Erós

a filosofický

vzestup jedince

v Diotimině řeči

z Platónova

*Symposia**

EROS AND THE PHILOSOPHICAL
ASCENT IN DIOTIMA'S SPEECH
FROM PLATO'S SYMPOSIUM

JIŘÍ STRÁNSKÝ

Katedra filosofie

Filozofická fakulta

Západočeská univerzita v Plzni

Sedláčkova 19

306 14 Plzeň

j.stransky@seznam.cz

ABSTRAKT

In attempt to interpret Plato's conception of a philosophical ascent, this paper focuses on several interrelated problems which are all connected with Diotima's speech from Plato's *Symposium*. First, the context of this speech is outlined and on this basis the nature of Eros (i.e., the driving force of one's ascent) is explored. This inquiry leads: a) to a crucial question concerning the relationship between the Beautiful and the Good; b) to further exploration of Eros' desiring and procreative aspect.

* Tento článek vychází s podporou projektu SGS-2012-086.

I. ÚVOD

O Platónově dialogu *Symposion* můžeme po vzoru Mary P. Nichols s klidným svědomím prohlásit, že se jedná o jeden z vůbec nejoblíbenějších a nejdiskutovanějších spisů z celého platónského korpusu.¹ Dialog svojí erótickou tematikou a brilantní literární formou velmi pravděpodobně zaujme i laického čtenáře, pro odborné badatele pak představuje bohatou studnici rozličných, ať už obecně filosofických, či specificky platónských, problémů – jmenujme například problém filosofického vzestupu jedince, resp. jeho výchovy, a s tím úzce související otázku po vztahu Krásy a Dobra, na první pohled snad překvapivý důraz na bytostně erótický aspekt

filosofie, otázku po vztahu filosofie k jiným, nefilosofickým oborům lidské činnosti – zejména k poesii, jejíž dva zástupci mají v *Symposiu* prostor pro prezentaci vlastních řečí – a v neposlední řadě snad také problém komplikovaného dramatického rámce, jenž celý dialog uvozuje a o kterém se můžeme oprávněně domnívat, že významným způsobem ovlivňuje interpretaci dialogu jakožto celku. V následující studii se zaměřím na určité klíčové problémy centrální části spisu, jíž je Sókratova, resp. Diotimina, řeč. Půjde mi zejména o interpretaci erótického vzestupu vedoucího jedince na cestě filosofie, jeho jednotlivých kroků a projevů. Dále se zaměřím na zmíněnou klíčovou otázku po vztahu Krásy a Dobra a na samém konci se pokusím objasnit, jakým způsobem

1 Nichols 2004, s. 186.

nám dialog *Symposion* poodhaluje povahu filosofie jako takové.

II. AGATHÓN, SÓKRATÉS A DIOTIMA

Sókratés, protagonista našeho dialogu, se dostává ke slovu po skončení Agathónovy řeči (*Symp.* 198a) a je nyní na něm, aby pronesl *enkómion* na boha lásky – Eróta. Sókratés se však svým klasickým hravě-ironickým způsobem začne vykrucovat a napadat samotný koncept chvalořeči, který implicitně, ať už vědomě, či nikoli, přijali všichni předchozí řečníci – totiž snahu „zahrnouti předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové, nebo ne; jsou-li nepravdivé, na tom tedy nic nezáleží“ (*Symp.* 198e).² Chvalořeč vytvořená tímto způsobem je prý pouze zdánlivá, a nikoli skutečná. Sókratés již tímto počátečním káráním všech ostatních pravděpodobně poukazuje na superioritu filosofie ve vztahu k ostatním oborům lidské činnosti, neboť sám již předtím poskytl „správnou“ definici pravé chvalořeči – o jejím předmětu je třeba mluvit pravdu (*dein taléthé legein*) a z této pak „vybírat nejkrásnější věci a podávat je co nejladněji“ (*ex autón de tútón ta kallista eklegomenús hós euprepestata tithenai*) (*Symp.* 198d). Je však důležité si uvědomit, že následující Sókratova řeč tyto požadavky splňovat

nebude.³ Filosofovým hlavním kritériem sice bude pravda,⁴ avšak tato nebude povězena „co nejladněji“ – její výběr a uspořádání slov (mohli bychom snad říci „formální stránka“) budou naopak takové, jak se právě nahodí (*onomasei de kai thesei rhématón toiauté hopoia dán tis tyché epelthúsa*) (*Symp.* 199b, srov. *Apol.* 17b–c). Sókratova řeč tedy

2 Viz také Hunter 2004, s. 50. Autor správně upozorňuje, že u tradiční rétorické chvalořeči jde především o prokázání řečnickových verbálních a intelektuálních schopností, a nikoli o předmět dané řeči. Chvalořeč se tak stává médiem vychvalování spíše řečníka samotného.

3 Obdobně Steven Berg tvrdí, že plné odhalení pravdy není kompatibilní s pojmem chvalořeči ani v tom smyslu, jak je definována Sókratem (Berg 2010, s. 95).

4 Martha C. Nussbaum ve své originální interpretaci dialogu *Symposion* tvrdí, že pravda, kterou nám nabízí Sókratés, je pouze jednou částí toho, co nám chce Platón sdělit. S alternativní pravdou totiž posléze přichází Alkibiadés. Zatímco u Sókrata milovník prý miluje na jedinci projevy určité obecné vlastnosti, u Alkibiada milovník miluje jedince právě jakožto konkrétního a s nikým nezaměnitelného jedince. Čtenář je tak postaven před volbu mezi těmito dvěma pravdami, ale zvolit správně je nemožné: „*Symposion* se nám nyní jeví jako krutá a znepokojivá kniha. [...] Tvrdě nás staví před volbu a zároveň nás nutí vidět tak jasně, abychom nemohli nic zvolit. Nahlížíme nyní, že filosofie není zcela lidská; děsíme se však lidskosti a toho, k čemu vede.“ (Nussbaum 2003, s. 401) Osobně se domnívám, že role Alkibiada je v *Symposiu* zcela odlišná. Alkibiadés sice také v jistém smyslu říká pravdu, ale tato pravda je z pohledu Sókratovy řeči zařaditelná na mnohem nižší stupeň, a tak jí nemůže tvořit rovnocenný protipól. Alkibiadés je jasným případem selhání Sókratovy filosofické výchovy (otázku, zda se jedná o selhání samotného Sókrata, či spíše o Alkibiadovu neschopnost, nechme stranou) – nedokáže totiž transcendovat rovinu, na které je milovník fixován na konkrétní jedince, a tak jeho vztah se Sókratem končí fiaskem (pro výstižnou analýzu různých „nedorozumění“ ve vztahu Alkibiada a Sókrata viz Hunter 2004, s. 115, 122–123). Proto je také jeho řeč chvalořeči na Sókrata jakožto konkrétní ztělesnění

není *enkómie* na Eróta. Základní charakteristikou *enkómia* – ať už podle Sókrata, či podle ostatních – je snaha mluvčího „vyšperkovat“ svoji řeč, učinit ji jaksi „vnějškovitě“ či „formálně“ krásnou, neboť právě takováto krása nejspíše zaujme (nefilosofické) posluchače. Sókratés tím, že se explicitně distancuje od snahy vyzdobit svoji řeč tímto způsobem (a tudíž obecně od rétorické formy chvalořeči), deklaruje do jisté míry opačnou snahu soustředit se cele a bezvýhradně na *pravdivost obsahu*, pravdivost svého (resp. Diotimina) výkladu o Erótovi.⁵

Eróta na lidské rovině – zaslepeně jej miluje, a není tak schopen postupu na žádnou vyšší rovinu. J. C. Woods si správně všímá toho, že Alkibiadés nepřináší na scénu nic, co by už nebylo v Diotimině řeči zahrnuto a vyvráceno (Woods 2010, s. 120), a také že sice miluje Sókrata, ale zároveň paradoxně nenávidí vše, co je na něm specificky sókratovského (Woods 2010, s. 154), což dokazuje jeho fixaci na jednotliviny a současnou neschopnost využít možnosti, jež mu styk se Sókratem poskytuje. Srov. také názor Garyho Scotta a Williama Weltona, podle něhož je v rámci našeho dialogu velmi problematické jakýmkoli způsobem „odstřihávat“ Platónovy názory od obsahu Sókratovy/Diotiminy řeči: „Any interpretation that tries to sever Socrates (or even Plato) from Diotima’s teaching will be incapable of doing justice to these connections and harmonies between Diotima’s teaching and the content and form of the dialogues, including their portrayal of Socrates.“ (Scott, Welton 2008, s. 138–139)

5 Je otázkou, do jaké míry je formální stránka řeči Platónova Sókrata (ať již v *Symposiu*, či v *Apologii*) skutečně nahodilá a do jaké míry se jedná spíše o Platónovu stylizaci, která příliš neodráží skutečný stav věcí. Domnívám se však, že naše odpověď nemusí hrát příliš velkou roli, neboť, jak jsem se právě pokusil vyložit, filosoficky důležitá je Sókratova (rozuměj: Sókratova jakožto

Všichni přítomní Sókrata horlivě vybízají, aby mluvil, ať už jakýmkoli způsobem (*Symp.* 199b). Sókratés si však ještě před tím neodpustí svůj typický *elenchos*, a pouští se tak do konfrontace s předcházejícím řečníkem – Agathónem. Důvod, proč Sókratés takto zkouší pouze Agathóna, a nikoli předcházející řečníky (byť můžeme oprávněně předpokládat, že ani tyto by jistě nemohl bezvýhradně přijmout), musíme hledat v jejich krátkém rozhovoru z momentu, kdy Sókratés na Agathónovu hostinu dorazí. Agathón v něm ironicky naráží na Sókratovu moudrost, již měl nabýt ve svém „vytržení“, díky němuž dorazil na hostinu později. Sókratés na oplátku ironicky vyzdvihne Agathónovu „moudrost“, již osvědčil svým vítězstvím v soutěži básníků. Tímto je odstartována „pře o moudrost“ (*Symp.* 175e), která je v pozadí celého dialogu a jež dosáhne svého rozřešení právě ve zmíněném dialogu mezi oběma aktéry bezprostředně předcházejícím samotnou Sókratovu řeč. Pomocí několika otázek, které, jak uvidíme, vyplývají z toho, co údajně učí kněžka Diotima, dosáhne Sókratés Agathónova konečného doznání: „Podobá se, Sókrate, že nemám žádné vědění o tom, o čem jsem tehdy mluvil.“ ([...] *kindyneuó, ó Sókrates, úden eidenai hón tote eipon* [...]) (*Symp.* 201b).⁶

literární postavy dialogů) jasná distance od rétoriky, která plyne z jeho explicitně deklarovaného nezájmu o formální stránku jeho řeči, a to bez ohledu na to, zda Platón ve skutečnosti jeho řeč formálně vyšperkoval, či nikoli.

