

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Bakalářská práce

LÁSKA V PLATÓNOVÝCH DIALOZÍCH *LYSIS*, *SYMPOSITION* A *FAIDROS*

Autor práce: Petra Klečková

Vedoucí práce: Mgr. Jiří Stránský, Ph.D.

Studijní program: Filosofie (KS)

2024

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem autorkou této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

.....
Petra Klečková

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji vedoucímu bakalářské práce Mgr. Jiřímu Stránskému, Ph.D. za trpělivost, cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

| | | |
|-------|--|----|
| 1. | Pederastie | 7 |
| 2. | Dialog <i>Lysis</i> | 8 |
| 2.1 | Hippothalova erotická láska | 8 |
| 2.2 | Setkání s Lysidem | 8 |
| 2.3 | Hledání přátelství s Menexenem – jeden druhému přítelem | 9 |
| 2.4 | Vzájemný vztah na základě podobnosti | 10 |
| 2.5 | Touha jako příčina přátelství | 11 |
| 2.6 | Zpět k erotické lásce – dodržení slibu Hippothalovi | 11 |
| 2.7 | První milé jako příčina lásky ke všem věcem | 11 |
| 2.8 | Konec dialogu | 12 |
| 2.9 | Role lásky v dialogu <i>Lysis</i> – přátelství versus erotická láska | 12 |
| 3. | Dialog <i>Symposion</i> | 13 |
| 3.1 | Pederastie v dialogu <i>Symposion</i> | 14 |
| 3.2 | Řeč Faidra | 14 |
| 3.3 | Řeč Pausania | 15 |
| 3.4 | Řeč Eryximacha | 15 |
| 3.5 | Řeč Aristofana | 16 |
| 3.6 | Řeč Agathóna | 16 |
| 3.7 | Řeč Sókrata | 16 |
| 3.7.1 | Vymezení Eróta – původ a vlastnosti Eróta | 17 |
| 3.7.2 | Snaha o trvalé dobro | 17 |
| 3.7.3 | Diotiminy schody lásky | 18 |
| 3.8 | Alkibiadés | 18 |
| 3.9 | Role lásky v dialogu <i>Symposion</i> | 19 |
| 4. | Dialog <i>Faidros</i> | 21 |
| 4.1 | Lysiova řeč | 21 |
| 4.2 | Sókratova první řeč | 22 |
| 4.3 | Sókratova druhá řeč | 23 |
| 4.3.1 | Čtvrtá šílenost jako příčina stavu milujících | 24 |
| 4.3.2 | Srostlina duše | 26 |
| 4.3.3 | Láska mezi milovníkem a miláčkem | 26 |
| 4.4 | Pederastie v dialogu <i>Faidros</i> | 28 |
| 4.5 | Role lásky v dialogu <i>Faidros</i> | 28 |
| 5. | Závěr | 30 |

Úvod

Tato práce se věnuje lásce v Platónově filosofii. Cílem práce je syntézou Platónových dialogů *Lysis*, *Symposion* a *Faidros* zjistit, co láska je a jakou roli láska v Platónově filosofii má.

Na základě zkoumání formální jazykové stránky, došlo na konci 19. století k dělení Platónových dialogů na rané, střední a pozdní. Zatímco dialog *Lysis* patří do raného období, které se vyznačuje aporetickými dialogy, kde Sókratés vystupuje jako hlavní postava, dialogy *Symposion* a *Faidros* patří do středního období, ve kterém Platón přes osobu Sókrata představuje pravděpodobně své vlastní myšlenky, jako nauku o idejích, nesmrtelné duši a učení o pravdě a krásě. Tyto dialogy jsem takto chronologicky vybrala záměrně, protože se domnívám, že ač pochází z jiného období tvorby autora, je v nich zřetelná společná filosofická myšlenka, která jednotlivými dialogy prostupuje a je patrné, jak se postupně vyvíjela a byla představována.

Po krátkém exkurzu do pederastie, která byla tehdejší běžnou společenskou konvencí, se hlavní část této práce zabývá rozbory jednotlivých dialogů. Nejprve se věnuji dialogu *Lysis*, který je dialogem o hledání podstaty přátelství, náleží ale také do Platónovy erotologie, která se ovšem nejplněji a nejkrásněji projevuje právě až v jeho dvou později napsaných dialozích *Symposion* a *Faidros*.

Tématem dialogu *Lysis* je diskuse, co je přátelství a kdo je komu přítelem. Sókratés se s přáteli snaží nalézt definici přátelství, ale již v úvodu se rozhovor ocitá na erotické rovině, kdy se na Sókrata obrací milovník Hippothalés, který je zamilován do krásného Lysida o radu, jak jej má získat. Sókratés tak do prostředí mužské erotiky vnáší svoji filosofii. Poté, co se dospěje k tomu, že přátelství je společný vztah k prvnímu milému, se rozhovor vrací zpět k erotické lásce.

Druhým rozebíraným dialogem je dialog *Symposion*, kde láska je hnací silou filosofického usilování o krásu a dobro. Krása je zde jen obrazem ideje Krásy¹, ke které lidská duše, právě díky erótu, směřuje. V tomto dialogu účastníci slavné hostiny u Agathóna – Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanés a Agathón pronášejí chvalořeči na Eróta, jako jednoho z bohů. Až v Sókratově řeči, která je vrcholem dialogu, je Erós, prostřednictvím kněžky Diotimy, představen jako střední, *daimónská* bytost, která touží po tom, čeho se jí nedostává. Vrcholem Sókratovy řeči jsou Diotiminy „schody lásky“, kdy Diotima Sókratovi ukazuje cestu, kterou je možno postupně vystoupat od krásného těla až na stupeň vrcholný, ke Kráse samé, kde je jedinec schopen plodit ctnost, stát se milý bohům a stát se nesmrtelným. Alkibiadés, který svým

¹ Je-li psáno „Krása“, je myšlena idea Krásy

příchodem symposium naruší, pak dialog uzavírá a chvalořeč nepronáší na Eróta, ale na samotného Sókrata.

Dialog *Faidros* je dialogem nejen o lásce, ale i o rétorice, a je rozdělen na dvě hlavní části. První je věnovaná lásce vyvolané tělesnou krásou a druhá kráse a hanebnosti mluvené a psané řeči, kdy láska a řeč jsou mocnými silami, které určují pohyb duše.² Pro tuto práci je stěžejní první část dialogu, která obsahuje vedle úvodu tři řeči o vztahu milujícího a milovaného. Faidros a Sókratés v prvních dvou řečech přednášejí hanebné řeči o lásce, kterou chápou jako formu žádostivosti v duši, která touží po krásném těle. Sókratés ale, jako omluvu bohu Erótovi, vzápětí přednáší řeč novou, *palinódii*, kde chápe erós – lásku jako božský dar, jako jednu z forem božské *mánie*. „*Palinódie popisuje erós jako specifický stav lidské duše, který se jí zmocňuje na základě lidské přirozenosti a jehož základem je její touha po pravých jsoucnech a po blaženosti, které se jí ve styku s nimi může dostat.*“³ Platón zde na pozadí kosmologických a psychologických úvah rozvíjí nauku o tripartitní duši a jejích cestách ve světě.⁴ Boj mezi složkami duše pak připodobňuje koňskému spřežení v podobenství o vozataji.

Závěr práce je věnován shrnutí poznatků načerpaných rozbory jednotlivých dialogů a porovnání těchto dialogů, shrnutí, co láska je a jakou roli v Platónově filosofii láska má.

² ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 12.

³ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 124.

⁴ Česká platónská společnost: Erós v dialozích Symposium a Faidros [online]. 2024, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.platonskaspolecnost.cz/platon-a-spisy/eros-v-dialozich-symposium-a-faidros/>.

1. Pederastie

Ve starověkém Řecku byly sport, námluvy, sborové soutěže či recitace především společenským statutem, a tyto činnosti byly spojeny s předváděním zdatnosti a tělesné krásy. Spolu s gymnasií a symposií se objevuje fenomén nahoty, která odhaluje krásu těla, svaly, postavu nebo barvu pleti. V tělocvičnách a gymnasiích se scházeli dospělí muži s chlapci, kteří cvičili nazí. Nahé tělo bylo považováno za symbol krásy a dokonalosti. Pohled na nahá mladá těla sytil zálibu v kráse a zároveň rozněcoval smyslnou touhu.⁵ Tělocvičny, gymnasia a *palaistry* byly živnou půdou pro lásky k hochům i v Aténách. Přátelský poměr starších k mladším se nejednou přeměnil v poměr milenecký. Běžně se pěstovaly pederastické vztahy mezi krásnými mladými hochy a staršími muži, kteří byli vzdělaní, vážení a veřejně známí. Láska k hochům vybuchla u Řeků jako pudová odnož citových vztahů spojována jménem přátelství a byla zkoumána z hlediska přirozenosti a mravnosti. Rozlišovány byly její způsoby a projevy a nalézány důvody pro její ospravedlňování i zavrhování.⁶ Starší muž byl milovník (*erastés*) a měl za úkol mladíka duševně pozvednout a uvést do veřejného života. Mladík byl milovaný – miláček (*erómenos*) a s milovníkem se účastnil veřejných akcí a symposií, kde se vzdělával posloucháním politických diskuzí, básní, chvalořečí a podobně. Svě tělo vyměňoval za zvýšení své společenské úrovně. Milovník toužil získat pro sebe krásné tělo mladého hochy.⁷ Miláček ale vyžadoval, aby jeho milovník disponoval rétorickou mocí a postavením, které by mu zajistilo náležité místo v obci. K tehdejšímu běžnému pederastickému vztahu krásného hochy a jeho milovníka patřilo, že se hoch nesměl svému milovníkovi poddat příliš snadno. Milovník, který často podlehl zamilováním se do mladíka, musel nejprve prokázat své schopnosti tím, že svého milovaného přemluvil. Naopak, milovanému společenská konvence dokonce zakazovala se do milovníka zamilovat.⁸ Milovanému náleželo chovat se k milovníkovi jako ke svému staršímu příteli, který je zkušeným průvodcem na mládencově cestě do společnosti dospělých mužů, jeho ochráncem, pomocníkem a učitelem. Milovaný mládenec měl za to svému milovníkovi prokazovat vděk či přízeň.⁹ Z této asymetrické lásky, ve které se spojuje touha po krásném těle s touhou získat náležitou *areté* a společenské postavení v obci, se nejednou rodilo celoživotní přátelství.¹⁰ „*Láska k chlapcům může být z morálního hlediska čestná pouze tehdy, když zahrnuje prvky vytvářející základy přeměny této lásky v definitivní a sociálně cenné pouto, v pouto filia.*“¹¹

⁵ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 385.

⁶ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 386.

⁷ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 33.

⁸ KARFÍK, F., *Lysidovy plavé vlasy*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 109.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 34.

¹¹ FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 298.

2. Dialog *Lysis*

Po krátké úvodní pasáži o erotické lásce se tématem diskuse stává přátelství a kdo je komu přítelem. Téma, kdo je komu přítelem, je v dialogu rozděleno do dvou hlavních částí. V první části se o lásce hovoří jako o vzájemném vztahu mezi lidmi, ve druhé pak jako o vztahu různých osob k „něčemu třetímu“. V závěru dialogu je struktura přátelství aplikována opět na erotickou lásku.¹² Sókratés se v tomto dialogu s přáteli snaží nalézt definici přátelství. Do prostředí prosyceného obyčejnou erotikou mužské společnosti tak vnáší svou erotiku filosofickou, která nutí myslet a myšlením vzdělává.¹³

2.1 Hippothalova erotická láska

Hippothalovi se podaří zadržet Sókrata na jeho cestě z Akademie do *Lykeia* a uvést ho do *palaistry*, kde mládež právě skončila oslavu boha Herma. První, co Sókrata zajímá, je to, kdo je v té společnosti největší krasavec. Ve středu zájmu stojí mládenec Lysis který na sebe poutá pozornost nejen svou krásou, ale i ušlechtilým chováním (*Lys.* 203a-207b). Hippothalés je do Lysida nešťastně zamilován a protože neví, jak si má vydobýt jeho přízeň, požádá Sókrata jakožto znalce erotických vztahů, aby mu ukázal, co má dělat, aby se stal milým tomu, koho miluje (*Lys.* 206c).

