které končí tyranskými zločiny (viz zurážení hermavek). Sókratés tuto *eroticou paranomii* výslovně připouští, ale nekončí u ní, nýbrž ji vidí jen jako krok v širším horizontu (253e-254b). Thúkýdidovy dějiny stejně jako Aristofanovy komedie jsou popisem Alkibiadova, ale v podstatě obecně perikleovského a athénského, imperiálně-demokratického, politického, tragického eróta:⁴⁸ Athéňané končí zotročení v kamenolomu na Sicílii. Platónovy dialogy i Xenofónova svědectví popisují Sókratova eróta filosofického, tj. umírněně nemírného, dlouhodobého a

⁴⁴ *Gorgiás* 464c, 502a-c, 513d, 521d atd.

⁴⁵ Srv. Plútarchos, *Život Perikleův* 16.1, kde popisuje politickou opozici staré komedie vůči Perikleovi, jehož podezřívá z tyranie.

⁴⁶ Viz Canfora 2001, s. 167 n., kde připomíná také spojování Kreonta ze Sofoklovy *Antigony* s Perikleem, což také odkazuje k Perikleovi – tyranovi. Na s. 232 připouští i implicitní kritiku u jinak loajálního Aristofana (*Acharňané* 509-512): války vznikají kvůli ctižádosti elity, ale trpí tím lid: i Perikleovo sužování Megar vedla nicotná záminka, výhodné bylo jen pro ziskuchtivce a bídu přineslo nižší třídě.

⁴⁷ Srv. také kritiku cikád ve *Faidrovi*.

⁴⁸ Srv. Nussbaum 2003, s. 395.

vítězícího (256b). Jinými slovy: Alkibiadés otročí svým pozemským láskám, dému (vposledku své rozkoši v athénském impériu, 6.90.3), které jsou nutně nahodilé, nestálé a tragické, kdežto Sókratés lid odmítá poslouchat a – nevyhýbaje se pasivitě a otročení (také v tom je věrný erótu) – otročí lepšímu (273e-274a).⁴⁹ V tomto smyslu Sókratův erós není politický, ale dialektický: jeho součástí je přecházení od pozemského (křehkého, nestálého, jedinečného, atraktivního) k božskému (stálé atd.).⁵⁰ Pokud vidíme, že perikleovská politika byla zářným příkladem „hrozivého rozpoutání politického pudu, tak bezpodmínečného obětování všech ostatních zájmů ve službě tomuto státnímu instinktu...“;⁵¹ pak Sókrata není možné vidět jako součást této politiky. Za druhé: nebylo to dané slabým vztahem k politice či Athénám, nýbrž neagresivní „antipolitickou politikou“: úsilí Sókratés směřoval ke zdatnosti či *areté* každého jednotlivého žáka, a odsud se vztahoval k polis a zákonům, tj. skrze výchovu sebe a druhých.⁵² Jistě ale jednou z předních, ne-li hlavní starostí bylo zkoumání věcí veřejných, snaha nalézt správné uspořádání obce (viz *Ústava*), jakož i řádný život toho kterého jednotlivce v ní. Ačkoliv Platón jako jeden z nejvěrnějších žáků a nejsvědomitějších pokračovatelů v rozvíjení (Sókratovy) filosofie bývá spojován s pokusy realizovat svoji filosofii v politické praxi, přesto ani jeho nejde – a i to potvrzuje fakt, jak měl filosof sókratovského ražení daleko k mocenským ambicím – spojovat s mocenským erótem, s perikleovsko-tyranskou touhou. Přestože, jak víme z jeho *Listů*, vášnivě spolupracoval s Dióneem a mladým tyranem Dionýsiem a tvrdil, že „*pocitu štěstí nelze dosáhnout tam, kde vládci a filosofové nejsou jedny a tytéž osoby*“;⁵³ přesto jednak neusiloval o vládu, ale jen o předání svých poznatků a myšlení (tam, kde by se snad mohly zrealizovat), jednak věřil, že „*zuřivý a barbarsky pokřivený zevnějšek k podstatě státu nenáleží*“.⁵⁴ A konečně za třetí: S „perikleovci“ se z politiky vytrácí osobní, individuální styl, namísto spolků vzájemně se setkávajících a znajících přátel (ἐταίρεια) se objevuje „filia k dému“ či „přátelství k panovníkovi“.⁵⁵ Ne že by si přátelé už nepomáhali i v politických dobrodružstvích, jen sít

⁴⁹ Srv. slavné odmítnutí přestat filosofovat: „...*budu poslouchat více boha nežli vás...*“, *Obrana* 29d.

⁵⁰ Srv. Nussbaum 2003, s. 357-403. Srv. podobné odmítnutí a zahanbení politika Kritia, který býval začleňován do okruhu Sókratových žáků, ale po získání moci se Sókratově dřívější dominanci zřejmě mstil: „...*vypadá to, jako by měl Kritiás prasečí chutě, když touží drbat se o Euthydéma jako selata o kámen.*“ Xenofón, *Vzpomínky...* 1.2.30.

⁵¹ Nietzsche 2005, s. 37.

⁵² Sókratovo explicitní odmítnutí bezprostředního – mocenského – zájmu o politiku viz např. Xenofón, *Vzpomínky...* 1.6.15. Soustředěním na výchovu se Sókratés věnuje nejzásadnějšímu problému své doby: „...*výchova se stala prvořadým problémem řecké společnosti tam, kde zásada rovnosti umožnila i jedincům bez ... vzdělání (apaidetoí) přístup ke státním úřadům. Tento rozpor tvoří ústřední bod úvah o politice v Athénách v 6.-4. stol. př. n. l. ...*“ Canfora 2001, s. 309.

⁵³ Canfora 2001, s. 426.

⁵⁴ Nietzsche 2005, s. 41-2.

⁵⁵ Např. Plútarchos, *Život Perikleův* 10.1-2: „*Perikleovi přátelé*“.

blízkých přátel už netvořila rozhodující sílu politických činností.⁵⁶ *Filoi* či *erastoi* athénských politiků mají v základu loajalitu k vůdci, a tak je jejich erós už v základech jiný než Sókratův, který si udržuje podobu s osobní láskou vzpomínanou archaickými básníky či přátelstvím z *hetairií*, klubů založených na osobní reciprocitě či štědrosti (o sókratovské reciprocitě podrobněji viz níže).⁵⁷ Sókratův erós z palinódie není ničím jiným než erótem vedoucím k silným přátelstvím a velkým myšlenkám, tj. erótem, jehož se tyrani a vůdci dému báli (viz níže). Sókratés i Platón jsou zaměřeni k dobru, které se uskutečňuje v nezávisivém společném hledání – na vztahu k jednotlivci (případně k jeho jednotlivým složkám: pravý a levý kůň) se ukazuje, jak je celý život zaměřen k dobru – a proměně sebe sama, kdežto tyran filosofii či nějakou *epistémé* z ní plynoucí považuje nejvýše za nástroj k prosazení sebe sama.⁵⁸

Umírněným stratégem z perikleovců je Níkiás, který staví proti Alkibiadově bezbřehé *pleonexii* a *epithýmii* uměřující *sófrosyné* (6.11.7) a *hésychii* (6.10.2).⁵⁹ Spolu s Thúkýdidovým pacifismem,⁶⁰ prosazováním mírnosti, pokoje a sebeovládání (ἐγκρατεία) je to dobrá alternativa k imperiální agresivitě. Níkiás usiluje oddělit občanskou mužnost od imperiální agrese. Bojí se přitom dvou věcí: slabosti (μαλακία) a zlé touhy (δυσέρως). Imperiální erós toužící po výpravě na Sicílii považuje za zmužilost a svobodu aktivní dominanci nad ostatními, výboje. Níkiás v tom ovšem vidí slabost a zhoubnou touhu po věcech vzdálených (δυσέρωτας εἶναι τῶν ἀπόντων, 6.13.1): jako lid se bojí Alkibiadových „dalekosáhlých záměrů“ (6.15.4). Athénská mužnost je jakoby ztracena v *tón apontón*, stále ustupujícím cíli; ztracena v touze, kterou nelze uspokojit – *dyserós*. Athény za Perikleia vládly, neboť byly svobodné, dle „imperialistů“ jsou *eleutheros*, protože vládnou. Opakem otroctví je náhle vláda, ne už svoboda. V této dialektice pán-otrok se výprava na Sicílii stává nutností (6.18.3). Erós perikleovského politika-tyrana je takto podřízen *ananké*, nutnosti, pro níž jiným výrazem je strach: v této tyranské logice buď pán nebo otrok musí stupňovat moc už jen ze strachu ze zotročení (1.75.3). Níkiás, který Sicílii neopouští ze strachu, a ne už kvůli výbojnému erótu (7.48), asi nejlépe symbolizuje tuto stránku aktivit perikleovských politiků.⁶¹ Níkiás je zkrátka také perikleovec.⁶² Na jedné straně i dle Perikleia je drzé

⁵⁶ Xenofón, *Řecké dějiny* 1.4.12-13: Alkibiadovi sice po návratu do Athén pomáhají nejbližší přátelé, ale návrat (politický) mu umožní jen a jen dav, ὄχλος.

⁵⁷ Konstan 1997, s. 61-7. Srv. Aristotelés, *Etika Nik.* 1171a14-15.

⁵⁸ Špínka 2005, s. 115 n.

⁵⁹ Ἡσυχία: schopnost zůstat v klidu; někdy konotuje i malátnost, únavu a předčasnou smrt; ale zde máme zase odkaz na eróta, který smrt tradičně přináší.

⁶⁰ Válka je škodlivý zmatek, narušení života atd.: 1.1.1, 1.93.3, 5.10.5 atd.

⁶¹ Za problematickou v této souvislosti považujeme tezi o Perikleovi z pera Nussbaumové 2003, s. 394: „*Erós*, nikoli zákon či strach, vede k činu.“

(θρασύτης) usilovat o to, co mi nepatří; a to je stejné jako být zženštilý, *malakos* (2.61.4). Imperiální moc je studnicí luxusu a zkaženosti. Tomuto svodu umírněný muž odolá. Na straně druhé ani v zoufalém stavu nechce Níkiás odjet z nedobyté Sicílie (7.48.1-4), byť umírněný, je stále perikleovským politikem imperiálního eróta. Strach a zženštilost patří tak podstatně k výbojnosti, ideál zdatného muže je plný strachu (ze zotročení). Opravdovou odvahu a skutečnou mužnost je třeba hledat v tradičním hrozném Erótu, v erótu Sókratově, před nímž prchají perikleovští, koneckonců prospěchářští politikové (Alkibiadés v *Symposiu*: 216a). Součástí demokratického *dikaia eróta* je tedy tyranská láska. Erós spojovaný s tyranobijectvím má počátek v lásce demokratického občana (zákonodárce) k tyranovi. Erós je tyran, stejně jako je tyranie objektem eróta.⁶³ Tvůrčí tyranova touha pracuje v pozadí athénské demokracie: viz definování athénskému občana s ohledem na tyrana.⁶⁴ Tento vztah demokracie vůči tyranii vysvětluje lépe než pojem opozice derridovská *différance*:⁶⁵ tyranova touha je zatlačena do pozadí, které spolupůsobí, byť není aktuálně vidět. Není tedy negována, nýbrž neviditelně spolutvoří prostor mezi touto touhou a její negací. Jinými slovy: Sicílie je φάρμακον nemocné touhy (*dyserós*), tj. lék i jed ve smyslu Derridovy suplementarity: Sicílie je objekt, který se vetřel na místo touhy, ale nikdy ji nemůže uspokojit – touha bude vzápětí hnána dál a dál a dál... Ale takový není toliko tyran či Alkibiadés, nýbrž Athéňané samotní, kteří chtějí stále víc.⁶⁶ Maskulinní egalitarismus, *dikaios erós* jsou variací tyranových choutek. Tyranie je uchována v individuálních občanských svobodách a v politice athénské impéria.⁶⁷ Paradox athénské demokracie (a možná veškeré demokracie) nespočívá v tom, že ji řídí jeden či několik občanů z vyšší třídy,⁶⁸ nýbrž přítomnost tyrana v každém „demokratovi“. Jinými slovy: ideologii nelze ztotožnit se stávajícími normami; tetelí se v prostoru mezi normami a fantaziemi občanů, tj. mezi nomem a erótem; aby žila, pracovala, musí se do ní občan zamilovat, musí z ní mít potěšení (2.65.10), což vždy vede – jak víme třeba z řečí ze *Symposia* – k porušování norem. Erós, který je otcem přepychu, bujnosti, jemnosti a rozmařilosti (τρουφή, ἀβρότης, χλιδή),⁶⁹ je takto jako vyvažování střízlivého nomu předmětem a arénou politiky. V politických vztazích se se svojí rozkoší tetelí Erós. Obec podporující autoritu ideálu stojí na erótu, který ale veškeré „dané“ ideály rozpouští v rozkoši

⁶² Canfora 2001, s. 172.

⁶³ Hérodotos 1.96, Platón, *Ústava* 573b.

⁶⁴ Archilochos fr. 19 IEG (NŘL, s. 41).

⁶⁵ Takové vysvětlení nabízí např. Wohl 2002.

⁶⁶ 1.70.8-9, πολυπραγμοσύνη, mnohočinnost.

⁶⁷ Athény zotročují ostatní *poleis* a celé Řecko: 1.122.3, 1.124.3; 3.10.4.

⁶⁸ Canfora 2001, s. 224-5.

⁶⁹ *Symposion* 197d. *Chlidé* – v klasických Athénách spíše pejorativní výraz pro změkčilost, přepych a křehkost. Tyto vlastnosti najdeme právě u Alkibiada, viz Plútarchos, *Alkibiadés*.

ze snění, sahání dál, za „dané“, zkosnatělé, přítomné (normy). Kdo poslouchá πάτριος νόμος (2.34.1), bude oceněn městem; kdo se oddává erótu, nebude mít *patrios nomos* za ideál, bude snít o jiných věcech a chodit „za město“. I pro Sókrata je erós větší pedagog než polis se svými předáky.

Nejen Sókratés spojuje kinaida s tyrany či (k tyranii inklinujícími) rétory a politiky.⁷⁰ Jejich zotročení je stejné. Sókratés v *Gorgiovi*, stejně jako v deváté knize *Ústavy* popisující tyranu coby nejubožejšího z lidí, trpícího, ovládaného vnitřním erótem-tyranem, poukazuje na splývání aktivní role s pasivní v těchto jejich extrémních podobách. Neaktivnější (tyran) je nejpodřízenějším:⁷¹ zcela podlehl erótu (vládnout). Je pak nejpasivnější (kinaidos) nejsvobodnějším? Sókratés se nepřiklání ani k jednomu typu,⁷² čímž naznačuje že opravdová svoboda neznamená ani (touhu po) panování, ani (touhu po) zotročení. Touha panovat je symbolem nesvobody vnitřku; velkým sókratovským tématem je sebe-ovládání postavené do protikladu nebo lépe jako předpoklad spravedlivého ovládnutí ostatních.⁷³ Touha po otroctví a touha po moci jsou dvě strany téže mince, která jako celek stojí proti skutečné (i politické) svobodě. Druhé chci ovládat jen tehdy, pokud se nechám nadmíru zotročit potřebou dominance. Lichocením lidu vede k zotročení rétora, který i když se nakonec stane tyranem, nebude lepší než kinaidos ponižující se před milovaným (*démem*). Agresivní sledování rozkoše tak nakonec vede k pasivní sexuální pozici; rétor či tyran se po způsobu *kinaida* rád a s uspokojením podřizují (tomu, co chce lid slyšet): kinaideia je odměnou za politickou kariéru (stejně jako cestou k ní – viz Aristofanovy komedie).⁷⁴ Sókratés zpochybňuje jak aristokratický, tak demokratický stereotyp stratifikace a hierarchizace společnosti na *kinaidy*, *hoplity* atp. Nepřipouští, že lepší je lepší tím, že je u moci, aktivnější, tyranštější. To může být stejně tak důkaz většího zotročení.⁷⁵ Do této míry také odmítá politického eróta, tj. touhu co nejvíce prospívat sobě či obci a co nejvíce ničit nepřitele: o tom svědčí třeba jeho základní teze z *Ústavy* či *Kritóna*, že činit bezpráví, škodit, je vždy nesprávné, tj. i škodit svým nepřítelům. Také to je Sókratova *paranomia*, porušení zásad obce, tradiční morálky, občanská neposlušnost (podrobněji viz závěrečná kapitola). Na druhou stranu ale Sókratés hledá „správnou politiku“, hledá, v čem se má politik vzdělávat, jak má vládnout – zde odmítá

⁷⁰ *Gorgiás* 491b-494e.

⁷¹ Srv. např. Platón, *Ústava* 573a-579e. Obecně k takovéto bídě tyranu srv. Xenofón, *Hierón*.

⁷² Srv. *Symposion* 221cd: Sókratés je podivný (θαυμάσιος), ale nejpodivnější na něm je to, že není ani přibližně podobný (ὅμοιον) žádnému z lidí. Sókratés je zvláštní (ἄτοπος), tj. s nikým nesrovnatelný, nezapadá do žádné škatulky.

⁷³ *Zákony* 836d8-e4; *Gorgiás* 470e4-5; *Alkibiadés I.* 105c, 119b-120d, 122a.

⁷⁴ Aristofanés, *Jezdci* 167: *laikazein* – odměnou je sání (orální sex = podřízení se) v Prytaneiu.

⁷⁵ Viz Ludwig 2002, s. 190-1.

prostý sofistický ideál umění přesvědčovat a hledí k učení zdatnosti, poznávání pravdy atd.⁷⁶ V tom je Sókratova činnost založená na erótu politická, veřejná. O občanské poslušnosti svědčí také jeho odmítnutí utéct z Athén před soudem a rozsudkem smrti; kdyby utekl, provedl by tyranský kousek – násilí vůči městu a zákonům, tj. „rodičům“.⁷⁷

Slovy z rozboru *Symposia* (viz níže): kinaidos, Aristofanés dialogu *Symposion* a podobní představují eróta s politikou vůbec nesouvisejícího (tyran jako ten, kdo ruší politiku ve jménu absolutní vlády), Pausaniás s Faidrem ze stejného dialogu hlásají politiku jako to nejpodstatnější na erótu a Sókratés stojí někde mezi nimi, tj. vyvažuje *filotimii*, soupeření a rivalitu Faidrem a Pausaniem absolutně vyvýšenou a kinaidem absolutně odmítnutou. „Vyvážení“ je ovšem ošemetné slovo, protože jde spíše o převedení na jinou rovinu, na rovinu filo-sofie, jejíž otevření vede k opuštění (absolutizace) roviny politické (tyran) či sexuální (kinaidos).⁷⁸ Sókratés takto zachovává soupeření a smysl pro věci veřejné (politiku), ale ne na úkor (smyslu) eróta, jenž je zde veledůležitý, a to právě i kvůli sobě samému (filia ve slově filosofia je v zásadě erós). Ovšem i v tomto je Sókratés alespoň zčásti tradiční, neboť politika, občanské sjednocování a komunity nebyly asi nikdy ztotožňovány tolik s erótem jako s filii; k spojování eróta s občanskou hodnotou docházelo proto, že takovouto filii, občanské přátelství, mohl podněcovat, zvyšovat či udržovat, jinak ale erós nebyl ztotožňován s poutem držícím obce pohromadě.

Deleuze aneb filosofie jako pohrdání mudrcem⁷⁹

Agón, jak jsme viděli výše, patří k erótu, a tak je i součástí obsahu výrazu filia ve slově filosofia. Filia jakožto dědička erotických počátků obsahuje jak touhu a důvěřivou nakloněnost, tak soupeření a soupeřivou nedůvěru. Podobně chápou filosofii, přičemž specificky interpretují Sókrata, i Deleuze s Guattarim, kteří podmiňují výkon myšlení přítelem, a to v obou aspektech k silnému (tj. erotickému) přátelství náležejících: podmínkou je nejen věrnost a loajalita, ale i rivalita a střetávání se.

Co znamená podle Deleuze Sókratovo zdánlivě banální ulpívání na erotice a příteli? Jak si eróta vysvětluje Deleuze, jaké kontury získává v jeho, řekněme poststrukturalistickém hávu?

⁷⁶ Srv. Canfora 2001, s. 309-10.

⁷⁷ *Kritón* 50d n. Srv. Graeser 2000, s. 140 n.

⁷⁸ Odlišení roviny filosofie proti rovině politiků, tyranů, sofistů atp. viz 248de. Odlišení od roviny sexuální viz 250e-251a.

⁷⁹ Veškeré uvozené citáty, jakož i neuvozené myšlenky odkazují k Deleuze-Guattari 2001.

Obsah výrazu filia v pojmu filo-sofia nevyjadřuje pouze věčné usilování o moudrost, která nikdy není zcela k mání (neb moudrý je jen bůh, jak říkali pythagorejci), nýbrž hlavně „překonání mudrce“: *filoi* či milovníci moudrosti mají k moudrosti blíže než *sofoi*, asi tak, jako je milé vždy nutně blíže a intimněji blíže milý než její vlastní, třeba i milovaní rodiče; ti ji sice „mají“ (v případě moudrosti viz pojmenování: doslova „mudrci“), ale to, kvůli čemu by klidně smrt podstoupila, případně tyto rodiče opustila či jim ublížila (viz výše), jí dává jen milý. Být přítelem či milovníkem je víc, a to jak intenzitou, tak intimitou, než být vlastníkem. Nic na tom nemění ani možná komplikace s případem milování vlastního, οἶκος. Erós je z definice svému předmětu vzdálen – čím dál, tím je erós intenzivnější –, takže jakékoli vlastnictví je v jeho případě protimluv, byť třeba Aristofanés ho v *Symposiu* široce rozvíjí. Takové chápání eróta, filosofa a filosofie, taková logika je přitom novinkou oproti tradici, jež chápe eróta jako privaci myšlení a jednání.⁸⁰ Je to mimochodem pokus o náročnější porozumění, o čemž svědčí už to, že ve většině dnešních skript a učebnic najdeme vymezení filosofie oproti třeba sofistům právě v jejich pokornějším vztahu k moudrosti – na rozdíl od sofistů filosof není moudrý, ale po moudrosti výslovně – vědom si své lidskosti – toliko touží. Tak to není: Sókratés je ὑβριστής (215b, 219c) právě tím, že si nárokuje moudrost víc než ostatní: je jejím erótem. Sókratův *přítel* podmiňuje myšlení, ovšem dle Deleuze jako tzv. „pojmová osoba“ tvořící úhelný kámen celého jeho systému. Milovaný, přítel není prostě partnerem v dialogu, nýbrž myslitelem, který v Sókratovi myslí. *Přítel* neznamena ani soukromé, ani veřejné postavení, nýbrž to, co patří myšlení. *Přítel* je podmínkou, jež je vlastní sókratovskému myšlení, stejně jako „Sókratés-erotik“ je podmínkou Platónových dialogů: Platón myslí skrze postavu Sókratovu, Sókratés myslí v Platónovi. Tou či onou pojmovou osobou se to či ono myšlení rozvíjí. A specifíkem Sókratovy pozice, jeho myšlení v tomto smyslu je fakt, že myslitel musí být přítelem – ne že se do myšlení pouštějí dva přátelé. Vzpomeňme nicméně na soupeření, o němž jsme psali výše v souvislosti s konvencí Sókratovy doby: máme zde vlastně přítele či milovníka, který je ve vztahu ke svému příteli jen prostřednictvím milované záležitosti, která je zdrojem soupeření. Přitom ale je třeba říci, že jako Řekové obecně dávali vládnout svobodnému mínění (δόξα), z něhož filosof musel extrahovat vědění (ἐπιστήμη), které je proměnilo (v pravdu), tak obecně stavěli do popředí agón a přátelství, z něhož filosof extrahoval podmínku vlastního myšlení (tvoření pojmů), jež zase zpětně proměnilo arénu veřejného zápasu. V tomto méně triviálním smyslu je láska

⁸⁰ „Taková po lásce touha (τοῖος γὰρ φιλόητος ἔρωσ) se vplížila do hlubin mé duše, a zalívši mi zraky hustou tmou, útlý rozum z prsou mi ukradla (κλέψας ἐκ στηθέων ἀπαλάσ φρένας).“ Archilochos frg. 191 IEG; NŘL, s. 53.

(Sókratés, erós) násilím, které nutí myslet. V tomto smyslu Deleuze provokativně, ale výstižně cituje Kierkegaarda: „Nemá žena větší hodnotu než přítel, který nás dobře zná?“, a v tomto smyslu odmítá redukovat filosofii na nekonečné tlachání či diskuse „urozených“ přátel u kulatých stolů. Je třeba zachovat atributy eróta: distanci, ticho, hořkosladkost, nevědomost atd.

Sókratés zkrátka znemožňuje každou diskusi, z přítele dělá přítele pojmu (ideje) a z pojmu nesmiřitelný monolog (kterým eliminuje „běžné“ soupeře a soupeření). Sókratés a v souvislosti s idejemi Platón se ucházejí o ideje či pravdu, ale tím, že je tvoří. Nedopracovávají se jich ve společných debatách, nýbrž na již vytvořené (např. spravedlnost) lákají ostatní, z nichž „dělají“ jejich uchazeče. Úkolem či řešením těchto uchazečů toužících po Sókratovi je skoncovat se Sókratem, protože jinak nikdy nebudou jako on, tj. nic původního a zajímavého nevytvoří. Alkibiadés to vystihl: „...*utíkám od něho pryč jako od Sirén se zacpanýma ušima, abych tam vedle něho nemusil sedět až do svého stáří.*“⁸¹ Alkibiadés je možná právě pro tento útěk jedním z mála Sókratových blízkých či milých, o nichž hodně víme – ostatní nejsou než nedokonalými napodobeninami Sókrata. Jinak řečeno, Sókratův dialog není žádným společným hledáním objektivní, všem racionálním bytostem přístupné pravdy, nýbrž Sókratovým pokusem převést druhé na rovinu myšlení a žití, kterou vytvořil. Sókratés nevede diskusi směřující k racionálnímu přesvědčení a usvědčení druhého z omylu, nýbrž vede souboj na život a na smrt dvou či více monolitických životů, zkušeností, citů a vědění.⁸² Sókratův erós tak jednak zakládá zvláštní společenství a přátelství, v němž chybí hierarchie, což lze vidět jako plus a posun oproti mudrcké a náboženské tradici, která každý agón koneckonců přesahovala (ovládala) a nikdy se mu takto čistě neoddávala – viz např. výše rozebíraný Xenofanés, jednak spočívá v soupeření vždy předem prohraném, neboť cenu, soupeře i závod si určuje vždy milovník, ἐρωσ, v našem případě Sókratés sám. Sókratés vytváří atraktivní rovnostářský svět – vše je zredukováno na myšlení – do něhož vtáhne mnoho athénské mládeže, mnoho uchazečů o něj. Moudrost, ideje, krása či Erós mají mnoho milovníků a uchazečů – viz boj filosofa se sofistou v dialogu *Sofisté*s, soupeření Sókrata s Agathónem a Aristofanem v *Symposiu* anebo s Lýsiem ve *Faidru*: jde ovšem o soupeření s logografy a rétory či s básníky jako takovými. Ti mezi sebou nediskutují, nýbrž každý tvoří svůj svět (svoji řeč), v němž myslí a žije, a na nějž láká druhé (Faidra).