6 Domnívám se, že smysl této repliky bychom neměli přetěžovat. Není nutné chápat ji jako výraz upřímné Agathónovy pokory a počátek jeho

Po vyvrácení Agathóna⁷ Sókratés ihned zdůrazní, že řeč, kterou se chystá přednášet, není jeho vlastní, ale pochází

filosofické transformace, jak to činí Andrew Domanski (2013, s. 10–13), avšak naopak ani jakožto výsměšnou ironii, jejíž význam je přesně opačný. Agathón sice na počátku sám vyhlásil „při o moudrost“ mezi sebou a Sókratem, ale lze se oprávněně domnívat, že to učinil spíše v přátelsky hravém tónu a že této při nepřikládal příliš velký význam. Agathón je básníkem, a navíc pravděpodobně Gorgiovým žákem (*Symp.* 198c), takže pravda a moudrost v sókratovském smyslu pro něj nejspíš nejsou příliš velkými hodnotami. Celá tato pře se navíc odehrává v družné atmosféře symposia a pouze několik dní po Agathónově úspěchu v básnické soutěži, jenž je pravděpodobně tím, čeho si mladý básník skutečně cení – jeho hlavním zájmem není obstat v sókratovském dialogu, ale zazářit „před zraky více než tří myriád Hellénů“ (*Symp.* 175e). Agathón se tedy s největší pravděpodobností nachází v povznesené náladě, opojen svým úspěchem, takže nemá problém Sókratovi přiznat porážku, navíc na jemu cizím bitevním poli krátkého sókratovského *elenchu*, a dál se na hostině dobře bavit. Význam této porážky pro Agathóna jistě umenšuje i fakt, že svého úspěchu dosáhl již tím, že jeho řeč sklídila bezprostředně po svém skončení všeobecný obdiv (*Symp.* 198a). Ve prospěch této interpretace hovoří také Agathónova replika následující bezprostředně po *aporii*: „Nedovedl bych tobě, Sókrate, odporovat; nuže budiž tomu tak, jak ty pravíš.“ (*Symp.* 201c) Agathón tak zřetelně dává najevo, že se Sókratovi vzdává pouze na poli *elenchu*, avšak že se proto s největší pravděpodobností necítí upřímně přesvědčen Sókratovou argumentací a poražen v kontextu celého symposia, resp. jím vyhlášené „pře o moudrost“.

7 Touto formulací označuji moment, kdy se Agathón po krátkém *elenchu* dostává do *aporie* (*Symp.* 201b). Tato *aporie* by snad pro někoho mohla být relativizována Sókratovým následným prohlášením: „A přece jsi mluvil krásně, Agathóne.“ ([...] *kai mén kalós ge eipes* [...] *ó Agathón* [...])

od zmíněné mantinejské kněžky Diotimy. Připsáním řeči moudré Diotimě se přinejmenším na jedné rovině vysvětluje Sókratova poznámka z místa *Symp.* 177d–e, kde nepřímou tvrdí, že se vyzná ve věcech lásky, a která tak zdánlivě jde proti smyslu jím zdůrazňovaného vědění nevědění. Obvyklým interpretačním problémem je však otázka po tom, proč Sókratés vůbec svoji řeč připisuje někomu cizímu⁸ a nepronese ji sám za sebe jako například v tematicky spřízněném dialogu *Faidros*. Důležitost tohoto fenoménu je navíc vyzdvihnuta tím, že se bezpochyby jedná o fikci,

(*Symp.* 201c). Domnívám se však, že destruktivní složka *aporie* zůstává neoslabena i s přihlédnutím k této replice. Proč ale Sókratés poukazuje na krásu Agathónovy řeči, když právě odhalil nevědomost jejího autora? Zdá se, že v případě řečí (*logoí, mythoi*) lze hovořit o rozdílu mezi „vnější“ a „vnitřní“ krásou obdobným způsobem jako u lidských jedinců. Stejně jako člověk může být navenek krásný, ale uvnitř špatný (ošklivý), tak i řeč může být složená z krásných a ladně poskládaných slov a frází, takřkajíc rétoricky vybroušena, nicméně její sdělení může i přesto být přízemní, ba dokonce lživé. Sókratés tedy tím, že dovádí Agathóna do *aporie*, avšak vzápětí vyzdvihuje krásu jeho řeči, upozorňuje přesně na tento rozdíl. Agathónova řeč, stručně řečeno, byla sice krásná, ale z velké části založená na nepravdě. Jsem přesvědčen, že je to právě tato distinkce, která stojí v pozadí Platónovy kritiky rétoriky a poesie – pro podrobný výklad viz Stránský 2014.

8 S obdobným jevem se v rámci platónského korpusu setkáváme ještě v dialogu *Menexenos*, kde Sókratés svoji řeč připisuje milétské Aspásii. Přes zdánlivou podobnost obou jevů jsem však přesvědčen, že každý z nich plní ve skutečnosti zásadně odlišnou funkci. Postavě Diotimy se budeme věnovat nyní, pro můj výklad dialogu *Menexenos* viz Stránský 2015.

neboť Diotima činí téměř explicitní narážky na právě proběhnuvší řeči (za všechny příklady viz například odkaz na Aristofanovu řeč – *Symp.* 205d–e).⁹ Přítomnost Diotimy má tak s největší pravděpodobností důležitý filosofický význam.

Dle mého názoru je tento význam třeba spatřovat zejména ve dvou zásadních bodech: 1) Diotima je věštkyně; 2) Diotima je žena. Tím, že Sókratés připíše svoji řeč božsky inspirované věštkyni (jejíž schopnosti jsou navíc demonstrovány tím, že prý jednou vymohla odložení moru, který měl zasáhnout Athény, o deset let – *Symp.* 201d), se jaksí implicitně snaží poskytnout garanci její pravdivosti – věštkyně dokážou tlumočit vůli nesmrtelných a dokonale moudrých bohů. Tento krok tak potvrzuje Sókratův dříve deklarovaný a výhradní zájem o pravdu, dále snad plní i jistou rétorickou funkci, neboť slovy moudré věštkyně budou ostatní přesvědčeni možná snáze než slovy Sókrata a v neposlední řadě si Sókratés již předem otvírá cestu pro jeden možný způsob obrany před případnými námitkami – odporovat slovům ženy, jež je v kontaktu s bohy, by se rovnalo *hybris*.

Neméně důležité je, že je Diotima žena. Ženský aspekt je totiž něčím, co ve výhradně mužské společnosti chybí,¹⁰ avšak tvoří jeden z bytostných rysů filosofie a života vůbec. Jak dále uvidíme, dle Diotiminy řeči je každý člověk nějakým způsobem „těhotný“ (tzn. má „obtěžkané“ tělo či „obtěžkanou“

duši – *Symp.* 208e–209a) a každý má v sobě přirozený pud plodit (ať už máme na mysli plození tělesné, či opět duševní) (viz výklad od *Symp.* 206b dále). Bez použití bytostně ženských kategorií bychom mohli tento důležitý aspekt vyjádřit jen obtížně, a proto Sókratés symbolicky představuje svého božského garanta pravdy jako ženu.¹¹

11 Badatelé ovšem přicházejí s dalšími, dle mého názoru povětšinou plausibilními, avšak méně významnými, rovinami, na nichž lze přítomnost Diotimy vykládat. Dle Mary P. Nichols Diotima jistým způsobem připomíná Eróta, neboť funguje také jako posel bohů nacházející se na rovině, jež je vyšší než lidská, ale nižší než božská. Diotima prý dále také může připomínat bohyni z Parmenidovy básně, avšak pouze pokud máme na paměti signifikantní rozdíly mezi nimi – zatímco u Parmenida se jedná o pravou bohyni, která tak konsekventně učí Parmenida tomu, „co jest“, Diotima není ani bohyně, ani obyčejný člověk, a tak příznačně učí mladého Sókrata nikoli tomu, co jest, ale tomu, co se nachází na pomezí božské a lidské sféry, tedy ontologicky řečeno, na pomezí sféry pravého bytí a sféry pomíjivého vznikání a zanikání (v jistém smyslu tedy vlastně nebytí) (Nichols 2004, s. 194–195). Dle Garyho A. Scotta a Williama Weltona připomíná Diotima svojí „absentující přítomností“ způsob „dávání se“ lidem pravdy, resp. idejí. Stejně jako pravda idejí je vždy nějakým způsobem přítomna v lidském toužení, jiným způsobem je naopak vždy jakožto samotný vrchol cesty nepřítomna. Pravda, která je vždy nepřítomna, ale zároveň naznačována v něčem přítomném, tak musí být proslovena někým, kdo sdílí podobné charakteristiky (Scott, Welton 2008, s. 140). Podle Stanleyho Rosena je kombinace mužského a ženského elementu (Sókrata a Diotimy) nutná k tomu, aby mohl být vyvrácen Agathón, jenž sám oplývá androgynními rysy (Rosen 1968, s. 202–203). Zcela odlišnou rovinu vnáší do problému Gabriela Stránská, podle níž má fakt, že Sókratés vždy přináší řeč od ženy (ať už Diotimy, či Aspasiae), co do

9 Viz například Nichols 2004, s. 200; Hunter 2004, s. 111.

10 Srov. Nichols 2004, s. 198.

III. ERÓS, KRÁSA A DOBRO

Obsah Diotiminy řeči bychom velmi stručně mohli shrnout do tří základních bodů: 1) v rozporu s obvyklým míněním se dokazuje, že Erós ve skutečnosti není bůh, ale velký *daimón*, jakýsi mezičlánek mezi božským a lidským, díky němuž je vůbec kontakt mezi těmito dvěma sférami možný a který touží po kráse a dobru, neboť se mu jich na rozdíl od bohů plně nedostává; jeho prostřednický status je dále vysvětlen pomocí mýtu o jeho zrození z Pora a Penie (*Symp.* 201d–204c); 2) Sókratovou otázkou po Erótově užitku lidem (*Symp.* 204c) je odstartován výklad o zmíněné plodivé dimenzi lásky, jež ji doprovází na všech jejích rovinách – ukázalo se totiž, že *erós*¹² ve

své nejzákladnější podobě je všem lidem vrozená touha po Kráse, resp. Dobru a po jeho stálém vlastnění; toto nutně implikuje, že Erótovi je vlastní touha po nesmrtelnosti, jíž lidské bytosti mohou dosáhnout v různých stupních právě skrze různé typy plození v krásném (*Symp.* 204d–209e); 3) vrcholem řeči je tzv. „Diotimin žebříček lásky“,¹³

bychom mohli uplatnit pregnantní autorčinu formulaci: „Z Eróta, primordiální božské mocnosti, se tak stává *erós* jakožto charakteristická působící vlastnost jiných božstev.“ (tamtéž, s. 71), avšak s tím rozdílem, že místo „vlastnosti jiných božstev“ by bylo vhodné dosadit spíše „vlastnost individuálních lidí“. Zdá se totiž, že v rámci *Symposia* (resp. Sókratovy řeči) se toto božstvo integruje ve světový řád zejména (i když nikoli výhradně) skrze lidskou rovinu jakožto základní a přirozená touha po tom, co každý člověk pokládá za dobro.