Hippothalés o svém miláčku mluví, básní i zpívá chvalozpěvy. Podle Sókrata ale chvála naplňuje milované lidi domýšlivostí a ztěžuje získání jejich lásky. Sókratés se považuje ve věcech lásky za kompetentního a je rozhodnut Hippothalovi ukázat, jak se má jako milovník k miláčkovvi chovat a získat si ho (*Lys.* 203c).

Běhání za mladičky tvořilo ušlechtilou zábavu mužské části aténské aristokratické společnosti. Hovořilo se o něm jako o „lovu“. A právě takovýmto erotickým lovcem je v tomto dialogu Hippothalés.¹⁴

Sókratés zastává názor, že moudré je miláčka nechválit, dokud si jej milovník nezíská, protože tím by se jinak stal pyšným a nedostupným. Naopak, je třeba, aby miláčka vedl ke skromnosti. Sókratés chce toto předvést rozmluvou s Lysidem, která je založena na získání Lysida právě tím, že jej poníží (*Lys.* 210d-e).

2.2 Setkání s Lysidem

Krásný Lysis vystupuje ve společnosti svého vrstevníka Menexena. Když Sókratés s ostatními vešel dovnitř *palaistry*, tak přesto, že chlapci hráli hry, Lysis Sókratův příchod ihned zaznamenal a toužil se s ním dát do řeči (*Lys.* 207a-b). Je zde

¹² HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 54.

¹³ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi: díl druhý*. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 60.

¹⁴ KARFÍK, F., *Lysidovy plavé vlasy* Praha: OIKONMENH, 2003, s. 109.

náznak toho, že aténská mládež Sókrata dobře znala a že krásní mladíci vyhledávali spíše Sókrata, než Sókratés je.¹⁵

Sókratés chce s Menexenem a Lysidem hovořit o přátelství. Rozhovory, které Sókratés postupně vede s oběma chlapci mají Hippothalovi sloužit jako návod, jak má rozmlouvat se svým miláčkem.¹⁶ Sókratés nejprve rozmlouvá s Lysidem na téma rodičovské lásky a štěstí člověka (*Lys.* 207d-210d). Na poměru jeho rodičů k němu mu ukazuje, že člověk je jiným milý pouze pokud jim je užitečný.¹⁷ Přáteli si tak mohou být pouze lidé, kteří si jsou vzájemně užiteční, kteří se potřebují a po sobě touží, kteří jsou moudří svými znalostmi a uměním. Lysis ale jako chlapec není ještě v mnoha věcech znalý a není ani moudrý, proto se musí řídit radami těch, kteří mají příslušné vědění, a tak se musí stát skromnějším a přístupnějším dvořením staršího milovníka.¹⁸ Sókratés tak v Lysidovi vzbudí vědomí, že je ještě nerozumný a potřebuje učitele, zároveň v něm vzbudí touhu naslouchat (*Lys.* 211a-211c). Pro Lysida to vlastně znamená, že se z područí rodičů dostává do područí erotického a ocitá se tak napospas tomu, kdo se ho rozhodne milovat.¹⁹

2.3 Hledání přátelství s Menexenem – jeden druhému přítelem

Lysis přemlouvá Sókrata, aby s Menexenem rozmlouval tak, jako rozmlouval s ním, tedy aby jej usadil (*Lys.* 211c). To, že Lysis chce Menexena usadit či ponížít, lze chápat jako výraz jeho lásky k němu. Takovýto přístup k milovanému, že milovaného musíme ponižovat či snižovat, dokud si ho nezískáme, prosazuje Sókratés v rozhovoru s Hippothalem hned v úvodu dialogu.²⁰ Lysis chce vlastně po Sókratovi totéž, co Sókratés v úvodu slíbil Hippothalovi.

S návratem Menexena se tak vrací i řeč k úvaze o přátelství. Na rozhovor o erotické lásce Sókratés navazuje rozhovorem o přátelství tím, že přiznává, že i on od dětství touží po tom, mít přátele. „...získávání přátel s velkou milostnou touhou, a nabytí dobrého přítele bych chtěl raději než získat nejlepší na světě křepelku nebo kohouta...získat druhu by mi bylo mnohem milejší než získat Dareiovo zlato nebo i samého Dareia-, tak velice jsem já milovaný druhů.“ (*Lys.* 211e). Pro Sókrata je tedy daleko cennější přátelství než sexualitou a emocemi prodchnuté svádění milujícím.²¹

¹⁵ PETRŽELKA, J., *Co Sókratés věděl a co nevěděl v dialogu Lysis*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 169.

¹⁶ HOBZA, P., *Lysis jako hledání racionálního obrazu světa*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 163

¹⁷ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi: díl druhý*. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 58.

¹⁸ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 54.

¹⁹ HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika a politika*. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 124.

²⁰ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 55.

²¹ HEJDUK, T. *Od Eróta k filosofii*. Praha: Amfibios, 2007, s. 125.

„Sókratés obdivuje Lysida a Menexena, že ač tak mladí, přátelství mezi sebou mají, zatímco on sám je toho natolik vzdálen, že ani neví, jakým způsobem se jeden druhému stane přítelem.“²² Když se proto pro radu obrací na Menexena, coby zkušeného v přátelství s Lysidem, není to pro Sókratovo nevědění, ale je to spíše snaha zapojit Menexena do rozhovoru (*Lys.* 212b).

Otázka daná Menexenovi má zjistit, jestli může být přátelská láska jednostranná nebo musí být vzájemná. Následující pasáž pak zpracovává tři možné varianty vzniku přátelství (*Lys.* 212b-213d). První variantou je přátelství mezi dvěma lidmi, které je založeno na myšlence, že stačí, aby pouze jeden miloval druhého. Tato varianta je ale vyvrácena, neboť nelze být přítelem někoho, kdo nás může třeba i nenávidět (*Lys.* 212b-c). Další variantou je nová myšlenka, že přátelství má být vzájemný či symetrický vztah, kdy, pokud nemilují oba, nemohou být přáteli (*Lys.* 212c-d). Přátelství ale nelze chápat jako vzájemný či dokonce symetrický vztah, protože nemá stejnou strukturu jako vztah erotický, kdy milovníci požadují, aby jim milovaný oplácel lásku stejnou měrou. Ve třetí variantě se jedná opět o asymetrický vztah, kdy přítel není milující, ale milovaný, jako je to uvedeno na příkladu dětí a rodičů, pro které jsou děti ze všeho nejmilejší. Přátelské je tedy to, co je milováno a ne to, co miluje. To ve svém důsledku může vést k tomu, že člověk bude přítelem nepřitelem a nepříteli přítelem, což je považováno za nelogické (*Lys.* 213a-c).

2.4 Vzájemný vztah na základě podobnosti

Vzájemný vztah těch, kteří si mají být přáteli, je nahrazen podobností mezi nimi. Sókratés, tentokrát v rozhovoru s Lysidem, dokazuje, že podobné je vždy nutně přátelské podobnému. Ale i v tomto případě je přátelství vyvráceno. Důvodem je, že zlý nikdy nevstupuje do přátelství ani s dobrým ani se zlým. Pouze dobrý může být přítelem dobrému, ale na základě dobrosti a ne podobnosti. To je ale také vyvráceno, protože dobří jsou soběstační a nikoho nepotřebují a kdo nic nepotřebuje, nemá v ničem zalíbení, a protože ani nepocítuje stesk, tak nemiluje a kdo nemiluje, není přítelem (*Lys.* 215b). Výsledkem tedy nakonec je, že podobný podobnému a dobrý dobrému si jsou největšími nepřáteli, protože se naplňují vzájemnou závistí a řevnivostí (*Lys.* 215d). Opak totiž touží po svém opaku, nikoli po tom, co je mu podobné. Z toho vyplynulo, že přátelské a nepřátelské je v přátelském poměru, a to už bylo prohlášeno za absurdní v předchozí diskusi (*Lys.* 215e-216b). Sókratés se vydal s Lysidem hledat podstatu přátelství na základě podobnosti, ale výsledek to nepřineslo.

²² TOMIN, J., *Platón v zápase se Sókratovým nevěděním*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 12.

2.5 Touha jako příčina přátelství

„*Ne zlo, nýbrž žádost, touha je příčinou toho, že jsou některé věci milé a že vzniká přátelství.*“²³

Za příčinu přátelství je prohlášena žádost či touha po tom, čeho se člověku nedostává, co mu bylo odejmuto. Odejmuto bylo lidem něco blízkého, co je jim vlastní, a proto po tom touží. Jestliže někdo po něčem touží nebo někoho miluje, nemohl by po něm, kdy zatoužit nebo k němu pocítit lásku či přátelství, kdyby sám nebyl milovanému nějak vlastní, buď co do své duše nebo co do charakteru duše nebo svými způsoby nebo svou podobou (*Lys.* 221d-e). „*Předmětem žádosti a touhy je to, čeho postrádáme, co se nám odnímá, co nám náleží, co nám je vlastní*“.²⁴ To by ale znamenalo, že přátelé si jsou přirozenou povahou příbuzní čili dobrý by byl přítelem dobrému a tento závěr byl již jednou vyvrácen.

2.6 Zpět k erotické lásce – dodržení slibu Hippothalovi

Aby se Sókratés vrátil od přátelství k lásce a od teoretických úvah k praktickým záležitostem a dostal se tak zpět k problematice lásky, v níž se podle vlastních slov vyzná, vrací se ke konci dialogu také ke svému slibu, že Hippothalovi pomůže v jeho milostných snahách. Úvahy, jež se původně týkaly přátelství, jsou nyní znova aplikovány na erotickou lásku.²⁵ Své vystoupení zakončí Sókratés strhujícím závěrem, že Hippothalés, je-li pravým milovníkem, musí být milován od toho, koho miluje, neboť je mu nějak příbuzný (*Lys.* 222a). Hippothalés je s výsledkem nadmíru spokojen, neboť Lysis, do kterého je zamilován a který jeho lásku neopětuje, mu bude muset být nyní po vůli a toho se Lysis léká.²⁶ Sókratés tedy nejenom splnil svůj slib, že Hippothalovi předvede, jak má s Lysidem mluvit, aby si získal jeho obdiv, ale navíc přinesl i argument, který má Lysida Hippothalovi příznivě naklonit.²⁷

2.7 První milé jako příčina lásky ke všem věcem

Po vymezení třech rodů jsoucna – dobra, zla, a ani dobra ani zla, se došlo k závěru, že v přátelském poměru s dobrým je to, co není ani dobré ani zlé, a že příčinou přátelství je přítomnost zla, účelem dobro. Ale co je něčemu účelem, může zase samo mít svůj účel v něčem jiném. Tento nekonečný regres můžeme zastavit tak, že založíme to, co je první přátelské. Poslední účel nám pak nebude milý kvůli něčemu jinému milému, ale k něčemu, k čemu máme vztah zcela jiného druhu (*Lys.* 219c-e).

²³ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl druhý. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 59.

²⁴ PLATÓN. Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés. Praha: OIKONMENH, 2019, s. 85.