⁸¹ *Symposion* 216ab.

⁸² Srv. Detienne 2000, s. 166 n.: s Detienem tímto výkladem polemizují, neboť Detienne to, co s Deleuzem přepisujeme Sókratovi, v řeckém prostředí vůbec nepřipouští a poukazuje na to jako na specifikum východního myšlení (Indie, ...).

Apendix: Erotický trojúhelník

Podívejme se teď podrobněji na výše zmíněný, v našem kontextu asi nejzajímavější třetí aspekt zápasícího Eróta – rivalitu mezi soupeři-uchazeči o milovaného – a jeho filosofické zhodnocení.

Jak erotická rivalita vypadá, si přiblížíme na jejím asi nejstarším, velmi hutném a reprezentativním obraze v lyrice básničky Sappó:

*„Nesmrtelným zdá se mi roven bohům
onen muž, jenž naproti tobě sedí
tváří v tvář a naslouchá zblízka tvému
sladkému hlasu,
i jak zní tvůj lahodný smích. To všechno
zmatkem naplní vždy mé srdce v prsou.
Jak jen vzhlednu nakrátko k tobě, slůvko
nevyjde z úst mých:
jazyk se mi podlomí, jemný oheň
rozběhne se pojednou pod mou kůží,
svými zraky nevidím nic a v uších
dutě mi hučí,
pot se po mně rozlévá, mrazné chvění
jímá celou bytost, jsem trávy bledší -
málo jenom schází, bych, Agallido,
mrtvou se zdála!”⁸³*

Možná Sappó poukazuje na omezenost rivality, na kterou jsme upozorňovali výše: „*Ten muž je roven bohům*” neznamená nic jiného, než že se s ním nelze utkat, že nedosahuji jeho výše; Sappó jako žena na tom tak skutečně ve společnosti orientované mužsky mohla být. Anebo prostě vyjadřuje strach ze ztráty milované osoby, zoufalství nad nerovným protivníkem: nelze s ním soupeřit, když je tak „klidný“ a ona tak „zamilovaná“-neklidná (zde se nabízí srovnání soupeřů z dialogu *Faidros* – milující, neklidný Sókratés kontra chladně vypočítavý Lýsiás,

⁸³ Sappó, fr. 31 PLF (NŘL, s. 238, přel. F. Stiebitz).

podrobněji viz níže). Nám známé výklady spekulují takto: buď onen muž a) je kromobyčejně krásný a silný, nebo b) si s dívkou dokonale padli do oka, případně c) se před krásou dívky nerozložil a nezeslábl, stal se „partnerem“. Za dobrý považujeme argument, že „rovnost bohu“ v řeckém prostředí jistě neodkazuje k imunitě a indiferenci, ale spíše k velikosti, slávě a síle, ale z toho ještě neplyne, že připustíme jen první dva výklady.⁸⁴ Vydržet v přítomnosti milované osoby a nepřijít k úhoně, nezbláznit se, neudělat ze sebe kašpara nebo kinaida, je obrovský výkon. Ideál, se kterým zde Sapphó pracuje, je předoobrazem milujícího filosofa z palinodie, který v boji sama se sebou vítězí (rozumný vozataj usměrní hrubě rozpustilého koně – ὑβριστής ἵππος, 254e) a vydrží být milovanému nablízku, aniž by se přiblížil moc (např. 255b: πλησιάζω) – stejně jako Sókratés v *Symposiu*, kde odolává nabízejícímu se, krásnému Alkibiadovi. V tom spočívá Sókratova erotická *techné* (257b), toto je nové já, které se rodí a zůstává uprostřed touhy. To samé lze vidět i v obrázcích Sókrata stojícího na cestách, před gymnasií a symposií: Sókratovou nejzásadnější vlastností byla výdrž, trpělivost (καρτερία, 219d, 220a); ovšem ne v běžném slova smyslu „vyčkání“ lepší příležitosti a následném dohonění všeho zameškaného či uvolnění potlačeného. Navzdory konvenci totiž neočekává filosof od eróta milovaného (ví, že toho lze dosíci i bez eróta – viz Lýsiovo pobláznění Faidra), ale právě „jen“ onu touhu: „...obrat' ho k filosofii ... aby nebyl rozdvojen, nýbrž aby, jsa oddán filosofickým řečem, šel ve svém životě přímo k Erótu.“ (257b) Erós sám je touženíhodný, což je zčásti tradiční prvek: malby na keramice Erótovi nepřipisují tolik rysů milujícího, jako milovaného, tj. atraktivní rysy chlapecké, jako například dlouhé vlasy.⁸⁵

Vraťme se ale k básni: V rozestupu mezi Sapphó a „tím, kdo sedí nablízku milovanému“ pendluje Erós. Sapphó jako reálná pozemšťanka touží být „tím v klidu sedícím nablízku“: to je ideál, o němž sní a který projikuje na papyrus. V lásce totiž hrozí smíšení, smazání hranic mezi těly či myšlenkami, ochabnutí tělesné i intelektuální.⁸⁶ V tomto smyslu je erós krizí, která může vyvolat akci a mít dobrý dopad. Ve střetu s druhým, ve střetu dvou světů, dvou myšlenek⁸⁷ můžeme nalézt svoji tvář, hranice, zjistit, co vlastně chceme dělat, jak žít atd. Milující-filosof (Sókratés) se proto s Alkibiadem-milovaným schází, ale nechce s ním

⁸⁴ Tak uvažuje např. Dover 1978.

⁸⁵ Dover 1978, s. 77 n.

⁸⁶ Viz lyrické μίγνυμι či λυσιμέλης; např. Sapphó, frg. 130 LP; NŘL, s. 263: „Erós ochromující (λυσιμέλης) zas zmítá mnou, sladkotrpký, nepřemožitelný plaz.“ Archilochos frg. 196 IEG; NŘL, s. 53 atp.

⁸⁷ Sapphó, frg. 51 LP: οὐκ οἶδ' ὅττι θέω δίχα μοι τὰ νοήματα, NŘL, s. 247: „Nevím nyní, co dělat. Vždyť myšlenku dvoji mám!“

splynout: v lásce nejde o to splynout s druhým, změnit se v druhého,⁸⁸ nýbrž stát se sebou samým, objevovat a narážet na své kontury, tj. procházet od jednoho k druhému: k tomu nakonec donutí Sókratés jako milující Alkibiada (219bc): „...*přikryl jsem jej svým šatem ... ulehl jsem si pod jeho plášť a objevil rukama tohoto v pravdě daimónského a podivuhodného člověka, ležel jsem celou noc.*”⁸⁹ K podobnému přecházení od jednoho k druhému dochází i mezi Sókratem a Faidrem či mezi milujícím a milovaným v palinódii v dialogu *Faidros* (viz kapitola *Erotická reciprocita*).

Dover poukazuje ještě na intonaci řeči a smích, které ilustrují intimní vztah dvojice a v třetím v pozadí (Sapfó) vzbuzují netolerantní emocionální stres, žárlivost a hysterii. Básnička v první osobě hledí zřejmě stále (opakovaně) k dívce, aby vyvrátila podezření, jež vzbuzuje „smích” a „hlas”, ale zrak jen potvrzuje to, co je slyšet. Proti tomuto čtení tvrdícímu, že jde o popis Sapfínych emocí ve chvíli, kdy se jí zjeví její milá (např. u Plútarcha), se spekuluje ještě o možnostech, že velmi nejistý řádek sedmý („*jak jen vzhlednu k tobě*”) znamená „*jak jen spatřím tuto situaci*” anebo „*když tě (míněna dívka) vidím takto v poměru s mužem, jehož miluji...*” či – s rukopisným $\mu\epsilon$ – „*jakmile on se na mě podívá, zajíká se mi hlas...*” a nahrává tak spekulacím o Sapfó zamilované do muže a žárlivé na dívku. Anebo Sapfó sleduje – s hrůzou – samu sebe v situaci, kdy s ní laškuje její mladý snoubenec, přítel? Ostatní Sapfina poezie ovšem svědčí o tom, že zde máme jedno z prvních vystoupení homofilního eróta. Přikláníme se tedy k Plútarchovu výkladu, že Sapfó popisuje tělesné, erotické symptomy, byť by teoreticky asi byly zaměnitelné symptomy ataku „pouhé” úzkosti, a že ve shodě s její homofilní orientací je i to, že nepocituje vůči svému mužskému rivalovi zášť, ale beznadějnou závist, kterou smrtelníci vůči bohům zkrátka cítí.⁹⁰

Považujeme tento dobře zachovaný fragment v souvislosti s naší studií především za pěknou ilustraci erotické rivality, navíc zkomplikovanou střetem napříč ženským a mužským světem. Pěkně je zde vidět ona „mimetika touhy”: i když připustíme, že Sapfó dívku znala a asi i milovala ještě předtím, než ji spatřila s tímto mužem (ovšem oslovení „*Agallido*” toto čtení naznačující v řeckém textu není), Sapfínu touhu nepochybně násobí láskování dívky s dotyčným mužem. Jakmile se objeví na scéně rival, milující – Sapfó zareaguje, rival a situace

⁸⁸ Srv. popis eróta coby touhy po splnutí s druhým v řeči Aristofanově v dialogu *Symposion*. Podobně viz Diónenés Laertios (V. 1.20-1) odkazující na Aristotelův výrok o podstatě přátelství jako „jedné duši ve dvou tělech“.

⁸⁹ Srv. $\chi\lambda\alpha\iota\nu\eta$, plášť, houň a $\gamma\alpha\mu\kappa\acute{\eta}\ \chi\lambda\alpha\nu\iota\varsigma$, svatební, ozdobný šat v: Aristofanés, *Ptáci* 1693, 1758; Archilochos frg. 196 IEG. Pláštěm tady Archilochos přikrývá svedenou dívku, aby s ní uspokojil své choutky. Calame 1992, s. 118-9, považuje tkaný materiál pláště jednak za obraz svatebního propletení, spojení, vazby *filotés*, jednak za metaforu politických struktur.

⁹⁰ K různým čtením viz Dover 1978, s. 178; Calame, s. 20 n; Kvíčala 1908, s. 27 n. Srv. též Plútarchos, *O lásce* 763a (čes. překl., s. 67).

ji zkrátka vzruší víc než samotná dívka – milovaný. A Sappfó je jen zdánlivě smyslů zbavená či dokonce mrtvá, boj nevzdává a touhu nepotlačuje – jen ji nasměruje jinam: napíše báseň. Jejím spoluautorem je její soupeř, tj. koneckonců Erós, a tak je její báseň nutně božská.

Typický zde je také Erótův prostředek – pohled: erastés se tradičně neuchyluje k dotekům a hlazení, nýbrž fixuje své protějšky pohledem.⁹¹ Podmínkou lásky je distance, vzdálenost, prostor – Erós operuje na dálku. Nejde ovšem tolik o prostou vzdálenost, jako o „komplikovanost“. Erós „trianguluje“, tj. jeho podstatnou vlastností je rozložitelnost či rozepsatelnost do trojúhelníku.⁹² „Mimetické touze“, erótu, rivalitě se zkrátka daří jako pohybující se v trojúhelníku, mezi třemi subjekty, body či událostmi: „já-Sappfó“, „moje milá“, „muž, který jí naslouchá zblízka“. Stereoskopický pohled milujícího-Sappfó otevírá prostor, v němž se erós může pohybovat a jehož je součástí. Erós k sobě váže trojici bodů, mezi nimiž přeskakuje. Jinak řečeno: pohled milujícího fixuje milovaný subjekt a tvoří jiný – ten, který ve skutečnosti inspiruje onu touhu. Jednodušší formou triangulace Eróta je samozřejmě zamilovat se do někoho, kdo touží po někom jiném, třetím.⁹³

Uděláme-li další krok, pak se dostaneme k tomu, že Sappfín stereoskopický pohled lze vidět ještě jinak: Sappfó je ta, která celou situaci vymyslela, napsala, stvořila. Její pozice je tak zvláštní tím, že zažívá jisté, třeba i negativní emoce, ale současně ví, že to dobře dopadne, tj. že (na)píše krásnou báseň. Jako každý spisovatel či čtenář zažívá chvilkovou, erotickou rozkoš v kognitivní a emocionální stereoskopii: ze svého místa naráz přehlídí dvě roviny, které se nikde nesblíhají, ale přesto k sobě neoddělitelně patří: vidí to, co vidí a v co věří postavy básně, a vidí to, co vidí a v co věří ona sama jako řekněme reálná autorka těchto postav. Obě roviny jsou přitom v neustálém napětí, jedna žije na úkor druhé, jedna druhou popírají i podpírají atp. Pokud autor či čtenář udrží ono napětí, pak příběh pokračuje, pokud ne, končí, a s ním končí i „erotika“. Carson stejnou taktiku erotické triangulace nachází ještě v pozdních řeckých novelách (např. Charitón): samotní hrdinové vydají mnoho energie na strojení obstrukcí svým touhám; oblíbeným trikem například je, když už není žádný nepřekonatelný rival na obzoru a sváděná sama touží po svádějícím, postavit si do cesty αἰδώς (cudnost, zdrženlivost), a tak zase přiživit eróta v jeho pohybu v trojúhelníku, jehož jedna strana je teď cestou čistoty a nevinnosti a druhá cestou tělesnosti a smyslnosti. Jakmile se objeví touha a žene milujícího k milované, *aidós* mu zastoupí cestu a nedovolí mu

⁹¹ Sídlo či pohyb Eróta je často umisťován do očí. Srv. např. Platón, *Kratylos* 420b, *Faidros* 250bc; Empedoklés frag. 31A86. Někdy bývá milostný, něžný pohled připsán samotnému Erótu.

⁹² V úvahách o triangulaci eróta vycházíme z Carson 1986, která, pokud víme, na tuto vlastnost Eróta upozornila jako první.

⁹³ Viz např. Anakreón, frg. 358 PMG, č. překl. NŘL, s. 267.

přestoupit hranici, již tvoří „příjemné mučení“ (srv. citované dvojité gesto obejmutí a zakrytí mezi Sókratem a Alkibiadem v *Symposiu*). Vrcholy těchto novel jsou svatba, případně pohlavní styk, což ovšem znamená konec eróta, trojúhelníkového pohybu a konec novely. Celá díla tvoří dle Carson spor hrdinů se spisovatelem a čtenářem, poskakování eróta v tomto trojčlenném spojení: čtenář mající rozkoš z textu volá na autora „Ještě ne!“, romanopisec totéž diktuje hrdinům a třetí „Ještě ne!“ sugeruje milovaný milujícímu na stránkách knihy. Čtenář jako spisovatel sahá po románových postavách, sdílí s nimi jejich toužení, a tedy i frustrace, ovšem kromě jejich světa vnímá také svůj svět a na jeho základě vnímá jejich virtualitu: a tak je sám čtenář-spisovatel dvojnásobně rozpolcený a zamilovaný; jednou jen jako, podruhé doopravdy.

Tato erotická triangulace pozdních řeckých novel má – jak jsme viděli – předobraz v archaické lyrice, ale pracuje s ní také Sókratés a Platón. Triangulace filosofa vypadá takto: reálné já – ideální já – rozdíl mezi nimi. Rozdíl se nazývá erós (to, co je mezi, uprostřed – viz *Symposion*) a je podstatný, neboť spojuje onu jinak nespojitelnou dvojici. Přitom si samozřejmě vypomáhá další „reálnou“ postavou, například v dialogu *Faidros* Faidrem: S Lýsiem by jinak neměl důvod se stýkat a soupeřit; stejně ale zase s Faidrem by neměl důvod někam chodit, pokud by nebylo Lýsia či jeho řeči atd. Kromě této triviální, dramatické roviny je tu ale ještě rovina filosofická: milostný trojúhelník na ní tvoří Sókratés, Faidros či Lýsiás, ideje, krása či dobro, a mezi nimi sám poletující Erós. Jinými slovy, Sókratés se hlásí k homofilii, protože vede dál než tenkrát běžný heterosexuální vztah; heterosexuální láska slibuje zplození potomků, kdežto homofilie musí jít o krok dál – homofilní, děti neplodící erós otevírá člověku nové horizonty, poukazuje na možnost „vyšších“ cílů než jen množení se.⁹⁴

Pokud konvenčně byly vyššími homofilními cíli projekty, plány a spolčování v rámci politickém,⁹⁵ pak Sókratés přichází s novinkou vychvalování eróta za otevření možností (ideálů) poznání sebe sama a pravdy. Erós je Sókratovi především připomínkou či objevením rozdílu mezi uvědomělým a neuvědomělým já. Skrze eróta se člověk vztahuje k druhému, naráží do druhého, aby tak narazil na hranice sebe sama, aby sám sebe vymezil. Jak jsme

⁹⁴ Srv. Ludwig 2002, s. 235.

⁹⁵ Devereux spojuje zvláštní „psychiku“ homofilie s „řeckým zázrakem“. Podnětem excelování před milovaným není touha po sexuálním uspokojení či rozmnožení, nýbrž touha po sebepotvrzení. Potěšení ze sexuálního styku je bonus ujišťování se o sobě samém. Považování si milovaného jeho ctitelem ho staví do pozice zkoušejícího: ctitel chce potvrdit, že je krasavce hoden, tj. že je hoden kvalit, jež díky erótovi vidí v milovaném – přeje si vědět, zda je hoden síly svého vlastního eróta. Devereux takto postuluje prodloužení kreativního období adolescence, během níž se řečtí mužové zamilovávají a dále rozvíjejí, prodlužují si „nepraktickou“ dobu života, dobu neomezovanou a nespoutanou manželskými povinnostmi a potřebami domácnosti. Viz Ludwig 2002, s. 239-40.

popisovali výše – cílem je udržet tento erós-pohyb, a ne milovaného, cílem je procházet (v pohybu *anamnēsis* od pozemského k τὸ ὄν ὄντως a vice versa), a tak se vždy znovu vracet k sobě, sama sebe vymezovat. Erotický triangulační vztah umožňuje objevování vlastních hranic, omezení a tvarů – ve střetu s druhými a „ideály“, které probouzí. Sókratův kladný obrázek eróta vzniká zakomponováním erotického nedostatku do sebe sama, ztotožněním se s touhou samotnou (a ne s milovaným). V tomto smyslu je erós Sókratův dokonalý – touží po dokonalém (celém), po touze, po udržení triangulace plné napětí, po stálé schopnosti vidět realitu, idealitu a rozdíl mezi nimi. Sókratés tak provádí dvojí – 1) erotickou akci směřující od nedokonalého k dokonalému, od přítomného k nepřítomnému (*techné erotiké* první půle dialogu *Faidros*), a 2) reflexi celé této akce (*techné dialektiké* druhé půle téhož dialogu). Reflexe je ovšem dalším vystupňováním bodu prvního, neboť má stejnou strukturu – pohyb od přítomného k vytouženému. Je to vystupňování schopnosti udržet se „mezi“, „uprostřed“. Dokonalost Sókrata a každého filosofa tohoto typu spočívá také v tom, že οὐσία ὄντως οὐσα (na rozdíl od kteréhokoli miláčka, zlata, věci, literární postavy) je *ex definitione* reálnější než realita sama. Jinak řečeno: „...jsem moudřejší o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím.“⁹⁶ To je, i když to tak nevypadá, erotické umění – držet rozdíl mezi ideálním a reálným, tj. v tomto případě mezi věděním a domněnkou; to je Sókratova καρτερία – schopnost vytrvat v tomto mezi-bytí. Sókratés je ἄτοπος proto, že se tímto rozhodl zdánlivě pro nic („jsem nic“), ve skutečnosti jde o mezi-bytí. Osciluje mezi moudrostí a láskou, moudrost a láska je pro filosofa zkrátka totéž. Sókratés explicitně vyjadřuje ztotožnění nabývání moudrosti s namlouváním milovaného: „... já se v ničem jiném nevyznám než ve věcech lásky...“ (177de) „...stále přece říkám, že já neumím, abych tak řekl, nic kromě jakési malé nauky – milování. V této nauce si věru osobuji vynikající zběhlost proti komukoli z lidí minulých i nyníjších.“⁹⁷ Jinými slovy: ani erótu nepropadá Sókratés úplně, což je jasné ze dvou poloh jeho činnosti: na jednu stranu podněcuje kdekoho k lásce, ale na druhou stranu – méně známou – od lásky druhé zrazuje a sám se jí vyhýbá: milujícímu říká: „...nech mě na pokoji, vždyť vidíš, že mám něco jiného na práci.“⁹⁸ Jenže není tento protiklad zase než obrázkem dokonalého eróta, v dálce a s překážkou rozumného vzmachu až k pravdě toužícího víc než všichni kolem?!

Přeskakování eróta z jednoho na druhého je rovněž podstatou Platónova psaní. Aniž budeme odkazovat na zřejmost tohoto principu ve formě jeho spisů – v dialogu, všimněme si

⁹⁶ *Obrana Sókratova*, 21d.

⁹⁷ *Theagenés* 128b. Srv. *Lysis* 205e-206a, *Charmidés* 154b, 155d-e; *xenofón*, *Symposion* 8.2.

⁹⁸ *Xenofón*, *Symposion* 8.5 n. Srv. vyhýbání se zamilovanému Alkibiadovi v *Symposiu* Platónově atp.

samotných dialogů o lásce, *Faidros* či *Symposion*. Platón v nich vrství jednu řeč na druhou; přitom jeden logos s druhým se neruší, ale ani se vzájemně nespojují; mysl musí přeskakovat z jednoho na druhý, aniž kdy smaže rozdíl mezi nimi. Carson to srovnává právě s níže rozebíranou Sapphó (frg. 31), která také vrství jednu rovinu touhy na druhou. Mysli čtenáře se tím otevírá prostor pro vlastní myšlení, pohyb: sahá po významech dosud neznámých, v tomto meziprostoru se uvolňujících. Erós je rozdílem mezi těmi rovinami či logy, rozdílem, po němž saháme, ale nikdy zcela nedosahujeme. Pokud dialog *Faidros* nějak diskredituje a snižuje psanou řeč, pak jen takto. Stejně jako erós je psaná řeč polyvalentní: je s ní třeba správně zacházet, a pak je k nezaplacení (kontra *Lýsiás*). Při špatném zacházení vede k smrti. Sama o sobě je k ničemu. V tomto smyslu je erós ztotožnitelný se samotnou dialektikou, která také v tomto přeskokování z jednoho k druhému spočívá. Sbírání a dělení, schopnost dívat se na jedno i mnohé (266b) naráz není jen dialektika, ale i erotika.⁹⁹ Pasáže v druhé polovině dialogu *Faidros* dokreslují obraz eróta, jemuž se explicitně věnovala první půlka dialogu. Řeči z obou půlek je zase třeba vidět ve vzájemném osvětlování se.

⁹⁹ Jinak řečeno: pravý erós způsobuje to, co pravý logos – obšťastňuje: 277a3, 253c4, 256d8, 250b6 atp. Viz Lebeck 1972, s. 288. Podrobnější rozbor by přitom zřejmě ukázal, že právě kombinace erós – logos, již naznačuje Sókratés svým erótem k logům, o nichž mluví na začátku dialogu *Faidros*, vede k opravdovému štěstí.

Erotická reciprocita

V této kapitole se budeme soustředit na zvyk, který vládl napříč řeckými πόλεις, přičemž Sókratés k němu nepřistupoval zrovna konvenčně. Rozbor erotické vzájemnosti zobrazený Sókratem v dialogu *Faidros* by měl zpřesnit a přiblížit na konkrétním příkladě obecnější teze, k nimž jsme dospěli v předcházejícím; rovněž si od něho slibujeme, že přiblíží Sókratovo odmítnutí v Řecku zřejmě běžného soupeření o nulovém součtu.

Lýsiás kontra Sókratés

V řeči, která je na začátku dialogu *Faidros* čtena, Lýsiás zavrhuje eróta, protože není pro milovaného výhodný či prospěšný (ὠφέλεια, χρεία), ba dokonce mu nutně způsobuje škodu (βλάβη). Ne že by láska nepřinášela žádná dobra, jen jsou dočasná a vše končí špatně; milující nemaximalizuje prospěch a nezúročí výhody, ale naopak. Lýsiás zavrhuje milujícího, který tímto způsobem zneužívá milovaného. Lásku tak zavrhuje kvůli její škodlivosti, nespravedlnosti či nesymetričnosti: „...dáš-li to, co máš nejdražšího, vznikla by velká újma tobě...” (232b-c). Projevuje se zde logika kontradikce: neústí-li pobláznění (*erós*) v přátelství, ústí v nepřátelství, kterým se kompenzuje předcházející úlet. Pokud měl tímto Lýsiás na mysli dilema buď *erós*, láska, nebo *filia*, přátelství, pak není divu, že mu Sókratés věnuje takovou pozornost – jde o hlubokou pravdu, již zakusilo jistě mnoho z nás, a navíc je to logika poměrně tradiční (viz výše). Lýsiovo pojetí lásky je tedy tradiční – vidí v ní nemoc a proměnu, v milujícím vidí neuměřené a nepříjemné chování (dotěrnost, přecitlivělost, vychloubáčnost) –, ale i netradiční – šmahem a hlavně jednoznačně lásku spolu se změnou, které je příčinou, odsoudí jako ztrátu a lituje milovaného-věřitele.¹ A netradičně za lásku nabízí jako alternativu přátelství (společnost) nemilujícího.² Vášnivě tak hlásá život bez vášně, pohybu, změny: hlásá, že je možné, „aby vzniklo silné přátelství (*filia*), není-li kdo

¹ Srv. Ferrari 1987, s. 88 n. Tradičně (především v lyrice, viz výše) i podle Sókrata (263b) je podstatným atributem eróta ambivalence. Změna spojená s láskou je nicméně chápána obecně spíše jako ztráta (sebe), změna k horšímu, v nejlepším případě vede *erós* k sladkobolnosti – proto se literáti snaží lásce ubránit. Viz Carson 1986. K tomu ale srv. úvod a např. pomoc Eróta novomanželům. Jinak řečeno: Lýsiás sice říká novou, vtípnou řeč o lásce, ale argumentuje v ní starou známou zkušeností. Minimálně zčásti jde o názor, který v *Ústavě*, *Symposiu* a *Faidónovi* zastával sám Sókratés. Proto třeba Nussbaum (2003) vidí v dialogu *Faidros* v Sókratově myšlení (protivném myšlení Lýsiovu) ohledně eróta pokrok.

