Erós sofistés a Erós mythoplokos

Tomáš Hejduk

Teze, již zde chceme dokazovat, v širších souvislostech patří k tvrzení, že Sókratés není konvenční účastník symposií, ani konvenční pederastický *erastés* či *erómenos*. Nejobecněji a nejrozhodněji toto tvrzení platí podle nás proto, že na rozdíl od dobového symposiastického, pederastického či homofilního sdružování se oddaných přátel (*filos hetairoi*), jejichž cílem je poškodit nepříteli a prospět příteli (viz například básnická sbírka *Theognidea*), je Sókratés svojí *techné erotiké* hořkosladkým rivalem především pro své přátele a milované. Zde nicméně chceme navzdory zřejmé podivnosti Sókratova způsobu erotiky načrtnout jeho blízkost jedné z archaických tradic. V tomto ohledu jsou následující řádky také polemikou s dominující představou Sókratovy či Platónovy netradiční kritiky pederastie, respektive kritiky tradičního pederastického eróta. Konkrétně jde o to, načrtnout určité rysy silné návaznosti Sókratova pojetí lásky ze *Symposia* (potažmo *Faidra* a dalších dialogů) na lyrické koncepty eróta coby součást pederastické kultury,ⁱ a tak poukázat na to, že Sókratův erós nemusí být chápán jako zásadně netradiční.ⁱⁱ

ⁱ Následně se věnujeme srovnání Sókrata výhradně se Sapfó jako představitelkou staré, neprofesionalizované a nikomu nezaprodané „melické“ lyriky.

ⁱⁱ K Sókratovu netradičnímu chápání pederastie či stavění lásky filosofovy do kontrastu k lásce pederastické (tímto termínem zde máme na mysli starořecký výchovný proces) viz například Cajthaml 2007. Autor staví do opozice toužení filosofického milujícího po ctnosti a nesmrtnosti a touhu po sexuálním uspokojení u tradičního pederasta. Nevidíme však nějaké opravdu silné argumenty pro tvrzení „...one of the chief aims of a Greek pederast has always been the satisfaction of his sexual desire...“, anebo pro tvrzení, že pederast toužil více či stejně po sexuálním uspokojení jako po ctnosti či vzdělání. I kdyby se to dalo vyvodit z Pausaniova popisu pederastických praktik v Platónově dialogu *Symposion*, těžko to doložit v kontextu dalších textů či starořeckých reálií. Jiná specifičnost filosofické lásky dle Cajthamla spočívá v převrácení rolí milující –

U platonika Maxima z Tyru najdeme zajímavé spletení epitetonů boha lásky, které vedle sebe staví Sapfina Eróta *mythoplokon* a Sókratova Eróta *sofistén*. Bok po boku jsou zde mistr moudrosti a snovač příběhů.ⁱ Jak již výše řečeno, zde se chceme soustředit jen na otázku, zda lze tento řádek chápat jako juxtapozici odlišných erótů lyriky a filosofie, anebo naopak poukaz na určitou soupatřičnost obou erótů.

Na základě takovéto konstelace přídomek u Maxima bychom mohli spekulovat, že jde o kontrast: Sókratés svojí zvláštní moudrostí, „sofistikou“ překonává lyrické fantazie o erotických zápletkách (anebo alespoň k nim tvoří promyšlenější pandán). Nebo by se nabízela opačná spekulace, že Sókratés v takovém splétání mýtů vidí jakousi sofistiku,ⁱⁱ od níž se napříč nejen Platónovými dialogy spíše distancuje. Splétání příběhů přece lze dost dobře v Platónových dialozích spojit se sofistikou jako přemlouváním či ujišťování sebe i druhých o své pravdě, o svém vidění světa. My se přikláníme k třetí možnosti, v jejímž rámci tvrdíme, předběžně řečeno, že Sókratés navazuje svým „erós sofistés“ na Sapfinu činnost. Oproti dvěma zmíněným, dle nás příliš radikálním, výkladům „překonání“ a „distancování“ tak stavíme třetí možnost „rozvíjení“ tradice. Neboli: filosofovi a básníře je společný nejen erós, ale i oba přídomeky (už proto, že se oba podstatně týkají eróta samého, lze předpokládat, že do té míry, do níž je Sókratés spojován s erótem, musí být spojován i s těmito přídomeky).ⁱⁱⁱ

milovaný. O obvyklosti takového „eroticko-edukační hry“ ale svědčí i autorem citovaný Ch. Gill. Tímto nechceme říci, že Sókratova erotika je tradiční, nýbrž jen to, že případné rozdíly mezi Sókratem a tradicí jsou jiné či jemnější.

ⁱ Maximos z Tyru 24.9: *ton Eróta Sókratês sophistên legei, Sapphô muthoplokon*. Srv. Sapfó fr. 125, Platón, *Symposion* 203d. Prapodivnost tohoto spojení zmiňuje Carson 1986, s. 170.

ⁱⁱ Takto např. Carson 1986, s. 170.

ⁱⁱⁱ Samozřejmě, že Sapfó je jen příkladem tradice, k níž bychom mohli připojit další básníky. Ovšem Sapfó zároveň představuje výjimečnou básnířku, která se velmi blíží Sókratovi v jeho „podivuhodnosti“, *atopos*: např. v tom, že neslouží žádné instituci, rituálním či vzdělávacím programům. Srv. např. Parker 1993, s.