²⁵ PETRŽELKA, J., *Co Sókratés věděl a co nevěděl v dialogu Lysis*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 178.

²⁶ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 124.

²⁷ PETRŽELKA, J., *Co Sókratés věděl a co nevěděl v dialogu Lysis*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 178.

Touha či žádost není „příčinou“ přátelství, ale je možností naplnit vztah k prvnímu milému, k tomu, co je nám vlastní. Jak uvádí Aleš Havlíček, že se právě přátelství rodí v touze po dobru a dobro je to, co je přátelům společné.²⁸

„*Touha po prvním milém, jímž je právě nejvyšší dobro, na kterém závisí všechna ostatní dobra, jež jsou jeho pouhými obrazy, je příčinou lásky ke všem ostatním věcem.*“²⁹

2.8 Konec dialogu

Dialog o přátelství končí Sókratovým komentářem, že přítomní posluchači budou diskutující považovat za směšné, neboť, i když se vzájemně považují za přátele, nejsou s to odhalit, co znamená přítel.³⁰ Sókratés se přiznává k vědění ve věcech lásky, ale jednoznačně určit poměr mezi láskou a přátelstvím se mu nepodařilo. Po všech svých moudrých řečech nakonec přiznává, že co je přátelství, mu je nejasné.

2.9 Role lásky v dialogu *Lysis* – přátelství versus erotická láska

Dialog *Lysis* je dialogem o hledání podstaty přátelství, ale je zároveň i erotickým dialogem. Téma přátelství je zde spojené s láskou. Přátelství ale není vztahem, kdy se oba vzájemně mají rádi, nýbrž kdy oba mají týž vztah k něčemu třetímu, a v tom jsou si podobní.³¹ Platón pojednává o fenoménu přátelství a dochází implicitně k závěru, že posledním vysvětlením přátelství a nejvyšší princip dobra je první milé (*Lys.* 219c-d).

Příčinou lásky a přátelství je podle Sókrata touha a předmětem touhy je to, co postrádáme. Přátelský vztah se uskutečňuje přes vztah k tomu, co postrádáme, co k nám původně patřilo a co nám bylo odejmuto a je z hlediska původnosti něčím, co je nám příbuzné, totiž skrze dobro jako první milé, které všichni milujeme, a kterého se nám nedostává (*Lys.* 221b-e). První milé patří k nejdůležitějším výsledkům dialogu. Že první milé je nejvyšší dobro, nacházíme pak implicitně jak v dialogu *Symposion*, tak i v dialogu *Faidros*, což se ukáže níže při interpretaci – rozboru těchto dialogů.

Touha či žádost není ale příčinou přátelství, nýbrž je možností naplnit vztah k prvnímu milému, k tomu, co je nám vlastní. Právě přátelství se rodí v touze po dobru a dobro je to, co je přátelům společné.³²

Hledání dobra je nejen základem každého přátelství, ale i pramenem a základem lásky.³³ Toužíme-li spolu s jinými po dobru, potom je nám tato touha společná a činí z nás přátele. Přátelství je na rozdíl od erotické lásky v jistém smyslu symetrické, nikoli tak, že

²⁸ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 132.

²⁹ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 385.

³⁰ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 51.

³¹ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 62.

³² HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 60.

³³ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 385.

by bylo recipročním vztahem jednoho k druhému, ale tak, že oba mají týž vztah právě k tomu „třetímu“, k dobru.³⁴ Takový vztah není sice jako v případě erotické lásky bezprostřední, ale na rozdíl od ní není nikdy vztahem jednostranným, neboť bez vztahu druhého k dobru se přátelství nikdy neuskuteční. O erotické lásce, která je asymetrická platí, že milovaný může milujícího i nenávidět. To není možné říci o přátelství. Přátelství vylučuje nenávisť jednoho k druhému.³⁵ „*Přátelství je odlišné od milostného vztahu, u něhož se občas rodí a z něhož by se rodit mělo; je trvalé, nemá jiné zakončení než konec života samého a vymazává disymetrie implikované v erotickém vztahu mezi mužem a dospívajícím chlapcem.*“³⁶ Z erótu se tak často rodí *filia* jako jisté prodloužení či završení lásky.

Přátelství tedy není bezprostředním vzájemným vztahem dvou lidí, nýbrž je vzájemným vztahem, který se vytváří až přes něco „třetího“. Podmínkou přátelství je společný vztah k dobru či k něčemu „třetímu“, a to v podobě lásky či touhy. Toužíme-li spolu s jinými po dobru, potom je nám tato touha společná a činí z nás přátele.³⁷

3. Dialog *Symposion*

Vedle bohů uznával řecký polyteismus i jiné nadlidské bytosti, *daimóny*, zprostředkovatele mezi bohy a lidmi. Takovým *daimónem* je v *Symposiu*, podle Sókrata, Erós – ani bůh, ani smrtelný člověk. Něco středního mezi smrtelným a nesmrtelným, bytost uprostřed, mezi bohem a člověkem, která je mezi nimi prostředníkem (*Symp.* 202 e). Podle Realeho v horizontálním směru znamená Erótovo střední postavení syntetické sjednocování opačných vlastností jako zbavenost a nabytí nebo chudoba a bohatství, ve vertikálním směru jej nelze považovat ani za nesmrtelného boha ani za zcela smrtelného a smyslového.³⁸ Vertikální lásku popisuje a propaguje v dialogu *Symposion* Sókratés, reprodukující Diotiminu řeč, horizontálně směřovanou lásku pak chválí Aristofanés.

Symposium – hostina se lišilo od obyčejné pitky společenskými požitky ducha a krásy. Na jedno z takových symposií byl Sókratés Aristodémem pozván k Agathónovi. To, že se Sókratés na tuto slavnost výjimečně umyl a obul, aby byl krásný, když jde ke krásnému, svědčí nejen o významnosti této hostiny, ale předjímá i atmosféru a téma o čem se bude diskutovat (*Symp.* 174a). Na tomto symposiu přijali zúčastnění návrh lékaře Eryximacha, aby se bavili řečmi o Erótu, jako opomíjeném a málo uctívaném bohu. Každý po řadě měl úkol, aby na Eróta pronesl co možná nejkrásnější pochvalnou řeč. Prvních pět řečí dialogu *Symposion*, které přednášejí účastníci slavné hostiny je tedy

³⁴ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 62.

³⁵ HAVLÍČEK, A., *Věci přátel jsou společné*. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 61.

³⁶ FOULCAULT, M. *Užívání slasti: Dějiny sexuality II*. Éditions Gallimard, 1984, s. 266.

³⁷ REALE, G. *Platon*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 393.

zasvěceno chvalořečem na Eróta jako jednoho z bohů. Teprve v samotné Sókratově řeči, která se skládá z úvodního krátkého dialektického vyvrácení Agathóna a z následného vyprávění o setkání s božskou Diotimou, je Erós představen jako střední, *daimónská* bytost, která touží po tom, čeho se jí nedostává. Sókratova řeč – rozhovor s Diotimou z Mantineie je filosofickým vrcholem dialogu. V první části své řeči pojednává Diotima o tom, co je Erós, ve druhé se zabývá tím, co Erós lidem poskytuje, tedy jeho užitečností, a ve třetí části hovoří o příčině lásky a touhy po nesmrtelnosti.³⁹

3.1 Pederastie v dialogu *Symposion*

Pederastie je sociálně regulovaný vztah mezi starším mužem (*erastés*) a mladíkem (*erómenos*). Platónovým příkladem lásky a touhy je vždy láska homoerotická, jako touha po kráse mladíka, a nejde jen o krásu jeho těla, ale i jeho ušlechtilé duše. Objevuje se zde důležitá myšlenka, že milovník, ve vztahu dvou mužů, má více obdivovat mladíkovu duši než jeho tělo. „*Skutečný milovník chlapce neprzní, rozhodně ne tělesně, ale pomáhá jeho duši zrodit krásnou myšlenku.*“⁴⁰ Starořecký obyčej přisuzuje erós pouze staršímu z dvojice milující – milovaný. Starší si začíná a vztah či soužití řídí. Mladší, milovaný, pokud opětuje lásku staršího, milujícího, vyjadřuje k němu toliko *filii*.⁴¹ (*Symp.* 191e7; *Phaedr.* 231e2, 237c8). Aby se oddání milovaného milovníku stalo krásným, musí být dodrženy dvě zásady. Musí jít o milování hochů a musí jít o lásku k moudrosti a ostatní zdatnosti (*Symp.* 184d-e). Milování hochů je krásné tehdy, pokud je spojeno s láskou k moudrosti. Stejně tak je každé vyhovění miláčka krásné, pokud se děje za účelem zdokonalení jeho rozumu a jiných povahových ctností, tedy pokud jej jeho milenec činí moudrým a dobrým (*Symp.* 184d-e). Podlehnout chlapec může jen když vůči svému milenci pociťuje obdiv, uznání či náklonnosti, díky kterým si mu přeje udělat radost.⁴² *Erómenos* – miláček pak může dovolit svému milovníkovi, aby se s ním vítal, dotýkal se s láskou jeho genitálií a tváře, zatímco on sám by stydlivě hleděl k zemi. Příležitostně by mohl neodbytnému milovníkovi dovolit uspokojit své touhy mezistehenním stykem. Chlapec by ho pak mohl v tomto okamžiku k sobě přivínout či jinak prokazatelně naznačit svou náklonnost.⁴³

3.2 Řeč Faidra

Otcem námětu je původně Faidros, a proto začíná svou řeč jako první. Podle něj je Erós nejstarší mezi všemi bohy (*Symp.* 178b). Jelikož je nejstarší, je příčinou největšího štěstí mezi lidmi, neboť jim všěpuje stud u věcí ošklivých a horlivý zájem o věci krásné. Díky

³⁹ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 136-137.

⁴⁰ Sublimace erotiky podle Platóna, alias filosofie [online]. 2019, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.osel.cz/10820-sublimace>.

⁴¹ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 49.

⁴² FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 297.

⁴³ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 384-385.

tomu se milovaný před milovníkem stydí, kdykoli je přistižen třeba při nečestném jednání (*Symp.* 178d). Faidros tedy popisuje Eróta jako nejstaršího z bohů, jako zdroj největšího štěstí. Argumentuje tím, že pro mladého člověka je největším štěstím dobrý milovník a vidí Eróta jako největší dobro, jako zdroj zamilovanosti, něco, co nás činí šťastným. Faidros tedy představuje Eróta jako zdroj největšího dobra, a to nejen pro jednotlivce, ale i pro celý svět.