² *Faidros* 256e: μή ἐρῶντος οἴκειότης. Nebylo by od věci srovnat styky s nemilovníkem s prostitutí. Lýsiás vlastně říká: měj sex s nezamilovaným, je to zdravější, pohodlnější, méně nebezpečné atd. Srv. Nussbaum 2003, s. 417 n.

přítom milovníkem (erós)” (233c-d).³ Se svými mrazivě rozumnými argumenty může oproti tradičním postupům a šílenému milujícímu uspět, protože chlapec je v tradičním asymetrickém schématu (viz níže) také na straně rozumu a filie, tj. není poblázněný a milujícímu vyhovuje, protože ví, že si tak zajistí vzestup v sociální hierarchii, že se to tak dělá. Lýsiás nabízí vzestup bez konvenční erotiky, nabízí tak příjemné zbavené všeho nepříjemného, což zavání až tzv. negativní reciprocitou neboli krádeží, snahou za méně dostat více.⁴ Proti úvaze o vychytralém milovaném musíme namítnout, že beze všeho mluví o milovaném, který není (dle konvence, se kterou Sókratés v palinódii polemizuje) ještě s to milovat, ale už má být schopen rozumně uvažovat. Palinódie není jediným místem, kde se dokazuje, že rozum, který slouží k harmonizaci všech složek (včetně sebe sama) jedince a jejich „uschopnění“ v rámci tohoto celku, milovaný mít nemůže, dokud nebyl opeřený (zamilovaný). Mimochodem není důvod nečíst tento obraz i opačně: peří skrývající pod sebou harmonický vůz není než obrazem citu či síly plné rozumu.

Ani Lýsiův rozum či moudrost nejsou v pořádku: přátelství, které nemá nic společného s erótem, vládne podle Sókrata „*smrtná uměřenost*”.⁵ Ta také Lýsiovi brání věřit starým a jejich zkušenostem vyjádřeným v mýtech či básních o Erótovi a nutí ho vymýšlet nové pojetí lásky. Je příkladem chytráka, o kterém mluví Sókratés na počátku dialogu:

„...muž až příliš bystrý a snaživý a ne velmi šťastný, a to pro nic jiného, nežli že potom musí opravovat podobu Hippokentaurů a pak zase Chimairinu a valí se na něho dav takových Gorgon a Pegasů i množství a obludnost jiných nepochopitelných a divných tvorů. Jestliže k těm přijde někdo nevěřící a bude každého posuzovat podle pravděpodobnosti, s užitím jakési hrubé moudrosti (σοφία χρώμενος), bude k tomu potřebovat mnoho času.” (229d-e)

Pravděpodobnost, povrchnost, a přitom mnoho času – to skloubil a propaguje Lýsiás:

„A kdyby sis z milujících vybíral nejlepšího, měl bys na vybranou z malého počtu; kdyby sis však vybíral z těch ostatních toho, kdo by se k tobě nejlépe hodil, vybíral bys z množství;

³ Sókratés ve své první řeči bude střízlivě obhajovat střízlivost a v palinódii pak uměřeně vášnivě uměřenou vášeň. Srv. první dvě řeči byly inspirovány jasnohlasými, ligurskými Múzami – jejich středním, nevýrazným a neemocionálním stylem. Viz Nussbaum 2003, s. 447.

⁴ Viz Ferrari 1987, s. 90 n. K pojmu negativní reciprocitě viz Ridley 2000, s. 130.

⁵ *Faidros* 256e: σοφροσύνη θνητή. Co má Sókratés na mysli touto smrtelnou uměřeností (jiné označení pro tutéž má zřejmě na řádcích 256b: σοφροσύνη ἀνθρωπίνη), upřesňuje Dickie 1993, s. 394: Sókratés nenaznačuje rozdíl mezi čistě lidskými ctnostmi a ctnostmi intelektuálními (τὸ νοερόν), které člověku umožňují opustit (ἀναγωγή) pozemský svět a nahlédnout *jedno*; měl jednoduše na mysli skutečnost, že ve srovnání s ne-milujícím může milující nabídnout svému společníkovi mnohem více. Ne-milující je, na rozdíl od rozdavačného milujícího osvobozeného od φθόνος, lakomý a šetrný. Tento výklad je z hlediska celého dialogu smysluplnější a negativně vymezuje božskou moudrost či uměřenost jako „usilování o poznání a konání dobra s vědomím své vlastní závislosti na druhém a na božském”. Jinak řečeno, je tato božská uměřenost „neuměřeným” vydáním sebe sama druhým a bohu, tj. je totožná s tím, čemu Sókratés po celou dobu říkal božský či pravý erós.

proto je mnohem větší naděje, že mezi mnohými nalezněš toho, kdo by byl hoden tvého přátelství.” (231de)

Oxymóron „*povrchní moudrost*” (σοφία χρώμενος; v palinódii se ukazuje, že Lýsiova zdánlivá rozumnost je nerozumná) je v případě Lýsiovy řeči emblémem teze, že „*nemilovníkova láska*” je lepší vzhledem k reciprocitě, kterou zaručuje: „*...nemá však z toho vzházeti žádná škoda, nýbrž pro obě strany prospěch...*” (234c), „*...náleží vyhovovat ne těm, kteří se toho silně dožadují, nýbrž těm, kteří se nejspíše mohou odvděčit...*” (233e). Vůbec nevádí, že jde o reciprocitu ekonomickou, fungující na principu opatrnosti a odplaty, že lásku zredukuje na *obchod: do, ut des.*⁶ Předběžně shrneme: jestliže konvence velí, že milující je posedlý a milovaný ne, tak Lýsiás inovuje: ani milující, ani milovaný nemají být posedlí. Lýsiova reciprocita je takto podezřelá už tím, že dvojice je na tom stejně – je na nule, vposledku si nemá co dát. Sókratés také inovuje, ale právě opačně: posedlí budou jak milující, tak milovaný; oba budou mít co nabídnout.

Sókratově odmítavé reakci se pak dá rozumět dvěma způsoby: 1) nepřijímá Lýsiovo argumentování nevýhodností lásky, protože argumentace obchodním žargonem je v případě lásky nepatřičná; reciproční kalkulování, rozvažování, co se mi vyplatí a co ne, hledání výhodného hlediska Sókratés později označí za „*smrtnou rozumnost, jež rozděljuje dary lidské a skrovné a zrodí v přátelské duši nízkost*” (256e); 2) přijímá Lýsiovu obchodnickou pozici a přistupuje na zohlednění reciprocity a výhodnosti v případě lásky: polemizuje jen s jeho argumenty, proč a zda se ona láska-neláska vyplatí; ne už ve způsobu argumentace, ale v konkrétních věcech, kvůli kterým Lýsiás vyzdvihuje ekonomickou rovnováhu přátelství nemilujícího, vidí Sókratés „*lidské smrtelné dary*” (256e) vedoucí k zotročení (ἀνελευθέρια) duše, záležitosti působící proti pohybu „ke krásnému”, pohybu gradujícímu v transcendentním pohybu k pravdě (τὸ ὄν ὄντως); Sókratés říká: dokonce i z ekonomického

⁶ Burger 1980, s. 17 n., poukazuje na skrývaný politický charakter Lýsiovy řeči předstírající, že je adresována přímo miláčkovni: je psaná (stejně jako Platónovy dialogy, jichž je součástí), a tudíž adresovaná široké veřejnosti, dému, a žádnému konkrétnímu miláčkovni – oproti Sókratově řeči, která na začátku i na konci oslovuje milovaného (Faidra) zde oslovení chybí; řečník ujišťuje publikum o dokonalém sebe-ovládání, osobní nezainteresovanosti, objektivnosti, a tak i schopnosti uspokojit touhy voličů; když začne mluvit (233a) v první osobě, a dozná tak vlastně osobní zájem skrytého milovníka (už nemluví za všechny nemilovníky – 234c), jde mu opět o kalkulaci – sebe-zájem je kladen jako záruka stability vztahu, užitečnost nemilujícího pramení z jeho vlastních zájmů: „*...o mých zájmech ty víš a slyšel jsi, že nám je ku prospěchu jejich uskutečnění...*” (231a) Oproti tomu Sókratés se nesnaží ve Faidrovi vzbudit lásku k sobě, nýbrž k filosofii a dialektice (viz dále). Milostný vztah bez lásky chválí Lýsiás kvůli tomu, že se vyplatí, čímž jen zrcadlí své psaní, jehož účelem je zisk, který také závisí na schopnosti tento účel utajit. Lýsiás psal soudní řeči pro soukromé osoby, přičemž sám jako ne-občan nemohl na soudu vystupovat a zasahovat do veřejného dění. Čili aby splnila svůj účel, musela jeho řeč tajit charakter psaného slova a musela vypadat spontánně. Tím také Lýsiovo umění (vzbudit zdání neumělosti) předznamenává umění Platónových dialogů – psaných, ale předstírajících živý rozhovor.

hlediska (*do, ut des*) je lepší svazek erotický než neerotický, stačí se jen podívat z většího odstupu – z hlediska duše, bohů, smrti, emocí – viz palinódie.

Pro druhý způsob čtení hovoří první Sókratova řeč, která se také ohání – přese všechnu odlišnost od řeči Lýsiovy – *nespravedlností lásky*: stran těla (σῶμα), jmění (κτῆσις) atp., přičemž navíc zdůrazňuje její škodlivost stran duše.⁷ Na rozdíl od Lýsia se Sókratés také zabývá cíli, nicméně nekonstatuje jen, že cílem je filia, neb je příjemná, nýbrž ukáže, že cílů, příjemností atp. může být víc a mohou být ve vzájemném rozporu,⁸ poukáže k duši a neklidu v ní. Takto sice rozšíří horizont, v němž sleduje (účinky) eróta, ale ještě nereflektuje všechny důsledky s tímto rozšířením spojené, neboli rozšíření neprovede dost důsledně, a lásku redukuje podobně jako Lýsiás (233cd) na nerozumnou žádostivost (ἡ ἄνευ λόγου ἐπιθυμία, 238b-c), čímž, vzhledem k palinódii a jejímu rozvinutí *celého* pojmu eróta (v kontextu celé duše, případně kosmu), ztrácí tato řeč (stejně jako Lýsiova) na závaznosti.⁹ V palinódii nicméně dál argumentuje podobně jako Lýsiás, pouze z negativního spílání lásce přejde také k vychvalování jejích předností. Nerovnost (ἀνομοιότης, 240d) z první řeči se v širším horizontu ukáže být slabší a začne být zdůrazňována podobnost (ὁμοιότης, 252c-253c). Poselství milujícího filosofa pak zní: láska se vyplatí – člověk skrze ni nabude dobra (ἄγαθός, 244a7), štěstí (εὐτυχία, 245b7) atp.¹⁰

Silnější oporu nacházíme ovšem pro první způsob četby tvrdící, že zručný erotik (257a) Sókratés se neomezuje na ekonomickou recipocitu modelu „má dáti-dal“. V rámci dramatického čtení můžeme zmínit např. to, že palinódií nejen splácí pokuty (vyrovnává účty), ale daruje něco navíc (δωρέω, 256e3, 257a4). Jde přitom o skutečný dar, tj. o něco navíc, nečekaného, nevypočitatelného, božského, a ne už o oxymóronický dar nemilovníka – „dar, na kterém ušetřím“, „ekonomii smrti“ (θνητὰ τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, 256e). Nejzásadnější rozdíl, kterým se přikláníme k „nekompromisnějšímu“ čtení celého dialogu, spočívá v celkovém kontextu řeči Sókrata a Lýsia. Lýsiova otázka, která ovládá jeho myšlení, je zřejmá: Co za to? Co budu mít z lásky? Počítá, kolik příjemného a kolik nepříjemného mu láska vynesce, aniž se ale ptá, co že je to ta příjemnost. Sókratova palinódie se pak točí kolem otázky širší a zásadnější: K čemu to všechno – včetně oněch příjemností? Rozšiřuje pohled ve smyslu zodpovězení otázek Co je ona příjemnost?, tj. také

⁷ *Faidros* 241c: πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδευσιν.

⁸ Viz již 237de: příjemné versus dobré.

⁹ K tomu srv. Burger 1980, s. 46: jednostranné vidění a argumentace prvních dvou řečí je v palinódii doplněna o zbývající hlediska, je zasazena do celku (pravdy). Otázka, jak chápat Sókratovu pozici, je pak otázkou, zda Sókratés palinódií toliko doplňuje jednostranné, ale jinak přesné hledisko Lýsiovo, anebo ho překonává.

¹⁰ Podobně např. viz *Symposion*, kde o takovéto účelnosti lásky nemluví pouze Sókratés (např. 205d-206a), ale i

zohlednění „přesahujících“ věcí jako krása, bůh, duše, nesmrtelnost (viz objevují se až v Sókratových řečech), ale i skutečné zohlednění „prostého“ druhého. Končí ohled jen na sebe – ať už z pozice milujícího nebo milovaného – , otázka zní: Co to pro nás oba (nebo dokonce všechny) *společně* znamená?¹¹ Reciprocita tak zůstává přítomná, ale už ne ekonomická a sobecká. Najednou už není problémem, co až láska skončí (231a), co si milovaný počne, nýbrž jak oplatí milujícímu tak božské dary – milující dal tolik, že to stejně nejde splatit. Milovaný má jediné řešení – napodobit milujícího: tak dá sice méně, ale poměrně (v poměru ke svým možnostem) stejně, neboť také vše, co má a co je v jeho silách: „*Touží pak podobně jako milovník, ale slaběji...*” (255e) Jinými slovy, posun v palinódii je posunem od aspektů morálních a společenských k božské přirozenosti lásky;¹² tím se otevírá nový, optimistický či smysluplný pohled na erotické třesnění. Teprve dodatečně se tento božský erós ukáže jako prospěšný člověku. Morální, institucionální aspekty eróta jako by byly slabým odvarem jeho božského původu. Teprve z božského hlediska je erós morálně a společensky závazný.¹³ Mimochodem, podobné vyhýbání se redukcí lásky na povrchně ekonomickou či institucionální záležitost lze sledovat v *Symposiu* snad u všech přítomných – ostatně všichni tam jsou nakaženi filosofickou mánií; a když už Pausaniás Erótovu instituční roli tematizuje, dá si velmi záležet, aby zdůraznil, že pederastický erós se nekoná kvůli předání moci v polis, že ho nelze zredukovat na nepotismus (189ab, 184ab). Výstižně řečeno: „Erós není instituční. Redukovat jej na kontrakt či manželskou povinnost znamená dopustit se vůči němu urážky. Jeho přirozené pouto není analyzovatelné jakožto ‚povinnost – dluh‘. Jeho zákonem, který právě zákonem přestává být, je vzájemnost daru. Je infra-právní, para-právní, supra-právní. Proto je mu bytostně vlastní, že ohrožuje instituci svým démonismem, a to každou instituci, včetně manželství...”¹⁴

Asymetrie a symetrie v palinódii

Oběma úvodním řečem dialogu *Faidros* je společné jednoznačné postavení lásky do protikladu k rozumu i uměřenosti a odsouzení lásky jako nerozumné činnosti (např. 231d,

další řečníci, např. Pausaniás: milovaný vyhovuje milujícímu kvůli *areté*, kterou tím může získat (185ab).

¹¹ „...v svornosti ... šťastní na společné cestě...” 256b-e.

¹² „Cožpak nepokládáš Eróta za syna Afrodítina a za boha?“, τὸν Ἐρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεὸν τινα ἦγῆ; 242d.

¹³ Stejně viz Calame 1992, s. 184-9.

¹⁴ Ricoeur 1993, s. 130. Jen dodejme, že z předcházejícího snad dostatečně vyplývá, že v Řecku erós právě instituční také byl: šlo o skloubení institučního a božského.

241a).¹⁵ V palinódii, která naopak lásku obhajuje, není – jak by se dalo očekávat – rozum zatracen.¹⁶ Reciprocita či vzájemnost milujícího s milovaným, jak ji tam předvádí Sókratés, totiž předpokládá sjednocení lásky k druhému s láskou k moudrosti¹⁷ (a ne s láskou k hmotným statkům – viz Lýsiova řeč). Tato nutnost není argumentem ad hoc, je zdůrazňována i na jiných místech: v dialogu *Symposion* nejen Sókratem, ale třeba už i Pausaniem:

„Tyto dvě zásady, jednak o milování hochů, jednak o lásce k moudrosti a o ostatní zdatnosti, je nutno svést v jedno, má-li dojít k tomu, že by se oddání milovaného milovníku stalo krásným.“ (184cd)

Uměřenost a moudrost jako nezbytné prvky smysluplné lásky představují základní napětí Sókratovy koncepce: možnost nejen materiálně povznášející vzájemnosti mezi lidmi závisí na existenci lásky, která vzájemná být nemůže: ideje (případně i bohové z dialogu *Faidros*) jako výsostné předměty lásky k moudrosti totiž lásku neoplácejí. Do té míry, do jaké jsou ideje vrcholnými předměty touhy a do jaké naše spojenectví s nimi není vzájemné, do té míry musí být reciprocita ve vztahu lidí vykládána jako společná snaha o navázání kontaktu s nimi, kontaktu, který sám oboustranný není.¹⁸

Jak asymetrický vztah souvisí se symetrickým, jak si spojení mezi oběma láskami konkrétně představuje Sókratés, vidíme na vztazích čtyř aktérů z palinódie (milující, bohové, milovaný, ideje). Milující hledají sami u sebe přirozenou povahu svého boha, vzpomínají na ni a „přijímají z ní zvyky a činnosti, pokud je člověku možno nabytí podílu boha“ (252e-253a). Impulsem hledání či poznávání sebe sama (své pra-minulosti, tj. minulosti ještě netělesné) je milovaný, respektive setkání s jeho krásou.¹⁹ Milující si potom podle „znovu nabyté pravdy ... vytváří a zdobí“ milovaného, uctívá ho či opečovává (θεραπεύω), jako by to byl ten který bůh (252d), přitom zjišťuje, jakou má povahu, je-li podobný jeho bohu

¹⁵ Pasáž 241a „...μεταβαλὼν ἄλλον ἄρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ ματίας...“ nečtu s Novotným „...dosadí v sobě jiného vládce a správce této lásky a šílení, rozum a uměřenost...“, nýbrž „...dosadí v sobě jiného vládce a správce rozum a uměřenost namísto lásky a šílení...“.

¹⁶ Sókratova obhajoba nadřazuje eróta coby božskou mánií pouze jejímu lidskému pendantu, všemu lidskému uvažování, umění určitě ne. Podrobněji viz Burger 1980, s. 50 n.

¹⁷ Burger 1980, s. 27. Autorka zároveň podotýká (s. 20), že Lýsiova řeč pochvalující si objektivitu a neměnnost nemilovníka v podstatě (ironicky) zahajuje Platónovu obranu (neměnného) psaní. Lýsiova techné vyzdvihující umírněnost ne-lásky (ve službě touhy), zrcadlí *techné* Platóna, který vyzdvihuje střízlivost kvůli transformaci lásky člověka k člověku v lásku k (neměnným) idejím, dialektice a moudrosti.

¹⁸ Halperin 1986, s. 72.

¹⁹ *Faidros* 251a. Rozhodující je nejprve krása, tj. to, co alespoň ne zcela je zásluhou milovaného. Avšak s krásou si Řekové běžně spojovali třeba úporné cvičení (φιλοπονία), což by k povaze či charakteru bezpochyby patřilo; Thúkýdídés ovšem právě o Athéňanech píše, jak byli výjimeční v přirozené zdatnosti, o níž jiní museli pracně usilovat – viz výše.

(252e); je-li to ten pravý, vybere si ho (252d) a dělá vše, aby byl jako jeho bůh – vzor; a to, co „čerpá z boha ... vlévá do duše milovaného, a tak jej činí co možno nejpodobnějším svému bohu” (253a). Milující „... svým vlastním napodobováním boha i tím, že působí na svého miláčka a dávají mu směr, vedou ho, pokud je každému možno, k činnosti a k podobě onoho boha (εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν) ... ” (253b). Tím se milovanému dostává od milujícího šťastného zasvěcení, požehnání (253c). K tomu tři poznámky: 1) Sókratés jako Lýsiás říká, že láska jedince proměňuje, ale na rozdíl od něho a od tradice nechápe tuto proměnu jako nutnou ztrátu, nýbrž jako možný zisk (viz níže). 2) Vidíme, jak filosofický milující (stejně jako vozataj v rámci celku duše) tím, jak mění sebe – napodobující boha –, mění a vychovává milovaného. Jako jde vozatajovi o celé spřežení (253e), jako Zeus s ostatními bohy (246e) a veškerá duše (246b-c) pečují (ἐπιμέλεια) o vše, tak podobně filosofický milující pečuje o celek, tj. kromě sebe i o milovaného, o jejich vzájemný vztah.²⁰ Sókratés touto tematizací péče o celek při vyjadřování smyslu lásky vnáší eróta do kosmického kontextu, v němž se ukazuje, že láska či přátelství nemusí být konečnými cíli o sobě, neboť nás mohou dovést k neosobní (nebeské) dimenzi, k zaujetí neosobního přístupu, k dobru.²¹ Právě jen v tomto smyslu drží Sókratés hledisko užitečnosti lásky, s nímž v mnohem užším kontextu přišel Lýsiás. Jako má vozataj schopnosti a poslání pečovat o celou duši a její touhy, neboť chápe, co motivuje koně, který nechápe, co motivuje vozataje (portrét vozataje se ukazuje teprve při popisu zápasu v duši, nelze ho jako v případě koní popsat samotného, mimo celek duše), tak Sókratés překonává a přehlíží dvě předcházející řeči, aby jejich hlasy integroval do celku (palinódie nebo celého dialogu), a tak ale i změnil jejich vyznění. Lýsiás naopak nebere v potaz jiná hlediska (druhého, tradici)²² a názory a bez zábran hlásá antierotiku: podoben neuměřenému koni, který se chce pářit, aniž proběhlo trpělivé namlouvání, chytání – zkratka erotika. Sókratés si v první řeči sice obsahově stojí podobně, ale dělá to už bez nadšení;²³ nadšení si schovává až na obhajobu lásky v palinódii, kde bude vášnivě obhajovat uměřenou vášnivost. Jinými slovy: Lýsiás a Sókratés do palinódie mluví o milujícím, který milovaného s chutí sežere (241d), kdežto milující z palinódie nejenže

²⁰ Srv. Burger 1980, s. 61: Jako je Zeus vzorem bohům a řídí je, stejně primát filosofa či milovníka krásy znamená také jeho obecnost; ostatní typy duší jsou variacemi na lásku ke krásě. A ještě poznámka k „celku“: vozataj (λογιστικὸν), milující či Zeus by samotní byli bezmocní; k podstatě všech patří zavádění řádu a jednoty celku, tj. silní, mocní či smysluplní jsou všichni tři jen v rámci celku – srv. σόμφοτος δύναμις (246a).

²¹ Srv. Burger 1980, s. 60, 69, 103: Duše se bez eróta k idejím, neosobnímu postoji, vízi celku nedostane, nicméně erós duši infikovanou idejemi zároveň z cesty k nim svádí: směrem ke konkrétním láskám, a tak i fragmentárnímu pohledu. Erós je cesta k neosobnímu (pozorování idejí) přes to nejosobnější (zakoušení vztahu k druhému). Slovy druhé půle dialogu *Faidros* jde o napětí mezi erotikou a dialektikou.

²² Sókratés si naopak „druhým“ pomáhá: Co kdyby nás náhodou slyšel člověk šlechtetný a mírné povahy?!, 243c.

²³ Viz končí v půli, 241d.

nesežere milovaného – byť třeba s lítostí a obřadem, jak je také možné vidět tradici pederastické παιδεία –, nýbrž mu odhalí jeho samého, vzpomínky na bohy a skutečné jsoucno (τὸ ὄν ὄντως), čímž ho v lepším případě přivede k integraci se sebou samým. Cílem ovšem není integrace o sobě, ale její smysl – pokoušel se o ni i zpupný kůň (254e), ovšem jen kvůli splnění svých tužeb; vozataj dělá totéž, ale kvůli pozměněným tužbám všech, tužbám beroucím ohled na celé spřežení. Podobně přitom bere ohled na celek samotná palinódie či celý dialog *Faidros* jako způsob vyprávění či psaní, který promlouvá k různým čtenářům různými hlasy; smiřuje tak nesmiřitelné – individuální (*Faidros* a intimní rozhovor s ním) s obecným (veřejnost, čtenáři); přihlíží zároveň k jednomu i mnohému.²⁴ A ještě poznámka: ke kosmické dimenzi odkazuje při popisu Eróta i *Symposion* (202e): Erós „...je uprostřed, vyplňuje mezeru mezi obojím, takže vše je spjato v jeden celek.“³) Je zde porušena konvenční homofilní asymetrie (krásný je milovaný, obdivující je milující): když milující obdivuje na chlapcově kráse krásu samu, kterou venkoncem připisuje sám sobě, výsledkem není, než že milující penetruje sám sebe (251b). Na druhou stranu je zde zpochybněn fakt vyzrálosti a dokonalosti milujícího (vychovatele), neboť ten teprve skrze milovaného zjišťuje, že mu cosi chybí, a skrze rozvinutí milovaného se rozvine sám. Obě poznámky k sobě samosebou patří: zatímco konvenční milující (zčásti asi i Lýsiás) jasně vidí a plánuje péči o milovaného v sexuálních radostech a rodinném životě (250e), filosof je oslepen září krásy a jasná představa chybí: Sókratés ví spíše, co nedělat, než co dělat.²⁵ Zatímco standardní milující „shodí“ krásu milovaného do všedních kolejí, zaběhaných schémat (iniciace atp.), filosof se jí nechá unést. Tak se oddává tomu, čemu ne zcela rozumí, co ho oslepuje: a právě s tím se pere (251a n.) a bere za to – nezodpověditelné – odpovědnost.²⁶ Podmínkou rozhodnutí je zakoušení nerozhodnutelnosti: pokud víme, jak je třeba se rozhodnout, pak se ve skutečnosti nerozhodujeme.²⁷ Aníž přestaneme usilovně přemýšlet, nejsilnějšími ručiteli za naše závazky jsou emoce; člověk, který by byl zredukován pouze na racionalitu, by nemohl s druhým nikdy nic podnikat, protože by nic nezaručovalo, že ho dotyčný nepodvede; uzavírání závazků zkrátka vládne iracionalita a emoce, jež nás nutí přihlížet i na vzdálené ztráty racionálnímu kontextu nepřístupné.²⁸ To, co vyjadřuje o iracionálních složkách, emocích, citech, ba i žádostech vášnivě podobenství v palinódii, rozvíjí ve svém

²⁴ Srv. 275cd, 266b a Scharnagl 1994, s. 165-7, která v palinódii vidí podstatný paradox filosofie: ztotožnit se s univerzálními hodnotami a milovat a volit konkrétní jedince a vztahy.