Východiskem budiž to, že charakteristiky „sofistés“ i „mythoplokos“ se objevují u obou, lyričky i filosofa, v zjevně (rovněž) kladném smyslu. Životy Sapphó i Sókrata jsou erotiky plné, Sókratés i Sapphó se k erótu a lásce napříč slovy, které jim tradice připisuje, vehementně hlásí. Kontextem Sókratova přídomeku *sofistés* je chvalořeč na Eróta a stejně je tomu u Sappfínych básní. Přitom navíc filosofa s básnířkou spojuje opozice proti prostému chvalořečení: ani jeden si eróta a lásku neidealizuje a v jednom případě verše, v druhém dialektické rozpravy pracují s láskou vždy ambivalentní (u Sapphó viz např. přívlastek *glukupikron*). Proto se také v Sappfínych verších i Sókratově řeči objevují popisy velmi ošemetné (viz dále), aniž by ale eróta celkově kompromitovaly a vylučovaly jeho chvályhodnost. Tímto celkovým kontextem kritického ocenění a plného prožívání lásky, tj. v její ambivalenci, jsou si tedy filosof a lyrička blízcí.ⁱ Tvrzení, že přídomek, jak je vedle sebe postavil Maximos, patří rozumně k sobě právě jako pro filosofa i básnířku kladné, byť ambivalentní hodnoty, bez nichž by jejich činnost (filosofie a básnění) nebyla možná, dosvědčují ale i další důvody. Prvním místem, kde lze hovořit o Sókratově *ploké*, je strojení úkladů krasavcům. Sókratés jako zastánce pravdy na symposiu, které popisuje Platón, intrikuje. Začne to už tím, že ten večer jde za pravdou tak, že změní vizáž, umyje se a nastrojí a jde za Agathónem upravený jako Agathón (174a).ⁱⁱ K jeho intrikám poukazuje také svědectví

325-6: „Sappho is a woman, independent of any demonstrable civic role, a lyric poet performing solo songs...“

ⁱ K napětí mezi věčnou ambivalencí eróta a potřebou tuto ambivalenci překonat či zvládnout viz např. Špinka 2009, s. 129 a n. Zde se kloníme k názoru, že Sókratés neusiluje o „překonání“ ambivalence eróta, ale „pouze“ její „zvládnutí“.

ⁱⁱ Srv. Osborne 1996, s. 91, podle níž je v dialogu *Symposion* sókratovštější Sókrata Aristodémos, který je do filosofa zamilovaný a dočasně přebírá jeho méně uhlazenou cestu. S výkladem Osborne nesouhlasíme v bodě, kdy tvrdí, že v tomto dialogu Sókratés neusiluje o pravdu. Také se kloníme spíše k tvrzení, že Aristodémos je extrémním případem podlehnutí žáka učiteli či vyhocení učitelových slov, a v rámci dialogu *Symposion* tak tvoří opačný extrém vztahu k Sókratovi (učiteli) ve srovnání s Alkibiadem. Samozřejmě o přiblížení pravdě

Alkibiada:ⁱ Sókratés se zde ukazuje jako ten, kdo (minimálně co do své erotické *techné*) klame druhé (*eksapataó*, 222b) – Alkibiadés na něho strojí pasti (217cd) a zatím se sám do pasti chytá: erotik Sókratés je dvojnásobný *epibúlos*, neboť omámí omamného, aniž se sám dá omámit.ⁱⁱ Celou paletu filosofova pletichaření bychom snad mohli spojit s jeho provokativním držením teze, že kdo chce – nebojme se použít kouzelný oxymóron – *opravdu lhát*, tj. úmyslně vodit druhé za nos či klást pasti (což je lepší než dělat to neúmyslně; v tomto smyslu je Sókratova „nepravdivá“ první řeč v dialogu *Faidros* snad lepší než řeč Lýsiova, která si svoji nedostatečnost neuvědomuje), musí znát pravdu a myslet (viz třeba *Hippiás Menší*).ⁱⁱⁱ Sókratés v *Symposiu* či v druhé polovině dialogu *Faidros* (269e-270a) to přece říká také, jen naopak – kdo chce krásně a dobře mluvit, kdo chce umět „vodit duše“ (*psychagogia*), musí znát pravdu a myslet. K tomuto vodění duší či pravé rétorice patří, jako ke každému velkému umění (v Sókratově případě *techné erotiké*, *Phaedr.* 257a), i důvtipné mluvení (*adoleschia*). Výraz *adoleschia*^{iv} jinak ironický či pomlouvačný lze podle

lze mluvit i u dalších řečníků, viz např. Sheffield 2006, která poukazuje na to, že všichni řečníci v zásadě připravují půdu svými částečnými náhledy pro Sókratovo odhalení celku (pravdy); ovšem připomíná, že bez Sókratova ucelení a upřesnění vlastně o pravdu nejde.

ⁱ K diskusi o autentičnosti portrétu historického Sókrata v Alkibiadově řeči, případně v celém dialogu *Symposion* (především v Diotimině řeči) viz Prior 2006.

ⁱⁱ Srv. Sókratés strojící nástrahy: „*zase na mě číháš (ellochaó)...*“, „*nastrojil (méchanaó) jsi to tak, abys ležel vedle nejkrásnějšího z celé společnosti*“ (213c, 215c-d, 216d); podobně nemožnost Sókrata opít v *Symp.* 176c, 214a; obecně o Erótu *epibúlos* v Sókratově (Diotimině) řeči: 203d. V dialogu *Faidros* minimálně první Sókratovu řeč jako „úmyslné lhaní“ či alespoň „nevslovení celé pravdy“ lze rovněž vyložit.