3.3 Řeč Pausania

Pausanias popisuje ne jednoho, ale dva Eróty, Obecného a Nebeského. Erós je krásný a hodný velebení, jen když pobízí ke krásnému milování (*Symp.* 181a). Erós Obecný, syn Obecné Afrodity, je láska, kterou všední lidé milují jak ženy, tak hochy a jejich lásky se vztahují více k tělům než k duším, hledí jen na ukojení chťiče (*Symp.* 181b). Erós, syn Nebeské Afrodity, která je účastna jen mužského prvku, je láskou k chlapcům. Milují chlapce, kteří začínají mít rozum, zhruba v době prvního pučení vousů. Ti, kteří začínají milovat od tohoto věku, jsou totiž schopni být pospolu po celý život a společně žít (*Symp.* 181c-d). Milování je buď krásné, nebo ošklivé, podle toho, jak se provádí. Obecný milovník, který miluje více tělo než duši, je nestálý, protože miluje věc nestálou. Miluje tělo, které vadne, a proto časem vadne i jeho láska. Zatímco ten, „*kdo je zamilován do dobré povahy, setrvává po celý život, protože srostl s tím, co je trvalé.*“ (*Symp.* 183e-184a). V Pausaniově podání tak nalezneme teorii dvou typů lásky, kdy ten pravý je Erós Nebeský, který se obrací výlučně k chlapcům a je zdrojem „*ušlechtilé paiserastie*“.⁴⁴

3.4 Řeč Eryximacha

Eryximachos schválil Pausaniovo rozeznávání dvojího Eróta, také rozlišuje dvě podoby Eróta – jednu dobrou, založenou na pořádku, harmonii a uměřenosti, druhou zlou, založenou na přemíře a nepořádku.⁴⁵ Podle Eryximacha Erós nesídlí jen v lidských duších a netýká se jen krasavců, ale je v tělech všech živočichů, i v rostlinách a jeho působnost se projevuje protikladnými stavy ve veškeré přírodě (*Symp.* 186a). Všude a ve všem je Erós Nebeský i Erós Obecný. Všechn Erós má velikou a mnohonásobnou moc, ale nejvyšší moc má ten, který se uplatňuje s rozumností a spravedlností ve věcech dobrých jak u lidí, tak u bohů a způsobuje nám všechno štěstí a činí, že můžeme žít v družnosti a být milí jak sobě navzájem, tak i vyšším nás bytostem, bohům (*Symp.* 188d-e). Eryximachův Erós pojem touhy přesahuje. Je to zde spíše láska, svornost a shoda, projevující se zdravím v tělech živočichů i v rostlinách, mezi živly, v ročních počasech, v hudební harmonii a rytmu.⁴⁶

⁴⁴ FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 249.

⁴⁵ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 389.

⁴⁶ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 213-214.

3.5 Řeč Aristofana

Aristofanés nejdříve vyložil původ lidské přirozenosti, kdy původně kromě ženského a mužského pohlaví existovali ještě takzvaní androgyni, kteří byli složeni z obou pohlaví (*Symp.* 189e). Protože zaútočili na bohy, Zeus je oslabil tím, že je nechal rozetnout (*Symp.* 190 d). Po rozetnutí „... *toužila každá polovice po své polovici, scházely se, objímaly se rukama a splétaly se k sobě vespolek, toužice spolu srůst, a přitom umíraly hladem i jinými následky nečinnosti, poněvadž neměly chuti k žádné práci jedna bez druhé.*“ (*Symp.* 190d). Lidem je tedy vrozená láska jako spojovatelka staré přirozenosti, která se snaží učinit jedno ze dvou a lidskou přirozenost tak uzdravit (*Symp.* 191d). Naděje na uzdravení naší lidské přirozenosti spočívá v tom, že se v lásce spojíme s tímto druhým já a splyneme s ním natolik, nakolik je to možné.⁴⁷ Tedy touha a snaha po celku se jmenuje erós a je touhou a snahou po jednom. K překonání rozdvojení nedochází hledáním druhé poloviny druhého lidského individua, ale hledáním dobra samého.⁴⁸ Řešení rozdvojení z Aristofanovy antropologické roviny dovysvětlí Sókratés, když spojení dvou lidí nahradí spojením člověka s dobrem – to, co jeden hledá v druhém, je dobro.

3.6 Řeč Agathóna

Agathón chce ukázat vlastnosti Eróta, ne ho velebit pro dobra, která způsobuje, jak to dělali řečníci před ním. Erós je podle Agathóna, kromě jiného, nejbláženější ze všech bohů, protože je nejkrásnější a nejlepší. Nejkrásnější je právě proto, že je (oproti Faidrovo Erótovi) nejmladší. Eróta Agathón ustavil vládcem rozkoší a chtíčů. Připisuje mu krásu, mládí, hebkost, přitom ale pod maskou Eróta chválí sám sebe a hovoří o svých vlastnostech (*Symp.* 195a-197e). Agathón je totiž pro všechny symbolem krásy, což podpořil i Alkibiadés, když přišel na symposium ověnit stůžkami toho nejmoudřejšího a nejkrásnějšího muže (*Symp.* 212e-213e). Tato řeč je správně umístěna, protože Agathón definoval lásku jako vztažení ke kráse a vytvořil tak podklad pro Sókratovu řeč, která je vrcholem dialogu.

3.7 Řeč Sókrata

Podle Sókrata předchozí řečníci pronášeli ne skutečnou, ale pouze zdánlivou chvalořeč na Eróta, sesbíranou s kdejakých myšlenek a nepravd. Sókratés hodlá říci po svém způsobu jen pravdu (*Symp.* 198d-199b). Podle vzoru Agathóna chce nejprve vyložit, kdo je Erós, jaký je, a poté až jeho působení.

⁴⁷ Sublimace erotiky podle Platóna, alias filosofie [online]. 2019, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.osel.cz/10820-sublimace>.

⁴⁸ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 401.

3.7.1 Vymezení Eróta – původ a vlastnosti Eróta

Sókratés v dialektické rozmluvě vyvrátí Agathónovu představu, že Erós je krásný a dobrý. Vyjde z obecné představy, že erós, jakožto láska, je vlastně touha. Vzhledem k tomu, že Erós touží po tom, čeho se mu nedostává, touží tedy po kráse, kterou nemá. Protože dobré věci jsou také krásné, nedostává se mu nejen krásy, ale i dobra (*Symp.* 200a-201c). Neznamená to ale, že by byl ošklivý, je uprostřed mezi krásným a ošklivým, dobrým a zlým (*Symp.* 201b). Sókratés slibuje erotické zasvěcení, získané od mantinejské kněžky Diotimy, která jej kdysi poučila o věcech lásky. To, že Sókratés mýtus nemá ze sebe, ale z jakéhosi božštějšího zdroje, právě značí snahu o větší pravdivost tohoto mýtu.

Od všech znalých je Erós uznáván za velikého boha. Podle Diotimy je to *daimónská* bytost, která je mezi bohem a člověkem. Jako prostředník chodí od bohů k lidem a od lidí k bohům a vyplňuje mezeru mezi obojím, takže je vše spojeno v jeden celek (*Symp.* 202e).

Toto střední postavení je pak, jak ukazuje Giovanni Reale, rozvíjeno ve dvou směrech. Vertikální směr Erótova středního postavení je jako střed mezi dvěma opačnými póly, smrtelností a nesmrtelností. Proto jej nelze považovat ani za nesmrtelného boha ani za smrtelného člověka. Erós má povahu *daimóna*, bytosti uprostřed mezi člověkem a bohem, a díky svému postavení může realizovat styk mezi bohy. V horizontální rovině je jeho střední postavení vykládáno jako sjednocování opačných vlastností jako je moudrost a nevědomost, chudoba a bohatství, zbavenost a nabytí, krása a ošklivost. Tuto rozporuplnou povahu dědí Erós po svých rodičích, Penii a Porovi, kdy v sobě synteticky slučuje dvojí přirozenost.⁴⁹ Po matce zdědil nouzi a potřebu. Po otci naopak nepřekonatelnou energii – důmysl, jak ji překonat. Proto je schopen poznat, že má nedostatek a může toužit po tom, co nemá (*Symp.* 202e-203). Erós je stejně jako filosof tedy bytostí, jež stojí uprostřed mezi věděním a nevěděním, bytostí, jež není ani zcela vědoucí, ani zcela nevědoucí.⁵⁰

3.7.2 Snaha o trvalé dobro

Touha a nedostatek jsou tedy Erótovy podstatné rysy. Erós – láska je touha mít trvale dobro, tj. být blažený (*Symp.* 206a). Vše, co člověk dělá, dělá proto, aby dosáhl dobra a uspokojil své bytostné tíhnutí k němu. Toto dobro chce ale vlastnit trvale. Proto člověk zároveň s dobrem touží po nesmrtelnosti a hledá, jak by mohl trvat stále. Pro smrtelného tvora něco věčného a nesmrtelného představuje plození (*Symp.* 207a). Protože naše přirozenost touží plodit v něčem krásném, předmětem lásky tak není krásno samo, ale plození a rození v krásnu, protože krása je tím, co touhu probouzí. Plozením potomků si

⁴⁹ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 393.

⁵⁰ REALE, G. Platon. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 398.

smrtné bytosti opatřují, jak si myslí, nesmrtelnost a paměť i štěstí pro všechny příští čas (*Symp.* 208e).

Ve druhém kroku Diotima uvádí jako příčinu touhy nesmrtelnou slávu básníků, tvořivých umělců a politiků, kteří dávají vzniknout moudrosti a ostatním ctnostem (*Symp.* 209a). Takové spojení je daleko silnějším svazkem i proto, že jejich společné děti jsou krásnější a nesmrtelnější (*Symp.* 208c-209c). Ve třetím kroku je příčina touhy viděna v souvislosti s nezávislým filosofováním, díky kterému může být na vrcholu erotického zasvěcení spatřeno krásno podivuhodné podstaty (*Symp.* 210d-e).⁵¹

3.7.3 Diotiminy schody lásky

Člověk zachvácen erotickou touhou v krásném plodí a rodí tělesně či duševně, podle toho, čím je od přirozenosti těhotný.⁵² Nejnižší stupeň lásky je ten, na kterém se člověk poddává jen tělesné rozkoši. Obtížná vyšší mystéria se týkají výstupu k samotné ideji Krávy, kterého je schopen jen člověk s přirozeností filosofa. Diotima směřuje Sókrata k vrcholnému a zíravému stupni zasvěcení a pro dosažení onoho krásna stoupá stále vzhůru jakoby po stupních od krásy těla ke Kráse samé. Ten, kdo je zasvěcen do tajemství lásky a touhy, postupuje nejprve od jednoho krásného těla, které miluje, přes lásku k mnohým krásným tělům, ke krásným duším, která je cennější než krása těla, krásným činnostem a zákonům až po lásku k poznatkům, aby rodil mnoho krásných a velikých myšlenek v nezávislém filosofování (*Symp.* 210a-210d). Vrcholu je dosaženo v posledním kroku, jímž je náhlé spatření Krávy samotné. Z této roviny je tedy ve výjimečných případech možno spatřit samu ideu Krávy, kde podle Diotiminych slov jedině stojí za to člověku žít a kde jedině lze plodit pravou zdatnost (*Symp.* 212a). Čím výše se na Platónově „*scala amoris*“ nacházíme, tím jsou plody naší lásky krásnější, dokonalejší a nesmrtelnější. Tělo jako objekt lásky nenabízí žádnou záruku na splnění této touhy. Krása duše nabízí mnohem více jistoty, ale přeci jen ještě ne jisté trvalé uspokojení. I duše člověka, podobně jako lidské tělo, totiž podléhá procesu změny. Ani láska ke krásné duši z nás tedy nesnímá riziko ztráty. Až teprve krása filozofických myšlenek, vědy či matematiky dává naší touze určité záruky, protože jejich životnost bývá často delší než individuální lidský život

3.8 Alkibiadés

Alkibiadés nechce mluvit o Erótovi, a tak mluví o Sókratovi. A přece je jeho řeč v pevném myšlenkovém spojení s oslavováním Eróta. Alkibiadés prohlásil, že v přítomnosti Sókrata nemůže chválit nikoho jiného, boha ani člověka, a proto musí

⁵¹ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 138.

⁵² Česká platónská společnost: Erós v dialozích Symposion a Faidros [online]. 2024, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.platonskaspolecnost.cz/platon-a-spisy/eros-v-dialozich-symposion-a-faidros/>.

pronést chvalořeč na Sókrata, jako pravého milovníka, s tím, že bude mluvit jen pravdu (*Symp.* 214e). Sókratés vyjádřil obavu z Alkibiadovy přítomnosti kvůli jeho žárlivosti a zároveň se přiznává k milostnému citu k němu. Alkibiadés je zamilován do Sókrata a Sókratés do Alkibiada (*Symp.* 213c-d). Vystává otázka, kdo je milovníkem a kdo milovaným.