činění se sexuálními preferencemi samotného historického Sókrata (Stránská 2015).

12 V pojmu „Erós/*erós*“ vcelku přirozeným způsobem splývají (v textu *Symposia*) dvě z našeho současného pohledu velmi odlišné roviny: 1) Erós jakožto jméno boha, resp. *daimóna*, na jehož počest jsou na hostině pronášeny chvalořeči; a 2) *erós* jakožto řecký termín pro přirozenou lidskou, obvykle sexuální, touhu (jak se ukáže na základě Sókratovy řeči, jedná se ve skutečnosti o touhu po Kráse, resp. Dobru, a jejím trvalém vlastnictví). Z tohoto důvodu v textu variuji mezi psaním „Erós“ a „*erós*“ podle aktuálního kontextu, v němž je tento *daimón*/fenomén probírán, i když takovéto rozlišování může být často velice problematické a nepřesné.

Stojí za zmínku, že tentýž problém, byť v kontextu Hésiodovy *Theogonie*, traktuje ve své monografii také Eliška Luhanová, a to v příznačně nazvané kapitole „Proměna Eróta v *erós*“ (Luhan 2014, s. 71–75). Dle autorky je jádrem této transformace integrace primordiálního autonomního božstva ve světový řád. Domnívám se, že i v kontextu *Symposia*

13 Velice závažná je otázka po tom, zda právě symbolika žebříku je vhodná pro vysvětlení Diotimina erotického vzestupu jedince. Na žebříku se totiž naší pozornosti těší vždy pouze stupeň, na němž aktuálně stojíme – nižší stupínky nám sice umožnily na tento vystoupat, ale aktuálně jsou již zcela opuštěné, nemají pro nás již žádný význam. Odpovídá tento model skutečně myšlenke vzestupu, se kterým nás seznamuje Diotima? Podle Julia Moravcsika lze rozlišovat mezi tzv. „inkluzivní“ a „exkluzivní“ interpretací Diotiminy vize jedince vzestupu – podle první zmíněné je symbolika žebříku ve své podstatě chybná, neboť jedinec při vzestupu díky stupni, na němž se právě nachází, neopouští nižší roviny projevů krásy, jež dominovaly jeho vnímání dříve. Pro krásu zákonů si například nepřestane cenit „nižší“ krásy duše. Toto pojetí zastává například Ota Gál, jenž mluví o pouhé „relativizaci“ nižšího stupně, resp. jeho „zasazení do širší perspektivy s limitou perspektivy samotného Dobra“ (Gál 2011, s. 73). Moravcsik však proti tomuto výkladu činí námitku, že fatálně zanedbává negativní pocity – jako například pohrdání – vztahující se

v němž se popisuje, jakým způsobem má milovník postupovat, aby plně využil potenciál, který Erós nabízí, a po projití několika fázemi (láskou k tělům, duším, zákonům, poznatkům) byl schopen nahlédnout Krásno samo, které funduje existenci všech krásných jevů, s nimiž se doposud setkal (*Symp.* 210a–212a).

Na prvním místě budeme nyní tematizovat problém obecného charakteru lidského *erótu* a jeho základního zaměření či cíle. Raphael Demos definuje Eróta jako „primordiální přitažlivost aktuálního ideálním“. ¹⁴ Tato definice je velice výstižná a praktická, neboť pokud zformulujeme určení Eróta na takto obecné rovině, vyhýbáme se komplikovanému problému rozdílu či vztahu mezi toužením po Kráse a toužením po Dobru. Pokud se však chceme pokusit problém vztahu Kráasy a Dobra nějakým způsobem vyřešit, nemůžeme se s takto obecnou rovinou spokojit. Scott s Weltonem nabízejí následující vymezení:

přinejmenším k některým nižším projevům Kráasy, které jedinec dříve pokládal za hodnotné (cit. z Gregory, Levin 1998, s. 410). V podobném duchu také Kryštof Boháček: „Žádné z dříve představených konceptuálních schémat totiž nemá smysl samo o sobě, nýbrž pouze jako stupeň, jehož má být dosaženo, jenž má být vyčerpán a vzápětí opuštěn ve prospěch následujícího. Jen a pouze v rámci tohoto *therapeuticko-pedagogického* konceptu mají ony postoje své opodstatnění (jakožto stupně) a jsou udržitelné i obhajitelné jen jako provizorní, dočasně uzavřené obzory mladé duše systematicky postupující v procesu poznání.“ (Boháček 2010, s. 13) Vlastní řešení tohoto problému se pokusím nabídnout později v rámci této studie.

14 „Thus, the Eros is the primordial attraction of the actual by the ideal.“ (Demos 1934, s. 340)

„Erós je daimónský posel mezi smrtelným a božským, pln hojnosti i chudoby, toužící po dobru, jež postrádá a které dychtí vlastnit navždy. A tak usiluje o nesmrtelnost skrze ‚plození v kráse‘, to jest skrze krásou inspirovanou tvořivost, jež je vyjádřena prostřednictvím krásných forem.“ ¹⁵ Zde se zdá, že cílem *erótické* touhy je Dobro a jeho nepřetržité vlastnění a role Kráasy se týká pouze plození či tvoření obecně. Charles Kahn hovoří o „krásném-a-dobrem“ ¹⁶, čímž v podstatě činí z obou termínů synonymní výrazy, což však platí pouze na nejvyšší rovině, když se bavíme o zacílení Eróta v nejfundamentálnější smyslu. Diference mezi termíny *kalos* a *agathos* přicházejí ke slovu v momentě, kdy se jedná o běžný jazykový úzus – *kalos* se totiž na rozdíl od *agathos* vztahuje také k čistě fyzické, vizuální kráse a k objektům, či spíše činnostem, které jsou schvalovány na morálně-sociální rovině. ¹⁷

Jsem přesvědčen, že všechny tři představené názory nám poskytují cenné indicie pro lepší vhled do povahy Eróta a vztahu mezi Krásou a Dobrem, které jsou s ním určitým způsobem bytostně spjatý. Demosova definice, jak již bylo řečeno, vyjadřuje velmi dobře základní určení Eróta na obecné rovině.

15 „Eros is a daimonic messenger between the mortal and the divine, full of poverty and resource, longing for the good that it lacks, desiring to possess that good forever, and thus seeking immortality through ‘giving birth in beauty’, that is, through creativity that is inspired by beauty and that is expressed through beautiful forms.“ (Scott, Welton 2008, s. 141; přel. J. S.)

16 Kahn 1996, s. 264.

17 Kahn 1996, s. 267.

Scott s Weltonem velmi vhodně upozorňují na fakt, že Krása slouží především jako nutné *médium* plodivé stránky Eróta, zatímco jeho ultimátním cílem bude spíše Dobro.¹⁸ Kahn pak samotným svým pojmem „krásné-a-dobré“ vyzdvihuje skutečnost, že přinejmenším na nejvyšší rovině absolutní *Arché* by na rozdíl od roviny běžného použití bylo jakékoli rozlišování mezi Krásou a Dobrem velmi problematické.¹⁹

Než se pokusím jasněji zformulovat toto právě nastíněné řešení, podívejme se na obsahově spřízněnou pasáž z jiného Platónova dialogu – mám na mysli známé „podobenství o Jeskyni“ z počátku VII. knihy dialogu *Ústava*. Pasáže z obou dialogů mají společných několik zásadních bodů. V obou případech je pravděpodobně centrálním tématem výchova (*paideia*) jedince k filosofii, byť každý z textů se na tuto výchovu zaměřuje z poněkud odlišné perspektivy. V *Ústavě* je kladen důraz zejména na politický rozměr jedincova

vzestupu – vymanění se z „jeskynní“ sféry vlivu *polis*, k níž je jakoby pouty „připoután“, a obracení se na cestu filosofie²⁰ –, v *Symposiu* zase na rozměr erótický, resp. vymanění se jedince z lásky k jednotlivinám. V „podobenství o Jeskyni“ není tematizován fakt, že *erós* a jeho využití je s největší pravděpodobností *conditio sine qua non* výstupu z jeskyně, v Diotimíně řeči se naopak netematizuje skutečnost, že milovníkovy rozličné lásky se odehrávají na pozadí sociálně-politické komunity, do níž jsou zasazeny, a že při filosofickém vzestupu je třeba se na určitém stupni od tohoto prostředí alespoň v jistém smyslu

18 Obdobně také Gál 2011, s. 73. Za zmínku stojí rovněž Rosenova interpretace, podle níž je definice Eróta jakožto lásky ke kráse ve skutečnosti definicí špatnou, a spíše tak zastírá pravdu o lidské přirozenosti (Rosen 1968, s. 242).

19 Za zmínku stojí pozoruhodný fakt, že z antické tradice je dochované *epitheton* dialogu *Symposion*, které zní „*peri agathú*“. Hlavním tématem dialogu by se tak poměrně překvapivě nestal Erós ani Krása, ale Dobro, o němž (snad výjma narážky spojené se jménem hostitele Agathóna) v dialogu není explicitní zmínka (viz Boháček 2010, s. 9). Myslím, že nelze jednoduše prohlásit, že tématem dialogu je Dobro, nicméně je důležité mít na paměti, že, jak se dále pokusím ukázat, mezi tím, co je v Platónových dialogích označováno jako Krása a jako Dobro, existuje velmi těsná vazba.