²⁵ Viz třeba δαμόνιον, 242c.

²⁶ Srv. Ferrari 1987, s. 126-163, z něhož v tomto odstavci vycházíme.

²⁷ Viz Derrida 2003, kapitola *Nepředvídatelná svoboda*.

²⁸ Ridley 2000, s. 147. Srv. pozn. 23 v kapitole *Erós – nomos*.

systematickém a střízlivém díle i Aristotelés: jsou zásadní silou vedoucí nás k správnému uvažování a zdatnosti; jsou nejen konstruktivní a motivační (i k morálnímu jednání), ale i výběrové, dají se cvičit, a takto ošetřené dobře vedou rozum v jeho rozhodnutích a úvahách; schopnost volit (προαίρεσις) je schopností hraniční, stojící na pomezí rozumového a vášnivého citu; nelze konat dobro a cítit se přitom špatně či po tom netoužit – jsem-li druhému užitečný, pak vždy více a dokonaleji, je-li to s láskou, než z vypočítavosti (Lýsiás). V palinódii má rozjitřená duše, tj. asi hlavně černý kůň, evidentně jak motivační (přibližuje jedince ke kráse a dobru), tak poznávací roli (informuje o směru k dobru a kráse).²⁹

Vraťme se k palinódii: teprve po „sjednocení“ miláčka s bohem a se sebou, po „skloubení“ milovaného a jeho krásy s bohem a s idejemi,³⁰ po skloubení lásky s přátelstvím, hledání dobra pro sebe s hledáním téhož dobra pro druhého, tj. především s ujištěním se, že druhý je ten pravý, že má povahu a vzpomínky podobné mým, a tedy touží po principiálně podobném (252c-253c), je možné mluvit o vzájemnosti, tj. *nejdříve* po připuštění a osobním seznámení se s milujícím je možné mluvit o příjemně překvapeném miláčkovi:

„Když pak ho k sobě připustí a seznámí se s jeho řečmi i chováním, tu hned oddanost milujícího překvapuje milovaného, který dobře pozoruje, že míra přátelství, které mu prokazují všichni jiní přátelé a příbuzní dohromady, není nic proti tomu příteli ovládnutému bohem.“ (255b)

Milovaný není k tomuto „připuštění milujícího“ nucen jeho přemlouváním, ale „ke stykům ho připouští“,³¹ protože jde o opravdového, a ne přetvářujícího se milovníka (Lýsiás), a protože je mu sám ze své povahy (φύσις) přítelem (255a); připouští ho z vlastní potřeby a protože už má léta,³² byť v něm nejprve byly vítězily pochybnosti, vypočítavé rozvažování a

²⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139ab, 1113a a n. Podrobnější rozbor viz Nussbaum 2003, s. 586-9, 427-431, která, obecně řečeno, v dialogu *Faidros* vidí posun Platónova myšlení z dialogů *Faidón*, *Ústava* a *Symposion*. Oproti těmto dialogům má zde v dobrém životě místo náhoda, křehký, jedinečný a vášnivý vztah, který není jen prostředkem nějakého vyššího cíle, ale je hodnotný sám o sobě. Rozum a filosofie podstatně souvisí s láskou.

³⁰ Griswold 1986, s. 124 n., toto „sjednocení“ popisuje: Božský milující sleduje svůj vlastní výtvar, a ne boha. V kráse milovaného se ztrácí do té míry, že na sebe zapomíná, a to jen proto, aby se „našel“ na hlubší rovině, tj. ve své představivosti, ve svých ideálech, které přenesl na milovaného. Halperin podobně tvrdí (1986, s. 70): Milující nazírá v duši svého miláčka ideje, a poznává tak sebe sama. Lebeck 1972, s. 282: Hledající jeden druhého nacházejí – milující s milovaným – každý sebe sama. Hledání lásky (miláčka) je především hledáním sebe sama, γνῶθι σαυτόν: Sókratés obhájí eróta, který je nezbytný stran jeho apollónského poslání. Láska je cestou, na které člověk v konfrontaci s druhým nalézá „vlastní tvář“, tj. druhého a boha, který se v něm skrývá. Je jasné, že ideál nepatří zcela milujícímu, jako mu zcela nepatří rozpomínka na ideje; jde tu o již zmiňovanou minulost, ve které jde o pravdu, tj. o to společné, co do určité míry zažily všechny duše. Proto není milující z palinódie narcisem. A poznání sebe sama není než poznáním celku duše a těla, svazku milujícího s milovaným, člověka s bohem a „dotekem idejí“.

³¹ *Faidros* 255a: προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν.

³² *Faidros* 255a: ἢ τε ἡκίλια καὶ τὸ χρεῶν.

„řeči jiných“, tj. ne-láska či Lýsiás.³³ Teprve časem („delší čas“) se seznamuje s „překvapivými“ řečmi, chováním, oddaností a dobrou vůlí (εὐνοία), věrností a „vysokou mírou přátelství“ milujícího. Toto vše je tedy pro milovaného překvapením, ne prvotním motivem. Sókratés s argumentem, že milující přináší milovanému dobro (255b-d), přichází také až v závěru závěrečné řeči o lásce.³⁴ V tomto smyslu je vztah milujícího s milovaným *asymetrický*: milující je k milovanému připoután erotickou nutností,³⁵ zatímco sám musí milovaného zaujmout a přivábit erotickým uměním,³⁶ aby ho k sobě připoutal podobným poutem.³⁷ Symetrie panuje v odpovědnosti za vztah: po trpělivém svádění milovaného milujícím (255b), je najednou aktivní a vztah udržuje milovaný, dokonce navzdory mnoha překážkám (255a).

Uskutečnění vzájemnosti v lásce tedy záleží po všech předchozích peripetiích na schopnosti (τέχνη) milujícího ukázat se chováním a řečí³⁸ coby odpověďmi na krásu milovaného, neboť toto uskutečnění se *realizuje* až po tomto „připuštění“, až když milující změní falešné představy, které má milovaný o milujícím.³⁹

„Když pak to koná delší čas a bývá v jeho blízkosti a přitom se ho dotýká i v gymnasiích i v jiných společnostech, tu již pramen onoho proudu, jež Zeus, miluje Ganyméda, pojmenoval himeros, touha, bohatě plyne k milovníku, a jednak vnikne do něho, jednak, když už je zcela naplněn, odtéká ven; a jako se vítr nebo nějaká ozvěna odráží od hladkých a tvrdých stěn a nese se zpět tam, odkud vyšla, tak se ten proud krásy vrací nazpět do krasavce očima; tudy vchází podle své přirozenosti do duše. I přijde a naplní jej, a přitom zavlažuje průchody peří, popudí k opeřování a naplní zase duši milovaného láskou. A tu miluje, ale je v nejistotě koho; a ani neví, co se s ním stalo, a nedovede to říci, nýbrž jako by si byl od jiného nakazil oči, nedovede povědět příčinu a ani nepozoruje, že se jako v zrcadle vidí v milujícím. A když ten je přítomen, přestává ho tímž způsobem jako onoho bolest, avšak když je vzdálen, tímž způsobem zase touží, jako jest předmětem touhy, a je v něm Anterós, odraz Eróta;” (255b-d)⁴⁰

³³ Tamtéž. Sókratés naznačuje, že „zjevy“ či „setkání“ (242b: σημειῶν, 250c: φάντασμα) lze přehlédnout díky „radám přátel“ nebo naučenému, obecnému názoru: to jsou příčiny ochromení nesmrtelného samo-pohybu, zapomnění na pravdu a nespravedlnosti (250a: ἀδικίᾱ).

³⁴ Srv. Burger 1987, s. 27; viz předcházející kapitoly.

³⁵ Srv. 253a: *ananké*...

³⁶ 257a: ἐρωτικὴν τέχνην - umění řídit koňské spřežení, umění potlačit a udržet na uzdě černého koně atp.

³⁷ Tamt., s. 64.

³⁸ Tedy i zde hraje logos, řeč svoji roli. Na rozdíl od Lýsiovy kontradiktorní řeči (posluchače chce svést, ale říká mu, aby se nenechal svést) je Sókratova řeč jednotná.

³⁹ Burger 1987, s. 67; Griswold 1986, s. 126.

⁴⁰ ὅταν δὲ χρονίῳ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἐν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὀμιλίαις, τότε ἤδη ἢ τοῦ ῥέυματος ἐκεῖνου πηγῆ, ὃν ἴμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλή

Asi nejpodstatnější charakteristikou vzájemnosti, s níž se zde setkáváme,⁴¹ je její *samovolnost, nevypočitatelnost a překvapivost*. Proud touhy či krásy, přirovnávaný k ozvěně nebo vánku (ἠχώ, πνεῦμα), je tím, co způsobuje vzájemnost, tím, co je v momentu reciprocity aktivním, přechází (φέρω, ἀπορρέω) mezi milujícím a milovaným a vniká do duše.⁴² Nejprve je aktivní milující, poté se přidá milovaný (255bd), pak následuje v jakémisi mystickém znehybnění obou přelévání touhy a krásy samé. Vše vrcholí láskou ze strany milovaného (255d3). Smysluplně lze ale také říci, že vrcholem je ona touha vnikající do obou a tetelící se mezi nimi. U Sókrata a filosofie v tomto smyslu jde především o touhu samotnou.⁴³ Pokud bychom tedy měli i nadále mluvit o reciprocitě, pak musíme říci, že se zde blíží tzv. generalizované reciprocitě, která přesahuje úzkoprsé účetnictví a u níž není třeba si pamatovat, co kdo komu dal a dluží (asi nejlepším příkladem takového vzájemnosti je rodina, s níž ovšem erós hlavně v jejích počátcích má co do činění).⁴⁴ Je nicméně příznačné, že χάρις jako reciproční vztah se spojuje spíše se spolu-občanstvím či rodinnými svazky než s přátelstvím, které k erótu v palinódii zásadně patří: „...*žijí ve vzájemném přátelství (φίλω ... ἀλλήλοιν)*...“ (256c). Někdy dokonce je v přátelství viděno nahrazení eróta, a tak i vyřešení problému spravedlnosti v lásce.⁴⁵ Jestliže vztahy mezi přáteli jsou všeobecně zbaveny recipročních povinností,⁴⁶ pak u Sókrata to platí dvojnásob (256a-e). V erotickém přátelství nejde o oplácení, nýbrž o vzájemnost (viz výše), *svornost* (ὁμόνοια, 256b), *štědrost*, *náchylnost* či *příznivost* (ἀφθονία, 247a7) a *sdílení*: „*věci přátel jsou společné*“, κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων (279c).

Splácení (srv. 257a: ἔκτισις) tak jistě není motivem filosofické lásky, a tedy ani

φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδω, ἢ δ' ἀπομεστούμενου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἠχώ ἀπὸ λειῶν τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὁμμάτων ἰόν, ἢ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπερῶσαν, τὰς διόδους τῶν περῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμησε περοφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐτῆς ψυχὴν ἐρωτος ἐνέπλησεν. ἐρῶ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὐθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτα ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτα αὐτῷ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἐρωτος ἀντέρωτα ἔχων·

⁴¹ Srv.: *štědrost, náchylnost či příznivost* (ἀφθονία, 247a7), *vzájemné přátelství* (φίλω ... ἀλλήλοιν, 256c-d), *svornost* (ὁμόνοια, 256b).

⁴² Erós se i v předsókratovské době objevuje na obou postech, jako inspirátor touhy i jako toužící. K obrazu eróta vyzauřujícího z milovaného a pronikajícího do milujícího srv. 250bc, 251a n., *Kratylos* 420b; Empedoklés frg. 31 (zlomek A 86 z Theofrasta); Aischylos, *Agamemnón* 418-9.

⁴³ Srv. podobně např. Burger 1980, s. 47: zatímco objektem touhy básníků byla Helena, reprezentantka krásy, objektem touhy Sókratovy je samotný erós. Oproti tomuto tvrzení jen připomínám, že nejen Sapphó volá i po Afroditě či Erótovi.

⁴⁴ K pojmu generalizovaná reciprocita viz Ridley 2000, s. 130.

⁴⁵ Burger 1980, s. 68. S tím nesouhlasíme; v palinódii jde o specifické přátelství založené právě na erótu: přece tím je právě jiné např. proti přátelství Lýsiovu.

motivem a argumentem pro získání (253c: αἰρέω) druhého. I když odhlédneme od výše popsaného, blaženého a svorného přátelství, Sókratés nemyslí na milovaného, ale ani na sebe tolik jako na touhu. Milující nehledá milovaného proto, aby byl milován, ale proto, aby mohl sám milovat (srv. výše). Jinými slovy: Lýsiův problém spravedlnosti (reciprocity) v lásce řeší Sókratés už samotným popisem božského eróta charakteristického zapomenutím na sebe: Sokratův milující na rozdíl od Lýsiova nemá důvod řešit spravedlivé vrácení toho, „co dal“ (252a).⁴⁷ Vzájemnost je důsledkem, premií, darem (δωρέω, 256e) uspořádanosti hodné kosmu (srv. 256b2). Tímto se také alespoň zčásti stírá jednostrannost láskyplného vztahu lidí vůči „nadpozemským silám“, neboť z nebeských výšin také cosi přichází. Symbolem těchto známek kosmu (proud touhy a krásy) v konkrétním vztahu zamilovaných je pak v palinódii právě mezi nebem a zemí poletující Erós. Jeho milosti a přízně (εὐμενής καὶ ἴλεως, 257a) se dovolává Sókratés, který ho na druhou stranu, potom co byl popsán, jakých božských darů se dostane zamilovaným, obdarovává rovněž (257a4). Do pozemského soužití je tak v případě filosofa nakonec zařazen i bůh, s nímž se vzájemně obdarovávají. Tuto vzájemnost, řekněme „interiorizaci“ božských sil člověkem, dobře symbolizují křídla či peří coby tradiční atribut Eróta. Tento tradiční nástroj zkázy, mechanismus invaze erotické pohromy, nemoci,⁴⁸ se u Sókrata ovšem proměňuje v přirozenou součást organismu člověka, je zde součástí duševní pra-minulosti.⁴⁹

A ještě dodatek k filosofickému toužení po touze samé. Již jsme poznamenali, že i básníci znali toužení po touze – viz především asi výše rozebíraná Sapphó. Sókratés je oproti nim ke kráse, stejně jako k erótu, bezpochyby kritičtější: dává najevo, že samy o sobě nestačí, že jsou jen příslibem štěstí. O tom svědčí například jeho mýtus o cikádách, v němž právě varuje před naprostým unesením láskou (alespoň láskou k lidem) – to bychom „*nic nepozorujíce zemřeli*“ (259b-d).⁵⁰ Touha po touze u básníků může spočívat ve stálém zpěvu, u filosofa nicméně představuje rozmlouvání (διαλέγω, 259a), styk s nebem a s myšlenkami (259d), přesněji řečeno dialektiku (pojmové rozbory a soubory; vidění jednoho a mnohého, 266b, 249bc). Jednoduše řečeno, jde o kritické, reflexivní zabývání se touhou. Filosof touží (touhu) myslet a zkoušet: Sókratés je ἐραστής oněch souborů a rozborů (διαίρεσις καὶ συναγωγή, 266b).

⁴⁶ Viz např. Aristotelés, *Et. Nik.* 8.9, 1159b31. Konstan 1997, s. 80 n.

⁴⁷ Viz Burger 1980, s. 27-28.

⁴⁸ Např. Anakreón 378 PMG: „*Na Olymp vznáším se lehkými křídly kvůli Erótu. Nechce být se mnou (vytoužený chlapec)*.“ NŘL, s. 274.

⁴⁹ „... *καὶ κότεν ἄνθρωπος ἀναμιμνησκόμενος*, *ναβύνα περὶ πτερω* *αὶ πρὶ τὸν ορεῶνάνι* *(ἀναπτερω)* *σε snaží* *(προθυμουμαι)* *vzlépnouti* *(ἀναπτέσθαι)*...“ 249d; dále: 251b-252b, 256b,d. Srv. Carson 1986, s. 155-7.

⁵⁰ Mýtus o uchvácení cikád v dialogu nicméně vyvažuje μυθολόγημα o uchvácení Óreithie: vykládat lásku jako

Takto filosofický erós znemožňuje běžné, nereflektované unesení láskou. Přesto o unesení jde: Sókratés uznává, že s láskou jedinec o cosi přichází – πάθος, zvláštní chování a cítění lásky je zde jako u cikád vždy do jisté míry také nenávratným opuštěním všedního světa (viz nezajem o jídlo a pití, 259c). Ovšem principem filosofovy touhy je oboustranný odstup: jak od všedního, tak od nevšední lásky. Alespoň do jisté míry za to může předmět jeho eróta (τὸ ὄν ὄντως; οὐσία ὄντως οὐσα – co je jinačejšího, vzdálenějšího pozemskému světu a lásce než to nehybné, nehmatatelné atd.: 247c); nejdokonalejší odstup zachovává i nejdokonalejší touhu, neboť odstup (distance, vzdálenost) je rovněž principem samotného eróta. Jinak řečeno,⁵¹ Sókratés stojí mezi Lýsiem a cikádami. Zatímco Lýsiás se dívá na lásku *ex post*, z pozice mimo čas – „pak“,⁵² cikády se (*kinaidovsky*) zcela oddávají lásce, síle okamžiku, momentálnímu potěšení, přítomnosti – „ted“ – a nic víc je nezajímá. Sókratés-erotik si ono „ted“, „nyní“ ovšem považuje, ale nepodléhá mu, nepodléhá rozkoši z něho: navíc k tomuto daru bohů přistupuje jako k místu, kde se člověku ukazuje pravda, skrze co je možné nahlédnout (ἀνάμνησις) pravdu: otevřít přítomnost tak, abych vzpomenul οὐσία ὄντως οὐσα; vchází v kontakt se svým nitrem (viz obraz opeřující se, vzpomínající duše), tj. zjišťuje, kým je, co mu chybí a kým by mohl být; poznává rozdíl mezi fikcí a skutečností. Přepadení erótem umožňuje výchovu: člověk zjišťuje, že má nitro (duši), o které je třeba pečovat (viz snaha o harmonii mezi koňmi a vozatajem). Na rozdíl od cikád Sókratés tedy na ono „ted“ touhy nezredukuje čas a život, nepotlačí změnu (v potlačení změny jsou cikády a Lýsiás stejní) a jak jsme viděli, díky „vzpomínání“ se párek milců vyvíjí, má budoucnost (to v první Sókratově řeči se milující snažil zastavit čas, neboli růst milovaného ve prospěch kamenné neměnnosti). Lýsiovo vyhnutí se lásce a „nyní“, přeskočení do neměnného, stále stejně prázdného „pak“, je zbavením se života, pravdy života, dříve než začal. Lýsiův nemilující stojí jako slova v nápisu na Mída (264de) mimo čas a proměnlivé bytí: všechny momenty (věty nápisu) jsou stejné, zaměnitelné – text můžeme číst odkudkoli, pozpátku, a on bude dávat stále stejný smysl – neboli nepotřebuje čtenáře, interpreta, nelze ho oživit, naopak: čtenář se v něm ztrácí, mění se v mrtvolu, k textu není co dodat, jde o dokonalý nápis-kámen. Lákavý je tento text stejně jako Lýsiův nemilující v jediném: slibuje neměnnost – jako zlato, v něž se králi vše proměnilo; jenže zlato je hodnotné právě pro svoji

smrt Sókratovi přijde nešťastné (229b-e).

⁵¹ Následující úvaha se víceméně drží rozboru z Carson 1986, s. 117 n. Carson vidí jako jedno z nejzásadnějších erotických dilemat či paradoxů spojení dvou kontradiktorických okamžiků „ted“ a „pak“. Příkladem je jí výraz δηῶτέ skládající se z nich – δη (ted' a tady) a αὔτε (zase, ještě jednou) – a objevující se v erotických poémách. Viz Sapfó frg. 30 PLF: „... už je příliš pozdě vyhnout se touze...“

⁵² Srv. Sókratovo odmítnutí takového postupu proti proudu, odzadu (264a), a nemožnost nalezení počátku Lýsiova *logu* či eróta – přítom počátek, *arché*, musí vše skutečně mít (245c-246a).

směnitelnost... podobně se špatnému milovníku promění pod lovčíma rukama v neměnnou (zlatou) sochu milovaný. Analogií touhy Lýsiova nemilujícího je také touha rolníků Adónidových zahrádek (276b): naivní touha ovládat čas a život. Taková setba je pouhou hrou, nikdo ji nemůže myslet vážně. Hraná setba jen symbolizuje skutečnou, stejně jako psané slovo je jen vybídnutím k mluvenému: dokud neožije v duši čtenáře – milujícího, je mrtvé, chybí v něm erós. Pravý logos i erós musí probíhat v čase – musí být strukturovány.

*

Zdá se tedy, že Sókratův božský erós nevyhovuje konvenčnímu stavění eróta pouze do aktivní pozice. Tím je překonán nebo spíše vyvážen dialog *Symposion*, kde je v Sókratově řeči Erós ztotožněn čistě s erastem, čímž se nevyjadřuje jen jeho milování a nadšení z krásného, ale také to, že je přirozeně aktivní a agresivní v pronásledování svých cílů; vyjadřuje se skutečností, že tato láska není statická, že to není stabilní podmínka, nýbrž pohyb duše vedený potřebou realizovat se, tvořit a projevovat se. Erós je zde spojován mnohem více s významem *milovat* než *být milován*. Milovník je lovcem chytajícím, a tak umrtvujícím krásu a samohyb duše milovaného.⁵³ Takový výklad je ale problematický – reciprocita v něm nabývá na zvláštnosti, neboť v ní chybí *pasivita*, vztah-nevztah je jednostranný – nikdo není milován, toliko erastés miluje. Jsme proto přesvědčeni, že na otázku, jak je tato asymetrie v souladu se zákonem symetrie, se schématem vzájemnosti, odpovídá dobře právě palinódie onou samovolností, přirozeností či „předzjednanou harmonií“: „... *vždyť přece není přirozeným řádem dovoleno, aby byl zlý přítelem zlému, ani aby dobrý dobrému nebyl přítelem.*” Tak jak je krocen černý kůň, tak u eróta v palinódii oproti tomu ze *Symposia* neubývá toliko na agresivitě, ale i na vyžadování aktivity (aktivní vyhovování žádostem: *χαρίζεσθαι* atp.) po milovaném: oba se stávají pasivnějšími, odevzdávají se erótu. Tak paradoxně teprve oboustranná aktivita umožňuje pasivitu; i pasivita (odevzdání se, vyhovování) je zde aktivitou. Sókratovo *ars erotica* je také – právě v tom je jedinečné – uměním odevzdat se proudu, nechat se nést, trpělivostí zdánlivého „nicnedělání“.

Anebo viděno opačně: Faidros ani milovaný z palinódie nejsou mrtvi. V palinódii, kde si jeden druhého vybírají (podle podobných povah, oddanosti, řečí a chování), skutečná asymetrie chybí: jak jsme viděli, milující touží milovat, avšak díky „přirozenému řádu“ je rovněž milován; láska je infekční, nakažlivá choroba. Milující (erós) se ovšem díky této předzjednané, přirozené reciprocitě nemění v milovaného; milovaným je navíc a aniž by to

⁵³ Viz Halperin 1986, s. 72-4. 203d: obraz chytání do pasti v *Symposiu*. Nicméně podobná terminologie není ve

něco měnilo na jeho statusu milujícího. Milovaný zase – pokud byl milujícím dobře vybrán, pokud byla intuice milujícího o své a o jeho přirozenosti správná⁵⁴ –, ať chce nebo ne, přirozeně miluje svého milovníka, protože ten si ho vybral na základě podobnosti povah. Erós je takto pro oba darem, „posednutím“, byť se s ním každý musí správně a po svém *vypořádat* a *přijmout* ho za vlastního.⁵⁵ Zároveň postulát *podobnosti* milenců (poznávajícího s poznávaným) ale znamená, že symetrie či rovnost v *palinódii* není symetrií v rámci „nekonečné jinakosti“.⁵⁶ Nicméně i tuto *podobnost* je třeba brát s rezervou. Sókratés již v *Lysidovi* a *Symposiu* jasně odmítá, že by základem lásky a přátelství byla podobnost; láska vzniká u toho, kdo se nachází mezi dvěma protiklady: „*postrádající miluje to, co postrádá*“;⁵⁷ my, ani dobří, ani špatní, milujeme dobro. Už za naší láskou k druhému se skrývá touha po dobru (205d-206e). V tomto – kosmickém – kontextu o silné, byť ne nekonečné jinakosti mluvit lze: „Již v *Lysidovi* ... síla prvního principu každé lásky přesahuje lidský svět: láska je dobrem, k němuž směřují a po němž touží všechny věci, nikoli pouze lidé. Rovněž v *Gorgiovi* se energickým odmítnutím práva silnějšího zařazuje problém lidského společenství do souvislosti nejvyšší kosmické symetrie, tj. do souladu všech věcí s poslední mírou...“⁵⁸ Tento kosmický přesah prvního principu vůči nám, lidem, nevylučuje podobnost a poměrnost: „*Přátelství*, a tudíž *láska mezi lidmi*, je tedy odrazem metafyzické struktury celku skutečnosti na antropologické rovině.“⁵⁹

Relikt asymetrie se krčí v Sókratově zmínce o tom, že milovaný touží (*epithýmíá*) po milujícím *slaběji* (ἀσθενεστερώς δέ, 255e3) než milující po milovaném. Ἄντέρωσ

Faidrovi zcela opuštěna: např. 253c.

⁵⁴ Viz 252d-253b; srv. Griswold 1986, s. 127.