ⁱⁱⁱ Srv. výklad Hobzy 2002, který podotýká, že Sókratés se od svých tezí distancuje, například když v závěru tvrdí, že „bloudí“ (*Hipp. Min.* 376c). My zde ale nezpochybňujeme, že Sókratés své výklady pronáší ironicky a následně je „dialekticky“ doplňuje, nýbrž tvrdíme, že toto „pletichaření“ patří k jeho „způsobu“ zkoumání či zacházení s druhými.

^{iv} K problematičnosti či ironii spojení Sókrata s výrazem *adoleschés* srv. např. Edmunds 2006, s. 414 a n. či Špinka 2009, s. 191-3. Sókratés byl spolu se sofisty zřejmě běžně chápán a charakterizován jako *adoleschés*, což je výraz, kterému lze

nás rozumně vyložit v případě Sókrata právě ve vztahu ke strojení úkladů krasavcům. Pokud budeme vykládat adoleschii jako ironickou parafrázi Sókratovy dialektiky, pak lze říci, že strojení úkladů krasavcům je součástí sókratovské dialektiky.

Pokud pak budeme pasáž ze *Symposia*, kde se říká, že Erós je po otci *sofistés*, číst a vysvětlovat jako celek, pak zde je odkaz k Sapfíně výrazu *mythoplokos* takřka explicitní, neboť se zde praví, že Erós také v kontextu tohoto dědictví po otci „*stále osnuje nějaké nástrahy*“ (*aei tinas plekón méchanas*). Zkrátka, jestliže Sókratés s Diotimou dochází k závěru, že Erós není ani dobrý ani krásný ani moudrý, pak je jasné, že to, co Erós zdědil po Porovi (a co má Sókratés od Eróta), není moudrost, ale spíše vztah k moudrosti, schopnost směřovat (za pomoci intrik, *epibúleó*) k ní.ⁱ Erós má *epibúlia*, schopnost obmyslnosti, schopnost přemyslet, převzít ostatní. Tato schopnost je Erótovým prostředkem k sahání po moudrosti, již postrádá: Erós ví, jak se stávat moudrým. Postrádá moudrost, ale už uvědomování si této bídy (*aporia*) je znakem nebídnosti, tj. chytrosti (*euporia*) dostatečné k jejímu nabývání (203d4-7).ⁱⁱ Pokud vyložíme s Carson přívlastek „sofistés“ jako „mistr moudrosti“, pak jen v tomto smyslu – ne mistr coby majitel moudrosti, nýbrž mistr coby znalec cesty k moudrosti, tj. znalec erotiky. Vhodnějším překladem pak bude „mistr erotiky“, neb ta je Sókratovou *techné* a znalostí: „*v ničem jiném se nevyznám (epistasthai) než ve věcech lásky (ta erótika)*“ (177d). To, že

rozumět ve významu upovídání či planého tlachání, ale i důvtipného, důkladného promýšlení či přemlouvání. Kromě řečí, které svedou Faidra ve stejnojmenném dialogu od obdivu k Lysiovi k obdivu k Sókratovi (a také na samotu za město a zpět), zahrnuje Sókratovo *techné erotiké* také vědění, kdo je správný milovaný, jak se chovat k milovanému, koho s kým dát dohromady atp. – viz např. dialog *Theaitétos* či *Lysis*. Ať už tyto pasáže budeme číst jakkoli metaforicky, je v nich „intrikaření“ („plok“ⁱⁱⁱ) přítomné.

ⁱ *Poros* znamená cestu, dráhu, postup, brod, průlinu, lest, východisko, úskok. Dle Šediny (s. 188) jako syn Dia a Métis „ztělesňuje zřejmě Poros pro Platóna jakýsi obrazný přechod od básnického mýtu k nové metafyzické symbolice“.

ⁱⁱ Srv. Sheffield, s. 61-2.

problematické výrazy (*epibúlos*, *sofistés*, *goés*, *farmakeus*, *plekón méchanas*) lze rozumně a beze studu – když ne pochvalně, pak také ne hanlivě – zmínit u Eróta (a analogicky u Sókrata)ⁱ zajišťuje kontext této pasáže, v němž je jasně řečeno, že jde o vztahy k moudrosti, k dobrému a krásnému, tj. o filosofii: „*strojí úklady (epibúlos) krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista.*“ (203d) *Erós sofistés* tak nutně není *adikos*, jak se lze dočíst třeba u zjednodušujícího Xenofóna.ⁱⁱ

Tímto netvrdíme, že jedna ze Sókratových podmínek krásné a dobré řeči, rétoriky či filosofie, jak o ní mluví např. v dialogu *Faidros*, totiž podmínka „důvtipně mluvit“ je totožná s tímto pletichařením. Tvrdíme jen, že takové pletichaření je součástí této činnosti, přičemž necháváme stranou otázku, jestli se týká jen nižších stupňů *scala amoris*, jak je popisuje Diotima, či jen výchovy naivních mladíků (například Faidra), anebo je do určité míry stále nutně přítomné u všeho myšlení majícího filosofické ambice, tj. směřujícího k moudrosti a dobru.ⁱⁱⁱ

Oproti výkladům vyvozujícím z této Sókratovy ošemetné erotické činnosti „falešné přátelství“ (vzbuzuje očekávání, jež nezamýšlí naplnit, křivdí atd.)^{iv} tvrdíme v kontextu předcházejícího výkladu, že jde o legitimní eroticko-vzdělávací proces či legitimní erotiku jako součást jistých dobrých úmyslů. Sókratés-intrikán (ve smyslu svůdce mladíků, ale i důsledného, vyvracejícího či dialektického myslitele) dává dobrý smysl právě v tomto kontextu Eróta *epibúla*, kdežto když nevezmeme tento erotický kontext vážně, dospějeme k moralizování, v jehož rámci nutně Sókrata odsoudíme

ⁱ Interpreti se vesměs shodnou, že Sókratés (v popisu Alkibiada) a Erós v pojetí Sókrata (Diotimy) jedno jsou.