20 Interpretace známého Platónova „podobenství o Jeskyni“ (Resp. 514a–517a) představuje tradiční výzvu pro nemálo platónských badatelů. Jeho podrobný výklad bohužel není možno v rámci této studie provést, avšak i přesto se pokusím ve stručnosti představit některá možná řešení a vlastní alternativu. Poměrně často se Jeskyně vykládá prismatem předcházejícího podobenství o Úsečce, s níž je uvedena do paralelního vztahu. Rovinu *eikasia* v ní tedy reprezentují stíny na stěně, rovinu *pistis* předměty nošené nad zídou, rovina *dianoia* je vyobrazena skrze odrazy předmětů skutečného světa mimo jeskyni a konečně rovina *noésis* skrze skutečné předměty vnějšího světa. Oheň v jeskyni pak představuje slunce a slunce mimo jeskyni ideu Dobra (viz například Raven 1953, s. 27–32). Tento výklad nepochybně není zcela mylný, avšak domnívám se, že ani zdaleka nevyčerpává možnosti tohoto podobenství, neboť Jeskyně podle něj v zásadě nepřináší oproti Úsečce nic nového. Podle naprosto odlišné interpretace, kterou zmiňuje Zdeněk Kratochvíl, Jeskyně je podobenstvím o obecné lidské zkušenosti. Pobyt v jeskyni prý představuje dětství a výstup ven proces dospívání (Kratochvíl 2009, s. 139). Tento výklad rovněž nemůžeme striktně odmítnout, samotné podobenství jej pravděpodobně umožňuje, avšak nezapadá

emancipovat. Oba výstupy v konečné fázi kulminují v mystickém nazření *Arché*,²¹ která je zdrojem všeho, s čím se jedinec ve svém dosavadním vzestupu setkával. Zcela evidentní rozdíl mezi oběma popisy filosofického vzestupu však spočívá v tom, že zatímco v *Ústavě* je touto *Arché* Dobro (metaforicky

vypodobněno jako Slunce), v *Symposiu* jí je Krása. Jaké důsledky má tento rozdíl pro interpretaci Platónovy filosofie na obecnější rovině?

Jistě můžeme s klidným svědomím vyloučit zcela neplatónskou představu dvou rovnocenně koexistujících pozitivních *Archai*, které by zakládaly tento ve své podstatě krásný-a-dobrý svět. Pokud bychom však i přesto prohlásili Krásu za ideu v silném ontologickém smyslu odlišnou od Dobra (a tudíž „nižší“ než Dobro), existující s ním maximálně v rámci určitého společenství (*koinónia*), museli bychom pak tvrdit, že *Symposion* a *Ústava* nám představují dva odlišné modely vzestupu jedince, z nichž jeden směřuje ke Krásě a druhý k Dobru. Nemohli bychom tedy vůbec hovořit o dvou odlišných aspektech jednoho a téhož filosofického vzestupu a museli bychom například vysvětlit, z jakého důvodu jsou oba z nich (a zejména jejich vrchol) popisovány tak analogickým způsobem. Jsem přesvědčen, že při striktním rozlišování obou modelů vzestupu se dostáváme do velkých interpretačních nesnází a že jistá obeznanost s Platónovou filosofií zachycenou v dialozích (v nichž se velmi často děje to, že stejná věc je probírána na různých místech v různém kontextu a z různých úhlů)²² nás naopak vede k analogickému

příliš dobře do kontextu *Ústavy* jakožto celku a nevysvětluje Jeskyni v kontextu ostatních dvou podobenství. Osobně se domnívám, že je toto podobenství sice třeba číst na pozadí ontologicko-epistemologického rozvrhu Úsečky, avšak je třeba položit důraz na nové aspekty, jež jsou do něj vneseny a které dobře resonnují s kontextem *Ústavy*. Těmito aspekty mám na mysli zejména tematiku výchovy (*paideia*), která je zmíněna hned v první větě inkriminované pasáže (*Resp.* 514a) a přítomna v celém podobenství, a politický kontext, který absentoval v předchozích dvou podobenstvích. Na jeho přítomnost usuzuji z několika aspektů: 1) Sókratovo konstatování, že vězni v jeskyni jsou podobní nám (*homoiús hémin [legó tús desmótas]*) (*Resp.* 515a), čtu v užším významu „nám jakožto athénskými občanům“; 2) domnívám se, že nosiče nad zídkaou je třeba interpretovat jako básníky, rapsódy, rétory, sofisty či ostatní tvůrce „stínové reality“ života v *polis* (obdobně také Rowe 2007, s. 56); 3) činnost bývalého vězně, který nahlédl pravou realitu a poté se vrací zpět do jeskyně, i odmítavá, až agresivní reakce ostatních vězňů na jeho pobízení velmi nápadně připomíná Sókratovu činnost v Athénách. Politickou interpretaci Jeskyně, s níž se v základních obrysech mohu ztotožnit (i když chybí zdůraznění tematiky *paideia*), poskytuje Leo Strauss (2007, s. 134). Strauss rovněž správně upozorňuje na fakt, že politika v běžném významu pro tehdejší dobu (tedy nikoli v platónském) a filosofie „se od sebe vzdalují a míří každá opačným směrem“ (tamtéž), což později v dialogu vede ke vzniku (domnívám se, že nepřekonatelného) paradoxu tzv. filosofů-vládů.

21 Pro podrobnější výklad viz Stránský 2011, s. 101–105.

22 Srov. zcela pregnantní formulaci Stanleyho Rosena: „The necessary defect in writing about extremely complicated subjects is that one can discuss adequately only one aspect at a time. If we restrict our attention merely to the *Symposium*, the result is a distorted understanding of Plato's conception of philosophy.“ (Rosen 1968, s. 220–221)

a vzájemně se doplňujícím čtení obou pasáží.

Kloním se tedy ke zmíněnému Kahnovu návrhu číst ideu, v níž kulminuje filosofův vzestup, ať už v *Symposiu*, či v *Ústavě*, jako „to krásné-a-dobré“. Na tomto místě je třeba upozornit na jeden spíše terminologický problém, který má však výrazný filosofický přesah. V *Symposiu* se sice termín „idea“ ve vztahu ke Kráse samé nepoužívá, ale v *Ústavě* Platón zcela explicitně mluví o ideji Dobra (*idea tú agathú* – *Resp.* 508e). Význam tohoto pojmu, který zcela odpovídá standardnímu platónskému úzu, nelze dle mého názoru přetěžovat. Pro ideje je charakteristické to, že jim náleží pravé bytí (na rozdíl od empirického světa pomíjivosti). Dobro je naopak *epekeina tés úsias* (*Resp.* 509b), leží mimo sféru bytí, což neznačí jeho pomíjivost, ale to, že celou sféru bytí *funduje*. Způsob existence Dobra se vymyká exaktnímu uchopení skrze *logos*, a tak o něm lze v tomto médiu vypovídat pouze metaforickým způsobem. Je tedy třeba si uvědomit, že Dobru tak nepřináleží zásadní charakteristiky, jimiž se naopak určují jiné ideje. Jedná se tak o něco, co je snad idejí zjednodušeně nazýváno z důvodu kontextu celého dialogu, jehož tématem rozhodně není otázka, co jest Dobro.²³ Pokud bychom se touto

otázkou chtěli zabývat, došli bychom, myslím, nutně k závěru, že tato „idea“ nemůže být podřaditelná pod žádnou nám známou kategorii a vyžaduje naopak kategorii vlastní. Obdobně o Kráse se dozvídáme, že je to „něco, co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné“ (*auto kath' auto meth' autú monoeides aei on*) (*Symp.* 211b). R. G. Bury ve svém komentáři k *Symposiu* upozorňuje, že termín *monoeides* je třeba chápat ve smyslu „specificky unikátní“, resp. jediný příslušník své třídy.²⁴ Pokud nepovažujeme za vhodné vytvořit speciální kategorii pro Dobro a jinou, avšak stejně exklusivní, byť nižší kategorii i pro Krásu, měli bychom opět spíše přijmout myšlenku krásného-a-dobrého, jež je *epekeina tés úsias* a zároveň *auto kath' hauto meth' hautú monoeides aei on*.²⁵

standardním způsobem a nezatěžovat jej filosofickým zkoumáním. V našem dialogu se například Erós, pokud je tematizován, vyjeví jako *daimón*, i když standardně je považován za boha. Pro kontrast si připomeňme dialog *Ión*, v němž jsou Músy v souladu s tradicí pojímány jako boží – pokud by však Músy byly tematizovány podobným způsobem jako Erós v *Symposiu*, jsem přesvědčen, že by se nutně vyjevily také jako *daimóni*. K takové tematizaci však nedochází, a tak Platón bez problému používá standardní termín bůh (*theos*). Pro moji interpretaci dialogu *Ión* viz Stránský 2014.

23 Jedním z charakteristických rysů Platónových dialogů je dle mého názoru Platónova (možná záměrná) terminologická nejednoznačnost. Platón často podrobuje filosofickému zkoumání standardní pojmy či koncepty řecké kultury a dochází k výsledkům, jež jsou z řeckého pohledu velmi originální a nesamozřejmé. V kontextech, v nichž však není daný pojem či koncept tematizován, však nemá problém jej opět používat

24 Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090%3Atext%3Dcomm%3Asection%3D211B>.

25 Tento paradox ve svém komentáři k *Ústavě* vhodně zachycuje James Adam, když hovoří o tom, že Dobro na jedné straně není *úsia* v tom smyslu, v jakém jsou ostatní ideje *úsiai*, nicméně v jiném, vyšším smyslu je to naopak jediná pravá *úsia*: „Similarly the Good is not *oúsia* in the sense in which the Ideas are *oúsiai*; but in a higher sense it is the only true

O Kráse se také dozvídáme, že se jí účastní všechny ostatní krásné věci (*ta alla panta kala*), ale ona sama se přitom nijak nemění (*Symp.* 211b). Pomiňme nyní klasický problém interpretace konceptu *methexis* a zamysleme se nad tím, co jsou tyto „všechny ostatní krásné věci“. Jako většina věcí v Platónových dialozích má i tento problém několik rozličných rovin, na nichž jej lze chápat. Na rovině nejzjevnější se zdá odpověď jednoduchá – krásný chlapec či precizně vyrobený hrnec mají na Kráse podíl, starý mrzák či šišatý zmetek se jí neúčastní. Na této rovině bychom však byli stejně povrchní jako mladý Sókratés v dialogu *Parmenidés*, jenž je v nesnázích, když jej Parmenidés konfrontuje s myšlenkou ideje vlasu, bláta či špíny (*Parm.* 130c). Je třeba postoupit hlouběji a uvědomit si, že Krása ani Dobro (stejně jako Spravedlnost, Rozumnost, Uměření atd.) nemají v Platónově filosofii svůj protipól.²⁶ Ošklivost ani zlo nejsou aktivními principy, ale pouhou privací, pozitivní idea Zla ani pozitivní idea Ošklivosti neexistují. Ošklivost není ničím jiným než velmi malou přítomností krásy. V souladu s řeckou tradicí Platón uznává, že svět je *kosmos* – šperk, pro absolutně ošklivé věci v něm není místo. Pokud tedy Platón říká, že na Kráse mají podíl všechny krásné věci, znamená to, dovedeno do důsledků, že na Kráse

musejí mít podíl *všechny věci*, pouze některé méně a některé více. U Dobra je toto mnohem zřejmější – o Dobru víme, že se jedná o obecně *ontologický princip*, který tak v posledku musí fundovat existenci *všech* jsoucích věcí a nejen těch, které se *jeví* jako dobré, ať už v jakémkoli smyslu. Absolutně ošklivé, resp. zlé věci tedy už z principu nemohou existovat, existují pouze věci více či méně krásné a dobré. Krása a Dobro nám tedy na nejvyšší rovině opět splývají v jedno.²⁷