⁵⁵ O aktivitě *přijímání* svědčí také Sókratovo ironické odmítnutí skutečnosti, že by moudrost mohla být jednoduše předána z člověka na člověka (do *duše*), jako se přelije voda z jedné nádoby do druhé (175d-e). Sókratés zdůrazňuje (185c, 186c, 191c, 197d), že toto přelévání se týká toliko *těla*. Je přesvědčen, že mánie není umožněná plynutím (ρεῖν) fyzické krásy zvenčí (srv. Moore 1973, s. 58-9). Erós je vlastním *původcem* ἕμερος či πόθος, a ne jejich důsledkem. Sókratés v *Symposiu* i ve *Faidrovi* (230b, 238c, 251b-e, 235c-d, 255b-d) v tomto smyslu zdůrazňuje lidskou aktivitu (zakoušení a pozorování), pokud jde o lásku, poznání a moudrost. Poznání přitom neredukuje na vnímání, čímž překonává staré „fyzikální teorie“ typu Empedoklea (fr. 89, fr. 22 DK). K tomu srv. Lebeck 1972, s. 274: Platón transformuje Empedokleovu teorii vidění (ἀπορροαί) do představy *touhy*, která *vyvolává* vize; dle Burger 1980, s. 67, Sókratés od Empedoklea přejal jeho vynález interakce podobných věcí; i lidské myšlení spočívá v této interakci, v zapadání podobných věcí do sebe. Jen dodejme, že Sókratés v případech poznání nespolehá (jenom) na zrak, vnímání, krásu, ale (především) na chápání, učení, promýšlení či zkoumání celku pravdy (srv. 250d – Sókratés jasně odděluje a vyvyšuje moudrost vzhledem ke kráse).

⁵⁶ Tím se vyhýbá problémům, na které naráží Aristotelés (viz Derrida 1994, s. 7). U Sókrata platí, že „každá erotizovaná (mužská či ženská) žiadostivost po inom je do velkej miery istou mániou, ktorá pod vidinou niečoho vyššieho pociťuje slasť zo seberovného“ (Kristeva, J., *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt a. M. 1989, s. 64, v: Weisshaupt 1994, s. 54.).

⁵⁷ *Lysis* 221e.

⁵⁸ W. Jaeger, *Paideia*, II, s. 302, v: Reale 2005, s. 383 n.

milovaného je totiž pouhým odrazem (εἶδωλον) eróta milujícího (255e). Všimněme si této *slabosti* podrobněji: milovaný si sice na nic božského nevzpomíná, nedosahuje entuziasmu, a dokonce si ani nevytváří miláčka tak jako on jeho, ale má to těžší než milující – neláká ho zářící krása, ale „jen“ εὐνοια (255b), chování a řeči milujícího. Milovaný tak musí přemýšlet a sledovat ne-povrchní symptomy, které jsou přístupné slabším smyslům (ἀμυδρῶν ὀργάνων, 250b). Pravda je, že milující zase musí nějak proměnit onu povrchnější krásu, která sama plyne z chlapce, v tuto méně povrchní εὐνοια, která milovaného může zaujmout. Milující musí vybojovat boj sám se sebou. Reciprocita je zde tak vidět ve střídání „pracnějších“ (kognitivních) a méně „namáhavých“, spontánnějších (emotivních) pozic, případně v jejich výměně či až splnutí. Milovaného „opětované představy“ tak nejsou „klonem“ lásky milujícího, ovšem jinak sdílejí jak jeho počáteční stadium, ve kterém duše chybuje a neví, co miluje, tak i stadium následující, ve kterém se láska k druhému stává sebe-poznáním a sebe-tvořením.⁶⁰ Avšak takové sebe-poznání musí být přeci jen také vzpomínkou v silném slova smyslu – tj. vzpomínkou na pravdu. Poznání milovaného je nicméně i v palinódii omezené: milovaný je naplněn erótem, ale naivně si myslí, že jde o přátelství (255de). V dramatické četbě dialogu právě Faidros nazývá Sókrata svým přítelem (279c), aniž byl poznal, že ve skutečnosti mezi nimi poletuje Erós.

Závěrem bych jen obecněji shrnul, že jsme došli oslabení výchozích tezí o symetrii mezi milujícím a milovaným založené v asymetrii člověk – vyšší moc. Ani první symetrie, ani druhá asymetrie nejsou tak docela jasné a stoprocentně platné. I u Sókrata bořícího konvenci o jednostrannosti lásky lze nalézt při popisu lidského erotického vztahu symptomy asymetrie, ovšem jemnější všech konvencí, pocházející spíše z nutnosti (včetně jazykové) či přirozenosti. Naopak ve vztahu k božským silám se objevuje – možná zákonitě – zase kus symetrie.

Teorie penetrující moci

Podívejme se ještě podrobněji na výše zmiňovanou konvenci, která v Sókratových dobách alespoň mezi občany vládla, a tak tvořila kontext Sókratovy činnosti.⁶¹ Konvenčně si řádní milující s milovanými nebyli rovni, byli různého postavení a očekávali

⁵⁹ Reale 2005, s. 389, který odkazuje ještě ke *Gorgiovi* 507d6-508a8.

⁶⁰ Viz Griswold 1986, s. 126-7.

⁶¹ Viz např. Halperin 1986, s. 63-8.

jeden od druhého různé věci.⁶² Bylo skandální, byl-li milovaný starší milujícího; člověk mohl být erastés a erómenos ve stejnou dobu, ale ne v poměru k témuž partnerovi.⁶³ Mladší člen spárované dvojice, nazývaný ἐρώμενος nebo často a v poezii či na vázách většinou παῖς či παιδίκα („chlapec“, ale i „syn“, „dcera“, „dítě“, „děvče“), nezakoušel sexuální či erotickou touhu ani potěšení a slast ze styků, toliko se podřizoval (někdy až s nechutí) nebo nepodřizoval pokusům o sblížení ze strany staršího druha nazývaného ἐραστής (viz např. 240d) – tak na keramice není penis milovaného ani v dráždivých situacích ztopořený. Pokud mladík vyhovoval staršímu příteli, pak z vděčnosti, úcty či maximálně citu vyjadřované ne termínem erós, nýbrž filia.⁶⁴ Prostě se od něho neočekávalo opětování láskou, kterou ho zahrnoval milující, nýbrž přátelství či „zamilování se“ asi ve smyslu školního pobláznění žáka charismatickým starším učitelem či spolužákem.⁶⁵ Dnešní terminologií můžeme říci, že v této výměně šlo o tzv. nepřímou reciprocitu: konkrétní (tělo, život chlapce) je směňováno za abstraktní (status, prestiž).⁶⁶ Ženská reakce, která lásku na rozdíl od mladíků oplácela, byla zvána ἀντέρως (ἀντερῶω).⁶⁷ Tento rozdíl se někdy ale vysvětluje ženskou tendencí více podléhat emocím, a tak i erótovi. Na keramice se na sebe při objímání atp. dívají žena s mužem oboustranně afektovaně a vzrušeně, zatímco erómenos se obvykle dívá jinam a chová se indiferentně. Nemyslíme ale, že se Sókratés chtěl nějak demonstrativně přibližovat ženské zkušenosti.⁶⁸ Spíše byl jiný kontext vztahů muž-chlapec a muž-žena. I u žen existovala

⁶² Viz např. již zmiňovaný Thúkýdídés 6.54.2, který kromě věkového rozdílu milců zdůrazňuje právě rozdíl ve společenském postavení: Aristogeitón je ἀνὴρ, zatímco Harmodios jinoch, prvý je ze středního stavu, μέσος πολίτης, druhý je λαμπρός, tj. aristokrat (výraz ἀστός nicméně byl už také překládán jako „prostý občan“ a vykládán spíše jako výsměch Aristogeitonovu stavu), viz Wohl 2002, s. 7.

⁶³ Viz např. Xenofón, *Anabasis* 2.6.28, *Symposion* 8.2; Platón, *Charmidés* 154c. Srv. komentář Dover 1978, s. 87.

⁶⁴ Srv. druhou kapitolu a filii jako řádnou odpověď na eróta v: *Faidros*: 231e2, 237c8; *Symposion*: 182c-183c, 213c-d, 191c7. Předkládaný popis vztahů erastés-erómenos vychází ovšem ze známých textů, případně scén zobrazených na keramice. Zda tento popis a ostré vymezení rolí odpovídá skutečnému životu starověkého Řeka, není jisté. Cudnost a uměřenost byly vlastnosti ideální, a za takové lze považovat i obrázky z knih a keramiky. Neadekvátnost předkládaného popisu naznačují texty Aristofanovy, v nichž se milovaný vůbec nadržuje jen filie a oddává se rozkoším z pohlavních styků s dospělými. Ovšem nikde není psáno, že Aristofanův naturalismus není stejně idealistický jako idealismus Platóna a spol. Průměrný Řek byl možná někde mezi těmito dvěma pohledy. Všechny citované texty nicméně byly evidentně ve své době ceněny, čteny, známy a diskutovány, a tak je lze chápat jako velmi reálné.

⁶⁵ Srv. Ludwig 2002, s. 30.

⁶⁶ K pojmu *nepřímá reciprocita* viz Ridley 2000, s. 126.

⁶⁷ Xenofón, *Symposion* 8.21, 8.3. Minimálně o svatební noci si byli muž a žena rovni, sociální rozdíly byly smazány. Svatba je pro ženu stejně jako pro chlapce vstup mezi muže (pederastický ritus) vzájemným vztahem plným oboustranné důvěry. Srv. Sémonidés a jeho „včelí ženu“, jež žije ještě i na stará kolena se svým mužem ve vzájemném přátelství, frg. 7.83 IEG; Xenofón, *Symposion* 9.2; Aristofanés, *Lýsistraté* 870. Komentář viz Calame 1992, s. 120. Platónovy dialogy netvrdí nic, z čeho by vyplývalo, že ženská touha je slabší mužské.

⁶⁸ Jako rozumnou nicméně vidíme možnou úvahu nad polaritou mužské moudrosti založené v σοφροσύνη, učení a rozumu, a moudrosti ženské, stojící na mánii, emocích, třeštění, posedlosti – viz kněžky v Delfách, věstkyně v Dodóně atp. Srv. Calame 1992, s. 187 n. (Velmi střízlivou, formálně dokonalou, řekněme vědeckou řeč Diotimy v *Symposiu* lze považovat za výjimku; ostatně jde o slova napsaná i pronášená mužem.)

totiž dominantní role starší ženy vůči dospívající dívce (pokud šlo o homofilii) a existovaly výjimky sókratovského typu jako například Sapfó, která striktní a nehybnou distribuci rolí popírala.⁶⁹ Jsou ale i takřka opačná svědectví: ve vztahu k muži (i když uznáme ženské oplácení stejně silné lásky, mezi muži neznámé) žena zaujímá podřízené postavení: nikde na keramice není vyobrazena sedící na muži,⁷⁰ vždy je v pozici podřízené; podobně není dokument s homosexuální felací, kdežto heterosexuální existují, přičemž muž pravidelně dominuje.⁷¹ Erómenos na vázách často v ženské pozici trpně a bez zájmu čeká, jak dopadne zápas mezi rivaly, ovšem na rozdíl od vždy podřízených žen je občas vzpřímený nad sklánějícím se erastem.⁷² Zajímavé a předkládanou teorii potvrzující je rovněž to, že muž nesahá erómenovi (oproti ženě) nikdy na zadek, ale vždy na genitálie. Zatímco chlapec s mužem může navázat důvěrný vztah (παιδοφιλεῖν, παιδοφίλης), v němž jde o vzájemnou důvěru (πίστις) a partnerství (ἑταῖρος), žena v muži (ani muž v ženě) důvěrného a bezpečného druhu (πιστὸς ἑταῖρος) nenachází, toliko se mu – na čas – odevzdává (φιλία).⁷³ Při manželských spojeních a námluvách se nicméně důvěrné pouto také navazuje: k aspektu spojení (εὐνόω, μίγνυμι,...) se pravidelně přidává aspekt vztahu (φιλότης).⁷⁴ Zpět k mužskému schématu: určitý problém byl s mladými dospělými muži (νεανίσκος), kteří byli na pomezí starších mladíků (παῖς) a mladých dospělých (véος), mezi 18 a 30 lety; šlo o nejistý, ambivalentní stav, zřejmě jak milující, tak milovaný.⁷⁵ V gymnasiu běžně starší svádí mladšího, přičemž časem mladší může staršího škádlit a provokovat. Právě tato hierarchizace rolí tedy dala v rámci athénské morální konvence vzniknout také sociálně a psychologicky asymetrickému přátelství, v němž erós patřil vždy na stranu staršího. Možnost, že by oba partneři zakoušeli (tj. dávali a brali) nejen rozkoš z tělesného aktu, ale i z „erotického přátelství“ v té samé intenzitě a v ten samý moment, byla konvencí prostě vyloučena. Milovanému příslušela φιλία: byl nazýván φιλεραστής a vyjadřoval ἀντιφιλέω. Milující byl podle této „teorie penetrující moci“ statutárně vyššího postavení ve společnosti, a tak musel zaujmát vyšší, tj. aktivnější, vcelku příjemnější postavení i v rámci erotických a

⁶⁹ Např. frg. 1 PLF: „...Prchá ti, brzy tě stíhat bude, nechce-li tvých darů, však dávat bude, a když nemiluje, však rychle vzplane...“ (NŘL, překl. F. Stiebitz, s. 238).

⁷⁰ Jen Aristofanés píše o takové ženě – *Vosy* 501, *Thesm.* 153.

⁷¹ Výjimkou je opět Aristofanés, který se ale jen snaží vzbudit odpornou představu: *Vosy* 1280-3, *Jezdci* 1280-9.

⁷² K polaritě pohlaví, vyobrazením na keramice a sexuálním reáliím podrobněji viz Dover 1978.

⁷³ Theognis 1365-68. Viz Calame 1992, s. 28. Proti tomu ale srv. pozn. 68 a „včelí ženu“.

⁷⁴ Důvěrný vztah, φιλότης, se nezakládá tím, že se dvojice odevzdá pohlavnímu aktu: když Kirké nabízí své lože Odysseovi, snaží se ustavit právě důvěrný svazek (*filotés*); Odysseus odmítá, nicméně sexu se oddávají (*Od.* 10.334, 340, 347, ...); na lůžko lze uléhat jako *filotés* (Héra – Zeus, *Íl.* 14.159, 292, ...), ale i bez *filotés*. Erós může „pracovat“ v obou případech.

⁷⁵ Srv. *Lysis* a *Charmidés* (204b, 206e-207a, 153d-154a), kde nejsou kategorie παῖς a νεανίσκος řádně odděleny. Přijatelné vysvětlení nabízí Scanlon 2002, s. 217: buď nešlo o hlavní, státní gymnasion, případně byly

sexuálních styků. Penetrující byl dominantní, vyššího statusu, penetrovaný naopak. Takovou pederastii měl institucionalizovat Solón svými zákony (594 př. n. l.), v nichž se např. otrokům zakazují gymnasiální aktivity (γυμνάσιον), zakazuje se jim milovat svobodné chlapce atp. Muži ovšem už sexuální či erotické styky s otroky mít mohou: je jasné, jak se v takovém vztahu chovat, kdo je nadřízený a kdo podřízený (u vztahu dvou podřízených – otroků a nedospělých chlapců to zřejmé není) – o tom svědčí třeba to, jak erotický entusiasmus nezmenšuje odpor vůči sváděnému.⁷⁶ Otrokům je v tomto duchu zakazováno to, k čemu je svobodný občan ponoukán. Sexualita, ale i erotika je takto místem, kde je předváděna, potvrzována nebo naopak ztrácena čest, pověst, status. Jedno z vysvětlení, proč je tomu tak, říká, že znaky hodnoty ve společnosti (zdatnost, síla, krása atd.) jsou totožné s tím, o co jde v erotice nebo třeba ve výše zmíněné atletice, kde je situace stejná. Rozdíl ve statusu vzdělaného mladíka a dospělého muže, který ho svádí, respektive má na starost a vychovává, se ukazuje například ve formě sezení na *symposiu*: u Homéra, na Krétě (při *sysitiích*), ale i při Antesteriích v Athénách atp. sedí dospělí u stolu, kdežto chlapci sedí na zemi; na starších vázách nenajdeme chlapce na lehátkách. Případně chlapec sedí vedle ležícího (otce, milujícího). Podobně jsou probírány znaky dospělosti (možnost ležet, opíjet se atd.) v Platónových *Zákonech* nebo ještě u Aristotela. Jiným znakem rozdílného statusu je třeba (u Homéra) rozlévání vína – to dělá κοῦρος, a *scholia* říkají, že to byla povinnost urozených mladíků – viz vázy: bezvousí, někdy nazí rozlévači vína na symposiu (mladí otroci sloužili až na římských symposiích); někdy i tzv. δῖακονος (sluha) odkazuje na tyto mladé urozené uchazeče o status dospělého občana. Podobný postoj k vytouženým chlapcům jako na symposiu panoval zřejmě i na náboženských slavnostech, kde chlapci také oplachovali a umývali poháry, čímž prováděli skutečně podřadnou, otrockou práci, za niž je například v *Íliadě* (1.597-600) Héfaistos vysmíván.⁷⁷

Nutno ovšem podotknout, že celá teorie penetrující moci je jen teorií, s níž poměrně nedávno vyrukovali někteří badatelé, zatímco jiní s ní nesouhlasili a dodnes ji nepřijali. Pokud shrneme nejznámější zastánce této teorie, pak musíme zmínit Foucaulta, který, jak jsme viděli výše, situoval ἀφροδίσιον i lásku do širšího morálního diskursu, v němž dochází k rozvinutí subjektu; distinkce penetrující – penetrovaný spadá do sféry morálky: být penetrujícím znamenalo mít kontrolu i nad sebou a světem, být penetrovaným signalizovalo etickou nedostatečnost, podléhání slastem. S tímto v podstatě souhlasí Winkler, který toliko

Solónovy zákony uplatňovány selektivně.

⁷⁶ Viz např. Aristofanés, *Thesm.* 35, *Vosy* 1068-70.

⁷⁷ Viz Scanlon, 2002.

upozorňuje na neznalost skutečného erotického a sexuálního chování Řeků; šlo asi jen o normy, ideál, který ovládal veřejná prohlášení, ale nebyl přirozeným ani praktikovaným životem konkrétních lidí; navíc byly tyto normy užívány jen selektivně (viz výše). Tato klasická námitka vůči Foucaultovu sledování teorie, a ne praxe, nám připadá nepříliš podstatná, neboť ony teorie přece odrážejí touhy, snahy a usilování konkrétních jedinců, a tak jsou reálné a mnohé o dané společnosti vypovídají. Halperin ve svých dílech upozorňuje, že falocentričnost nemá jen etickou dimenzi, ale i politickou; být mužný bylo ideálem politickým stejně jako sexuálním. Všichni výše jmenovaní hájí soustavnost starořecké sexuality a erotiky: nejde v nich jen o pohnutky individuální či biologické, nýbrž systémové – a proto je možné tyto oblasti srovnávat a dávat do souvislostí s jinými fungujícími systémy: politickým, etickým, náboženským. Oproti těmto „konstruktivistům“ stojí „humanisté“ (Bruce Thornton) tvrdící, že vize těchto myslitelů jsou falešné, neberou na zřetel člověka jako celek, jeho spontaneitu, emoce, motivy, potřeby atd.; člověka nelze zredukovat na politický subjekt, diskurs doby a společenský status. Rigidní polarita (aktivní občan versus pasivní zbytek lidu, ...) ignoruje široké pole stojící mezi oběma extrémly; skutečnost byla mnohem pestřejší, komplikovanější a různorodější (James Davidson). Vcelku by se dalo říci, že mají pravdu ti, kdo upozorňují na přehnanou schematičnost Halperina a spol., kdo poukazují na příklady popírající normy a zpochybňují polaritu erastés – erómenos, aktivní – pasivní atd. Nemyslíme ale, že by takové připuštění větší reciprocity, osobitosti, efektivity a emotivnosti popíralo existenci norem, na něž poukazují a skrze něž především athénskou společnost odhalují konstruktivisté. Jakýkoli popis (norem) musí být zobecňující a nemůže zachytit veškerou různorodost; vždy najdeme něco nalezené schéma popírající.⁷⁸

Připomeňme ještě jednu konkrétní námitku. Davidson⁷⁹ tvrdí, že teorie penetrující moci trpí zásadním nedostatkem: nebere v potaz známý, v podstatě všeřecký důraz na sebe-kontrolu, v sexuálních vztazích obzvláště zdůrazňovanou. Otázka, na niž jsme narazili už u popisu vládce-tyrana, zní: jak lze aktivního partnera chápat jako dominantního, vůdce páru, když se neubrání sexuálními choutkám nebo když podléhá erótovi, který je běžně chápán jako nemoc a neštěstí? Toho, kdo má vést probíraný vztah, ve skutečnosti vedou pudy, chtíč či Erós. Aniž podle nás lze tento rozpor zcela zažehnat, přikláníme se k držení teorie penetrující moci, ovšem komplementárně s držením „morálky“ sebe-kontroly. Ačkoliv (anebo právě proto?) všichni, včetně Dia, mohou být opanováni Erótem, hierarchie (mocnější penetruje)

⁷⁸ K tomuto závěru se nejnověji kloní Wohl 2002, s. 13 n., která právě normy rozebírá a vykládá především na základě příkladů, jež jim (alespoň zdánlivě) odporují, uhýbají. U ní také viz danou diskusi podrobněji, včetně odkazů na další práce výše zmiňovaných myslitelů.

mezi aktéry sexuálního vztahu platí. Střídmost a schopnost kontrolovat se se cení na všech stupních společensko-sexuální hierarchie, ale mužem posedlým ženou či chlapcem nebude nikdo pohrdat tak jako nymfomanickou ženou či *katapygónem*.⁸⁰ Davidsonova námitka zkrátka nepopírá doložené spojení mezi sexuální a společenskou dominancí.⁸¹ Aktivita a uměřenost nejsou nutně kontradiktorické: v kontextu dialogu *Faidros* je jasné, že má smysl mluvit o „aktivní uměřenosti“ či „uměřené aktivitě“. Erotická aktivita statutárně dobře postaveného milujícího může být aktivitou uměřenou, řídicí se nepsanými pravidly: takový řádný milující dělá nejšílenější věci, nicméně v mezích zákona, je uměřeně neuměřený.⁸² Součástí erastovy aktivity je – ve spojitosti s pronásledováním a chytáním milovaného – právě zdrženlivost; stejně jako je utíkání součástí pasivity erómenovy. Mimochodem není náhoda, že námluvy a hrátky pederastických dvojic se odehrávají na veřejnosti (pověštinou vstoje), kdežto erotické scény s ženami, hetérami a tanečnicemi zvláště se přesouvají na lůžka, do soukromí.⁸³ Zkrátka: jednak lze doložit, že jde o vzdělávání, παιδεία, jednak je v Athénách celá erotická událost ve znamení mnoha podmínek, dozorů a překážek *správného eróta* určujících. Dobrým dokladem jsou také vázy a jiná umělecká zpodobení, na nichž mají héroové, bohové (včetně Eróta) či statní muži dokonce i ve velmi lechtivých scénách standardně malý (mladický) penis, zřejmě právě jako znak sexuální uměřenosti (opakem jsou satyrové s věčně přehnanou ityfaličností, značící jejich neschopnost ovládat se, a tak i nižší status). K tomu poznámka: Řekové zřejmě chápali penis jako skrytou zbraň, tzn. čím lépe skrytá a ovládaná, tím nebezpečnější a užitečnější po řádném uvedení na scénu.⁸⁴ Nevadí tedy tolik ani aktivní provozování pasivní role jako neuměřenost a případně motiv tohoto provozování.

Nutno ještě připomenout, že tradičně (např. viz lyrika) není dominance (a podobné atributy milujícího) jednoznačně na straně milujícího, ale je distribuována rovnoměrněji mezi partnery: jako doklad bývá uváděna nutnost spojovat sloveso ἐρᾶν s větnou konstrukcí s genitivem, oproti slovesu φιλεῖν vyžadujícím akuzativ (a tak zahrnujícím akci působící na

⁷⁹ Davidson 1997.

⁸⁰ Καταπύγων: z πυγή – řiť, zadnice; původně asi „muž, který se (p)oddává anální penetraci“; v dobách prvních filosofů oblíbená nadávka: viz např. Aristofanés, *Acharňané* 77-79; *Jezdci* 639; podrobněji viz Dover 1978:

Katapygón symbolizující otrockou, slabou a pasivní povahu je samosebou také velmi aktivní – v cizoložnictví. Spojení smilníků s (sexuální či erotickou) pasivitou je zjevné teprve v kontextu následného dění: „paroháč“ smí podrobit toho, kdo ho znectil, kdo mu svedl jeho manželku, tzv. „ředkvičkové kůře“, která právě symbolizuje především jeho slabost, podřízenost a ubohost; je veřejně podřízen jinému muži, protože ztratil sám nad sebou kontrolu, podlehl sexuálnímu pudu. Tato „kůra“ vyjadřuje vnitřní slabost, jež zbavuje (mladiky) krásy a atraktivitu.

⁸¹ Odkazy na Davidsona a jeho diskusi s Halperinem apod. viz Scanlon 2002, s. 203.

⁸² Viz např. *Symposion* 180c-185c.

⁸³ Srv. Dover 1978, s. 94.

milovaného); vazba s genitivem odkazuje k pasivitě na straně milujícího, k stavu závislosti jedince ztratitějšího rozum.⁸⁵ Milující je sice agresorem, ale láskou trpí; milovaný ho jednak láká, jednak před ním prchá (hra na schovávanou), a bývá zobrazován jako vítěz nebo jako ten, kdo rozhoduje, zda se láska naplní, zda se nakonec nechá chytit. Na tuto námitku – že milovaný často svádí milujícího svou krásou, a tak je také aktivní – lze uvést příklady svědčící o tom, že běžně je v roli svůdce viděn bůh Erós či Afrodíta.⁸⁶ Dokonce i božstvo pronásledující milovaného bývá zasaženo šípy Eróta. Podmaňovatel si podmaňuje, jsa sám podmaňován. V každém případě nemusí být zamilovaný člověk pasivní, často bojuje. Patos lásky znamená prostě vzít za svůj patos hledání a boje. Milující nadto zápasí s Erótem, ne s milovaným.⁸⁷ Navíc dary Afrodítiny, jež umožňují milovanému hrát si s milujícím, jsou prchavé: kdokoli jimi vládne, za krátký čas jimi bude sám ovládán.⁸⁸ Láska tvořící nutně asymetrické, nevyrovnané vztahy, je také v tomto časovém napravení symetrická a spravedlivá. Oproti Doverovu či Foucaultovu hierarchizování rolí v homofilních erotických vztazích se přikláníme k názoru, že asymetrii, již tyto vztahy nepochybně ztělesňují, nelze vykládat v termínech pasivní (pubescent či adolescent) a aktivní role (dospělý). V erotickém vztahu se tolik nemění, tzn. nejsou tolik aktivní dospělí jako chlapani či dívky. Pasivitu Řekové spojují teprve s pokorující homosexualitou zženštilých mužů. Právě tyto „měkčí“ muži jsou nejhalasněji a nejjednoznameněji vysmíváni v komediích; satira homofilie je ironická jen zčásti. Nápisy na vchodech do gymnasií či na keramice jsou plné urážek homosexuálů a sodomie, včetně ženské, ale zároveň zde najdeme chválu pederastie a homofilie. I to svědčí o tom, že asymetrii, vládnoucí homofilii dospělý – mladík, nelze redukovat na pasivitu. Vztah starších s mladšími nebyl *paranomií*, divná a nepřijatelná byla anální penetrace a prodej sebe sama (viz níže rozbor Aischinovy řeči), čímž byl právě porušován etický kód asymetrické homofilní lásky. K tomu lze dodat, že u Aristofana je vysmívána homosexualita, jedno zda aktivní nebo pasivní, neboť o pasivitu jde vždy – poddáváme se chtíči –, homosexualita, kterou Aristofanés staví do opozice vůči heterosexualitě a homofilii.⁸⁹ Hlubší kritiku týkající se i konvenční, legitimní homofilie představuje postava Aristofana v dialogu *Symposion*. Aristofanés ironizuje a problematizuje předcházející řeči (Pausaniás a Faidros) a v podstatě upozorňuje na paradox „zdatného mladíka“ vyhovujícího milujícímu, tj. stavícího sama sebe

⁸⁴ Dover 1978, s. 134.