Alkibiadés se rozhodl mluvit o konkrétní lásce, o konkrétním vášnivém vztahu ke konkrétnímu jedinci. Jeho vyprávění je milostným příběhem, kdy se snaží sdělit svůj vnitřní pocit a zkušenost s láskou k Sókratovi.⁵³ Alkibiadés začíná jako krásný *erómenos*, ale na konci se projevuje jako aktivní *erastés*, zatímco ze Sókrata, který je očividně *erastés*, se stává *erómenos*.⁵⁴

Opilý Alkibiadés hovoří o svém studu, který nepociťuje před žádným jiným člověkem než před jediným svým vážným milovníkem (*Symp.* 216b-c). To je právě charakteristika lásky v erotickém vztahu mezi milovníkem a miláčkem, kterou pronesl ve své řeči Faidros. Na druhou stranu ale Alkibiadés začal jako milovník, který chce ponížít svého miláčka, kritikou Sókrata, který podle něj pokořuje jeho domýšlivost a povyšuje se nad jeho erotickými svody (*Symp.* 215a-222b). Alkibiadés nabízí sexuální styk, ale Sókratés nepodléhá bezprostřednímu a intenzivnímu sexuálnímu pokušení.⁵⁵ Platónská láska k mladíkům, přeměňovala fyzické vzrušení v intelektuální či duchovní energii. Alkibiadovo myšlení je ale založeno na vzoru, které ve své řeči například obhajuje Pausanias, který je zastáncem *pederastie* (*Symp.* 184d-e), ale zároveň se domnívá, že pro získání ctnosti a moudrosti je přípustná jakákoliv služba, i výměna fyzické krásy za krásu ctností (*Symp.* 185b). Alkibiadés Sókrata obdivuje, je do něj zamilován, představuje pro něj dokonalou bytost, dokonalého milovníka a filosofa, a o to větší váhu a čistotu spatřuje v jeho duši. Alkibiadem vytoužená výměna jeho tělesné krásy je vlastně výměnou za duševní krásu Sókratovu.⁵⁶

Sókratés, je tady ten, kdo se stává objektem lásky, a mladíci, kteří ho následují, jeho milovníky. Je zde porušena konvenční homofilní asymetrie, kdy krásný je milovaný a obdivující je milovník. Je to převrácení vztahu milujícího a milovaného.⁵⁷

3.9 Role lásky v dialogu *Symposion*

Dialog je sestaven z řady propracovaných, do sebe naskládaných řečí, udržujících obsahovou souvislost. Struktura celého dialogu je koncipována jako příprava pro řeč Sókrata. V prvních pěti řečech je Erós považován za boha a řečníci v nich prezentují

⁵³ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 380.

⁵⁴ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 384.

⁵⁵ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 377.

⁵⁶ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 135.

⁵⁷ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 172.

určitá stanoviska k tělesné kráse, mají na mysli lásku jednoho člověka k druhému. Význam jednotlivých řečí se završuje až v jejich vztahu k Sókratově řeči, která na některé navazuje, rozvíjí je, nebo je i jejich kritickou odezvou.

Podle Faidra je pro člověka největším štěstím dobrý milovník, a tak Eróta vidí jako velikého boha, nejstaršího mezi bohy, který je příčinou největšího štěstí, zdroj zamilovanosti. V Agathónově řeči je Erós nejmladší a nekrásnější ze všech bohů, v Sókratově řeči není Erós vlastně bůh, ale *daimón*, prostředník mezi bohy a lidmi, kterému se dobra a krásy nedostává. Pausanias Eróta rozdělil na dva, kdy pravý je ten Nebeský, který se týká lásky k chlapcům a je zdrojem ušlechtilé pederastie. Eryximachos rozdělil Eróta podržel, ale podle něj Erós sídlí všude a ve všem, včetně lidské duše a způsobuje nám nejen všechno štěstí, ale i to, že můžeme být milí nejen sobě navzájem, ale i bohům (*Symp.* 180c-185c). V Aristofanově řeči Zeus těla lidí rozpůlil a ti pak v touze, aby získali svoji původní přirozenost, hledají svoji druhou polovinu. Láska je zde touhou po celku a Sókratés toto Aristofanovo spojení dvou lidí nahradil spojením člověka s touhou po dobru.⁵⁸ Aristofanés měl hovořit hned po Pausaniově, ale dostal škytavku, a tak řeč místo něj převzal Eryximachos, který tak navázal na Pausaniovu rozdvouzení Eróta. Aristofanův tragicko-komický mýtus, pokud by byl umístěn mezi řeči Pausania a Eryximacha, by tak přetrhl jejich návaznost. Takto mohl Aristofanés ve své řeči opět sjednotit zdvojenou podstatu Eróta, kterou rozštěpil Pausanias a převzal Eryximachos. Pro Agathóna je Erós krásný a moudrý, ustavil ho vládcem chtíče a rozkoše a tím vytvořil podklad pro Sókratovu řeč, ve které Sókratés Agathónovu představu vyvrátí a vyjde z obecné představy, že Erós touží po tom, čeho se mu nedostává, tedy po kráse a dobru. Sókratův výklad dává lásce cíl nadsmyslový. Svoji řečí, s pomocí Diotimy, ukazuje možnost, jak dojít od milování krásného těla až na stupeň vrcholný, ideu Kráasy. Vstup Alkibiada pásmo řeči netrhá, ale doplňuje.⁵⁹ Když místo na Eróta pronáší chvalořeč na Sókrata, jeho řeč je příběhem složitého, vášnivého, jak sexuálního, tak intelektuálního vztahu ke konkrétnímu jedinci. Sókratés se ale ukázal povýšen nad erotickými svody Alkibiada, zvítězil krásou své duše nad Alkibiadovou krásou tělesnou.⁶⁰

Z pohledu člověka, který je smrtelný, je erós naplňování lidské touhy po tom, čeho se mu nedostává, po nesmrtelnosti (*Symp.* 207a). Cílem lidského života je nahlédnout ideu Kráasy a stát se nesmrtelným. Celý život jsme puzeni jednat dobře, abychom se k ní dostali. A ten, kdo nás k tomu vede, je právě Erós. Erós, jako veliký *daimón*, má totiž sílu

⁵⁸ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 102.

⁵⁹ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl druhý. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 156.

⁶⁰ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl druhý. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 155.

vyvést duši ze smyslovosti do světa nadsmyslového, do světa věčných jsoucen.⁶¹ Erós je tedy podle výkladu ze *Symposia* zásadní mocností působící v lidském životě, která člověku umožňuje získat podle jeho přirozenosti podíl na dobru, blaženosti a nesmrtnosti a spatřit na různých úrovních krásu, ba v případě zvláště přirozeně disponovaných i Krásu samu.⁶²

4. Dialog *Faidros*

Dialog *Faidros* je rozdělen na dvě hlavní části. První je věnovaná lásce vyvolané tělesnou krásou a druhá kráse a hanebnosti mluvené a psané řeči, kdy láska a řeč jsou mocnými silami, které určují pohyb duše.⁶³ Pro tuto práci je stěžejní první část dialogu, která obsahuje vedle úvodu tři řeči o vztahu milujícího a milovaného. Jedna je psaná Lysiou a čtená Faidrem, další dvě jsou spontánně přednesené Sókratem, kdy se druhou řečí, tzv. *palinódií*, Sókratés po upozornění *daimóniem* ospravedlňuje za svoji řeč první. Předmětem Lysiova textu, stejně jako pozdější řeči Sókratovy, která je přednesena spatra, je Erós. Druhá řeč má Lysiu obrátit k filosofii a Faidrovi ukázat přímou cestu k Erótovi.⁶⁴ Sókratés s Faidrem v tomto dialogu přednášejí hanebné řeči o lásce, kterou chápou jako formu žádostivosti v duši, která touží po krásném těle. Sókratés ale, jako omluvu bohu Erótovi, vzápětí přednáší řeč novou, kde chápe erós-lásku jako božský dar, jako jednu z forem božské *mánie*. Tento základní náhled pak Sókratés rozvíjí na pozadí kosmologických a psychologických úvah o tripartitní duši a jejích cestách ve světě.⁶⁵

4.1 Lysiova řeč

Sókratés potkal ve městě přitažlivého mladíka Faidra. Ten prozrazuje, že jde od Lysii, od kterého vyslechl jakousi zvláštní řeč o lásce (*Phaedr.* 227c). Sókratés, coby milovník řeči, touží tu řeč slyšet (*Phaedr.* 228b). Faidros se zdráhal řeč přednést a svoji koketností vylákal Sókrata na krásné místo až za městské hradby, aby mu ji tam pod platanem přečetl.

V této řeči Lysias doporučuje mladému krasavci, aby byl po vůli spíše nemilujícímu než milujícímu a přesvědčuje Faidra, aby se sexuálně oddal nikoli osobě, která je do něho zamilovaná, nýbrž osobě, která do něho zamilovaná není.⁶⁶ Lysias ve své řeči zavrhuje eróta, protože není pro milovaného výhodný či prospěšný. Dobra, která tato láska přináší

⁶¹ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 214.

⁶² Česká platónská společnost: Erós v dialozích *Symposion* a *Faidros* [online]. 2024, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.platonskaspolcnost.cz/platon-a-spisy/eros-v-dialozich-symposion-a-faidros/>.

⁶³ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 12.

⁶⁴ HAVLÍČEK, A. Dialog, etika a politika. Praha: OIKONMENH, 2015, s. 42.

⁶⁵ Česká platónská společnost: Erós v dialozích *Symposion* a *Faidros* [online]. 2024, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.platonskaspolcnost.cz/platon-a-spisy/eros-v-dialozich-symposion-a-faidros/>.

⁶⁶ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 412.

jsou totiž podle něj dočasná a končí špatně, protože milující nemaximalizuje prospěch a nezúročí výhody, ale naopak.⁶⁷ Milovník podle něj není při zdravém rozumu, nedokáže se ovládat a o duševní vzdělání milovaného hocha se nestará. Zatímco člověk, který není zamilovaný a který není ovládaný láskou, ale ovládá sám sebe, nejedná pod vlivem vášně.⁶⁸ Z takového poměru podle Lysii nevychází žádná škoda, ale jen prospěch pro obě strany (*Phaedr.* 234c). Lysias pouze kalkuluje kolik příjemného a kolik nepříjemného mu láska vynese. Zamilovaný člověk podle něj neusuzuje jasně, a když milostný poměr skončí, zbude stud, lítost a dokonce nepřátelství, zatímco člověk, který není zamilovaný nabízí dobře zvládnuté erotické přátelství. Tento poměr bude příjemný, naplněný dobrou vůlí a oboustranným prospěchem a oběma, na rozdíl od zamilovaných, umožní uchovat si nezávislost a počestnost.⁶⁹ V takovém vztahu vládne přátelská dohoda z přesně kontrolovaného způsobu těšení se z tělesné rozkoše.⁷⁰ Faidros je Lysiovou řečí uchvácen a v tomto okamžiku se s jeho představou lásky plně ztotožňuje. Lysiovi se tak podařilo Faidra svést. Faidrovi totiž jde, na rozdíl od Sókrata, jen o řeči samotné, aby byly co největší a nejobsažnější, čímž ztotožňuje svoji lásku s žádostivostí po naplnění, příjemnosti a uspokojení.⁷¹

4.2 Sókratova první řeč

Sókratés ve své první řeči (*Phaedr.* 236b-241d) podává výměr lásky, jaká to je věc a jaký má význam, zda poskytuje prospěch nebo škodu. Lásku označuje jako žádost a za vládnoucí činitele určuje vrozenou žádost rozkoší a získané mínění, spějící k nejvyššímu dobru (*Phaedr.* 237c-d). Stojí tak zde proti sobě *mánie*, jako šílení, ve kterém převládá erotická touha a rozumné sebeovládání, kdy rozum vládne nad ostatními složkami a převládá mínění o dobru. Šílený člověk je pak ten, který je ovládán vnitřními silami, které ovládají čistý rozum.⁷² Příklad eroticky šílené osoby je Alkibiadés v dialogu *Symposion*, který jedná pod vlivem emocí a citů.⁷³ Sókratés vymezuje jaký prospěch nebo škoda pravděpodobně vzejde vyhovujícím od milovníka a od toho, kdo nemiluje (*Phaedr.* 238e). Láska je podle něj projev bezrozumné touhy po slasti týkající se tělesné krásy. Podle Sókratovy řeči milující, ovládaný od žádosti a jdoucí za slastí, ne za dobrem, škodí milovanému na duši, na těle, na statcích i v jeho poměru k ostatním lidem.⁷⁴ Obecnou příčinou škodlivosti lásky je podle Sókrata milovníkova snaha učinit z miláčka zdroj svých slastí. Milovník činí svého miláčka co nejslabším a na sobě co nejvíc

⁶⁷ HEJDUK, T. *Od Eróta k filosofii*. Praha: Amfibios, 2007, s. 163.