I přes předcházející výklad je však nutno varovat před nabízejícím se, ale příliš zjednodušujícím výkladem – nelze říct, že Krása a Dobro jsou jednoduše to samé a že jsou tyto pojmy v Platónově filosofii libovolně zaměnitelné. Jak již bylo naznačeno, působnost Platónovy *Arché* jistě zahrnuje přinejmenším dva

27 Na fakt, že Krása a Dobro jistým způsobem splývají, lze v *Symposiu* nalézt několik narážek. Srov.: „Thus, Socrates goes from claiming that he wanted ‘to go beautiful to the beautiful’ to his paraphrase of Homer according to which ‘good men go uninvited’ to the good. It seems that Socrates is replacing the beautiful with the good, or treating the two terms as interchangeable or at least closely related. This dramatic detail foreshadows the way that Diotima’s teaching will replace ‘beautiful things’ with ‘good things.’“ (Scott, Welton 2008, s. 32) Ke zmíněné neočekávané Diotimině záměně krásných věcí dojde v pasáži *Symp.* 204d–205a. Těžko si lze představit, že by Diotima takto volným způsobem zacházela s oběma pojmy, pokud by se ve skutečnosti jednalo o dvě striktně odlišné ideje. Jako podpůrný fakt lze také dodat, že už samo jméno hlavního hostitele zní Agathón (pan Dobro), ale jeho hlavní charakteristikou je právě krása. Rovněž je třeba si uvědomit, že v řečtině se toto splývání pravděpodobně jevílo mnohem přirozeněji, než se jeví nám dnes (viz Hunter 2004, s. 101).

οὐσία, for all οὐσίαι are only specific determinations of the Good.“ (Adam 2009, s. 62)

26 Jedinou výjimkou je snad bezbožnost (*to asebes*), resp. hříšnost (*to anosion*) z dialogu *Euthyfrón* (*Euthyphr.* 5c–d), avšak pro interpretaci této problematické pasáže zde není prostor.

aspekty, které sice neruší její vlastní ontologickou jednotu, ale jež jsou dostatečně patrné v rámci lidské sféry.²⁸ Na obecné rovině bychom mohli konstatovat následující: v Diotimině žebříčku lásky platí, že na čím nižším stupni se člověk nachází, tím se mu krásné a dobré jeví oddělenější a vzájemně nezávislé, čím výše se naopak nachází, tím více mu krásné a dobré začíná splývat v jedno. Na rovině tělesné si snadno můžeme představit špatného, ale krásného člověka anebo naopak. Avšak rozlišení například mezi zákonem, který by byl dobrý, ale ošklivý nebo naopak špatný, ale krásný, již zdaleka není tak intuitivní a zřejmé.²⁹

28 Jak již bylo naznačeno výše, poznání *Arché* se nemůže odehrávat v médiu *logu*, a tím pádem není možný ani žádný logicky bezrozporný výklad o ní. Z tohoto důvodu používá Platón v souvislosti s „nejvyšším zasvěcením“ hojně řeč metafor nebo tematizuje oba aspekty takto odděleně (v *Ústavě* a v *Symposiu*). Cílem jeho snahy totiž není nic menšího a snazšího než pokus o sdělení nesdělitelného, resp. zprostředkování nezprostředkovatelného.

29 Zdá se, že zásadní skutečností, jež zapřičiňuje vznik zmíněné obtíže, je přechod od tělesného k netělesnému (pro určitou výjimku viz pozn. 7). Již výše bylo naznačeno, že termíny *kalos* a *agathos* si jsou v řečtině významově mnohem blíže, než je tomu v naší řeči, a je otázkou, zda bychom pro netělesný zákon charakterizovaný adjektivem *kalos* v češtině použili jiného výrazu než právě „dobrý“. Situace je obdobná také u uvedeného příkladu člověka, o němž můžeme vypovídat, že je krásný, ale špatný anebo ošklivý, ale dobrý, čímž je v zásadě myšleno, že je krásný co do těla, ale ošklivý (tedy špatný) co do duše nebo naopak. Kdybychom však o zákonu chtěli říci, že je krásný, ale špatný, bylo by to podobně zvláštní, jako bychom totéž říkali o rovněž netělesné lidské duši, u níž se zdá, že nám její ošklivost a špatnost splývají v jedno.

IV. ERÓS, VZESTUP A PLOZENÍ

Nyní se zaměřím na dvě zásadní specifiky Krásy, díky nimž se ukazuje být pro lidské bytosti nezbytnou. Prvním distinktivním znakem projevů *Arché* jakožto krásy je, jak jsme viděli, jejich smyslová vnímatelnost a od ní se odvíjející atraktivita (srov. *Phaedr.* 250d–e). Visuální (vnější) krása je dostupná všem a zmíněná atraktivita navíc zapřičiňuje to, že ji člověk přirozeně pokládá za dobro. Bylo by fatální chybou zůstat na rovině lásky k vnější kráse, ale stejně chybné by bylo i podcenění její role či snažení se od ní zcela oprostit.³⁰ Jedině ona má totiž v případech většiny lidí moc probudit jejich *erós*. Pokud bychom se snažili její vliv na nás již na této první rovině potlačit, znamenalo by to připravit se o potenciál, jenž nám Erós nabízí, a v konečném důsledku si tak zahradit cestu k filosofii.³¹

Druhou distinktivní vlastností krásy je její fungování jakožto *média plození*

30 Stanley Rosen správně upozorňuje, že povaha tělesné krásy je poněkud ambivalentního rázu, neboť v jistém smyslu má moc „osvětlovat“, v jiném však také „zastírat“ (Rosen 1968, s. 225). Mohli bychom tak říci, že tělesná krása má sice jedinečnou moc „nastartovat“ jedincův filosofický vzestup, ale rovněž může představovat naopak i největší překážku tohoto vzestupu, pokud se přes ni člověk nedokáže přenést.

31 Julia Annas správně upozorňuje, že je třeba zachovat energii, kterou nám Erós poskytuje, ale transformovat ji do něčeho, co má „intelektuální strukturu a komplexitu“ (Annas 2003, s. 51). V tomto smyslu tedy Charles Kahn může oprávněně tvrdit, že přenesení touhy z fyzického chtíče na metafyzickou vášeň je bytostně *epistemologický* proces (Kahn 1996, s. 280).

(*Symp.* 209b). Jak již bylo řečeno, každý je od přirozenosti „těhotný“ a každý má v sobě přirozený pud k plození. Mohli bychom tak mluvit o dvou aspektech Eróta – touživém a plodivém –, které spolu úzce souvisejí, neboť oba jsou vyjádřením základního Erótova cíle – vlastnit Dobro (touživý) natrvalo (plodivý). Nutnou podmínkou plození je však přítomnost něčeho, co jedinec na svém aktuálním stupni vývoje považuje za krásné, neboť pokud se obtěžkaná bytost přiblíží k něčemu ošklivému, „je zachmuřena a nevrle se smršťuje, odvrací se a svírá a nerodí, nýbrž zadržuje plod a trpí“ (*Symp.* 206d). Pokud by se tedy *Arché* neprojevovala v lidském světě také jako krása, znamenalo by to, že by se člověk nacházel ještě v tristnějším a tragičtějším postavení, než je tomu nyní. Člověku by zůstala zcela uzavřena možnost se jakkoli přiblížit nesmrtelnosti, a tak alespoň typicky lidským nedokonalým způsobem realizovat svoji touhu po vlastnění Dobra (resp. toho, co je za něj aktuálně považováno) navždy.

Podívejme se blíže na výklad jedincova vzestupu, jak je navržen v Diotimině řeči. Je třeba mít na paměti, že díky dvěma právě zmíněným aspektům Eróta jedinec na každé rovině zároveň touží a zároveň plodí – v tomto výkladu se proto souběžně zaměřím na oba aspekty. Na první rovině je třeba rozlišovat mezi lidmi, u kterých je obtěžkáno tělo, a těmi, u nichž je obtěžkanou částí jejich duše. První z nich tak vyhledávají ženy (nepochybně krásné, pokud možno) a plodí s nimi (pokud možno) krásné děti, druzí pak hledají krásná těla (s největší pravděpodobností

zejména chlapecká a mužská) obdařená v ideálním případě krásnými dušemi,³² jež se snaží vychovávat, a plodí s nimi krásné myšlenky, moudrost a ostatní ctnost (*Symp.* 209a–c). Domnívám se, že model tělesného plození s ženami nestojí příliš v Platónově zájmu, a slouží tak spíše jako model pro uvedení samotného konceptu plození, který bude zásadní ve všech ostatních, již netělesných fázích.³³

Na této tělesně-duševní rovině (či „rovinách“ – na tom, jak přesně budeme Diotimin plán vzestupu dělit, dle mého názoru příliš nezáleží) tedy člověk potřeboval druhého jedince, v němž

32 V textu *Symposia* se na tomto místě vůbec nemluví o lidech, kteří by sice měli obtěžkanou duši, ale vyhledávali by pouze tělesnou krásu – tu vyhledává evidentně pouze člověk s obtěžkaným tělem, jenž za účelem plození touží po ženách. Mohli bychom tak říci, že dle Diotimy každý, kdo vyhledává krásné chlapce či muže, musí mít nutně obtěžkanou duši, neboť čistě tělesný styk by k žádnému plození nevedl, a tudíž by celý vztah byl defektní. Homosexuální styk sice není nijak vyloučen, ale užitek, který jedinci s obtěžkanou duší na této rovině plyne, spočívá v plozeníšopném intelektuálním styku. Rovněž není vyloučena možnost intelektuálního styku s ženou, ale vzhledem k postavení ženy v řecké společnosti by Platón tuto variantu pravděpodobně až na několik výjimek považoval za krajně nepravděpodobnou.