⁸⁵ Viz Calame 1992, s. 22.

⁸⁶ Srv. např. výše rozebíraný fr. 31 PLF od Sapphó.

⁸⁷ Xenofón, *O Kýrově...*, 5.1.9-17.

⁸⁸ Např. Sapphó frg. 1 PLF.

⁸⁹ Viz Calame 1992, s. 100, 135-9. Calame bez zásadnějšího argumentu odmítá i pasivitu tělesného postavení chlapců ve scénách s dospělými erasty.

do ženské, podřízené, nezdatné role. Zde znovu narážíme na kontradikci, již s sebou nese konvenční mužský erós. Ovšem Aristofanův pohled není jediný. Oproti němu a celé komedii spojující s homofilii anální pohlavní styky je běžnější zobrazování vyrovnanějšího, nehierarchického, a tak nikoho neponižujícího mezistehenního styku.⁹⁰ Tato skutečnost alespoň zčásti oslabuje dilema jinak vyplývající z Pausaniovy a Faidrovy preference mužské erotiky jako politického principu, dilema diktující: buď schvaluji znectění mužů (včetně sebe v raném adolescentním věku), anebo odmítám pronásledování chlapců a celou mužskou pederastii. Anebo chlapec ještě není vyspělý a není mužem, aby musel hájit svoji mužskost? To by ale Aristofanés nemohl tvrdit, že muži na chlapcích milují mužskost (191e); dosažení milované mužskosti by znamenalo její ztracení, proměnu v ženskost. Ve prospěch Aristofanových milovníků spíše mluví fakt, že jsou stejného věku, role si prohazují a dělají to z popudu mužskosti (odvahy atp.), a ne z nestoudnosti (191e-192a). Mimochodem tradiční přehazování rolí připouští Lýsiás, kdežto Sókratés ve své první řeči ne, a role si milující s milovaným vyměňuje až po skončení lásky (241a-c). V každém případě k E(e)rótovi patří agrese, syrovost a náhodnost (viz výše) jakožto atributy rozbíjející jakoukoli hierarchii a schéma, jež by se na něho zkoušely naroubovat.

Pokud tedy přijímáme schémata Douglasa a Foucaulta, pak jen jako odpovídající pouze vybraným antickým autorům: nejvíce asi Aristofanovi, jehož spisy, ale i třeba řeč v *Symposiu* skutečně přinejmenším připouštějí, aby rodinné vztahy či politické svazky byly určujícími činiteli v případě eróta a filie, a ne naopak. Sókratés se alespoň jako Platónova literární postava staví minimálně zčásti proti tendenci chápat lásku a přátelství nebo i nepřátelství jako vznikající z mocenských a politických vztahů, ze vztahů konkurence. Řadí se tak k tradici, kterou lze v antice rovněž sledovat: „Lásky a nenávisti se obecně vzato berou jinou cestou než racionální a mnohem spíše odpovídají antickým představám o afinitách kamenů, rostlin, zvířat a lidí mezi sebou.“⁹¹ Eros způsobuje přátelství, případně osvobozuje z konvenčních pout. V tomto duchu athénský filosof odmítá polarizovat a rozdělovat určité skupiny (pohlaví, status) na aktivní a pasivní a přidělovat jim dopředu dané role. Jenže jsme viděli, že aktivita a pasivita, role, se během lásky proměňují a přecházejí jedna v druhou, že od počátku jde o vzájemný, hravý vztah a svědectví o něm je již předfilosofické – viz výše odkazy na lyriku. Spíše pak lze říci, že u Sókrata je ironizována a překonána manipulativní stránka (to je hezky vidět na vztahu samotných postav Sókrata a Faidra); ani rozhovory mezi přáteli, ani láska nemohou být (jen) tržištěm a politikařením (viz Lýsiova „politicko-pragmatická“ řeč musí být

⁹⁰ Srv. Ludwig 2002, s. 44 n.

doplněna dvěma dalšími). Myslíme, že s tímto odmítnutím manipulativní stránky jde ruku v ruce ironie vůči závodům, olympijským hrám atp.,⁹² které přece jsou koneckonců také tržištěm (viz už jen jejich funkce prohlížení potenciálních ženichů). Argumentem pro tento výklad je také to, že zatímco v první řeči se Sókratés hrozil poezie, v palinódii mu nevádí – zjevně mu vadí technická, závodní poezie.⁹³ Sókratova hra oproti hrám o ceny a slávu je více na straně dětské hravosti „jen tak“, učení hrou, náhodou (viz Kafkova „Káča“), a na druhou stranu oproti hrátkám Lýsiovým je „vážnější“ svojí systematickostí, provázaností, reflektovaností a celoživotním naplňováním – v tomto je to tradiční παιδεία.⁹⁴ Takto Sókratés neodmítá tradici, ale jen jedno její směřování, které lze dobře vidět v Lýsiově řeči.

Velmi nekonvenčně vypadá obraz anteróta milovaného z palinodie, neboť známé případy včetně archaické lyriky říkají, že se milovaný (už jako pubescent) stává subjektem slovesa φιλεῖν, nikdy slovesa ἐρᾶν.⁹⁵ Dokládá tento ἀντέρω, že dle Sókrata mladík či milovaný může participovat na erótovi, který ovládl milujícího? Smích, slzy, radosti potěšení i erós jsou velice infekční: Sokratův milovaný, který nakazil milujícího erotickou mánií, se nakonec nakazil stejně sám (255c-e). Oba procházejí evidentně podobnou zkušeností – proto také mohou být svorní (ὁμονοητικὸν βίον, 256b). Zmínka o slabosti (ἀσθένεια, nedostatek moci) anteróta milovaného vzhledem k erótovi milujícího je pak vysvětlitelná jako spěšné urovnání Sókratova myšlení s morálními standardy a nepsanými pravidly sociálního chování jeho doby.⁹⁶ Jinak ale jsou anterós milovaného s erótem milujícího srovnatelní a výslovně podobní, παραπλήσιος (255e). O tom svědčí také pasáže z dialogů, ve kterých Sókratés naráží na rovnost touhy milujícího s touhou milovaného: Sókratés vzbuzuje v krásných mladících, které sám jako milující sleduje, touhu či erotickou odpověď takové síly, jako by sám byl mladík; v dialogu *Faidros* je zase zdůrazněna aktivita a vůdcovství milovaného, když se dovídáme, že následovníci Dia hledají toho, kdo svou přirozeností touží po moudrosti.⁹⁷ Pro tento výklad mluví také velmi podobné zkušenosti obou – například fenomén *zmatenosti*, který se objevuje u milovaného ve chvíli, kdy se zamiluje (ἀπορέω, 255d), zažívá milující rovněž (251e: ἀποροῦσα). Na *stav zamilovanosti* milovaného samozřejmě nic v jeho tradiční výchově nepřipravilo. Není proto divu, že je přesvědčený, že zakouší *filií*, což odpovídá

⁹¹ Komárek 2003, s. 194.

⁹² Sókratés zjevně ironicky užívá závodní terminologie v nezávodních kontextech: např. 245b, 256b.

⁹³ Viz níže. Podobně Ferrari 1987, s. 108-110. Burger 1980, s. 29-33, 50. Nussbaum 2003, s. 447-451.

⁹⁴ Viz níže. Srv. Burger 1980, s. 9-10.

⁹⁵ Srv. Calame 1992, s. 27.

⁹⁶ Viz např. Halperin 1986.

⁹⁷ *Symposion* 217c, 222b, *Faidros* 252e. K tomu srv. Price 1981, s. 32: Milovaný není pouze pasivní, kamenná socha (252d), to by mohl být milujícími vybirán poslepu. Následovníky Dia zajímá jeho duše, schopnost

dobové „sociální instruktáži“. V *Symposiu* (217bc) Alkibiadés přese všechnu snahu zůstává neopětován v roli mladšího partnera. Jde zde nepochybně o tradiční aspekt výchovy, pomoc při zlepšování sebe sama – to Alkibiadés také cítí (218d).

Tradiční figura Anteróta ale vůbec asymetričnost tradičních erotických vztahů podkopávat nemusí. Anterós totiž zřejmě tradičně neztělesňoval reciprocitu, nýbrž rivalitu či odplatu: viz basreliéf v Élidě, kde představuje spíše mstitele než symbolické ztělesnění citu milovaného vůči milujícímu.⁹⁸ Ačkoli sloveso ἀντερώω může označovat vzájemnost zamilovaných, je tomu tak maximálně ve smyslu lásky k zemi či lásky mezi mužem a ženou;⁹⁹ v případě homofilie výraz ἀντέρωω odkazuje obvykle k rivalovi, žárlivému sokovi.¹⁰⁰ To ovšem podporuje představu Sókratovy ironie vůči všeobecné rivalitě a aristokratickému soupeření zvláště: vtipný obrázek v palinódii ze strašného Anteróta-rivala dělá zmateného milovaného, který neví, čím je... Reciprocita v palinódii je tedy ošemetná. Láskyplná touha milovaného (Faidra) je anterós, ale neopětovaná láska od milujícího; je to jakoby od zrcadla odrážená touha, která má původ v milovaném samotném; neodráží a neoplácí nic z milujícího, nýbrž pochází z milovaného samotného. Pravidla asymetrie platí i nadále. Erómenos touží toliko po filii a ctnosti; samotná erotická touha není reciproční, vratný erotický vztah chybí; milovaný ve skutečnosti zakouší určitou formu sebe-lásky – nejde mu o milujícího, ale o kvality a hodnoty, které díky němu získá. Nicméně sebe-lásku lze vidět i na straně milujícího: vzdělávání druhých je propagací a replikací sebe sama, myšlenek a tužeb, jež mám nejraději; milující touží a dělá to kvůli vlastní nesmrtelnosti (viz Sókratova řeč v *Symposiu*); splňuje si vlastní sny na „svých“ dětech. Milující chlapce třeba i miluje, ale nejraději na něm má to, co má chlapec z něho samého. Tímto se z jiného úhlu pohledu dostáváme k témuž závěru jako v kapitole „Erós a agón“: Erós a instituce či život s ním spjatý lze asi nejlépe vyjádřit obrazem míchajícím a udržujícím v napětí kooperativní a agonistické rysy. Vzdělávací přátelské pederastické svazky nejsou toliko svědectvím silného uvědomění ani jen nástrojem politiky milujících toužících po pohlavním styku, ale důvěrným vztahem s Erótem v celém významu tohoto pojmu či v celé šíři této božské síly.¹⁰¹ Jediná reciprocita mezi chlapcem a dospělým spočívá ve vzájemné důvěře, erotické lásky chlapec není schopen...¹⁰²

vůdcovství a filosofování (252e).

⁹⁸ Pausaniás 1.30.2, 6.23.1.

⁹⁹ Aischylos, *Agamemnón* 544 n., Xenofón, *Symposion* 8.3.

¹⁰⁰ Např. *Ústava* 521b.

¹⁰¹ Ludwig 2002, s. 243-4.

¹⁰² Viz předcházející odkazy na *antifilein* v Xenofóntově *Symposiu* a v Plútarchově *O lásce* 758d n.; Calame, s. 101-2, 190 n.

Sókratés tedy svým vypíchnutím anteróta na jednu stranu může vyzdvihovat tradičně tolik ceněnou rivalitu, na druhou stranu ale i netradičně posunovat homofilní svazky směrem k heterofilním, nejspíš pak obojí. Oproti Calamovi si spolu s Halperinem či Foucaultem myslíme, že zodpovědět výše položenou otázku lze tak, že milovaný zažívá podobně anebo „poměrně stejně“ téhož eróta jako milující (srv. výše zmiňovaný rozdíl mezi Sókratodiotiminou řečí a palinódií), v obou případech je součástí tohoto eróta anterós, tj. jde o lásku se vším všudy včetně soupeření. S jinak přijatelným výkladem Calama nesouhlasíme v naprostém odmítání reciprocity: milující dle palinódie není zrcadlo, ale člověk, který má nitro, duši, a tak jakýkoli zpětně odrážený proud k milovanému touto duší musí projít a musí jí být poznamenán. Pokud připustíme, že zde anterós jako *opětovaná láska* chybí, pak ale můžeme stále ještě vidět reciprocitu v oboustranném vyměňování si anteróta coby rivala. Podle Sókrata zjevně zakouší eróta oba: milující je erótem výslovně ztročen, milovaný podléhá touze po zdokonalení – ale copak to již tradičně není erós? Sókratés tak jen rozvíjí jistou tradici, vždyť podobně mluví třeba Pausaniás (184b-c).

Namísto závěru: Ještě jednou φιλία (Sókratés a Theognis)

Sókratovo zásadní spojování filie a eróta, evidentní souvislost filia – erós v jeho filo-sofickém životě, znamená vystoupení z tradičního schématu vzájemnosti, které diktuje: vztahuji-li se k příteli (φίλος), pak jsem pokud možno vždy γλυκὺς καὶ ἀρπαλέος a zapřičiňuji εὐφροσύνη; vztahuji-li se k nepříteli (ἐχθρὸς), pak jako πικρὸς a ἀπηνής a vzbuzuji ἄνία, bolest, ztrátu. Porušuji-li toto pravidlo, ať už nejsem schopen ho dodržovat či z jakéhokoliv důvodu nechci být (vždy) příjemný a milý svým přátelům či nemilý nepřátelům, pak jsem ubožák, δειλὸς (κακός) ἄνηρ; dodržováním pravidla jsem naopak ἐσθλός či ἀγαθός.¹ Sókratés jako přítel – erotik distribuuje přátelům, milovaným i milujícím hořkosladkost.² Nechová se k nim zle či podle, ovšem ani tak, jak velí konvence (viz třeba níže rozebírané *Symposion* a *Faidros*).³ Jeho láska a přátelství nenaplňují výše načrtnuté tradiční schéma, spíše zůstávají stále jakoby ve stavu rození a zanikání.⁴

Když Theognis napíše, že erós je pro chlapce hořký i sladký, pak má jednoduše na mysli, že pokud akceptuje milovníka, pak chutná sladce, pokud svůdce odmítne, pak je hořký (1353-6). Theognis odlišuje umírněného eróta (949-954, 1278cd) od destruktivního mírou hořkosti: proto vychvaluje pederastii, erotické vedení mladíka, eróta tvořícího soudržnou polis, ale zároveň se ošklíbá nad erótem, jehož spojuje s ὕβρις (1231-4, 1101-4: *hybris* rozkládající města je stejná jako *hybris* způsobující opuštění přítele). Myslí Sókratés stejně? Zdá se, že ne, že hořkosladkost vidí jako samu podstatu božského eróta; láska je vždy dvojaká, sladká i bolestivá najednou. Abychom byli přesní, nahlédněme ještě jednou podrobněji do dialogu *Faidros*. Sókratovo určení lásky, za které by se nemusel stydět (243d), spočívá v její identifikaci s *božskou mánií* (244a, 245b). Erós je definován jako druh šílenství (μανία), které je darováno lidem od bohů. Přitom jde o radikální změnu postoje a vymezení se jednak vůči Lýsiovu tvrzení, že erós je (způsobuje) nerozum či nemoc (κακῶς φρονοῦσιν, νοσεῖν,

¹ Tradiční schéma viz např. Theognis 1107, 1318ab, 1029-1033, 869-872 atp. Z nejnámějších a nejpropracovanějších výkladů Theognidových elegických distichů v těchto našich souvislostech viz Lewis 1985, který právě poukazuje na silnou tradici takové logiky. Srv. Solón frg. 13.5-6 IEG; Homér, *Íl.* II.453-4; *Od.* IX.34-36; Pindaros, *Pýthijská* 6.52-54; Thúkýdídés 1.34.3; Xenofón, *Vzpomínky...* IV.2.12 n.

² Viz třeba jen obecný popis smíšení bolestí a radostí u každého, komu pučí brka atd. v *palinódii*.

³ O správnosti našich tezí, k nimž jsme se dostali přes zkoumání Sókratovy erotiky, hovoří také závěry těch, kdo dospěli v podobné vyústění v úplně jiném kontextu. Viz např. Graeser 2000, s. 139: Sókratés se svými zásadami odchyluje od konvenční morálky, když např. odmítá, že je správné škodit nepříteli, tj. že ἀρετή jednoho se posiluje tím, že škodí ἀρετή druhého, či když naopak zastává názor, že je vždy nesprávné škodit druhému; viz *Ústava* 335e, *Kritón* 49b aj.

⁴ Srv. *Symposion* 203c-e: „...v jednom a témž dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá...“

231d), z níž je třeba se co nejdříve vyléčit, jednak vůči definování eróta jako jednoho druhu ὕβρις (238a) v první Sókratově řeči (238c): „...žádost, která bez rozumu ovládne mínění směřující k správnosti, když se obrátí k zálibě v kráse a když také je silně posílena od příbuzných sobě žádostí ve směru ke kráse těl a zvítězí nad nimi svým vedením, dostala jméno právě od té síly a byla nazvána láskou.”

Nakonec tedy Sókratés eróta zařadí do (obecnějšího) rodu božské mánie (244a-245a), přičemž ze všech druhů této mánie má erotická být dokonce tou nejlepší. Sókratés totiž od palinódie odmítá *zjednodušovat*; vychází z předpokladu, že mánie (erotická) není nic *jednoduchého* (ἀπλόος); podobně jako krása či nemoc je to ambivalentní pojem, tj. může být dobrá i zlá. Definice eróta z počátku palinódie je zopakována ještě v druhé části dialogu (265a-266b): erós je mánie štěpící se na dva základní druhy – božskou a lidskou. Tyto dva druhy vypadají sice navenek obdobně,⁵ ale jejich původ a průběh je odlišný. Sókratés na základě tohoto rozlišení tvrdí, že láska mezi lidmi, která má božské rozměry, není lidem ke škodě, ba naopak je tím nejlepším, co může člověka potkat, na rozdíl od ostatních druhů lásky (σκαίων τινα ἔρωτα; ἔρωσ θήρειος⁶), jejichž božský původ je silně, ne-li převážně poznamenán jinými ne-božskými silami.

Sókratés tedy nezavrhuje lásku jako Lýsiás, aniž by prozkoumal, co to vlastně je (tj. do jakého rodu patří), jaké jsou její druhy, které z nich jsou špatné a které dobré, jaký je jejich smysl v lidském životě sledovaném z hlediska „kosmického“ putování (jeho) duše (viz palinódie). Sókratův „postoj“ lze shrnout následovně:

1. Láska je druhem mánie.
2. Mánie jsou božské a lidské (παράνοια – duševní úchylnost).
3. Božská láska je nejlepší božská mánie.
4. Lásky mající původ v božském odlučování od obyčejných pravidel (τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἴωθότων νομίμων γιγνομένην) jsou pro člověka příčinou největších dober (265a-266b).
5. Lásky mající původ v lidské nemoci (τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων ... γιγνομένην, 265a) vedou k duševní úchylce (266a) a nejsou příčinou největších dober.

⁵ Srv. *Faidros* 266a – oba druhy jsou stejně pojmenovávány; proto si je také lidé pletou.

⁶ Filébos 155b.

Rozdělením mánie a lásky na dva druhy Sókratés nicméně upozorňuje na *ambivalenci* samotné lásky, která může být jak lidskou *nemocí*, tak *vytržením z běžných pravidel a dotekem božského* (265a). Za uznání ambiquity samotného eróta lze považovat také pasáž 263c:⁷

„Sókr.: Nuže a co láska? Máme ji počítat mezi věci sporné (*ἀμφισβητησιμος*), či nesporné?

Faidr.: Jistě mezi sporné; či myslíš, že by ti jinak bylo bývalo možno mluvit o ní to, co jsi před chvílí promluvil, že to je zkáza pro milovaného a milujícího, a zase že to je největší dobro?

Sókr.: Máš docela pravdu.“

Sókratés sice rozděluje lásku a z ní pramenící přátelství na pravé a levé (*σκαίων τινα ἔρωτα*), avšak napětí, sladkobolnost působí i v rámci „pravého milování“, jak o tom svědčí obecný popis průběhu lásky včetně následného přátelství v palinódii. Kritériem Sókratova rozdělení není sladkost a hořkost. To dobře vynikne při srovnání Sókratovy lásky (k řečem) s láskou Faidrovou. Faidrovi na rozdíl od filosofa jde jen o řeči samé, aby byly co největší a nejobsažnější, čímž ztotožňuje svoji lásku s žádostivostí po naplnění, příjemnosti a uspokojení; jeho láska má „výživný“ a vypočítavý charakter, co nejméně *bolí*, co nejméně *obětuje*.⁸ Svůj strach z bolesti ostatně Faidros netají: „*K čemu by člověk žil, když ne pro takovéto rozkoše? Vždyť snad ne pro ony, u kterých je třeba napřed pocítit bolest, sice by nevznikl ani pocit rozkoše, jako tomu je bezmála u všech rozkoší tělesných...*“ (258e). Faidrova láska připomíná lásku, jak o ní mluví Sókratés ve své první řeči, tj. lásku vrcholící *chvilkovou* (*dočasnou*) slastí (*παραυτίκα ἡδονη*, 239a, 240b), která nemá téměř žádné trvání, lásku jako *ὑβρις*, jako nerozumnou touhu (*ἢ ἄνευ λόγου ἐπιθυμία*, 238b7).

Sókratova druhá řeč o lásce naproti tomu už netematizuje jen užitek, ale i štěstí (*εὐτυχία*, 245b). Toto štěstí se přitom netýká jenom přítomnosti, nýbrž i budoucnosti (*παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον*, 244e), a jeho součástí jsou útrapy, bolest, chvění, hrůza, píchání atp. (251a-252b). Sókratés-erós žádostivost, jakož i tělo spíše trýzní,⁹ čímž předznamenává obraz opeřujícího se vozataje z palinódie, který používá bolestivé nástroje – ostruhy a bič – proti

⁷ Tak např. Burger 1980, s. 77.

⁸ K „velikosti“: *μείζω καὶ πλείω*, 234e3-4; *πλείω καὶ πλείονος ἀξία*, 235b, 236b; 237a; 242b. K sycení a příjemnosti: *πλησμονή*, nasycení těla, 233e; „přátelství milovníkovo nevzniká spojeno s dobrou myslí, nýbrž na způsob pokrmu pro nasycení, jako vlci mají rádi jehňata, tak milovník miluje hocha“ 241c-d; *ὠφέλεια*, prospěch, výhoda, užitek 237d, 238d, 239e, 265c aj.; *ἡδονή*, 239a-c, 238e aj. O vyhýbání se bolesti a hledání toho, co je *zrovna* příjemnější, svědčí řádky 242b: Faidros chce slyšet řeč proto, aby nemusel vstávat a pokračovat v cestě, protože je strašné horko 279b: když horko opadne, vyzývá naopak Sókrata k odchodu 229a: Faidros je bos, protože je mu to *zrovna* (*εἷς καιρόν*) příjemné 243b: *προσήκουσα* aj.

⁹ Namátkou: 229a: oproti Faidrovi je bos vždy (*ἀεί*).

bezuzdnému chtíči, tj. realizuje krocení černého koně (253e). Distancuje se tím také od okamžitých, regionálních a částečných zájmů.¹⁰

Theognis není Faidros a lásku, podobně jako Sókratés v palinódii, není ochoten zredukovat na παραυτικά ἦδονη, na žádostivost a konzum (949-54). Od Sókrata se nicméně liší přílišným zjednodušením (viz výše) a neporozuměním podstatě lásky, k níž se sám svými verši přibližuje: splete dohromady dvě věci, jež Sókratés striktně odděluje – podstatu eróta a druhy eróta. Podstatu „hořkosladkosti“ zničí jejím rozdělením na dva principy hořkosti a sladkosti, podle kterých zpětně popíše dva typy lásky. Jinak řečeno,¹¹ Theognis spadá do tradice logiky kontradikce (filosoficko-náboženské sekty: pýthagorejci, Epimenidés, orfici ...), kdežto Sókratés do linie logiky dvojznačnosti (ἀλήθεια básníků, věštců atp.). Erós je u Sókrata svázán s Anterótem stejně jako je ἀλήθεια ve starém náboženském myšlení svázána s λήθη; pravda je zbarvena klamem, svým antitetickým a komplementárním protikladem; platí, že pravdivé nepopírá mylné (vše je dvoj- či víceznačné). V logice kontradikce, ve světě filosoficko-náboženských sekt, mágů a kouzelníků naopak pravdivé (božské, stabilní, nečasové) vylučuje klamně (lidské, smyslové), svět je rozdělen na dvojí, vzájemně si odporující roviny – pravdy a klamu. V tomto dichotomickém světě dvojznačnost ustupuje kontradikci, člověk už nežije v ambivalentním světě, kde jsou protivy komplementární, nýbrž v dualismu, kde je nutné zvolit správnou stranu (stranu bez jakékoliv dvojznačnosti, nejasnosti, skrytosti).¹² Detienne to říká ještě jinak: dvojznačné, skutečné vylučuje pravdu a již není jednotou komplementárních protikladů, nýbrž syntézou kontradiktorních protikladů. Převaha *alétheie* sice nepopírá svět dvojznačnosti (δόξα), ale nutí k volbě, rozhodnutí buď (ἀλήθεια), anebo (ἀπάτη). Tak například filosoficko-náboženské sekty (pýthagorejci) volí asketický život očišťující duši od všech tělesných vjemů a požitků; Sókratés toto *confessio Pythagorica* neprovádí ani nehlásá.¹³ Opačný příklad: sofisté se rozhodují (a tak patří k logice

¹⁰ Namátkou: 230c: Sókratés je doma cizincem.