ⁱⁱ Xenofón, *O Kýr. vych.* 6.1.41.

ⁱⁱⁱ Srv. McCormick 2007, který připouští analogii eroticko-výchovných pletich Sókrata s jeho technikou dialektického křížového výslechu.

^{iv} O Sókratovi coby nedobrém příteli viz např. McCormick 2007.

jako špatného přítele. Jinak řečeno, je třeba hovořit buď o erotickém vztahu (erós) nebo o přátelství (*filia*). Zamilovaní se k sobě chovají jinak než přátelé. Tak i u Sókrata po poměrně drsném či ironickém, řekněme iniciačním ritu erotických soupeření, může případně přijít fáze přátelství. (Bude ale obtížné určit, zda Sókratés-erotik někde v dialogích skutečně již vystupuje spíše v roli přítele – například snad v dialogu *Faidón*. Jelikož Sókratés je předně jakýsi zvláštní vychovatel a filosof, jeho činnost musí spočívat právě v erotice, do jejíhož konceptu běžné přátelství prostě nezapadá. Jak i citovaný McCormick bere v potaz, byť nepřijímá jako rozhodující – cituje T. Robinsona – u Sókrata jde o lásku a pravdu a ne o přátelství a osobní ctihodnost. Platónova postava Sókrata tak nabízí spíše jakousi erotickou *filii*, která je ovšem netradičním pendantem *filie* známé z *hetairií* a podobných starořeckých sdružování podobně smýšlejících lidí.)

Spojitosť Sókratova pletichaření s významem slovního spojení *mythoplokon* lze dále vyvozovat rovněž z toho, že Sókratovo zahrávání si s mladíky se děje stejně jako Sapfíny pletky s ženami výhradně v řeči, slovem (*mythos*, *logos*):¹ V případě Alkibiadovy obžaloby Sókrata za zesměšnění nejde tolik o to, že ho Sókratés odmítl stran sexuálního flirtu, jako o Sókratovu aktivitu slovní a dialektickou. Stud sice Alkibiadés popisuje také při odmítnutí „vyhovění ve věcech sexuálních“, hlavně ale mluví o „ostudném zotročení“ Sokratovými řečmi (215c-216c, 218a-b). A pokud máme brát spojení Sókrata s erótem vážně, pak musíme eróta spojovat s tímto druhým příkořím a ne (jen) s konec konců směšnými věcmi sexuálními. Zahrnutí eróta do „vážné oblasti“ řekněme dialektiky a vzdělávání k ctnostnému životu ovšem neznamená, že erós ztrácí veškerou

¹ Dokonce vcelku pravidelně lze Sókratovu řeč, jinak spíše spojovanou s výrazem *logos*, spojovat s „básněním“: ve *Faidru* tak palinódie, řeč, kterou si Sókratés získá Faidra na svoji stranu, je zvána mýtem a „je pronesena po všech stránkách básnický a zvláště básnickými slovy“ (257a). Srv. také slova Alkibiadova o tom, že Sókratés nejenže uchvacuje pouhými „řečmi“, tj. bez pomoci nějakého nástroje (zde je možný rozdíl k lyrice), ba že dokonce stačí ony řeči slyšet od někoho jiného než Sókrata (215c-d).

svoji „lehkost“ – v duchu předchozího právě nějak „ulevuje“ serióznosti této zásadní stránky života. Třeba tak, že i v diskusi o vážných věcech udržuje smysl pro krásu, tvoření či „básnění“. Víme přece ze *Symposia*, že Erós je *poiétés* a udělá básníka i z nemúsického jedinice (196e).ⁱ Takovýto výklad směrem k součinnosti eróta *sofistés* s erótem básnivým podporuje i fakt, že v Sókratově době jeden z nejrozšířenějších významů výrazu *sofistés* byl právě „básník“, „hudebník“.ⁱⁱ

Jinak řečeno, Sapfín erós jako snovač slov je podle nás výsostným předobrazem eróta Sókratova, protože oba přeskakují do jiného, s trochou nadsázky řekneme „vymyšleného“ světa.ⁱⁱⁱ Stejně jako u Sapfó, nevede erós ke konzumaci milovaného-lásky (ať už v manželství či v sexuálních stycích) ani u Sókrata: touha Sapfó vrcholí psaním, básněmi podobně jako touha Sókratova otázkami, dialektickými řečmi či mýty vyprávěnými

ⁱ Tuto Agathónovu tezi podporuje i Diotima, viz např. Stern-Gillet 2007, kde rozebírá, zda u Agathóna jde o *poiésis* ve smyslu tvoření nebo podněcování k tvorbě.