33 J. E. Raven obdobným způsobem vykládá „spodní“ polovinu tzv. podobenství o Úsečce z Ústavy, jejíž hlavní účel prý spočívá v tom, že slouží jako ilustrace pro následné obdobné rozdělení inteligibilní sféry, tedy „horní“ poloviny úsečky (Raven 1953, s. 25). Stejně jako nelze přetěžovat Platónův zájem o empirický svět, nelze se ani domnívat, že by zmínka o plození dětí měla v *Symposiu* jiný význam než pouze ilustrativní (ve vztahu k rovině plození duševního).

spatřoval krásu a s nímž byl schopen plození. Jak je tomu však na vyšších rovinách po tom, co byl milovník již definitivně schopen transcendovat rovinu jednotlivin a obrátil se například k lásce k zákonům či poznatkům? Potřebuje i na této úrovni k plození ostatní lidské bytosti, nebo je již schopen plodit sám pouze díky styku s jinými krásnými zákony či poznatky? Diotima tuto otázku explicitně nezodpovídá, ale domnívám se, že lidský element v podobě druhého jedince je i na této rovině stále nutně přítomen, a to z několika důvodů: 1) jak jsem již uvedl, model tělesného plození dětí vyžadující součinnost dvou bytostí slouží dle mého názoru více než co jiného jako vzor pro plodivou aktivitu na netělesné rovině; 2) s konceptem samoplození Diotima nikde ve své řeči explicitně neoperuje a není příliš přesvědčivé tvrdit, že jej mlčky předpokládá; 3) z jiných Platónových dialogů víme, že základní součástí filosofického života je provozování dialektiky, jež z definice opět vyžaduje součinnost dvou lidských jedinců,³⁴ byť k sobě již nejsou

tak „slepě“ připoutáni jako na nižších rovinách.³⁵ I pokud by se člověk na této rovině odloučil od lidské společnosti, jíž byl dříve součástí, vždy mu jako dialogický partner zbude minimálně jeho erotický vůdce, díky jehož vedení může na nejvyšším stupni najednou (*exaifnés*) „jako plamen vznícený od vylétlé jiskry“ (*Ep.* VII 341c–d) vyšlehnout poznání pravé *Arché*.³⁶

at times the way that love can produce a couple with joint concerns which transcend what each gets separately out of the relationship; philosophy similarly requires the stimulus and co-operation of joint discussion and argument.“ (Annas 2003, s. 52)

35 Činnost jedince na vyšších úrovních je pojmenována jako „nezávistivé filosofování“ (*filosofia afthonos*) (*Symp.* 210d). Interpretaci tohoto pojmu se explicitně věnují Justina Gregory a Susan B. Levin. Význam adjektiva *afthonos* je zde vystižen formulací „the utter lack of possessiveness“ (Gregory, Levin 1998, s. 406). V daném kontextu je tuto formulaci nutno chápat ve vztahu k erotické aktivitě milovníka, jenž nesmí dle Diotimy nikdy zakotvit v lásce ke konkrétnímu jedinci, ale naopak se přes ni co nejrychleji přenést. Absolutním protipólem takového milovníka se tak ukazuje býti Alkibiadés, který naopak není schopen překonat svoji lásku k Sókratovi (Gregory, Levin 1998, s. 407). František Novotný tedy poměrně výstižně překládá tuto formulaci jako již zmíněné „nezávistivé filosofování“, byť ještě doslovněji bychom snad mohli mluvit o „*nežárlivém* filosofování“. Bez větších pochybností můžeme tvrdit, že obecně platným předpokladem filosofického vzestupu v Diotimině řeči je, slovy autorek, jakési osvobození od silné náklonnosti ke konkrétním jedincům („freedom from attachment to individuals“) (Gregory, Levin 1998, s. 408).

36 Po tomto nahlédnutí sice už teoreticky, jak se domnívám, žádného vůdce nepotřebuje – naopak se sám jedním může stát –, ale v plodivé aktivitě ani na tomto stupni neustane, nyní plodí „skutečnou

34 Srov. „[...] právě v těchto dialektických rozhovorech o největších a nejkrásnějších věcech s partnery, kteří byli rovněž schopni vystoupat až ke světlu skutečného světa, se realizuje ono společenství filosofických duší, ono ‚hojné soubytí a soužití oddané té věci‘. Pokud člověk provozuje tuto aktivitu dostatečně dlouho a jeho ‚oči si dostatečně navyknou na světlo‘, může být jednoho dne schopen ‚pohledět na Slunce samo‘, vznikne to v jeho duši ‚jako plamen vznícený od vylétlé jiskry.‘“ (Stránský 2011, s. 103) Zcela výstižně tutéž myšlenku obhájí také Julia Annas: „[...] philosophical achievement is produced from the conversations of two or more, not just the intense thoughts of one. Plato stresses

Domnívám se, že ve prospěch právě uvedeného hovoří také pasáž *Symp.* 209a–e, v níž se po výkladu o tělesném plození nejprve stáčí řeč k lidem s tzv. „obtěžkanou duší“ (*hoi kata tén psychén enkymones*) (*Symp.* 209a). Mezi plody těchto jedinců (umělců, básníků, zákonodárců atp.) již nepatří smrtelné děti, ale, souhrnně řečeno, „moudrost a ostatní ctnost“ (*frónésin te kai tén allén aretén*), konkrétněji pak například rozumnost či spravedlnost (*sófrōsyné te kai dikaíosyné*) (*Symp.* 209a). Z našeho pohledu je však důležitý popis toho, jak u duševně obtěžkaných lidí probíhá proces plození. Duševní plody, jak se dozvídáme, v sobě člověk sám od sebe nosí již od mládí, avšak v dospělosti začíná cítit potřebu plození, a tak „obchází a hledá něco krásného, v čem by plodil“ (*zētei [...] periíon to kalon en hó an genéseien*) (*Symp.* 209b). Na tomto místě ještě nic nehovoří ve prospěch tvrzení, že zmíněné *to kalon* by muselo nutně být druhou lidskou bytostí, nicméně hned v následující větě k této specifikaci dochází, neboť v první fázi jsou mu milejší „krásná těla“ (*ta sómata ta kala*) a dále obzvláště vítá, pokud v nich nalezne „duši krásnou, ušlechtilou a velikou“ (*psyché kalé kai gennaia kai eufyei*) (*Symp.* 209b). Své duševní plody pak rodí právě vůči takovému člověku (*pros túton ton anthrópon*) (*Symp.* 209b). Jako konkrétní příklady těchto lidí jsou posléze uvedeni Homér, Hésiodos, Lykúrgos a Solón (*Symp.* 209d–e), a tak je nadevší pochybnost zřejmé, že i tito básníci a zákonodárci museli, dle Diotimina

zdatnost“ (*aléthé areté*), a ne pouhé její obrazy (*Symp.* 212a).

pojetí, zplodit své nesmrtelné „děti“ právě prostřednictvím kontaktu s jiným člověkem, kterého v určitém ohledu shledali jako krásného.³⁷ Na základě uvedených skutečností můžeme dle mého názoru oprávněně tvrdit, že plodivá aktivita (ať již na jakémkoli stupni) vyžaduje určitý způsob spoluúčasti dvou *lidských* a v určitém ohledu *krásných* bytostí.

Vraťme se však k problému nastíněnému již výše (viz pozn. 13) – má jedincův vzestup exklusivní, nebo inklusivní povahu? Opouští jedinec jakoby na žebříku nižší stupeň pro vyšší, nebo pouze rozšiřuje množinu věcí, jež je schopen nahlížet jako krásné? Obě interpretace jsou dle mého názoru v této podobě příliš vyostřené. Jak jsem právě vyložil, jedinec pro své plození vždy potřebuje jinou lidskou bytost – přinejmenším lidská duševní krása jej tedy provází celým vzestupem. Tvrdit, že člověk by zcela ztratil zájem o duševní krásu díky rozpoznání krásy obsažené například v zákonech, je tedy absurdní. Stejně tak však nelze jednoduše říci, že jedinec pouze rozšíří své vnímání krásy o množinu jiných věcí. Je třeba zdůraznit, že ve vnímání projevů krásy vždy existuje pro každého určitá *hierarchie*. Člověk

37 Pro ještě vyšší úroveň zření Krásy samé již podobně explicitní textovou evidenci nenacházíme, nicméně nenacházíme ani žádný podnět, na jehož základě bychom dosavadní model, platný pro všechny předcházející roviny, měli opustit. Jsem proto přesvědčen, že platí stále totéž a že i pro plození „skutečné zdatnosti“ (*aléthé areté*) na nejvyšší rovině zření Krásy samé potřebuje člověk jakožto médium krásu ztělesněnou v jiné lidské bytosti.

tedy ani na rovině lásky ke krásným zákonům a jejich plození zcela nezavrhně například tělesnou krásu obecně, ale jakožto o nižší či slabší (a tudíž méně krásný) projev Krásy o ni postupně čím dál tím více *ztrácí zájem*. To, co pro něj dříve bývalo centrálním zájmem, ztělesněním dobra, se pro něj nyní stává inferiorním. V extrémním případě není ani vyloučeno, že může dokonce začít opovrhovat svými dřívějšími láskami, pokud například zjistí, že člověk, jehož kdysi miloval pro jeho krásné tělo, má špatnou duši. Nejedná se však o žádné obecné pravidlo. Obecným pravidlem je naopak to, že nižších projevů krásy si na vyšším stupni začne cenit méně, byť do jisté míry jejich krásu může oceňovat stále.

Před samotným závěrem se ještě jednou a naposled vrátíme k probíranému „podobnosti o Jeskyni“ z *Ústavy*. Často diskutovaným problémem je otázka tzv. „sestupu“ od Dobra zpět do jeskyně. Z jakého důvodu by se vystoupivší filosof měl vracet zpět do zkažené *polis*, pryč od Dobra, když již dosáhl vrcholu filosofického vzestupu a může žít například v blažené existenci mezi spolu-filosofy daleko od malicherných starostí jeskynních obyvatel? Podstata problému tkví dle mého názoru v poněkud zavádějícím vyobrazení filosofovy cesty v tomto podobnosti, jež je determinováno politickým kontextem *Ústavy*.³⁸ Dialog *Sym-*

posion nám, pokud jsou obě probírané pasáže skutečně analogické, poskytuje určité indicie k tomu, jak tento problém řešit. Jak jsme viděli, v *Symposiu* není o sestupu vůbec řeč³⁹ – Diotima naopak explicitně prohlásí, že právě na rovině zření Krásy samé stojí za to člověku žít (*Symp.* 211d). Zároveň jsem se ale pokusil ukázat, že ani na tomto vrcholu není člověk zcela oproštěn od lidské roviny, jak by se podle *Ústavy* mohlo zdát. Tzv. „vzestup“ a „sestup“ tedy navrhuji chápat nikoli v doslovném smyslu, a tedy

a nechtěli jej zabít, ale naopak by se dobrovolně a rádi podřídili jeho vládě. Z tohoto důvodu se níže pokusím podat alternativní interpretaci, jež se pokusí vyložit význam sestupu v obecnějším kontextu.