¹¹ Celá následující úvaha vychází z Detienne 2000 a jeho rozlišení dvou logik. Aplikace na Sókrata je však naše vlastní, Detienнову schématu spíše odporuje v zařazení Sókrata a Theognida do tradic „opačných“, tj. Sókrata do náboženské a básnické, Theognida do filosofické. Sám Detienne ovšem vidí protofilosofy na straně dvojznačnosti: např. Parmenida a jeho odhalování stop *alétheie* v lůně klamněho.

¹² Sem podle nás patří rovněž polarizace milující-milovaný či pán-otrok. Ta vpsledku neumožňuje být neutrální, což se ve vyhocené podobě krásně ukazuje v imperiální athénské politice v peloponéské válce – Mělští se musí rozhodnout, s kým jsou (Thúkýdídés 5.89). Myšlení „buď zotročíme, nebo budeme zotročeni“ u Thúkýdida viz 2.63.1, 6.18.3, 6.87.2 atp. O fixovanosti a exkluzivitě takovýchto opozit viz Pseudo-Xenofón, *Ústava Athéňanů* 1.14: „Vládce je nutně ovládaným nenáviděn.“ Jen dodejme, že takto vyostřená polarita nicméně vede k paradoxnímu překryvání opozit: tyran (absolutní pán) nakonec otročí sám sobě, athénské impérium je tyranii i vůči Athénám atp.

¹³ Ebert 1999, s. 7-25, zevrubně dokazuje, že Sókratés nevedl filosofický život v duchu pýthagoreismu (ale spíše v duchu iónských myslitelů); ukazuje, že v dialogu *Faidón* je Sókratés nejprve stylizován do role pýthagorejce, aby později, v celkovém pohledu a z hlediska ostatních dialogů historické postavě Sókrata tato role markantně protičela.

kontradikce) cele pro svět dvojznačnosti (δόξα) a neuznávají žádnou objektivní pravdu: Sókrata, spojovaného s erótem, s nimi spojuje příklon k dvojznačnosti, světu smyslovému – viz například v *Symposiu* je Erós (symbolizovaný nepochybně Sókratem) prohlášen za velkého sofistu (203d). Jenže oproti sofistům (a spolu s náboženskou tradicí) Sókratés zároveň tíhne k pravdě, k jejímu uznávání a víře v ni (např. 245c), a život v říši δόξα považuje sám o sobě za nedostatečný: když se duše obrací k předmětům z tohoto dvojznačného světa, pak „...vidí špatně, sem a tam svá mínění převracejíc...“ (ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας

μεταβάλλον); základní podmínkou, jak se ve světě dvojznačnosti neutopit, ale plavat na její hladině a vyhlížet k τὸ ὄν ὄντως, je erós: když se člověk odvrací od erastů a raději vyhledává styky bez lásky, pak jeho „duše bude nerozumná kolotat (κυλινδέω) po zemi i pod zemí“.¹⁴ Sofista či rétor eristicky využívá síly dvojznačného čistě k ovládnutí druhých, a proto se pohybuje v rovině postrádající kontakt s pravdou (272d). Erós je sofistou pouze tím, že tíhne k dvojznačnosti. Je-li erós sofista, pak to neznamená, že každý sofista je erós.¹⁵

A ještě jinak řečeno v souvislosti s kapitolou „Erós a agón“: Sókratův ambivalentní erós je koneckonců přihlášením se k tradici řeckého sladkobolného agónu, naproti tomu třeba dle orfíků život plný takového boje nestojí za to žít. Logika kontradikce se vyhýbá boji a napětí, logika dvojznačnosti naopak. Sókratův erós žene člověka k soupeření, kdežto boj Theognida je bojem „posledním“, bojem o ukončení soupeření. Sókratés nechce druhého, nepřítele zničit, ale jen porážet, Theognis ho chce zlikvidovat. Nietzsche měl pravdu: „Odstráníme-li... soupeření z řeckého života, rázem hledíme do oné předhomérské propasti děsivě divoké nenávisti a touhy ničit.“¹⁶ Sókratés je svým soupeřením věrný řeckému duchu „nepopírat protiklady a vnitřní napětí, ale nacházet stále nové možnosti jejich překonávání a sjednocování“.¹⁷ A budeme-li parafrázovat Stenzela, pak lze říci, že v nově pojatém atomu – duši se Sókratés setkává s mocí prvních principů, tj. s mocí Eróta, mocí, která stojí v základech každé sjednocené, uspořádané mnohosti (vozataj, pravý a levý kůň). Erós je pro

¹⁴ *Ústava* 365bc, 508d; *Faidros* 256e-257a; srv. 275e1. Srv. *Theaitétos* 194b. Detienne správně poukazuje na vztah spojení ἄνω καὶ κάτω s κυλινδέω. Erós je v tomto případě cestou vedoucí duši k lepšímu vidění a jasnému mínění, ne-li vědění. Srv. rovněž výstup od tělesného k duševnímu na žebříku lásky z dialogu *Symposion* a lásku jako vzpomínku na netělesné τὸ ὄν ὄντως z dialogu *Faidros*.

¹⁵ Srv. Carson 1986, s. 170, která vzpomíná platonika Maxima z Tyru (18.9) stavějícího proti sobě Sapphina Eróta μυθοπλόκων a Sókratova Eróta σοφιστην. Erós jako splétač fikcí, snovač příběhů je podle nás předobrazem Eróta Sókratova, přeskakujícího také do „vymyšleného“ světa – τὸ ὄν ὄντως. Erós vede Sókrata k produkci palinodie a jiných řečí, k spatření τὸ ὄν ὄντως, podobně jako vede Sapphó k jejím básním a fantaziím. Nemyslíme, že by Sókratés v Sapphině *mythoplokon* viděl sofistiku jako uhýbání pravdě, ani nemyslíme, že by svého eróta přibližoval oproti Sapphiinu činnosti sofistů. Erós naopak zabraňuje sofistické relativizaci.

¹⁶ Nietzsche 2005, s. 53.

¹⁷ Špinka 2005, s. 13.

Sókrata mocí umožňující proměnu a utváření individuální duše, spolu s jejím včleněním do společenství ostatních duší.¹⁸

*

Společenská konvence diktuje, že bolest a trpkost způsobená přáteli je dvojnásobně protivná a ničivá: Theognis to opakuje jak v politickém, tak pederastickém, tj. výchovném kontextu (1107, 1318). Sókratés jen zdánlivě myslí totéž, když říká, že největší nepřítel a sok je právě přítel nebo dokonce každý sám sobě (srv. κρείττων αὐτόν). Je totiž sice pravda, že Theognis ví, že je snadnější oklamat přítele než nepřítele (1219-20), to ho ale vede k závěru, že je třeba se takovým přátelům-nepřátelům vyhnout. Sókratés naopak tvrdí, že s přáteli a se sebou samým je třeba nejvíc bojovat, tj. vystavovat se jim, a pak vůči nim a sobě být πικρὸς a vzbuzovat ἄντια. Výrok „milujte své nepřátele“ filosof obrací v „bojujte se sebou a svými přáteli“. Theognis by nepodepsal ani jedno. A tak se tyto dvě teze společnou opozicí ke konvenčnímu schématu sblíží, jsou tímtež porušením symetrie a reciprocity.

Pro sblížení mluví i to, že v biblickém výroku jde o nepřítele „soukromého“ (*inimicus*, ἐχθρὸς), což evokuje Sókratovo „čím bližší přítel, tím větší nepřítel a hrozba“. Ani v jednom případě nejde o politického nepřítele (πολέμιος, *hostis*).¹⁹ „Nepřítel v politickém smyslu slova neimplikuje osobní nenávisť a milovat svého nepřítele, tedy svého protivníka, má smysl pouze ve sféře soukromého života.“²⁰ Evangelisté i Sókratés mají „nepřátele“ na mysli bližní, sousedy, partnery z dialogů, gymnasií a agor. Sókratův erós, a ne politické rozestavení či jiné pragmatické konstelace, je přitom lakmusovým papírkem bezpečně poukazujícím na největší přátele-nepřátele. Nikde jinde (politická, ekonomická, rodinná přátelství-aliance-spolky) tak intenzivní a zásadní vztahy člověk nezakouší (viz výše popisy syrovosti a hutnosti eróta). Proto si Sókratés jen tak, jednoduše a naivně, nepřisedá ke svým přátelům a nepřilehá k erómenům (viz např. svědectví Alkibiada v *Symposiu*), nýbrž je „zkoumá“, „cvičí“ a zpochybňuje. Musíme pečlivě vybírat nepřátele, protože jsou nepřátelé, za něž bychom měli být ochotni položit život;²¹ neboli musíme přepečlivě vybírat přátele hodné bojování, přátele,

¹⁸ Tamtéž, s. 115-6.

¹⁹ „...ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν...“ (...*diligite inimicos vestros*...), Matouš 5,44; Lukáš 6,27.

²⁰ Derrida 1994, s. 8: „A v tisíciletém boji mezi křesťanstvím a islámem nenapadlo žádného křesťana, že by Evropa, z lásky k Saracénům či k Turkům, měla být vydána islámu, místo aby byla bráněna.“ Podobně srv. např. Ridley 2000, s. 201-2: judeokřesťanské milování bližního jako sebe samého se objevuje v době, kdy Izraelité na poušti čelili vnitřním rozkolům, bratrovražedným bojům a bylo třeba se stmelit; příkaz se týká toliko dětí lidu Mojžíšova, nejde o univerzální lásku ke všem. Sociobiologové dodávají, že náboženství a morálka obracející se takto dovnitř skupiny mají obecně delší životnost než soupeření, z něhož se zrodily.

²¹ Srv. Hejdánek 2000, s. 204.

již vydrží naše pečování, zpochybňování a cvičení. V této souvislosti ještě poznámka k Theognidovi: u něho dochází ke zmatení pojmů (možná je ale na vině fakt, že *Theognideu* tvoří soubor veršů z per vícero autorů):²² ke škodě smyslu a jasnosti svých myšlenek mísí právě přátelství a nepřátelství politické (třídní) se soukromým; mnohé jeho verše v politickém kontextu dávají smysl – odkazuje v nich implicitně třeba na Homérovo „*Rázem každému boj byl milejší, nežli se vrátit do milé otcovské země...*“²³ – jenže jednoduché rozlišení v politickém kontextu neplatí a nelze aplikovat v kontextu soukromém, kde je situace vždy složitější, ambiquitní. Stejně Theognis směšuje sociální status, třídní příslušnost s charakterem a etikou; rozhodující výrazy odkazují jak k charakteru, tak k třídní příslušnosti: např. výše zmíněné *ἔσθλος* znamená jak statečný, tak urozený. To pak vede k tomu, že si odporuje: jednak hlásá věrnost přátelům (viz výše), jednak opatrnost a podezřívavost (213-18).²⁴

Sókratés svojí *filií* spoluzakládá širokou tradici obracející výrazy přítel a nepřítel naruby – „...*vaše nepřátelství nám neškodí tolik jako vaše přátelství, které je ... důkazem naší slabosti, kdežto nenávisť je důkazem naší moci.*“²⁵ Sókratés možná dokonce zakládá výše zmiňované odlišení sféry soukromé od politické, tj. vnáší pojem nepřítel do soukromé sféry. Ne že by rozlišování mezi sférami soukromého a veřejného nepřátelství a přátelství bylo jeho výmyslem,²⁶ on ho jen vypracovává do zásadnějších důsledků než právě třeba Thúkýdídés. Zásadním důsledkem je právě ono otevření další roviny myšlení a žití (tj. i přátelství a nepřátelství); u Sókrata jde nepochybně o nabourávání tradičních „vědoucích“ schémat svým „věděním nevědění“: co já vím a můžu vědět, kdo je můj přítel či nepřítel, když ani o sobě nic nevím. Jednoduše by šlo říci, že zde máme před očima antropologickou dimenzi jeho myšlení, schopnost podívat se na druhého a vidět v něm obdobu a nezbytnou podmínku sebe sama, svého myšlení; schopnost vidět v některém ze svých nepřátel spíše dar od boha než božího nepřítel.²⁷ Rozumné nakládání s „nepřítelem“ může mít více poloh, Sókratovi lze

²² Canfora 2001, s. 90.

²³ *Ílias* II.453-4. Viz Lewis 1985.

²⁴ Srv. Konstan 1997, s. 50. Nemyslíme si, že Theognidovy rozpory jsou způsobeny ambivalencí samotného eróta a básnění. Samostatný rozbor by nicméně zasloužil přesný rozbor rozdílů erotických rozporů u básníků „erotických“ jako třeba Sappfó a básníků političtějších jako Theognis.

²⁵ Thúkýdídés 5.95: Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἡ φιλία μὲν ἀσθενείας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παράδειγμα τοῖς ἀρχομένοις δηλοῦμενον. Tuto tradici v kontextu blízkém našemu rozebírá a cituje z ní např. Hejdánek 2000, s. 204.: „Bůh mne chraň před mými přáteli. Před nepřáteli se mohu ochránit sám.“ „Kdo si nenadělá žádných nepřátel, nezíská ani žádného přítele.“

²⁶ Viz např. už Thúkýdídés 4.20.1: „...*musili bychom k vám na věky kromě veřejného nepřátelství chovat i nepřátelství soukromé.*“ „...ἐν ᾧ ἀνάγκη αἰδίων ὑμῖν ἔχθραν πρὸς τῇ κοινῇ καὶ ἰδίαν ἔχειν...“

²⁷ Hejdánek 2000, vykládáje biblické myšlení, upozorňuje, že Starý Zákon (vyjma proroků) nerozlišuje mezi „mým nepřítelem“ a „nepřítelem Božím“. Myslíme, že podobně nerozlišuje právě třeba starořecká lyrika: např. Sappfó volá Afrodítu předpokládajíc že jsou spojenkyně.

připsat zhruba tuto: „Nepřátelé jsou v našem životě stejně důležití jako přátelé, stejně jako oni k nám patří a evangelijní nárok své nepřátele milovat znamená v podstatě takovéto rozšířené sebezochopení zhruba ve smyslu spásy jako vědomé sebeidentity, která nás učí mít rádi a akceptovat i méně potěšitelné stránky sebe sama (je vcelku jedno, zda tyto naše aspekty jsou ‚uvnitř‘ či jsou od nás oddělené a s námi jen zdánlivě volně asociované, jak už nepřátelé bývají). Naši nepřátelé jsou z hlediska sebezpoznání minimálně stejně cenní jako naši přátelé, pouze nám výhled na ně zakrývá zášť, a to činí jejich správné zhodnocení obtížným...“²⁸

Pokud tedy přijmeme výše načrtnutý vklad „nepřátelství“ či hořkosti od eróta do filie, k níž se hlásí Sókratés, a zároveň připustíme blízkost Sókratovy filie a eróta s Ježíšovou agapé, pak je třeba dodat, že tato láska k nepřátelům aneb bojování s přáteli aneb filosofie není, jak na první pohled biblický výrok i Sókratovo působení sugeruje, sebeomezováním, sebezpřemáháním, potlačováním své přirozenosti a překonáváním se ve prospěch „druhého“: k rozvinutí milujícího viz palinódii či postup po žebříku lásky ze *Symposia*. Stejně tak filosofova láska není pragmatickým a vypočítavým využitím druhého k vlastnímu užitku, není umenšením druhého: to bylo dobře vidět na srovnání postavy a učení Sókrata s řečí Lýsiovou. „Erotická filia“ není ani rozmělněním ať už přátelství nebo nepřátelství, zničením či oslabením jednoho druhým, vytvořením jakéhosi hybridu „něco mezi“: např. vyvyšování přátelství se Sókratem nade všechna jiná pouta svědčí o opaku – silnější přátelství abyste pohledali (viz úvodní kapitoly). Jedná se spíše o otevřený vztah neumenšující ani sebe, ani druhého, ani Eróta; lukrativní, citlivý a promyšlený způsob vztahu k příteli: způsob užitečného vztahu, přitom ale nezapomínající na přátelství a způsob přátelského vztahu, zároveň ale nezapírající sebe ani druhého, a dokonce ani vzájemnou rivalitu.

Pravda, distichy připisované Theognidovi popisují bolest způsobenou koneckonců celým společenským či božským řádem (271-8; 1029-1036: εἰμαρμένα δῶρα), jemuž se lze bránit toliko bezmyšlenkovitým, disciplinovaným dodržováním výše popsaného schématu (1029-1036). Jednoduše řečeno: to, že narazím na přítele či nepřitele, neovlivním; naopak, ovlivnit a kontrolovat mohu svoji reakci na takové setkání. Zde vrcholí Theognidovo poselství, podle něhož jsou bohové s lidmi zcela nesouměřitelní a vztahům mezi nimi chybí jakákoli symetrie a reciprocita. S bohy nelze ani bojovat, ani vycházet po dobrém, přátelit se či obchodovat (1187-90). Sókratova erotická neekonomická reciprocita jde dál. Sókratés se s bohy (s Erótem, stejně jako s konkrétním erastem či erómenem, který, jak víme z *Faidra*, je do jisté

²⁸ Komárek 2003, s. 194.

míry bohem) nesnaží obchodovat, nýbrž bojovat (viz Alkibiadovo svědectví v *Symposiu* o porážce či potlačení erómena). Sókratés je právě ten, kdo je ve svém nepříteli schopen nevidět (alespoň ihned) nepřítele božího, ale spíše boží dar, tj. filosof vědomě rozlišuje mezi nepřítelem božím a nepřítelem osobním. Přeloženo do terminologie Theognidovy: to, zda narazím na přítele či nepřítele, ovlivním; záleží více na mém přístupu k dané osobě než na ní samé. Theognidův vesmír jako by byl nehybný: ideálem megarského aristokrata je podíl na distribuci zla a dobra mezi přátele a nepřátele, to znamená vyhnutí se boji – jako se Lýsiás v dialogu *Faidros* vyhýbá lásce, tj. boji s Erótem a milovaným – vyhnutí se veškerým možnostem s erótem spjatým, na erótu a jen na erótu vymahatelným, tj. vyhnutí se životu: „*Požehnan, blažen a šťasten je každý, kdo nepoznal boje a již sestoupit mohl v pochmurný podsvětní dům...*“ (1013)²⁹ Rozhodnuto je dopředu (1241-8) – Lýsiás ve *Faidrovi* skrze ústa Faidrova stejně odsuzuje lásku tak, že řekne, jak skončí: dívá se na lásku z pohledu po skončení lásky. Lásky ještě nezačala, a už se mluví o jejích chybách a proviněních. Theognidova etika je proti Sókratově omezená a zápas s bohy (Erótem) a osudem (μοῖρα) vylučuje: „*Nikdo, byť výkupné složil, zlé pohromě neujde ani smrti, dokavad osud neurčí konec těch béd; nemůže smrtelný tvor ni zármutku nikterak ujít, chtěje se vykoupit dary, sešle-li útrapy bůh.*“ (1187-90) Pokud nemohu zápasit s bohy, pak nemá valný smysl ani vést zápas s lidmi – bohové či osud beztak vše už rozhodli. Asi proto Theognis namísto bojování alespoň se sobě rovnými lidmi více kňourá (1187-1190, 1241-6) a vyhrožuje (993-6, 1247-8), než zápasí; jediným „bojem“, který Theognis hlásá, je ona spíš „úřednická“ redistribuce zla a dobra: „*...kéž mohu z nepřátel jmění mnoho dát přátelům svým...*“ (561-2) Je třeba dodat, že Theognis občas jako by připouštěl zápas s milovaným a oceňoval výdrž v tomto zápase (1341-4), nicméně vzápětí přijde tvrzení o radosti z konce vztahu, jež popře význam předcházejícího boje (1337-40, 1377-1380). Sókratés se naopak hrdě hlásí k erótu a ke „skutečnému boji“, k boji, který musím vybojovat především se sebou, s miláčkem a s Erótem samotným. Nejde o pouhé přihlášení se k boji, nýbrž především k ochotě bojovat i „proti svým“, proti příbuzným a koneckonců i s bohy (1231-4). Theognis má oproti Sókratovi dvojí nevýhodu: jednak ho straší neproniknutelnost a neovlivnitelnost božských úradků, jednak nejistota ohledně bližních – kdo má poznat, zda jsou skutečnými přáteli, nebo to jen předstírají?! Theognidovo jasné přerozdělování hořkosti a sladkosti se na takto dvojnásobně

²⁹ Touto interpretací odporuji výkladu Lewisovu 1985, s. 210, tvrdícímu naopak, že Theognis bojovat chce. Blízko máme k Vernantovi 1993, který popisuje změnu ve smýšlení aristokracie, jejíž duch už neprodí vznešené soupeření, nýbrž nespravedlnost, útlak, δυσνομία. Na vině je bohatství, které vede lidi ke zlu. Vernant sice popisuje, jak Theognis tuto situaci reflektuje (např. 699-700), nicméně dle našich rozborů k této nové aristokracii patří také.

temném pozadí jeví velmi problematickým – není divu, že si naříká. Sókratés děkuje za dary od bohů, včetně „erotických“ (257a), Theognis sní o uniknutí těmto darům-nedarům (1381-1389).

Navíc bychom mohli říci, že Sókratés se prostě obrací k moudrosti a pravdě, jež ho – na rozdíl od tradičních bohů, ale i přátel a miláčků – nemohou zarmoutit, ničit a po libosti si s ním pohrávat. Theognida jímá největší děs z možnosti nebýt ἀγαθός, ale δειλός, tj. nemít majetek k výměně a moc k vyvolání εὐφοροσύνη u přátel či ὀνία u nepřátel (vždy se tak musí děsit, neboť bohy, jak jsme viděli, neuplatí). Moudrost a touha, jež šíří Sókratés, Theognida nezajímají, jdou napříč jeho škálou, neboť vyvolávají dobrou mysl i úzkost najednou. Sókratés jako by říkal, že není spokojenosti bez bolesti, a v našem kontextu hlavně – není přátelství bez rivality jako lásky bez napětí. Sókratés tak podle Theognida je, byť ne přesně a jednoznačně, δειλός, ubohý: neumí dávat, aniž by zároveň bral, et vice versa. Etika je to ale pokud ne moudřejší, pak jistě umírněnější, reálnější a méně naivní: nepočítá s tím, že někdy bude mít po ruce čisté štěstí a dobro, ale zároveň nikdy nemůže, na rozdíl od Theognida, potkat (neznámého) člověka, (který je cele falešný a) kterému je třeba ubližovat. Theognis má před sebou vždy buď přítele, nebo nepřítele, Sókratés rivala a touhu s ním spojenou, přítele a nepřítele zároveň. Theognis se snaží vyhnout nestabilní společnosti likvidací nepřátel, Sókratés interiorizací touhy, zvnitřněním boje, rivalizováním (ne)přátel, a takto zlepšováním sebe a druhých. Jinak řečeno, filosof setrvává u ambivalence pojmů přítel a nepřítel a drží jakousi *coincidentia oppositorum*: „kategorie ‚přátel‘ a ‚nepřátel‘ ostatně do sebe plynule přecházejí, naše vztahy s většinou osob jsou jaksi ambivalentní... A proto je nutno své nepřátele milovat – paradoxně představují stejný statek jako nejvěrnější druzi.“³⁰ Sókratova filia vycházející z jeho erotiky a nutně s ní spojená je nepochybně takto ambivalentní, neboť erós má stejnou ambiquitu od samého zrození (203b-e). Pokud je běžné přátelství takto dvojstranné, pak Sókratova filia je taková díky podstatné spjatosti s polyvalentním erótem dvojnásobně.

Tak trochu navzdory všemu, co jsme výše napsali o Theognidově vztahu k erótu, musíme připomenout rovněž smysluplnost a pravdivost tradičního čtení nalézajícího v celku Theognidovi připisovaných veršů hlavní zdroj o erótu jako prameni či přispěvateli filie.³¹ Milostné vztahy mužů, stejně jako provdávání dcer, tvořily a zpevňovaly přátelské a „politické“ vztahy mezi jednotlivými rodinami či hospodářstvími.³² Odmítá tedy Theognis

³⁰ Komárek 2003, s. 195.

³¹ Viz např. Ludwig 2002, s. 192-3.

³² Někteří (např. Arendtová) shledávají vůbec první dochovanou pasáž o takovéto zálibě, sympatii, filii jako politické schopnosti či vlastnosti (což byla podstata athénské pederastie) v Thúkýdidovi 2.40.1.

eróta (viz výše), anebo ho glorifikuje jako cestu k pevným poutům (mezi urozenými)? Nechceme vidět v předcházejícím paradox, neboť Theognis erótá skutečně odmítá, alespoň tak, jak ho vyzdvihuje Sókratés či lyrika v jeho hořkosladkosti, a přijímá ho toliko jako redukovaného na politickou, přesněji řečeno třídní sílu, což už není erós v silném archaickém či sókratovském smyslu. Řecká politická pojednání erótá rozlišovala mezi a) politickou pederastií a b) erótem k městu, celé polis, přičemž Sókratovo filosofické pojednání erótá, v němž obě formy – jak vztah k jednotlivci či jednotlivcům, tak k celému společenství – probleskávají, na ně není redukovatelné. Stejně tak nelze ztotožnit Sókrata s vytvářením „občanských přátelství“ spočívajících v jednomyslnosti (ὁμόνοια; u Homéra ještě ὁμοφροσύνη).³³ Jinými slovy: ze stejné zkušenosti, kterou zakouší Sókratés s Theognidem či jinými občany, ze zkušenosti krize hodnot, změn ve strukturách společnosti, změn tradiční *paideiá*, vyvozují každý něco jiného. Zatímco Theognis vyvozuje černý obraz budoucnosti a odmítá se na něm podílet, Sókratés ještě zvrství erós – začne jej používat nejen na rovině věcí veřejných, ale i filosofie, a tak objeví novou možnost (rovněž ve smyslu, jak zachovat starou tradici).³⁴

Podstatou Sókratovy lásky a přátelství není nic jasně stanoveného a propočítatelného. Přesto může Sókratés ze své lásky vydat počet. Není asi jasnějšího vyjádření nad závěr dialogu *Lysis*, v němž se Sókratés s přáteli snažil nalézt definici přátelství. Po zpochybnění všemožných vymezení přijde poslední mistrova věta, již lze číst jako překonání předcházejících nezdarů a vystižení filosofického přátelství: „...*domníváme se, že jsme vespolek přáteli, ale co je přítel, jsme ještě nedovedli nalézt.*“ (223b) Nedovedli i dovedli: „Zůstali totiž po celý rozhovor spolu, důvěřující si navzájem, vytrvali u společného předmětu zkoumání. A, přestože se neshodli na nějakém definitivním řešení, zůstali přáteli. Přátelství se tímto spolupobíváním vyjevilo, stvrdilo a to, co bylo opatrováno (význam přátelství), nebylo znásilněno, nýbrž uchováno.“³⁵ Theognis sní naopak o tom, nikdy nemuset názory přátel zkoumat (1015-1016). Větička na konci dialogu *Lysis* není náhodný appendix: podobné je to v dialogu *Symposion*, kde každý říká o Erótu něco jiného a jistě ne všichni pochopili a přijali Diotiminu (Sókratovu) řeč a lásku. Přesto přichází i tam „sjednocující“ moment: všichni jsou zajedno v „závěrečném“ smíchu nad příběhem Alkibiadova erótá (222c). Tento smích svědčí o tom, že přítomní jsou stejně naladěni (*démos* se nesměje, ale hrozí, a Alkibiada s jeho choutkami vystrnadí z polis), jsou jednotnou komunitou přátel, filosofů. Ostatně nezasvěcení

³³ Srv. *Symposion* 178e-179a.