ⁱⁱ Edmunds 2006, s. 418 a n. Sókratovu nakloněnost (jistému typu) básnictví rozebírá např. Nussbaum, s. 405 a n., kde filosofovi připisuje rozum vedený k poznání, dobru či řádnému životu skrze osobní zaujatou lásku, odkázanost na druhého, náhodu a křehkost, vášně, emoce či city. Sókratés ve *Faidrovi* je *músikos* (248d), zhodnocuje músické obory. Ovšem ne tak, že by obhajoval básnictví jako takové, nýbrž ztotožněním pravého *músika* s oddaností filosofii (slouží Kalliopě a Úranii). Filosofie (tj. také tvorba a užívání mýtů a básnické řeči) je nejvyšší *músiké*. V nejvyšších patrech filosofie a básnictví splývají: „milovník moudrosti, krásy či nějaký služebník mús“ (248d, srv. 259d). Znameníť básník je filosof a *vice versa*; naopak obyčejný *poiétés*, řemeslný básník (např. inspirovaný penězi či nátlakem tyrana) je až na šestém místě (248e). Sapfó pak – viz odkazy ve zbytku textu – jistě nepatří k těmto řemeslným básníkům.

ⁱⁱⁱ Například v dialogu *Hipp. Min.* 372b Sókratés říká explicitně, že „o skutečných věcech nevím, jak to s nimi je“ (*tón pragmatón hé echei esfalaimai kai úk oid' hopé esti*). Jiným úhlem pohledu na toto „vymýšlení“ je popis Sókratova stranění se lidských zájmů a zabývání se zájmy božskými, *theopragmeia*; viz např. Barabas 2000.

druhým (např. palinódie dialogu *Faidros* přesvědčující mladého Faidra).ⁱ V *Symposiu* ovšem namísto konzumace nabízí Sókratés „za zdání krásy krásu opravdovou“, *anti doksés alétheian kalón*. Proto by bylo možné namítnout, že tradiční *erós mythoplokos* je symbolizován spíše ostatními řečníky v *Symposiu*, neboť právě oni si na rozdíl od Sókrata vymýšlejí: „*zahrnují předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové nebo ne; jsou-li nepravdivé, na tom tedy nic nezáleží*“ (198e). Pro jejich „vymýšlení“ je přitom typické, že bez námitek se v plynulé návaznosti střídají v chvalořeči (*enkómion, epainos*). Tak podobně jako třeba u Theognida jde v první řadě o příjemnost a pohodu (*glukus kai harpaleos*), vzájemné pobavení (*diatribé*, 177de) se mezi svými. Sókratés se jako jediný staví zásadně proti a odmítá takovému *vymýšlení si* ve prospěch pravdy (198b-199b). Pokud se ale budeme striktně držet lyriky z pera Sapphó, pak je jasné, že ani její *erós mythoplokos* nemá s takovýmto „chvalořečícím vymýšlením si“ co dělat. Ona, jak jsme již řekli – stejně jako Sókratés – tematizuje lásku v její ambivalenci, *eróta* vykresluje kriticky v jeho celistvosti, která je hořkosladká.ⁱⁱ

Výraz „*mythoplokos*“ v kontextu Sapphiny lyriky, stejně jako výraz „*sofistés*“ v kontextu Sókratovy erotiky či jen dialogu *Symposion* představují tedy svojí nekonzumností „vymýšlení pravdivé“ spíše než „vymýšlení nevázané“, vlastní ostatním řečníkům pitky. Zde lze opět tento termín ukazující se v Sokratových řečech podpořit jedním z běžných významů výrazu *sofistés* v Sókratově době, a sice „vynálezce“ či „objevitel“, čili ten, kdo si nevymýšlí ve smyslu lhaní, nýbrž ve smyslu

ⁱ V druhé půli 20. století se objevují studie dokazující, že u Sapphó nelze doložit nic (výchovnou instituci, pederastické či svatební rity, sexuální styky atd.) než že byla básnířkou, přičemž básně psala pro ně samé a alespoň primárně ne kvůli vzdělání a pod. Viz např. Parker 1993.

ⁱⁱ Sapphó nepatří do tradice typických „naučných básní“. Namísto „teoretických slov“ vychází z niterné zkušenosti – podobně i Sókratés (viz např. palinódie v dialogu *Faidros*) – aby ovšem pak tuto zkušenost zobecňovala a reflektovala, viz dále.

nalézání nového, tvoření.ⁱ I když komplexní teorii idejí připustíme teprve u Platóna, Sókratés produkuje dialektické řeči, v jejichž rámci nazírá cosi „jiného“, např. již zmíněné *auto to kalon*. Ale Sókratovo „vymýšlení“ nemusíme spojovat až s nejzazšími předměty typu idejí, neboť již vymýšlení obrazných mýtů, podobenství atp. lze řadit do této erotické sofistiky či „ploké“.ⁱⁱ U Sapfó sice lze zdůrazňovat tvorbu *epithalamií* a svatbu, coby poslední a rozhodující kontext jejího myšlení či básnění, ovšem tento výklad se zdá být překonán interpretacemi popírajícími Sapfino činnost coby zasvěcovatelky v rámci přechodových rituálů a její činnost vidí spíše jako analogickou Sókratově, tj. své řeči vede či básně zpívá na symposiích, obklopena vrstevnicemi. Ať už je to jakkoli – osobně nevidíme striktní rozpor mezi zasvěcováním mladých a účastí na symposiích, ba naopak (ovšem jinak souhlasíme s interpretací popírající Sapfino rituální zasvěcování, svatební činnost či programové vychovatelství)ⁱⁱⁱ – jisté je, že Sapfó také tematizuje krásu samu a odhlíží od konkrétních těl, jedinců či prožitků (byť ne v systematictějším typu řeči filosofické).^{iv} „Jinakost“ či „vymýšlení“ u Sapfó lze zkrátka spíše než se

ⁱ Viz např. Edmunds 2006, s. 419-421.