- 39 Domnívám se, že ani Alkibiadovu řeč nelze chápat jako analogii sestupu zpět do jeskyně. Zatímco sestup tvoří integrální součást podobenství o Jeskyni, Diotimina řeč vrcholí v momentu zření Krásy samé a dále se již neposunuje. Alkibiadova řeč tak spíše tvoří *katabatický* (sestupný) protipól *anabatické* (vzestupné) části dialogu (tedy všem řečem, jež předchází řeči Sókratově) obdobným způsobem, jako VIII.–IX. kniha *Ústavy* tvoří protipól knize II.–IV. I. kniha pak tvoří jakýsi „prolog“, jehož protipólem je „epilog“ v podobě knihy X. Jako jádro, resp. *omfalos*, dialogu můžeme označit centrální knihy V.–VII., jež tvoří vrchol zmíněné *anabasis* a počátek *katabasis*. Vidíme tedy, že při porovnávání sestupu zpět do jeskyně a Alkibiadovy řeči dochází ke konfrontaci dvou zcela odlišných typů sestupu. Zdá se, že dialogy *Ústava* i *Symposion* sice disponují obdobnou strukturou, avšak zatímco v *Ústavě* je myšlenka sestupu součástí jednoho z centrálních podobnosti nacházejícího se v *omfalu* celého dialogu, v *Symposiu* je myšlenka sestupu přítomna pouze jakožto strukturální protipól *katabatické* části, ale v rámci *omfalu* absentuje. I přes tato fakta se však níže pokusím o komplementární interpretaci obou inkriminovaných pasáží, tedy podobnosti o Jeskyni a Diotiminy řeči.

38 Dle mého názoru je politická interpretace návratu do jeskyně adekvátní pouze v kontextu ideální obce, v níž jediné se filosof skutečně ujímá politické vlády. V takové obci by však stav „jeskynních“ obyvatel byl naprosto odlišný – jistě by navrátilším se filosofem nepohrdali

jako vzájemně neslučitelné, ale naopak jako zároveň koexistující. Člověk plodí skrze lidské bytosti i na rovině zření Krásy samé, což ale rozhodně neznamená, že by se od ní jakkoli vzdaloval. „Vzestup“ proto můžeme pochopit jako schopnost ocenit stále vyšší a obecnější projevy Krásy kulminující ve zření Krásy samé; věčně koexistující (nikoli časově následný) „sestup“ pak jako komplementární plození prostřednictvím konkrétních lidských jedinců. Charakter plození („sestupu“) se samozřejmě mění na základě aktuálně dosažené roviny vnímání krásy, ale jeho vazba na konkrétní jedince (tedy „nízke“ projevy Krásy) je neměnná. Proto Diotima tvrdí, že pouze na rovině zření Krásy samé stojí za to člověku žít. Nejedná se dle mého názoru o důraz na kontemplativní život v odloučení od lidí vyplněný pouze mystickým zřením základu všeho jsoucna. Klíčové je to, že výsledky plození jedince, jenž nahlédl *Arché*, jsou kvalitativně neporovnatelné s plody ostatních milovníků – život vyplněný takovýmto plozením je jednoduše nejhodnotnější, a proto „stojí za to“ jej žít více než jakýkoliv jiný (*Symp.* 211d).

Na podporu této interpretace je vhodné tematizovat také poměrně často opomíjenou pasáž *Resp.* 539e–540b ze závěru VII. knihy, v níž se po podrobném představení procesu filosofické výchovy setkáváme s jednou zvláštností, která je na první pohled v rozporu s tradičně pojatým podobenstvím o Jeskyni. Jedincův vzestup směrem k Dobru má být dle Sókratových slov na patnáct let přerušen, neboť během těchto patnácti let se již pokročilí filosofové mají věnovat správě

obce a teprve poté, co i v praktických činnostech budou vynikat, mají být „vedeni konečně k vlastnímu svému úkolu“ (*pros telos édē akteon*) (*Resp.* 540a). Tato pasáž se na první pohled nezdá být v souladu s jednoduchým *anabaticko-katabatickým* plánem Jeskyně, neboť, jak si všímá Kenneth Dorter, vnáší do jedincova filosofického vzestupu navíc jakousi čtyřnásobnou změnu směru.⁴⁰ Domnívám se, že k jejímu pochopení nám může pomoci právě výše načrtnutá komparace podobenství o Jeskyni a erótického vzestupu jedince z dialogu *Symposion*. Pokud se ji pokusíme aplikovat na inkriminovanou pasáž,

40 „Fourfold zigzag change of directions“ (Dorter 2006, s. 244). Dorter dále navrhuje dvě možná vysvětlení tohoto problému: 1) patnáct let je prý dlouhá doba, a tak by se filosofům mohla začít oslabovat vzpomínka na *paradeigma*, podle něhož mají začít vládnout; 2) dlouhodobá zkušenost s praktickým životem prý možná učiní filosofy schopnými poznat Dobro lépe, než by toho byli schopni jinak (Dorter 2006, s. 244). Dle mého názoru však ani jedna z těchto možností není příliš plausibilní. První varianta, zdá se, implicitně počítá s tím, že filosof Dobro nahlédl již předtím, než prodělal onu patnáctiletou zkušenost. Nahlédnutí Dobra má však s velkou pravděpodobností tak silně transformační charakter, že se zdá býti absurdní myšlenkou, aby si před samotným vládnutím filosof jen tak „pro jistotu“ znovu „odskočil“ k Dobru za účelem ujištění se, že si na něj vzpomíná dobře. Druhá varianta pravděpodobně implicitně předpokládá pravý opak – tedy že filosof Dobro ještě nahlédl a že praktická zkušenost v politice je k jeho nahlédnutí nutná. Pro takovouto (spíše aristotelsky znějící) tezi však dle mého názoru v *Ústavě* nenacházíme textovou oporu a zejména nám opět nijak nepomáhá vyřešit onu diskrepanci s Jeskyní, kde se filosof rozhodně nepohybuje „cikcak“ nahoru, dolů a znovu nahoru.

můžeme se dobrat k následujícímu tvrzení: onen patnáctiletý „sestup“ se odehrává v době, kdy jedinec Dobro ještě nenahlédl, avšak v rámci filosofického vzestupu či filosofické výchovy se již nachází na dosti pokročilém stupni; tato doba tedy zhruba odpovídá fázi, v níž jedinec plodí krásné zákony, a tak se nutně (byť to Diotima explicitně nevyslovuje) angažuje v praktické politice. Pokud tedy sestup budeme interpretovat načrtnutým erótickým způsobem (jako vždy koexistující plodivou aktivitu na adekvátní úrovni), nenarušuje nám ani tato pasáž onen jednoduchý *anabaticko-katabatický* plán Jeskyně, neboť je zřejmé, že jedinec se nutně před nahlédnutím Dobra musí určitým způsobem angažovat v politice, byť spíše než o bezvýhradnou podmínku se jedná o jakýsi „side effect“ konkrétní úrovně v rámci filosofického vzestupu jedince.

— V. ZÁVĚR

V této studii jsem se zaměřil na několik tematicky provázaných problémů, které jsou obsaženy v centrální části Platónova dialogu *Symposion* (v tzv. Diotimině, resp. Sókratově, řeči) a jež jsou centrální pro její interpretaci, resp. pro interpretaci problematiky Eróta a filosofického vzestupu jedince. Nejprve bylo vyloženo Sókratovo vyvrácení předešlého řečníka, hostitele Agathóna, jehož řeč byla s obdivem přijata všemi účastníky symposia, a jeho následné vymezení se proti standardní formě chvalořeči, kterou kromě Agathóna implicitně přijali i všichni předešní řečníci. Ukázalo se, že pro filosofa je nezbytné i v rámci tohoto rétorického žánru na

první místo klást úsilí o pravdivost řečeného a tomuto podřizovat vše ostatní – právě z tohoto důvodu v Sókratových očích Agathón selhává, byť jeho řeč byla nepochybně z rétorického hlediska nejkrásnější. Významným se dále ukázal být fakt, že Sókratés svoji řeč připisuje mantinejské věstkyni Diotimě, čímž se implicitně pokouší garantovat její pravdivost a rovněž do čistě mužské společnosti vnáší ženský element, který, jak se dále ukáže, je pro adekvátní uchopení erótické problematiky klíčový.

V další části následoval výklad o tom, kdo/co je pro Platóna Erós/erós a jaký je jeho vztah ke Kráse, resp. k Dobru. Erós je sice nejprve definován jako touha po kráse a jejím vlastnění, avšak tato teze je zproblematicována pasáží *Symp.* 204d–205a, kde Diotima s až zarážející lehkostí přechází od „touhy po krásných věcech“ k „touze po dobrých věcech“. Je to mimo jiné tento fakt, který vyvolává potřebu komparace obsahu Diotiminy řeči s dialogem *Ústava*, v němž je obsaženo známé Platónovo „podobnost“ o Jeskyni“ tematizující taktéž jedincův filosofický vzestup, který však kulminuje v nazření Dobra, a nikoli Krávy. Na základě textové analýzy relevantních pasáží zmíněných dialogů se následně jako nejplausibilnější řešení vyjevuje komplementární interpretace obou dialogů, podle níž se ve skutečnosti jedná o tentýž filosofický vzestup, avšak s tím dodatkem, že každý dialog klade důraz na jeho odlišné aspekty. Obdobná situace nastává také v případě zmíněné otázky po tom, co jest vrcholem tohoto vzestupu, resp. k čemu je lidský erós zacílen. Dle podané interpretace se

jedná v obou dialozích o tutéž *Arché* veškerenstva, jejíž projevy v lidském světě jsou jednak krásné a jednak dobré. Čím „níže“ se v rámci filosofického vzestupu nacházíme, tím více se nám krásné věci a dobré věci jeví jako odlišné, čím jsme naopak „výše“, tím více nám oboje splývá v jedno.