⁶⁸ NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 413.

⁶⁹ NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 418.

⁷⁰ NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 420.

⁷¹ HEJDUK, T. *Od Eróta k filosofii*. Praha: Amfibios, 2007, s. 200.

⁷² NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 410.

⁷³ NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 411.

⁷⁴ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi: díl druhý*. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 186.

závislým, škodí jak jeho myslí a výchově duše, tak tělu a všemu, co k miláčkovi náleží.⁷⁵ Zamilovaný člověk neusuzuje jasně a když milostný poměr skončí, zbude stud, lítost a dokonce nepřátelství, zatímco člověk, který není zamilovaný nabízí dobře zvládnuté erotické přátelství. Tento poměr bude příjemný, naplněný dobrou vůlí a oboustranným prospěchem a umožní oběma uchovat si nezávislost a počestnost.⁷⁶ Vládne zde přátelská dohoda z přesně kontrolovaného způsobu těšení se z tělesné rozkoše.⁷⁷

Erós je podle prvních dvou řečí nemoc, která milovanému může pouze škodit a které se má, nakolik je to možné vyhnout.⁷⁸

Sókratés ve své první řeči popsal škodu způsobenou milovníkem, ale když má líčit prospěch nemilovníka, řeč nedokončuje.⁷⁹ V nejzářivější a nejžhavější denní hodině se chce vrátit do města, ale když se chystá k odchodu, zastaví ho jeho *daimón*, který mu zakáže odejít, dokud se neospravedlní za svoji řeč, která byla pošetilá i bezbožná a prohřešovala se proti Erótovi, který je zde bohem či něčím božským (*Phaedr.* 242d-e).

4.3 Sókratova druhá řeč

Sókratés nechce opačnou řečí Eróta jen očistit za účelem vyhnutí se trestu za bezbožnost a pošetlost předchozích řečí, ale Sókratovi jde o skutečnou oslavu Eróta a zpřítomnění toho, co přináší.⁸⁰ Pronáší řeč, nejen aby se sám očistil, ale chce zabránit, aby Faidros nedal přednost nemilujícímu. Sókratés tak v roli milovníka hledá vhodného, citlivě reagujícího adresáta a slibuje, že mladík, který tuto řeč vyslechne, se změní. Faidros, dosud obdivující Lysiova nemilovníka, odpovídá, že sedí hodně blízko, kdykoli bude chtít. Z kritického a racionalistického zastávce Lysiovy řeči se v tomto momentě stává milující a oddaný hoch, k němuž je pronášena druhá Sókratova řeč.⁸¹

Tuto řeč (*Phaedr.* 244a-257b) Sókratés označuje jako řeč básníka Stesichora a pomocí ní chce odvolat svoji řeč první, že ten, kdo má milovníka, má spíše vyhovovat nemilujícímu.

Dvě předchozí řeči pracovaly s dichotomií mezi *mánie* a *sófrsyné*, s tím, že *mánie* – šílení je úplně špatná, zatímco *sófrsyné* – uměřenost úplně dobrá. Jsou ale i šílenosti, jako je věštění, očistné zasvěcování, básnictví a také láska, která je nám dáována od bohů k největšímu štěstí (*Phaedr.* 244a-245c). Jelikož milovník moudrosti, filosof, má podle

⁷⁵ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 62.

⁷⁶ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 417.

⁷⁷ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 420.

⁷⁸ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 61.

⁷⁹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 64.

⁸⁰ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 144.

⁸¹ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 424.

Sókrata podíl na všech božských šíleních, je schopen náležitě postihnout, za pomoci božského šílení lásky k moudrosti, božské šílení lásky.⁸²

4.3.1 Čtvrtá šílenost jako příčina stavu milujících

Láska jako čtvrtá šílenost je podle Sókrata ze všech božských vytržení ta nejlepší a nejlepšího původu. Každá lidská duše svou přirozeností v různé míře spatřila jsoucna, ale ne každé se daří na tato jsoucna vzpomínat a kdykoli vidí napodobeninu tamějších jsoucnen, je vzrušena a nesvá. Láska je vyvolaná vzpomínkou na krásu, ale nevztahuje se pouze ke kráse. Také ostatní pravá jsoucna jsou něčím, po čem duše touží. Napodobeniny ostatních jsoucnen ale na rozdíl od krásy, která je spatřitelná zrakem a svoji záři si uchovává i na svých napodobeninách v našem světě, nejsou schopny vyvolat stav lásky a s ní spojenou proměnu duše.⁸³

Existují dva různé druhy lásky. Jedna vzniká záměnou, při které duše není schopná porozumět své vlastní rozpomínce, odlišit obraz krásy od Krásy samé a směřovat od tohoto obrazu k jeho originálu a tomuto krásnému obrazu rozumí pouze jako předmětu své touhy a snaží se ho zmocnit. Druhý typ lásky naopak vzniká, když tělesnou krásu spatří duše, která byla nedávno zasvěcena a která spatřila mnoho z pravých jsoucnen. Ta, když spatří krásný obličej či jiný krásný tělesný obraz, spěje rychle za pomoci své rozpomínky od tohoto obrazu krásy ke Kráse samé. Proto také tváří v tvář tomuto krásnému obrazu pocituje posvátnou úctu a bázeň a je hotova jej uctívat jako boha, neboť v něm spatřuje to, co je božské.⁸⁴ První i druhý typ lásky vycházejí ze spatření stejné tělesné krásy, liší se však tím, jakým způsobem na ně duše reaguje a jakým způsobem zachází se svou vzpomínkou, kterou v ní toto spatření vyvolává.

Nejnižší stupeň lásky je ten, na kterém se člověk poddává jen tělesné rozkoši. Kdo však má duši vnímavou pro pravou Krásu, ten se při spatření pozemské krásy zachvěje a je pod úžasem. Sókratés barvitě popisuje zvláštní směs bolesti i slasti, zuřivosti i radosti, kterou je milující zasažen.⁸⁵ Kdo totiž uvidí božský obličej, dobře vypodobňující krásu, zachvěje se, zachvátí ho pot a nezvyklé horko. Výron krásy, který spatřil a jímž se zavlažují ústrojí perutí, zahřeje se a roztají obaly kolem puků, brky peří nabobtnají a vyrazí z kořenů po celém povrchu duše a ta celá vře a pučí, přichází touha, zavlažuje se, okřívá od bolesti a má radost. Kdykoli se ale duše vzdálí a uschne, ústí průduchů, kudy vyráží peří se scvrkne, zamknou se puký peří a jsou s touhou zamčeny, duše bodána a rozčilena cítí bolest, ale přitom se zas raduje, protože má vzpomínku na krásný zjev. Ze směsi těchto dvou pocitů je poplašena podivností tohoto stavu a zuří a šíleností jata

⁸² ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 108.

⁸³ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 125.

⁸⁴ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 127.

⁸⁵ Tamtéž.

nemůže ani v noci spát ani ve dne vydržet na jednom místě, ale běhá s touhou tam, kde si myslí, že uvidí toho, kdo má tu krásu. Když pak ji uvidí, uvolní ucpané průchody a zakouší v přítomné chvíli nejsladší rozkoš a je připravena sloužit a líhat kdekoli, nejbližší své touhy. Tento stav jmenují lidé erótem, láskou (*Phaedr.* 251a-252b).

Je to silná smyslová reakce na záři konkrétní osoby, není to obyčejná sexuální reakce na krásné tělo.⁸⁶ Sókratés obraz peří používá především tam, když líčí opětovný růst a stavy, které s tímto růstem souvisejí, obraz křídel pak užívá tam, když mluví o síle, která vynáší duše. Okřídlená či opeřená je duše po celém povrchu (*Phaedr.* 251b). Metaforou křídel a jejich ztráty vyjádřil odlišný vztah božských a nebožských duší k celku světa a k tomu, co je zakládá.⁸⁷ Odlišnost božských duší od lidských spočívá nejenom v tom, že božské duše svá křídla nikdy neztrácejí, zatímco ostatní duše je ztratit mohou, ale mimo jiné i v jejich cestách, které v rámci veškerého kosmu vykonávají a v jejich vztahu k tomu, co Sókratés nazývá „*nehmatatelná jsooucnost vskutku jsooucí*“ (*Phaedr.* 247c-d), viditelná pouze rozumu, díky kterému okřídlené duše mají možnost tato pravá jsooucná poznávat. Božské nerušeně a dokonale, ostatní vždy jen částečně a neokřídlené tohoto přímého poznání schopny nejsou.⁸⁸

Hlavním přínosem lásky je, že duši umožní znovu nabýt perutí. Erós není stavem, v němž duše nabývá křídel a může se vznášet, ale v němž křídla teprve začínají bolestně růst. Stav lásky není stavem vrcholné dokonalosti, ale náročnou a někdy i velmi bolestnou cestou. Je-li však láska náležitým způsobem zvládnuta a překoná-li svoji vlastní ambivalenci, vede nakonec k opeření duše a k jejímu návratu do původního stavu.⁸⁹ Když pozemský život duší, které uneseny svou horoucností „udělaly onu věc“, dospějí ke konci a opustí tělo, nebudou mít perutě, a proto nebudou moci dojít nejvýše, ale nebudou ani nuceni k cestě pod zemí. Oba milenci se společně pustí podnebeskou cestou, dokud se i jim „za jejich lásku“ nedostane perutí (*Phaedr.* 256b-e).

Povznášení duše vzhůru je v dialogu vyjádřeno představou okřídlené duše (*Phaedr.* 246c-249c). „*Duše je v dokonalém stavu a blízko bohů, dokud má peruti. Ty se udržují, žijí a rostou tím, co je krásné, moudré a dobré, zatímco ošklivým a zlým jsou ničeny a hynou. Náležitě nabývá peruti jediné duše filosofova, neboť ta je svou pamětí podle možnosti stále u oněch jsooucen, u kterých je bůh, jenž je právě proto božský.*“⁹⁰

⁸⁶ NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 433.

⁸⁷ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 97.

⁸⁸ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 101.

⁸⁹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 129.

⁹⁰ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 248.