ⁱⁱ Viz např. i v tomto směru velmi uměřený Špinka 2009, s. 75: „Sókratův důkaz prospěšnosti lásky tak bude pouze částečně spočívat na síle logických argumentů. Neméně důležitou roli v něm bude hrát schopnost nabídnout nový a objevený pohled na nás samé a na svět našeho života.“

ⁱⁱⁱ Např. viz Parker 1993, s. 309-351.

^{iv} Toho si všímají již antičtí komentátoři – viz např. právě Maximos z Tyru srovnávající Sapfó se Sókratem (18.9): „Čím jiným byla láska Lesbičanky než Sókratovým uměním lásky (*techné erotiké*)? Zdají se mi oba praktikovat lásku každý svým způsobem, ona ženským, on mužským. Říká se totiž, že oba milovali mnohé a uchvacovalo je vše krásné. Alkibiadés, Charmidés a Faidros byli Sókratovi tím, čím byly Gyrinna, Atthis a Anaktoria pro Lesbičanku. A čím byli pro Sókrata soupeřiví umělci (*antitechnoi*) Prodikos a Gorgiás a Thrasymachos a Protagorás, tím byly pro Sapfó Gorgé a Andromeda. Jednou je kárá (*epitima*), jindy vyvrací (*elenchei*) a ironizuje (*eiróneuetai*), zrovna tak jako Sókratés.“ Z novějších popisů viz např. Stigers 1979, s. 465: „The original emotions themselves must have their stimulus in the poet's experience, but the process of

svatbou spojovat především s vytvářením alternativního světa k světu konvenčnímu: „*Sappho used the special conditions of lesbian love to create an alternative world in which male values ... are not dominant, and within which mutual desire, rapture, and separateness can be explored as female experience*“.ⁱ Právě takto směřované výklady zdůrazňující Sapfinu „jinakost“, neredukovatelnost na aktivity vzdělávací, cvičící či rituální, lze dobře spojit s argumentem, že Sókratés tenduje k erotice ženské, pro kterou právě byla typická nekonvenční, nekonzumní touha tvořivá, vztah reciproční a ne hierarchizovaný. Sókrata v tomto duchu pojí se Sapfó jeho „ženská“ řeč v *Symposiu*, která vyzdvihuje proti po rozkoši a vlastnění bažícím jedincům jedince tvořící, nekonzumní a reciproční.ⁱⁱ

Výše jsme ukázali, jak je fiktivně erotický, tvořivý charakter Sókratovy moudrosti paradoxně spjat s tím nejméně zdánlivým: krása sama je neměnná, věčná (210e-212a). Zásadní rozdíl řečí Sókratových (např. v *Symposiu* oproti předcházejícím řečem Pausaniově či Agathónově) je také v rovině reality: tělesná, pozemská krása a atraktivita je postavena do opozice ke kráse inteligibilní, duševní, mimosvětské. Tuto rozdílnost lze z pozice běžného života popsat jako nahrazení reálného (řekněme empiricky vykazatelného) vymyšleným (srv. pozn. 21). Tímto směrem se zde nicméně nechceme při vysvětlování Sókratovy fiktivnosti dávat, protože ta podle nás nespočívá teprve v odkazu k povaze vrcholného předmětu touhy a poznání. Fikci s sebou totiž nese již erotická touha samotná. Jak je známo, v erotice fungují milostné trojúhelníky, erós typicky nenachází uspokojení v dvojici, ale hledí přecházet k třetímu – místu, jedinci, úhlu, který v první řadě tvoří překážky (žárlivý sok, chránící rodiče, puritánská výchova, stud atp.) snadnému uspokojení touhy, a tak

clarifying them requires the poet to refine, transform, extrapolate experience imaginatively, perhaps beyond recognition.“

ⁱ Stigers 1979, s. 471.

ⁱⁱ Podrobněji viz Halperin 1990, který ovšem problematizuje ženskost Diotimy, neb její slova jsou venkoncem výtvozem Platóna, tj. psaní mužského.

touhu a eróta vlastně posiluje. Právě v tomto erotickém pohybu mezi třemi místy například výše citovaná Carson vidí prvotní případy myšlení coby aktu, kdy jedincova mysl musí přecházet prostor mezi známým a neznámým tak, že spojí jedno s druhým, a udrží na zřeteli jejich rozdílnost. V případě Sókrata lze parafrázovat: kdykoli Sókratés vede svůj obvyklý dialog, jeho mysl přechází od Faidrů a Alkibiadů ke kráse či dobru jako takovým (vynecháme-li mezistupně, jež zmiňuje Diotima) a vidíce v obou totéž, vidí a myslí jejich jinakost. Právě to je prostor, kde operuje erós, a jeho opomenutí, tj. opomenutí rozdílu krása – konkrétní člověk, se rovná nepochopení a potíží, které mívají Sókratovi partneři. Alkibiadés v *Symposiu* nerespektuje erotický meziprostor a snaží se Sókrata-eróta dostat k sobě, tj. zničit (životní) prostor mezi nimi, respektive zbavit Sókrata-eróta dimenze krásy samotné a redukovat ho na krásu svoji.