Po výkladu zacílení Eróta/*erótu* k jeho „touživé“ podobě je v poslední části studie věnována pozornost také jeho „plodivému“ aspektu, který je neoddělitelně spjat se všemi fázemi filosofického vzestupu jedince, neboť pouze díky němu se může u lidí realizovat (byť nedokonale) jejich touha po nesmrtnosti. Na základě interpretace pasáže *Symp.* 209a–e a komparace s jinými Platónovými dialogy je nejprve hájena teze, že na všech úrovních svého vzestupu jedinec potřebuje svého erótického/dialektického partnera či vůdce, kterého shledává v určitém ohledu krásným a skrze kterého vůbec může plodit. Ani na vyšších úrovních se tedy jedinec neobejde bez druhé lidské bytosti, jejíž krása (nyní již duševní) slouží jako médium plodivé aktivity. Následně dochází k opětovné komparaci Diotiminy řeči s podobenstvím o Jeskyni, neboť zatímco v něm se jedinec po nahlédnutí Dobra vrací zpět do jeskyně, Diotimina řeč končí na úrovni zření Krásy samé a plození pravé ctnosti. Je navrženo řešení, podle kterého politická interpretace návratu do jeskyně a ujmoutí se vlády je sice relevantní v kontextu ideální obce, ale nikoli v současné lidské situaci. Z tohoto důvodu je sestup zpět do jeskyně vyložen právě prismatem Diotiminy řeči jakožto metafora pro stále koexistující plodivý aspekt Eróta. Jak

jsme viděli, jedinec se na žádné rovině nevzdává vztahu s druhým člověkem, skrze něhož realizuje svoji plodivou aktivitu, a tak „sestupuje“ (tzn. plodí skrze jednotlivce) po celou dobu svého vzestupu (tzn. posunu na stále obecnější rovinu směrem ke Kráse/Dobru), pouze hodnota jeho „plodu“ postupně narůstá.

— APPENDIX

Na samotný závěr si dovolím ještě krátké zamyšlení nad významem komplikovaného dramatického rámce dialogu *Symposion*, který je při jeho četbě třeba mít stále na paměti. Z jakého důvodu nechává Platón celý dialog vypravovat Apollódora, jenž vše slyšel od kohosi blíže neidentifikovaného, jenž opět pouze vypravoval, co slyšel od jakéhosi Foinika (*Symp.* 172a–b)? A proč navíc časová rovina Apollódorova vyprávění následuje mnoho let po událostech Agathónovy hostiny (*Symp.* 172c)? Bylo by nesmírně zajímavé a plodné zabývat se detaily dramatického rámce důkladně, avšak v rámci tohoto dovětku se pokusím pouze na obecné rovině vystihnout jeho základní význam.

Jeho celková atmosféra vyjadřuje poměrně silný dojem *odstupu* od událostí proběhnuvších na symposiu.⁴¹ Platón nám celý dialog neprezentuje jako něco,

41 Pro výklad dramatického rámce dialogu *Symposion* viz Johnson 1998, s. 581–583. Formulováno na obecnější rovině: „I argue that the elaborate indirectness of the dramatic frame means to reflect, and to make vivid for the reader, not only the remove between written representation and the doing of philosophy, but also the remove between perceptible and Ideal world as suggested in Plato's vision of the Ideas.“ (Tamtéž 1998, s. 577)

k čemu bychom měli přímý přístup, co bychom mohli spolehlivě poznat. Zároveň, jak se pokusím ukázat, nám také poskytuje určitý příklad toho, jak k sókratovsko-platónské filosofii *nepřístupovat*. Jistě nás nepřekvapuje, že obě roviny spolu opět velmi úzce souvisí. S odstupem, jenž je v „prologu“ vyjádřen, musíme přistupovat i k právě interpretované Diotimině řeči. Viděli jsme, že sféra fundamentální *Arché* se vymyká médiu *logu* a Sókratés se navíc Diotiminými ústy (díky jejímu postavení božské věštkyně) odhodlává mluvit mnohem „odvážněji“, než je tomu v *Ústavě*. Diotimina řeč neoperuje na rovině pouhých metafor, ale na rovině celkem jasného popisu a jazykem zasvěcování do mystérií. Jediný projev Diotiminy zdrženlivosti můžeme spatřovat snad v tom, že Krásu samu popisuje, jak se obvykle říká, v termínech tzv. „negativní teologie“⁴² (*Symp.* 210e–211b). I takovýto popis je však mnohem ambicióznější než rovina metafor. Stanley Rosen správně upozorňuje, že Diotima se pokouší vyslovit nevyslovitelné a že její vyslovenou řeč nelze s nevyslovitelným zaměňovat.⁴³ Naším úkolem tudíž, stejně jako v případě jiných Platónových dialogů, není vyextrahovat ze *Symposia* nějakou dogmatickou doktrínu a tu dále šířit

pouhým opakováním,⁴⁴ ale naopak vzít i jeho *omfalos* v podobě Diotiminy řeči spíše jako jakési vodítko, jakým směrem a jakým způsobem je třeba postupovat na cestě za filosofií, avšak tento vzestup musí být autenticky prožit u každého jedince. Ani řeč božsky inspirované věštkyně o Kráse nám nemůže ani v nejmenším nahradit vlastní individuální náhled tohoto vrcholu.

Tuto metodologickou zásadu lze aplikovat na celek Platónovy filosofie. Naším úkolem proto není být „slepým“ následovníkem a napodobitelem Sókrata jako Apollódoros, který nedělá nic jiného, než napodobuje Sókratovo vystupování a reprodukuje jeho řeči, ale naopak aktivním a autonomním filosofem využívajícím svého vůdce pouze jako inspiraci k vlastní intelektuální aktivitě. Z tohoto důvodu klade Platónův Sókratés důraz na *maieutický* rozměr své filosofické činnosti zakládající se na tzv. „vědění nevědění“, resp. „pravé lidské moudrosti“ (*anthropiné sofia*) (*Apol.* 23a). Gary A. Scotta William Welton upozorňují, že zatímco Sókratés je proti svému zvyku vystrojen kvůli nadcházející hostině, Apollódoros je vyobrazen (po Sókratově obvyklém vzoru) bosý, což pravděpodobně poukazuje na jeho přehnanou a ve svém důsledku kontraproduktivní

42 Rosen 1968, s. 270.

43 „Little wonder that Diotima demands the closest possible attention from Socrates at this point, for her next step is really impossible: she intends to speak about the unspeakable. I repeat: speech about unspeakable is not the unspeakable itself. We cannot bespeak the unspeakable. To speak it is to generate an example of it, and genesis is not ousia.“ (Tamtéž, s. 269)

44 Viz pregnantní formulaci Richarda Huntera: „Thus, the framing fiction of the *Symposium* highlights its problematic status as a written, unchanging account of a quintessentially oral occasion, the elite symposium. It is a provocation to reflection, not – so we are to understand – a ‘master text’ to be learned by heart and endlessly repeated.“ (Hunter 2004, s. 43)

horlivost.⁴⁵ Takovýto člověk je totiž spíše karikaturou pravého Sókratova následovníka. Naším úkolem rozhodně není snaha být „sókratovštější“ než sám Sókratés v onom apollódorovském smyslu, ale naopak jeho překonání ve smyslu aktivní intelektuální činnosti, Sókratem

pouze inspirované. Jinými slovy: stejně jako nemáme napodobovat Sókrata pouhou imitací jeho vzhledu a obyčejů, nelze ani provozovat pravou filosofii pouhou četbou Platónova *Symposia* či jiných dialogů.⁴⁶

45 Scott, Welton 2008, s. 32.

46 Hunter 2004, s. 125–126.

ZKRATKY

Platón

Apol. *Apologia*
Ep. *Epistulae*
Euthyphr. *Euthyphro*

Phaedr. *Phaedrus*
Parm. *Parmenides*
Resp. *Respublica*
Symp. *Symposium*

BIBLIOGRAFIE

- Adam, J. (2009). *The Republic of Plato*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, J. (2003). *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Berg, S. (2010). *Eros and the Intoxications of Enlightenment: on Plato's Symposium*. Albany: State University of New York.
- Boháček, K. (2010). „Problémy s krásou z donucení“. In: K. Boháček, J. Stránský (eds.), *Platonica Pilonica I*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, s. 9–19.
- Bury, R. G. (1909). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090%3Atext%3Dcomm>.
- Demos, R. (1934). „Eros“. *The Journal of Philosophy* 31, s. 337–345.
- Domanski, A. (2013). „An Appraisal of the speech of Agathon and its Aftermath in Plato's *Symposium*“. *Phronimon* 14, s. 1–14.
- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham, Oxford: Lexington books.
- Gál, O. (2011). „Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru“. In: K. Boháček, J. Stránský (eds.), *Platonica Pilonica II*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, s. 69–79.
- Gregory, J., Levin, S. B. (1998). „Filosofia afthonos (Plato, *Symposium* 210d)“. *The Classical Quarterly, New Series* 48, s. 404–410.
- Hunter, R. (2004). *Plato's Symposium*. Oxford: Oxford University Press.

- Johnson, W. A. (1998). „Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato“. *The American Journal of Philology* 119, s. 577–598.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kratochvíl, Z. (2009). *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
- Luhanová, E. (2014). *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Nichols, M. P. (2004). „Socrates' Contest with Poets in Plato's Symposium“. *Political Theory* 32, s. 186–206.
- Nussbaum, M. C. (2003). *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- Raven, J. E. (1953). „Sun, Divided Line, and Cave“. *The Classical Quarterly, New Series* 3, s. 22–32.
- Rosen, S. (1968). *Plato's Symposium*. New Haven, London: Yale University Press.
- Rowe, C. J. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, G. A., Welton, W. (2008). *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Stránská, G. (2015). „Sókratovy ženy“. In: K. Boháček, K. Jirušková, J. Stránský (eds.), *Platonica Pilonica III*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni (v tisku).
- Stránský, J. (2011). „Kritika psaní“. In: K. Boháček, J. Stránský (eds.), *Platonica Pilonica II*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, s. 95–108.
- Stránský, J. (2014). „Božské a lidské v poesii, filosofii a rétorice“. In: A. Havlíček, J. Jínek (eds.), *Platónův dialog Ión*, Praha: OIKOYMENH, s. 136–153.
- Stránský, J. (2015). „Platónův dialog Menexenos“. In: K. Boháček, K. Jirušková, J. Stránský (eds.), *Platonica Pilonica III*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni (v tisku).
- Strauss, L. (2007). *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH.
- Woods, J. C. (2010). *The Disguised Lover: Eros and the Ladder of Loves*. Lexington.