4.3.2 Srostlina duše

V dalším kroku Sókratés již nepopisuje, co je to láska, ale díky obrazu spřežení, popisující přirozenost duše, chce vysvětlit v čem spočívá její prospěch. Teprve za jeho pomoci lze totiž ukázat, jakým způsobem se tento zvláštní sladkobolný stav lásky, v němž se mísí i střídají protiklady bolesti a radosti, zuřivosti i slasti, může stát výchozím bodem skutečné proměny duše, která milujícímu i milovanému přinese nejvyšší blaženost.⁹¹

Zápasy v duši milujících a milovaných přirovnává Sókratés ke spřežení dvou nestejných koní, řízenému vozatajem. Obvyklý výklad považuje vozataje a dva koně z *palinódie* za obraz tripartitní duše z dialogu *Ústava*, kdy vozataj symbolizuje rozum, bílý kůň vznětlivost a černý kůň žádostivost. Za symbol eróta pak lze pokládat peří či křídla, jež nepatří ani koňům, ani vozataji, nýbrž implicitnímu celku, vozu.⁹²

Všechny duše, i duše nesmrtelných bohů jsou trojdílné. V dialogu *Faidros* je duše nevzniklé a nesmrtelné jsoouco, přirovnané ke srostlině okřídleného spřežení a vozataje. Všechny složky duše na sebe vzájemně působí a ovlivňují se natolik, že je od sebe nelze oddělit. Vozatajové i koně bohů jsou dobří a dobrého původu, u ostatních je to smíšeno tím, že jeden z koní je krásný a dobrý a druhý opačných vlastností. Krásný a dobrý kůň je milovník cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění, nepotřebující ran. Druhý kůň je křivý, tělnatý, přítel zpučnosti a vychloubání, poslouchající stěží biče a bodců. Když vozataj uvidí milostný zjev a je naplněn bodáním dráždění a touhy, kůň poslušný, přemáhán studem se drží, aby skokem nenapadl milovaného. Druhý kůň ale nedbá bodání ani biče a prudce se žene k miláčku a působí spřežení nesnáze. Nakonec se ale ocitnou před miláčkem a uvidí jeho zářící zjev. Vozatajova paměť se pak přenesou ke skutečnosti Krásy, ulekne se, v úžasu padne naznak a strhne otěže dozadu. Dobrý kůň ze studu zalije celou duši potem, ale špatný kůň nutí spřežení znovu jít, násilím i vlečením je přinutí opět se přiblížit k miláčku. Vozataj opět strhne otěže vzad, několikrát vzpurnému koni způsobí bolest a ten pak hyne strachem kdykoliv uvidí krasavce. To má za následek, že duše milovnickova chodí za miláčkem ve studu a strachu (*Phaedr.* 253e-254e).

4.3.3 Láska mezi milovníkem a miláčkem

Sókratés se ve svém líčení soustřeďuje na vznik přátelství dvou individuálních duší. Přátelství vzniklé na základě lásky se týká pouze těch duší, které následovaly v původním nebeském průvodu stejného boha.⁹³ Svou lásku si vybírá každý mezi krásnými podle své povahy, jako by to pro něj byl bůh. Milující se skrze svou lásku k milovaným stávají

⁹¹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 128.

⁹² HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 59.

⁹³ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 130.

podobnými svému bohu a k podobnosti vůči sobě samým a svému bohu vedou i své miláčky (*Phaedr.* 252d-253b).

Láska je zde pojata jako vzpomínka na pravou Krásu na podkladě krásy tělesné, díky níž se duše milujícího opeřuje a snaží se vzlétnout. K milovanému milující chová úctu, připodobňuje se mu, a tak se sám stává krásným a pro miláčka přitažlivým. Milovanému se pak, od toho, kdo zešilel láskou, dostává krásného a šťastného zájmu.

Touha očima vchází podle své přirozenosti do duše, zavlažuje průchody peří, popudí k opeřování a naplní duši milovaného láskou, že ani nezpozoruje, že se jako v zrcadle vidí v milujícím. Ten pak touží, podobně jako milovník, viděti, dotýkati se, líbati a spolu líhati, což nakonec i dělá. Na společném lůžku pak požaduje milovníkův nezkontrolovatelný kůň za ty útrapy malý požitok, kdy milovníka objímá a líbá a nic by mu neodepřel (*Phaedr.* 255c-256a).

Láska tedy může být prospěšná pouze tehdy, když je zkrocen špatný kůň, který reprezentuje zvrácenou odpověď na setkání s krásou. Milovník usiluje o to, aby získal toho, koho miluje, což může jen svou vlastní vnitřní proměnou tak, že zkontroluje svou touhu přivlastnit si ho, kterou symbolizuje jeho špatný kůň. Stane se tak jasnějším a transparentnějším obrazem krásy, po které touží i ten, koho miluje.⁹⁴

Zrcadlení krásy v podobě lásky a jejího opětování, eróta a anteróta, neprobíhá automaticky. Podle Sókrata se milující naplňuje krásou, která k němu od milovaného v podobě jakýchsi výronů přitéká a když je jí naplněn, obrací se proud této krásy zpět k milovanému a naplňuje také jeho. Milující se může krásou naplnit pouze tehdy, když bude schopen svá pohnutí lásky náležitým způsobem zpracovat a když zkontroluje sám sebe. A také milovaný bude moci mít z této vzájemnosti lásky užitek pouze tehdy, když se nechá touto krásou naplnit a prostoupit, a ne uchvátit jako například Alkibiadés v dialogu *Symposion*. Jedině tak se totiž může s tím, kdo ho miluje připodobnit jejich společnému bohu.⁹⁵

Sókratés rozlišuje přátelství dvojího typu. Pokud zvítězí lepší složky duše a vedou k zřízenému životu a filosofii, pak takoví lidé tráví život blaženě a ve svornosti a jejich duše se stane jednotnou a uspořádanou. Žijí již vezdejší život blaženě a ve vzájemné harmonii. Po skončení tohoto života se jejich duše opeřují a nakonec se navrací zpět do průvodu bohů.⁹⁶

Ti, kteří povedou život hrubší a nefilosofický, žádostivý ctí, jejich duše svedené dohromady zvolí sice blaho, ale dělají věci, které nejsou rozhodnutím celé duše. Jejich

⁹⁴ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 132.

⁹⁵ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 137.

⁹⁶ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 138.

duše je rozpolcena, protože v určitých situacích v ní sice převáží touha špatného koně, ale ten v duších nikdy nezíská nadvládu. Žijí v přátelství nejen za trvání lásky, ale i poté, co jejich láska poleví se nikdy nestávají nepřáteli a nikdy si neškodí. Z tohoto života odcházejí tito přátelé bez perutí, ale s náběhem k opeření, žijí po skončení života šťastně, takže si odnášejí nemalou odměnu za svou erotickou šílenost.⁹⁷ Vzorem takové lásky je filosofie jako láska k moudrosti, vyvolaná ne krásou lidského těla, ale krásou oduševnělých řečí.⁹⁸

4.4 Pederastie v dialogu *Faidros*

Faidros je milovník řeči. Sókratova a Faidrova láska k řečem umožňuje situaci rozehrát do podoby pederastického vztahu krásného hochy a jeho milovníka, kdy milující se nesmí milovníkovi poddat snadno a milovník musí nejprve prokázat své rétorické schopnosti. V ideálním případě se z této asymetrické lásky, v níž se spojuje touha po krásném těle s touhou získat společenské postavení, rodí celoživotní přátelství.⁹⁹ Poměr milovaný – milující se několikrát v dialogu obrací. Ve chvíli, kdy se Lysiovi podařilo Faidra svést svojí řečí, vystupuje jako milovník a Faidros jako miláček.

Když se nechá Sókratés vést Faidrem za hradby města, Sókratés je miláček, který před Faidrem jako milovníkem, který jej svádí na svou ukrytou řeč pod šatem, uniká. Sókratés se tu staví do pozice vedeného a milovaného, i když vlastně dialogu a cestě s Faidrem dominuje, ale přesto mu v jeho sexuálních choutkách nepodlehá.¹⁰⁰ Role se opět záhy obrací, když Sókratés se chystá pronést druhou řeč a hledá vhodného hochy k poslechu (*Phaedr.* 243e). Toto převrácení vztahu milujícího a milovaného se ukazuje i ve vztahu Sókrata a Alkibiada v dialogu *Symposion* (*Symp.* 215a-222b). Ve vztazích mezi Sókratem a jeho mladými přáteli, je to nakonec Sókratés, kdo se stává objektem lásky, a mladíci, kteří ho následují, jeho milovníky.¹⁰¹

4.5 Role lásky v dialogu *Faidros*

První dvě řeči dialogu *Faidros*, řeč Lysiova, přečtená Faidrem a první řeč Sókrata, odsuzují šílení neboli *mánii* jako nerozumnou činnost, a naopak oslavují rozumné sebeovládání a uměřenost. Tyto řeči mluví o milujícím, který miluje jen pro uspokojení.

Lysiás zavrhuje eróta, protože není pro milovaného výhodný či prospěšný, dokonce mu nutně způsobuje škodu. Láska podle něj přináší jen dočasná dobra. Milující nemaximalizuje prospěch a nezúročuje výhody. Podle Lysii ani milující ani milovaný

⁹⁷ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 137.

⁹⁸ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 124.

⁹⁹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 33-34.

¹⁰⁰ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 137.

¹⁰¹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 136.

nemají být posedlí. Podle Sókrata, právě naopak, posedlý má být jak milující, tak milovaný, oba budou mít co nabídnout.¹⁰²

Oběma úvodním řečem dialogu *Faidros* je společné jednoznačné postavení lásky do protikladu k rozumu i uměřenosti a odsouzení lásky jako nerozumné činnosti (např. *Phaedr.* 231d). V *palinódii*, kde naopak Sókratés lásku obhajuje není, jak by se dalo očekávat, rozum zatracen ani ponížen. Reciprocita či vzájemnost milujícího s milovaným, jak ji tam popisuje Sókratés, totiž předpokládá skloubení lásky k druhému s láskou k moudrosti a je zdůrazňována například i v dialogu *Symposion* nejen Sókratem, ale i Pausaniem.¹⁰³

Sókratova druhá řeč objevuje souvislosti mezi láskou, jako božským šílením po kráse a filosofickou touhou po nejvyšším poznání. Sókratés uvádí dva druhy šílenosti. Jedna vzniká z lidských nemocí, druhá vzniká působením božím, ke které patří šílenost erotická.¹⁰⁴

V *palinódii* jde o specifické přátelství založené právě na erótu. V erotickém přátelství nejde o oplácení, ale o vzájemnost. Vzájemnost milujícího s milovaným zde předpokládá skloubení lásky k druhému s láskou k moudrosti, a ne s láskou k hmotným statkům, jak hlásal Lysias.¹⁰⁵ Sókratés v *palinódii* popisuje Eróta jako božskou či *daimónskou* bytost a zároveň popisuje erós jako specifický stav lidské duše, který se jí zmocňuje na základě lidské přirozenosti a jehož základem je její touha po pravých jsoucnech a po blaženosti, které se jí ve styku s nimi může dostat.¹⁰⁶

Sókratés barvitě popisuje lásku jako zvláštní směs bolesti i slasti, zuřivosti i radosti, kterou je milující zasažen (*Phaedr.* 251a-252b). Na obrazu spřežení, popisující přirozenost duše, ukázal, jakým způsobem se tento zvláštní sladkobolný stav lásky, v němž se mísí i střídají tyto protiklady bolesti a radosti, zuřivosti i slasti, může stát výchozím bodem skutečné proměny duše, která milujícímu i milovanému přinese nejvyšší blaženost.¹⁰⁷

Láska je zde vyličeána jako rozpomínka na skutečnou Krásu vyvolanou krásou jednotlivých těl, spatřením krásné tváře či jiné tělesné podoby pravé Krávy.¹⁰⁸ Láska je stav, v němž se lidská duše při spatření krásy rozpomíná na pravou Krásu, kterou

¹⁰² HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 163-166.