V tomto smyslu vytváření životního prostoru v natahování se po něčem dalším-třetím rozumíme Sókratově a Sapfíně erotice, erótu sofistés či mythoplokos.ⁱ Jelikož tento prostor tvoří erotická mánie, posedlost, která střízlivému nutně uniká (*Phaedr.* 245b), mluvíme o jeho „vymyšlenosti“ či „rozvinutí“ (*ploké*). A rovněž v tomto duchu rozumíme Sókratovu přijetí teze, že „každý se stává básníkem ... kohokoli se dotkne Erós“ (*Symp.* 196e). Pokud tuto v dialogu nezpochybňovanou Agathónovu tezi spojíme s běžně přijímaným faktem silné podobnosti, ne-li totožnosti Eróta se Sókratem či Sókratovo známé hlášení se k erotickému umění, pak lze vyvozovat závěr o Sókratově *poiésis*.

Máme-li spolu s odkazy na pravdu vzít vážně Sókratova slova o tom, jak je jeho moudrost či pravda „*chatrná a pochybná a jako pouhý sen*“ (175e),

ⁱ U Sapfó lze v tomto ohledu za *locus classicus* považovat fr. 31 (čes. př. R. Hošek): „Nesmrtelným zdá se mi roven bohům/onen muž, jenž naproti tobě sedí/tváří v tvář a naslouchá zblízka tvému sladkému hlasu...“ Přitom našemu výkladu odpovídá také interpretace tvrdící, že zde nejde o reálného soka v lásce, a tak ani o soupeření či žárlivost, nýbrž o rétorickou figuru pracující s vymyšleným „božským“ pozadím, na němž se teprve řádně ukáže Sapfina hodnota. Viz např. Furley 2000.

pak se nabízí právě spjatost této skepse s erotikou, tj. v rámci předloženého výkladu s přecházením mezi třemi (ontologicky různými) místy. Ostatně není náhoda, že charakteristika moudrosti ze *Symposia* – pochybná, *amfisbétésimos* – je stejná jako charakteristika eróta z *Faidra* (263c). Chatrností, sporností a snovostí není charakteristická krása jako taková, která, jak víme, je „solidní“. Chatrná je naše cesta ke „skutečnosti“, „snové“ je pozemšťanovo vidění či žití souvislosti lásky ke kráse s láskou ke konkrétní krásné bytosti z masa a kostí. Tato „fiktivnost“ by se souhrnně dala označit jako kapricióznost „bytí mezi“ (viz Erótův status „mezi“ z Diotiminy řeči: *daimón metaxy*), přecházení mezi světy (erotická triangulace). A zde se nám vrací druhý bod Sókratovy či Platónovy tendence k ženské erotice: Sókratův erós není hierarchický, nýbrž reciproční:ⁱ „žebřík lásky“ z Diotiminy řeči neznamena, že dostat se nahoru znamená získat vyšší status, kterého se „nižší“ stádia netýkají nijak jinak než překonané, podřadné fáze; erotické, rytmické přecházení naopak zahrnuje neustálou propojenost mezi všemi rovinami bytí, z nichž žádná nás nikdy definitivně nezabavuje druhé.

Jedním možným popisem by pak mohl být ten, jenž propracoval Deleuze poukazující na to, že Sókratés (či Platón s jeho teorií idejí) láká krasavce a mladíky na to, co si „vymyslel“ v rámci svého erotického umění a toužení.ⁱⁱ

ⁱ Srv. Halperin 1990. Opačně, tj. hierarchicky (a zde je dle nás podstata omylnosti celého výkladu) vykládá Sókratovu lásku ten, jemuž na moci nejvíc záleželo – Alkibiadés: „Vězte, že mu nic nezáleží na tom, je-li někdo krásný, a naopak nad pomyslením jím zhrdá...“ (*Symp.* 216d-e) Sókratovi nezáleží na pozemské kráse proto a jen do té míry, že je erotik, tj. je „mezi“, ale ne proto, že by byl někde na vrcholné *scala amoris*, že by „vlastnil“ vyšší postavení. Alkibiadés říká pravdu, ale celý kontext jeho řeči je nepravdivý: je pravda, že Sókratés „zhrdá“ pozemskou krásou, ale není pravda, že se nad ni povyšuje.

ⁱⁱ Konstrukce či vymyšlenost světa idejí odpovídá běžnému popisu Platónova vymyšlení si samotné filosofie, v jejímž rámci se ideje či postava („pojmová osoba“) Sókrata-filosofa objevuje. K „vymyšlení“ filosofie jako disciplíny se svými metodami a cíli, v protikladu k sofistice či jiným konceptům filosofie (Isokratés, Démokritos) viz např. Kraut 1992, s. 1-2, kde je řeč o „invented

Pravda sama je výmysl, erotická fantazie, kterou milující přitahuje pozornost dalších milujících, *anterótů*, rivalů.ⁱ Sókratés musel vymyslet pojem „pravdy“, aby ho druzí vzali v potaz. Sókratés vymýšlí pravdu v zápase o druhé, o mladé krasavce. Milostný trojúhelník je zde sice zvláštní, nicméně popsatelný: Filosof se kolem krásných mladíků točí kvůli poznání, stejně tak ale předvádí poznání či moudrost, aby se kolem nich mohl točit. Kdo si dovolí říci, co je důležitější či konečnější? V erotickém kontextu se výše zmíněná triangulace, přechod k třetímu úhlu nejprve – když budeme brát v úvahu žebřík lásky z Diotiminy řeči – otevírá v rovině pozemské, tělesné, kde se ukazuje, že milujícího touha po milovaném je inspirována či posilována dalšími *erasty*. Takto lze říci, že milující má či vymýšlí si svého milovaného proto, aby na něho „chytal“ jiné milující, s nimiž tímto soupeří, a tak zase posiluje svoji touhu. Když Diotima vytýká Sókratovi (a tak Sókratés Agathónovi, 204c), že Erós je milující a ne milovaný, pak to platí i v tomto řekněme hlubším smyslu: Sókratés je milující, který koneckonců miluje zase jen milující – soupeře a soupeření; jeho *anterótem* není milovaný, ale milující.ⁱⁱ