³⁴ Srv. Dover 1978.

³⁵ Michálek 1981, s. 6.

byli odejiti, *symposion* je kruhem lidí zasažených filosofickou mánií (217e-218b). Smích, který je od nich slyšet, tak není hrubým vysmíváním ani nějakým povrchním vypořádáním se s nečekaným, divným, směšným atp., nýbrž rozumějším pochopením a hlubokým vypořádáním se s Alkibiadovým, k nim příslušejícím, *paranomickým erótem*: filosofie, Sókratova čistá láska, *orthos erós* (viz postelová scéna s Alkibiadem) ospravedlňuje tuto paranomii (např. konfúze erastés-erómenos) a ve svém kontextu – jedná se o krok na žebříku lásky směřující ke kráse samé a dobru – není tyranii ani *kinaideii*.³⁶

*

Přátelství, s nímž přichází erotik Sókratés, se staví na místo vrcholu, který v epických básních představovala společná konzumace slasti v posteli (εὐνή), a na druhé straně stojí jako jakési rozřešení touhy meliků. Zde je srovnání komplikovanější. Pokud připustíme, že erós meliků je naplněn právě v díle, že svého vrcholu dosahuje v básni, ke které nepochybně třeba u Sappó vede, pak by bylo možno říci, že u Sókrata vede k témuž, protože báseň přece vrchol žádný nemá, tj. má tři (autor-čtenář-hrdinové), je nekonečnou „triangulací“, nekonečným probíháním touhy mezi třemi body, a Sókratés triangulací „končí“ také (milující-milovaný-moudrost). Sókratés ovšem nepíše žádné básně, epeje, ani jinou literaturu, jeho erós nevrholí básni bez vrcholu, nýbrž tím, čemu říká filia. A předmětem této filie je Alkibiadés i Faidros, ale zároveň sofia a τὸ ὄν ὄντως. Samosebou jmenovaní krasavci mají na jeho filii k sofii podíl, stejně jako má sofia podíl na filii k nim.

³⁶ Takový výklad *Symposia* viz např. Wohl 2002, s. 163-4, která ukazuje Alkibiadova eróta jako paranomii jak vůči demokracii, tak filosofii. Alkibiadova paranomia není důsledkem filosofie ani demokracie, jak někdy obě o Alkibiadovu lásku soupeřící strany jedna o druhé tvrdí, nýbrž je podstatnou vlastností samotného Alkibiada. Alkibiadés symbolizuje potenciál paranomie v rámci každého systému práva. Tak není „výjimečný“, ale endemický; je vlastní každému občanovi, stejně jako filosofovi s jejich touhami a zásadami.

Souhrn

Práce si klade za cíl přiblížit se odpovědi na otázku: Jaký je obsah slova filia v jeho zvláštním použití v pojmu filo-sofia v počátcích evropské kulturní tradice? Tuto otázku přitom rozebíráme na základě zkoumání Sókratova rozvinutí pojmu a hlášení se k mocnosti jménem E(e)rós. K přesnějšímu určení pojmu filia v Sókratově filosofii se snažíme dospět poodhalením pojmu erós tak, jak je rozváděn u athénskému filosofa.

Jeden z hlavních počínů práce pak spočívá ve vysvětlení rozdílů v chápání eróta a filie na pomezí polí konvenčních a filosofických. V tomto smyslu srovnáváme konvenční a nekonvenční (filosofické) chápání eróta, popisujeme rozdíly mezi tradičními modely erotického chování ve starořecké společnosti a sókratovsko-platónskými inovacemi. Sledujeme, jak jsou erós a filia chápány 1) Sókratem, potažmo Platónem, 2) literáty žijícími před Sókratem, tj. v silně náboženském poli, 3) Sókratovými současníky, ať už také intelektuály (Lýsiás, Aristofanés), či nikoliv (Xenofón). Filosofický pojem eróta tak nahlížíme ze tří rovin: z pozice filie v pojmu filo-sofie; na základě odlišnosti od tradičního, religiozního chápání; na základě odlišnosti od pojetí Sókratových současníků, ne-filosofů nebo ne-sókratovských filosofů.

Srovnávání Sókratovy koncepce eróta s ostatními a zdůrazňování její odlišnosti nám nicméně nebrání – obzvláště v první půli práce – všimnout si také samotného faktu Sókratova přihlášení se právě k (tradičnímu) erótu. K čemu se Sókratés navzdory kritice takřka všeho v podstatě jednoznačně hlásí? V čem se Sókratés považuje za odborníka, když jinak stále odhaluje nevědomost svou i ostatních? V samotné tematizaci eróta je zahrnuto žití a zkoumání napětíplných vztahů mezi výchovou, rivalitou, přátelstvím, nomem a paranomií, v tematizaci filosofické lásky pak vidíme zvláštní skloubení těchto záležitostí. Sókratés se zvláštním zacházením s erótem hlásí právě k filosofii jako péči o skloubení všech těchto tradičně silných a konfliktních pnutí.

Práce ale také dokazuje tezi a dochází k závěru, že používání výrazu erós v kontextu Sókratovy filosofie komplikuje tradiční schémata typu soutěže s nulovým součtem či jednoduché asymetrie erotických vztahů. Sókratovo zacházení s E(e)rótem problematizuje, kritizuje a překračuje jednoduchá pravidla, ať již tradiční (Theognis), nebo novátorská (Lýsiás). Oproti těmto vzorcům chování a myšlení je filo-sofie eroticky neekonomickou, silně generalizovanou vzájemností.

Summary

The study tries to answer the following question: what is the meaning of the word *filia* in its specific usage in the concept of *filo-sofia* at the beginning of the European cultural tradition? We answer this question by exploring Socrates' elaboration of the concept of *eros* and his relation to the god *Eros*. We try to identify the concept of *filia* in Socrates' philosophy more precisely by displaying the concept of *eros* in the same way as it is elaborated by this Athenian philosopher.

One of the main assets of our work should lie in the comparison of the conventional and non-conventional (philosophical) conceptions of *eros* and *filia*, in the searching for and describing the differences between traditional models of behaviour in ancient Greek society and Socratic-Platonic models of erotic relationships and its innovations. We intend to reveal how *eros* and thus *filia* is understood 1) by Socrates and Plato, i.e. by philosophers, 2) by thinkers living before Socrates, i.e. on the field of religion, 3) by Socrates' contemporaries, regardless of them being intellectuals (Lysias, Aristophanes) or not (Xenophon). We therefore contemplate the philosophical concept of *eros* from three different points of view: from the meaning of *filia* in the notion of *filo-sofia*; from the difference of the traditional (religious) conception; from the difference of the conceptions of Socrates and his contemporaries, non-philosophers or non-socratic philosophers.

The comparison of Socrates' conception of *eros* with others and emphasizing of its difference doesn't prevent us – especially in the first half of the study – from following the fact of Socrates' relation with the (traditional) *eros*. What does Socrates, who is critical to almost everything, rather fully support? Where does he see his own specialization, when otherwise he allways displays his own and others' ignorance? The elaboration of *eros* consists of the exploration of relations between education, rivalry, friendship, *nomos* and *paranomia*, full of tension, in the elaboration of philosophical love we can then see the singular integration of these matters. Socrates treats the *eros* specifically and thus he proclaims the philosophy as the care about the integration of these traditionally very strong tensions full of conflicts.

We also come to conclusion that the use of the concept of *eros* in the context of Socrates' philosophy complicates the traditional schemes as the zero-sum competition or the simple asymmetries of erotic relations. By the dealing with *E(e)ros* Socrates unfixes, criticizes and trespasses the simple rules, traditional (Theognis) or innovatory (Lysias). Comparing to this patterns of behaviour and thinking the philosophy is an erotically non-economic, strongly generalized reciprocity.

Literatura

a) prameny

- ARNIM, H. v: *Supplementum Euripideum, Kleine Texte 112*, Bonn 1913. (Arnim)
- DIEHL, E.: *Anthologia Lyrica Graeca*, I, Leipzig 1936; II, Leipzig 1949-1952. (Diehl)
- DIELS, H., KRANZ, W., eds.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlin 1951. (DK)
- DIELS, H., ed.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, ed. W. Kranz, 3. vols., Berlin, 1934-1954. (VS)
- GENTILI, B. – PRATO, C., eds.: *Poetae elegiaci*, I, Leipzig 1979. (Gentili-Prato)
- HERMANN, C. Fr., ed.: *Plato dialogi*, Lipsiae 1909-1917.
- KOCK, Th., ed.: *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 1880-1888. (CAF)
- LOBEL, E., PAGE, D. L., eds.: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955. (PLF)
- NAUCK, A., ed.: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889, repr. Hildesheim 1964. (TGF)
- PAGE, D. L., ed.: *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962. (PMG)
- WEST, M. L.: *Iambi et Elegi Graeci*, Oxford 1971-1972. (IEG)

Thesaurus Linguae Graecae (Elektronická edice starořeckých textů.)

b) používané české překlady pramenů

- AISCHYLOS: *Oresteia*, přeložil a komentoval M. Havrda, www.fysis.cz.
- APOLLÓNIOS RHODSKÝ: *Argonautika*, přel. J. Jaroš, Praha 1924.
- ARISTOFANÉS: *Acharňané*, přel. A. Krejčí, Praha 1913.
- ARISTOFANÉS: *Jezdci*, přel. A. Krejčí, Praha 1910.
- ARISTOFANÉS: *Lysistraté*, přel. A. Krejčí, Praha 1911.
- ARISTOFANÉS: *Oblaky*, přel. J. Šprincl, Praha 1996.
- ARISTOFANÉS: *Ptáci*, přel. F. Stiebitz, Praha 1934.

- ARISTOFANÉS: *Vosy*, přel. A. Krejčí, Praha 1917.
- ARISTOFANÉS: *Ženy o Thesmoforiích*, přel. A. Krejčí, Praha 1914.
- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha 1937.
- ARISTOTELÉS: *Ústava Athénská*, přel. J. Pražák, Praha 1900.
- DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995.
- EURÍPIDÉS: *Devět dramaturgických Euripidových*, přel. J. Sedláček, Třebíč 1923.
- HOMÉR : *Ílias*, přel. O. Vaňorný, Praha 1934.
- HOMÉR : *Odyseia*, přel. O. Vaňorný a F. Stiebitz, Praha 1956.
- Homérské hymny*, v: *Homérské hymny. Válka žab a myši*, přel. O. Smrčka, Praha 1959.
- HÉRODOTOS: *Dějiny*. přel. J. Kvíčala, Praha 1863-1864.
- HÉSIODOS: *Zpěvy železného věku*, přel. J. Nováková, Praha 1990.
- Nejstarší řecká lyrika*, Praha 1981. (NŘL)
- PAUSANIÁS: *Cesta po Řecku, I., II.*, přel. H. Businská, Praha 1973-1974.
- PLATÓN: *Spisy*, přel. F. Novotný, Praha 1992-1997.
- PLÚTARCHOS: *O lásce*, přel. Z. Vysoký, Praha 1966.
- PLÚTARCHOS: *Životopisy slavných Řeků a Římanů I-II*, přel. A. Hartmann, E. Svobodová, R. Mertlík a F. Stiebitz, Praha 1967.
- SOFOKLÉS: *Tragédie*, přel. F. Stiebitz, V. Dědina (R. Mertlík) a R. Hošek, Praha 1975.
- THÚKÝDIDÉS: *Dějiny peloponnéské války*, přel. V. Bahník, Praha 1977.
- Věvec z Antologie řecké*, přel. J. Vondráček, Hradec Králové 1876. (VAŘ)
- XENOFÓN: *O Kýrově výchování*, přel. V. Bahník, Praha 1970.
- XENOFÓN: *Vzpomínky na Sókrata*, přel. V. Bahník, Praha 1972.
- Zlomky předsokratovských myslitelů*, přeložil K. Svoboda, Praha 1989. (ZPM)

c) sekundární literatura

- ARMSTRONG, A.H.: *Platonic Eros and Christian Agape*, in: *Downside Review* (1961), 105-121.
- BARTHES, R.: *Rozkoš z textu*, Bratislava 1994
- BARTOŠ, H.: *Duše a tělo* (disertační práce), Přírodovědecká fakulta UK, Katedra filosofie a dějin přírodních věd, Praha 2003.

- BLEICKEN, J.: *Athénská demokracie*, přel. Jan Souček, Praha 2002.
- BOUZEK, J., KRATOCHVÍL, Z.: *Řeč umění a archaické filosofie*, Herrmann a synové 1995.
- BREMMER, J.: *Adolescents, Symposiim, and Pederasty*, in Murray, O., ed., *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon 1990, pp. 135-148.
- BREMMER, J.: *An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty*, in: *Arethusa* 13 (1980), p. 279-298.
- BRENDEL, O.J.: *The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World*, in: *Studies in Erotic Art*, ed. T. Bowie and C. V. Christenson, New York and London 1970. 3-69.
- BURGER, R.: *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama 1980.
- CAIRNS, D. L.: *Aidós: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press 1993.
- CALAME, Claude: *The Poetics Of Eros In Ancient Greece*, transl. by Janet Lloyd, Princeton University Press 1992.
- CANFORA, L.: *Dějiny řecké literatury*, Praha 2001.
- CARSON, A.: *Eros The Bittersweet*, Princeton University Press, 1986.
- CÍSAŘ, K.: *Pojetí pravé rétoriky v dialogu Faidros (259e1-266c9)*, v: *Reflexe* 19, Praha 1998, 5 (s. 1-26).
- CORNFORD, F. M.: *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, 1950.
- DAVIDSON, J. N.: *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, St. Martin's, London 1997.
- DELEUZE, G.: *Foucault*, Herrmann & synové, Praha 1996.
- DELEUZE, G., QUATTARI, F.: *Co je filosofie?*, přel. M. Petříček, Oikoymenh, Praha 2001.
- DELEUZE, G.: *Proust a znaky*, Praha 1999.
- DELEUZE, G.: *Rokovania*, Bratislava ...
- DERRIDA, J., ROUDINESCO, É.: *Co přinese zítřek?*, přel. M. Petříček, Karolinum 2003.
- DERRIDA, J.: *Politiky přátelství*, Praha 1994.
- DERRIDA, J.: *Tajemství, kacírství a odpovědnost: Patočková Evropa*, v: *Filosofický časopis*, roč. XL, 1992, č. 4, s. 551-573 a v: *Filosofický časopis*, roč. XL, 1992, č. 5, s. 857-867 (obě přel. M. Petříček).
- DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, Oikoymenh, Praha 2000.
- DICKIE, M. W.: *The place of Phthonos in the Argument of Plato's Phaedrus*, v: *Nomodeiktēs*, (eds.) R. M. Rosen, J. Farrell, The University of Michigan Press 1993, s. 379-396.

- DILLON, J.: *Comments on John Moores Paper*, v: *Patterns in Platos Thought*, Ed. J. M. E. Moravcsik, 1973, s. 72-77.
- DODDS, E. R.: *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh, Praha 2000.
- DOVER, K. J.: *Eros and Nomos*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 44, University of London 1964, s. 31-47.
- DOVER, K. J.: *Greek Homosexuality*, London 1978.
- EBERT, Theodor: *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*, přel. R. Šamánek a A. Havlíček, Praha 1999.
- ELINGTON, J. Z.: *Greek Love*, London 1971.
- FERRARI, G. R. F.: *Listening to the Cicadas: A Study on Plato's Phaedrus*, Cambridge 1987.
- FESTUGIERE, A.-J.: *Epikúros a jeho bohové*, Oikoymenh, Praha 1996.
- FISCHEROVÁ, S.: *Kosmos mých slov*, v: *Filosofický časopis*, roč. 54, 2006, č. 3, s. 335.
- FLACELIERE, R.: *Život v době Periklově*, Odeon, Praha 1981.
- FOUCAULT, M.: *Užívání slastí (Dějiny sexuality II.)*, přel. K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2003.
- FOUCAULT, M.: *Péče o sebe (Dějiny sexuality III.)*, přel. M. Petříček, L. Šerý, J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2003.
- FREDE, D.: *Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima*, v: *Nomodeiktes*, s. 397-422.
- FREUD, S.: *Konečná a nekonečná analýza, Proč válka?*, v: *Sebrané spisy S. F.*, sv. 16, Praha 1998, s. 15-27, 51-87.
- GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha 1994.
- GIRARD, R.: *Violence and the Sacred*, trans. P. Gregory, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977.
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*, přel. M. Petříček, Praha 2000.
- GRISWOLD, Ch. L. Jr.: *Self-Knowledge in Platos Phaedrus*, Yale University 1986.
- GUNDERT, H.: *První stopy nauky o idejích*, v: *PomFil* 3, Praha 1992, s. 117-123.
- HALPERIN, D. M.: *The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens*, in: *One Hundred Years of homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1989.
- HALPERIN, M. D.: *Plato and Erotic Reciprocity*, v: *Classical Antiquity*, Volume 5, No. 1, April 1986, s. 60-80.

- HEJDUK, T.: *Dějiny sexuality aneb pozdní Foucault*, v: Reflexe 26, Oikoymenh 2004.
- HEJDÁNEK, L.: *Nepřítel jako „bližní“ a jako dar z nebes*, v: Křesťanská revue 65/8, 2000.
- HERMAN, G.: *Ritualised friendship and the Greek City*, Cambridge 1987.
- HOFFMANN, H.: *Sexual and Asexual Pursuit*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional paper no. 34, London 1977.
- HOLTON, Gerald: *Věda a antivěda* /překlad: Otakar Jelínek/, in: Československý časopis pro fyziku, sv. 46, 1996, č. 5-6.
- HYLAND, D. A.: *Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato*, v: Phronesis 13 (1968), s. 32-46.
- CHLUP, Radek: *Filosofie a náboženství v hermetikách* (dis.), Přírodovědecká fakulta UK, Praha 2003.
- KAFKA, F.: *Káča*, in: Popis jednoho zápasu, přel. Vladimír Kafka, Praha 1991, s. 173.
- KOMÁREK, S.: *Mír s mloky*, Petrov, Brno 2003.
- KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, Cambridge university Press 1997.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*, Herrmann a synové, Praha 1995.
- KRATOCHVÍL, Z., KOSÍK, Š.: *Hérakleitos, Řeč o povaze bytí*, Herrmann a synové, Praha 1993.
- KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*, Oikoymenh, Praha 1997.
- KVÍČALA, J.: *Kritické a exegetické příspěvky k Platonovým rozmluvám. Faidros, Gorgias*, Praha 1896.
- KVÍČALA, J.: *Příspěvky k dějinám lyrického a tragického básnictví řeckého*, Praha 1908.
- LEBECK, A.: *The Central Myth of Platos Phaedrus*, v: Greek, Roman and Byzantine Studies, Vol. 13, No. 3, 1972, s. 267-290.
- LEPAŘ, F.: *Nehomérovský slovník řeckočeský*, Mladá Boleslav 1892.
- LEWIS, J.M.: *Eros and the Polis in Theognis Book II*, in: Figueira and Nagy, 1985, s. 197-222.
- LISSARRAGUE, F.: *The Sexual Life of Satyrs*, v: Halperin, D., Winkler, J. J. and Zeitlin, F. I., eds. *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press 1990, s. 53-82.
- LUDWIG, Paul W.: *Eros and Polis, Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press 2002.

- MAHONEY, T. A.: *Aspiring to the Divine: Love and Grace*, in: *Apeiron* 30, 1, 1997, pp. 63-71.
- MARTIN, L. H.: *Helénistická náboženství*, Brno (Masarykova Univerzita) 1997.
- MICHÁLEK, J.: *Láska a přátelství* (Ivanovi Chvatíkovi přátelsky k 40. narozeninám), strojopis 1981, nepublikováno.
- MOORE, J. D.: *The Relation Between Platos Symposium And Phaedrus*, v: *Patterns in Platos Thought* (Ed. J.M.E. Moravcsik) 1973, s. 52-71.
- NIETZSCHE, F.: *Pět předmluv k pěti nenapsaným knihám*, in: *My filologové*, přel. P. Kitzler a P. Kouba, Oikoymenh:Praha 2005, s. 32-54.
- NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi III.*, Praha 1949.
- NOVOTNÝ, F.: *Gymnasion, Úvahy o řecké kultuře*, Praha 1922.
- NĚMEC, J.: *Únos Európy (Mýtus - divertimento k filozofii dějin)*, Praha 1994.
- NUSSBAUM, M. C.: *Křehkost dobra*, Praha 2003.
- NYGREN, A.: *Eros and Agape*, London 1953. (Translated by P. S. Watson.)
- OKÁL, Miloslav: *Problémy aténskej demokracie a Aristofanés*, Bratislava 1969.
- ÓRIGENÉS, *O Písni písni*, výbor, studie, komentář a překlad M. C. Putna, J. Sitár, Praha 2000.
- OSBORNE, C.: *Eros Unveiled, Plato and The God of Love*, Oxford 1996.
- PATOČKA, J.: *Sókratés*, Praha 1990.
- PATOČKA, J.: *Platón*, Praha 1991.
- PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, Praha 1990.
- PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*, Praha 1990.
- PRICE, A. V.: *Loving Persons Platonically*, v: *Phronesis* 26, 1981, s. 25-34.
- REALE, G.: *Platón*, přel. M. Cajthaml, Oikoymenh-Praha 2005.
- RICOEUR, P.: *Sexualita jako div, bloudění, záhada*, v: *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, s. 121-130.
- RIDLEY, Matt: *Původ ctnosti*, Portál, Praha 2000.
- RIEDWEG, CH.: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, (ed. Walter de Gruyter), Berlin-New York, 1987. (Výběr.)
- RIST, J. M.: *Stoická filosofie*, Oikoymenh 1998.
- RIST, J. M.: *Eros and Psyche, Studies in Plato, Plotinus and Origen*, University of Toronto Press 1964.
- ROBINSON, T. M.: *Plato's Psychology*, Toronto 1970. (Výběr.)

- ROSEN, S.: *The Role of Eros in Platos Republic*, v: Review of Metaphysics XVIII., 1965, s. 452-475.
- ROSENMEYER, T.G.: *Eros-erotes*, Phoenix 5, 1951, pp. 11-22.
- SANTAS, G.: *Plato and Freud, Two Theories of Love*, Basil Blackwell, New York 1988.
- SCANLON, T.: *Eros and Greek Athletics*, Oxford University Press 2002.
- SCHELER, Max: *Řád lásky*, přel. J. Loužil, Vyšehrad, Praha 1971.
- SCHARNAGL, S. M. M.: *Plato and the Mysteries, Mystery Terminology and Imagery in the Symposium, the Phaedo and the Phaedrus*, (Dissertation), Corpus Christi College, Cambridge 1994.
- SEESKIN, K.R.: *Platonism, Mysticism, and Madness*, v: Monist 59 (1975), s. 574-86.
- SINGER, I.: *The nature of love*, Vol. 1: 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago and London 1984.
- STANNARD, J.: *Socratic Eros and Platonic Dialectic*, v: Phronesis 4, (1959), s. 120-134.
- SMYTH, J. V.: *A Question of Eros: Irony in Sterne, Kierkegaard and Barthes*, University Presses of Florida, Tallahassee 1986.
- ŠEDINA, M.: *Sparagmos*, Oikoymenh, Praha 1997.
- ŠPINKA, Š.: *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela*, Karolinum, Praha 2005.
- THEIN, K.: *Přirozenost duše a "přirozenost celku" v dialogu Faidros*, v: Reflexe 19, Praha 1998, 4 (s. 1-20).
- THEIN, K.: *Kudy vede hranice práva (Miroslav Petříček zkoumá pomezi filosofie, práva a literatury na základě detektivek Raymonda Chandlera)*, v: Lidové noviny, 1. 9. 2001.
- USENER, H.: *Götternamen*, Bonn 1896.
- VERNANT, J.-P.: *One...Two...Three: Erós*, v: Halperin, D., Winkler, J. J. and Zeitlin, F. I., eds. *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press 1990, s. 465-478.
- VERNANT, J.-P.: *Počátky řeckého myšlení*, přel. M. Rejchert, Praha 1993.
- VERNANT, J.-P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*, Praha 2005.
- VIDMAN, L.: *Od Olympu k Panteonu (Antická náboženství a morálka)*, Vyšehrad, Praha 1997.
- VÍTEK, Tomáš: *Dionýsos*, v: Souvislosti, roč. 7, 1996/1, s. 12-34.
- VÍTEK, Tomáš: *Empedoklés*, Praha 2001.
- VLASTOS, G.: *The Individual as an Object of Love in Plato*, v: Platonic Studies, Princeton

- 1973, s. 3-34.
- WEISSHAUPT, B.: *Eros a logos: Ich nezohľadnená dialektika a vylúčenie ženskosti logizáciou lásky*, v: Štyry pohľady do feministickej filozofie, Bratislava 1994, s. 42-56.
- WHITE, F. C.: *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*, v: *Classical Quarterly* 40 (ii), (1990), s. 396-406.
- WILFORD, F. A.: *The Status of Reason in Plato's Psychology*, v: *Phronesis* 4, (1959), s. 54-58.
- WINKLER, J. J.: *Laying Down the Law*, v: Halperin, D., Winkler, J. J. and Zeitlin, F. I., eds., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press 1990, s. 171-210.
- WIPPERN, J.: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, v: *Symusia* (Für W. Schadewaldt) 1965, s. 123-159.
- WOHL, Victoria: *Love among the Ruins (The Erotics of Democracy in Classical Athens)*, Princeton University Press 2002.
- WYLLER, E. A.: *Pozdní Platón*, Rezek, Praha 1996.
- ZRZAVÝ, J., STORCH, D., MIHULKA, S.: *Jak se dělá evoluce*, Paseka, Praha 2004.