¹⁰³ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 169.

¹⁰⁴ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl druhý. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013, s. 188.

¹⁰⁵ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 169.

¹⁰⁶ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 124.

¹⁰⁷ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 128.

¹⁰⁸ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 12.

nahlížela na vrcholu nebeské klenby a která se na základě této rozpomínky začne znovu opeřovat, aby mohla opět vzlétnout.¹⁰⁹

5. Závěr

Dialogy *Lysis*, *Symposion* i *Faidros* směřují k závěru, že chceme-li se dozvědět, co je opravdová láska, klademe si otázku, co je láska ve své podstatě. Tyto dialogy se ptají na podstatu lásky, na její přirozenost a původ, na to, co tvoří její sílu a co ji s takovou tvrdohlavostí či s takovým šílenstvím vede k jejímu předmětu.¹¹⁰

Ve všech dialozích se objevuje otázka svádění. Skrze chvalořečení lásky, její moci a její božské povahy vyvstává otázka, zda musí mladý muž podlehnout a komu, za jakých podmínek a s jakými zárukami.¹¹¹ V dialogu *Symposion* Sókratés přiznává, že se mu nepodařilo Alkibiada získat pro filosofii. Alkibiadova láska totiž nestoupá po Diotimíných schodech k samému vrcholu, ale Alkibiadés touží po směně své krásy za dobro od Sókrata. Svoji krásu těla chce směnit za Sókratovu krásu duše. Alkibiadova řeč je příběhem složitého vášnivého, jak sexuálního, tak intelektuálního vztahu ke konkrétnímu jedinci.¹¹² Sókratés se hlásí k homofilii, protože vede dál než tenkrát běžný homosexuální nebo heterosexuální vztah, který se uskutečňoval pro uspokojení nebo zplození potomků. Homofilní vztah poukazuje na možnost vyšších cílů.¹¹³ Alkibiadés nabízí nejnižší stupeň lásky, na kterém se člověk poddává tělesné rozkoši. Sókratovou zásadní vlastností byla výdrž, trpělivost a jeho erotická *techné* spočívala v tom, že odolával nabízejícím se mladíkům.¹¹⁴ Mladí a krásní chlapci, sami pronásledováni citeli, jsou zamilovaní do Sókrata, jdou po jeho stopách, snaží se ho svést, chtěli by, aby jim projevil svoji náklonost, aby jim otevřel pokladnici své moudrosti. Mladíci tak stojí na pozici *erastů*, a Sókratés, starý muž s ošklivým tělem, na pozici *eróména*.¹¹⁵

Přátelský vztah se uskutečňuje přes vztah k tomu, co postrádáme, co k nám původně patřilo a co je nám odejmuto a je z hlediska původnosti něčím, co je nám příbuzné, totiž k dobru jako prvnímu milému či poslednímu účelu, které všichni milujeme a kterého se nám nedostává. Předpokladem nebo podmínkou přátelství je společný vztah k dobru v podobě lásky nebo touhy. Bez vztahu druhého k dobru se přátelství nikdy neuskuteční. Přátelství tedy není bezprostředním vzájemným vztahem dvou lidí, nýbrž je vzájemným vztahem, který se vytváří až přes něco „třetího“. Podmínkou přátelství je společný vztah k dobru či k něčemu „třetímu“ a to v podobě lásky či touhy. Toužíme-li spolu s jinými po

¹⁰⁹ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 124.

¹¹⁰ FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 313.

¹¹¹ FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 305.

¹¹² NUSSBAUMOVÁ, M. C. Křehkost dobra. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 349.

¹¹³ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 160.

¹¹⁴ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 156.

¹¹⁵ FOULCAULT, M. Užívání slasti: Dějiny sexuality II. Éditions Gallimard, 1984, s. 320.

dobru, potom je nám tato touha společná a činí z nás přátele.¹¹⁶ Za přátelstvím k druhému se tedy skrývá touha po něčem třetím, touha po dobru.

V dialogu *Symposion* prvních pět řečníků pronášelo na Eróta chvalořeči jako na boha. Až Diotima označila Eróta jako *daimóna*, ani boha ani člověka, který spojuje oba světy a který touží po kráse, které se mu nedostává (*Symp.* 200a- 201c). Sókratés, řečí Diotimy namítá, že láska sama o sobě není ani krásná ani dobrá, nemá božský původ, nýbrž přirozenost *daimóna*. Od *Eróta daimóna* se tak přechází k *erótu*, který touží po dobru.¹¹⁷ *Erós* je zde jakýmsi cítěním nedostatku, který může člověka vést od lásky ke krásnému tělu až k filosofickým metám, kdy se cestou k vrcholu milovník tělesné lásky vzdaluje.¹¹⁸ Kdo k tomuto nejvyššímu poznání sám dojde a toto poznání vzbuzuje i v duši druhého, ten se stává nesmrtelným.¹¹⁹ Osvobodit svou duši od tělesnosti a povznést ji k nejvyššímu poznání je schopen pouze filosof.

Milující v *Symposiu* odkládá tělesné a osobní stránky, osobní city a vášně, jen aby dospěl k nejvyššímu dobru. Cílem lidského života je dosáhnout idey Krásy, a tak se stát nesmrtelným a *Erós* je ten, kdo nás k tomu vede, kdo má sílu vyvést duši člověka ze smyslovosti do světa nadsmyslového, který umožňuje člověku spatřit na různých úrovních krásu, a tak získat podle jeho přirozenosti podíl na dobru, blaženosti a nesmrtelnosti.

V dialogu *Faidros* je láska vylíčena jako rozpomínka na skutečnou Krásu, vyvolanou krásou miláčka. Je stavem, v němž se lidská duše při spatření krásy rozpomíná na pravou Krásu, kterou nahlížela na vrcholu nebeské klenby.¹²⁰ V *palinódii* se milující, stejně jako v dialozích *Symposion* a *Lysis* dostává díky milovanému výš. Jde o přechod milujícího od tělesné k duševní kráse. Ve *Faidrovi* se postupuje ve dvojici, když milující hledá milovaného vhodného pro filosofii, a i v *dialogu Lysis* jde o vztah dvou lidí k dobru. Ve všech třech vybraných dialozích se tak duše člověka láskou pozvedá nad oblast pozemskou jen za pomoci osobního láskyplného vztahu s někým jiným.

V *palinódii* jde o specifické přátelství založené právě na erótu. Vzájemnost milujícího s milovaným zde předpokládá skloubení lásky k druhému s láskou k moudrosti, a ne s láskou k hmotným statkům.¹²¹ *Erós* je zde bohem a láska, kterou způsobuje a která je vychvalována, je definována jako šílenství, které je darováno lidem od bohů. *Erós* je *mánie*, štěpící se na dva základní druhy-božskou a lidskou. „*Existují tedy dva různé druhy lásky. Jedna je ta, o které mluvily první dvě řeči a která vzniká záměnou,*

¹¹⁶ HAVLÍČEK, A. Věci přátel jsou společné. Praha: OIKONMENH, 2003, s. 61.

¹¹⁷ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 40.

¹¹⁸ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 42.

¹¹⁹ NOVOTNÝ, F. O Platonovi: díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949, s. 184.

¹²⁰ ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu *Faidros*: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 124.

¹²¹ HEJDUK, T. Od Eróta k filosofii. Praha: Amfibios, 2007, s. 169.

při níž duše není schopná porozumět své vlastní rozpomínce odlišit obraz krásy od Krásy samé a směřovat od tohoto obrazu k jeho originálu. Tomuto krásnému obrazu rozumí pouze jako předmětu své touhy, kterého se snaží zmocnit, tak jak je zvyklá zmocňovat se jiných tělesných věcí (Phaedr. 250e-251a). Druhý typ lásky vzniká naopak tehdy, když tělesnou krásu spatří duše, která spatřila mnoho z pravých jsoucen a když spatří krásný obličej či jiný krásný tělesný obraz, spěje rychle za pomoci své rozpomínky od tohoto obrazu krásy ke Kráse samé. K tomuto krásnému obrazu pociťuje posvátnou úctu a je hotova jej uctívat jako boha, neboť v něm spatřuje to, co je božské.“¹²²

O pravé lásce lze tedy mluvit jako o souhře vzájemného láskyplného povznášení, nastolování harmonie a rovnosti mezi oběma milujícími a božským základem jejich vztahu. Pravá láska není útekem od milovaného ke Kráse samotné, ale rozšířením horizontu, v němž se nám krása milovaného ukazuje, a je v tomto smyslu duševním růstem.¹²³

¹²² ŠPINKA, Š. Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II. Praha: 2009, s. 127.

¹²³ Tamtéž.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

Primární literatura

PLATÓN. *Faidros*. Praha: OIKONMENH, 2000. ISBN 80-7298-015-7.

PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Praha: OIKONMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-357-5.

PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKONMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.

Sekundární literatura

Česká platónská společnost: *Erós v dialozích Symposion a Faidros* [online]. 2024, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.platonskaspolecnost.cz/platon-a-spisy/eros-v-dialozich-symposion-a-faidros/>.

FOULCAULT, M. *Užívání slasti: Dějiny sexuality II*. Éditions Gallimard, 1984. ISBN 80-239-1187-2.

HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika a politika*. Praha: OIKONMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-262-2.

HEJDUK, T. *Od Eróta k filosofii*. Praha: Amfibios, 2007. ISBN 978-80-86818-50-4.

NOVOTNÝ, F. *O Platonovi: díl druhý*. Přetisk prvního vydání z roku 1948. Praha: NOVÁ AKROPOLIS o. s., 2013. ISBN 978-80-86038-68-1.

NOVOTNÝ, F. *O Platonovi: díl třetí*. Praha: Jan Laichter, 1949. ISBN neuvedeno.

NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

Platónův dialog Lysis: Sborník příspěvků z platónského symposia (20.10.–21.10.2000). Praha: OIKONMENH, 2003. ISBN 80-7298-061-0.

REALE, G. *Platon*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2.

Sublimace erotiky podle Platóna, alias filosofie [online]. 2019, [cit. 2023-01-22]. Dostupné na WWW: <https://www.osel.cz/10820-sublimace>.

ŠPINKA, Š. *Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II*. Praha: 2009. ISBN 978-80-7298-390-2.

BIBLIOGRAFICKÝ ODKAZ

KLEČKOVÁ, P. *Láska v Platónových dialozích Lysis, Symposion a Faidros*. České Budějovice 2024. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Mgr. Jiří Stránský, Ph.D.

KLÍČOVÁ SLOVA: Erós, láska, přátelství, pederastie, dobro, krása, Sókratés, Lysis, Faidros, Symposion

ABSTRAKT

Práce je zaměřena na pojetí lásky v dialozích *Lysis*, *Symposion* a *Faidros*. Hlavní část je věnována rozboru jednotlivých dialogů. Součástí každého rozboru je kromě závěru daného dialogu i pohled na pederastii, jako tehdejší společenskou konvenci. Cílem práce je syntézou těchto dialogů zjistit co je láska a jakou roli láska v Platónově filosofii má.

ABSTRACT

Love in Plato's dialogues *Lysis*, *Symposium* and *Phaedrus*.

KEY WORDS: Eros, love, friendship, paederasty, goodness, beauty, Socrates, Lysis, Phaedrus, Symposium

The thesis focuses on the concept of love in the dialogues Lysis, Symposium and Phaedrus. The main part is devoted to the analysis of each dialogue. Each analysis includes, in addition to the conclusion of the dialogue, a view of paederasty as a social convention of the time. The purpose of the thesis is to synthesize these dialogues to find out what love is and what role love has in Plato's philosophy.