Ať už je či není toto Sókratovo rozvinutí významu eróta v Platónových dialozích doložitelné i ve fragmentech, které nám dnes zůstávají po Sapfó, snad se nám předcházejícími úvahami podařilo naznačit, že Sapfó pracuje

philosophy“. Nightingale, 1995, s. 14: „The discipline of philosophy ... was not born, like a natural organism. Rather, it was an artificial construct that had to be invented...“

ⁱ Viz Deleuze, Guattari 2001. Od první kapitoly autoři systematicky rozvíjejí myšlenku, že filosofie není než práce s pojmy, které nejsou dané jako nebeská tělesa, nikde nečekají hotové, ale musí být neustále tvořeny daným myslitelem. Konkrétním příkladem je jim Platón, který nazírá ideje, jejichž pojem ale nejprve musel vytvořit.

ⁱⁱ Tak viz např. dialog *Faidros*, který lze vyložit jako vzkaz Sókrata Lýsiovi či Platóna Isokratovi. Alkibiadovo přitahování Sókratem nicméně ukazuje, že *erastés* je krásný: nosí v sobě skryté „skvosty“, *agalmata* (216e6). Milující (Sókratés) je tak zároveň milovaný; to ovšem až druhotně – proto, že miluje krásné objekty, díky kterým je krásný, tvoří krásného člověka, moudrost atp.

s erótem podobně jako Sókratés. Návaznost je zde přitom podle nás silnější než třeba mezi názory Sókrata a ostatními řečníky na téma erós v dialogu *Symposion*. Zde si přes všechno navazování Sókratés a jeho přátelé stran povahy, činů či důležitosti eróta v lidském životě výslovně odporují. Fragmenty básnířky ztělesňují – jakkoli nerozvinuté – popisy, které u Sókrata najdeme rovněž.ⁱ

Shrnutí: Konkrétně jsme popsali tři směry možného rozvinutí povrchní juxtapozice eróta *sofistés* a *mythoplokos*: práce s vždy podstatně ambivalentním erótem a jeho oslava; pletichaření s krasavci, které se děje výhradně skrze řeč a v řeči (dialektické či básnické) krasavce vždy již opouští, a tak znemožňuje běžnou konzumaci lásky. Sapfó a Sókratés skrze eróty *sofistés* a *mythoplokos* přecházejí z roviny pozemského bytí na rovinu myšlení a krásy jako takových. Vymýšlení si v obou jejich případech není ovšem nutné chápat jako únik do světa věčné krásy, ale jako rytmičné oscilování v meziprostoru těchto dvou světů.

ⁱ Srv. např. Fortenbaugh 1966.

Literatura:

Barabas, M., 2000, „Sókratova podivnosť“, *Reflexe* 21, s. 85-106.

Cajthaml, M., 2007, „Ke vztahu pederastie a Platónovy filosofické teórie lásky“, in: Havlíček, A., Cajthaml, M. (ed.), *Plato's Symposium*, Praha, s. 108-124.

Carson, A., 1986, *Eros The Bittersweet*, Princeton University Press .

Deleuze, G., Guattari, F., 2001, *Co je filosofie?*, Praha.

Edmunds, L., 2006, „What was Socrates called?“, *Classical Quarterly* 56.2, s. 414-425.

Fortenbaugh, W., 1966, „Plato's *Phaedrus* 235c3“, *Classical Philology*, Vol. 61, No. 2, s. 108-109.

Furley, W. D., 2000, „Fearless, Bloodless ... like the Gods: Sappho 31 and the Rhetoric of Godlike“, *Classical Quarterly* 50.1, s. 7-15.

Halperin, M. D., 1990, „Why is Diotima a Woman?“, in: Halperin, M. D., Winkler J. J., Zeitlin, F. (ed.): *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Cambridge University Press, s. 257-308.

Kraut, R., 1992, „Introduction to the study of Plato“, in: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, s. 1-50.

McCormick, P., 2007, „Eros and True Friendship in Plato's *Symposium*“, in: Havlíček, A., Cajthaml, M. (ed.), *Plato's Symposium*, Praha, s. 293-311.

Nightingale, A. W., 1995, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C., 2003, *Křehkost dobra*, Praha.

Osborne, C., 1996, *Eros Unveiled, Plato and The God of Love*, Oxford University Press.

Parker, H. N., 1993, „Sappho Schoolmistress“, *Transactions of the American Philological Association* 123, s. 309-351.

Prior, W. J., 2006, „The Portrait of Socrates in Plato's *Symposium*“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI, s. 137-166.

Sheffield, F. C.C., 2006, *Plato's Symposium, The Ethics of Desire*, Oxford University Press.

Stern-Gillet, S., 2007, „Poets and Other Makers: Agathon's Speech in Context“, in: Havlíček, A., Cajthaml, M. (ed.), *Plato's Symposium*, Praha, s. 86-107.

Stigers, E S., 1979, „Romantic Sensuality, Poetic Sense: A Response to Hallett on Sappho“, *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 4, no. 3, Chicago, s. 465-471.

Šedina, M., 1997, *Sparagmos*, Praha.