

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Olomouc 2017

Michaela Luisa Markvartová

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE

Interpretace Platónova Symposia
Magisterská diplomová práce

Vypracovala:

Bc. Michaela Luisa Markvartová

Vedoucí práce:

Mgr. Pavel Hobza Ph.D.

Olomouc, 2017

Prohlášení

Místopřísežně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma: „Interpretace Platónova Symposia“ vypracovala samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedla jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis

Poděkování

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Pavlovi Hobzovi Ph.D. za trpělivost, kterou se mnou měl, pevné vedení a cenné rady, které mi poskytl při psaní mé práce. Dále bych ráda poděkovala Doc. PhDr. Tomáši Nejezchlebovi Ph.D. za cenné připomínky k mé diplomové práci a PhDr. Jiřímu Hejlkovi za inspirativní rozhovory a pomoc při korektuře mé diplomové práce.

Anotace

Práce se zabývá interpretací dialogu *Symposion*. První kapitola je věnovaná struktuře a chronologii Platónských dialogů, významem vybraných řeckých slov a problematikou homosexuality a pederastie v antickém Řecku. Druhá kapitola se zabývá historickou konotací v antických Athénách, strukturou a interpretací dialogu *Symposion*.

Klíčová slova: *Symposion, Platón, Erós, pederastie, láska, homosexualita.*

Abstract

This work is focusing on interpretation of *Symposium* dialog. First chapter is dedicated to the structure and chronology of Plato's dialogues, selected terminology of ancient Greek words and topics in the areas of homosexuality and pederasty. Second chapter is dedicated to historical connotations in ancient Athens, structure and interpretation of dialog *Symposium*.

Keywords: *Symposium, Plato, Eros, pederasty, love, homosexuality.*

Obsah

1. Úvod	7
2. Úvod do problematiky Platónových dialogů a antického životního stylu	9
2.1 Struktura Platónových dialogů	11
2.2 Charakteristické rysy Platónových dialogů	17
2.3 Významy vybraných řeckých slov	22
2.4 Názory na homosexualitu	25
2.5 Pederastie.....	31
3. Interpretace dialogu <i>Symposion</i>	34
3.1 Historická data v dialogu <i>Symposion</i> a jejich historické konotace.....	34
3.2 Dialog <i>Symposion</i>	38
3.2.1 Obecné konotace a uvedení do děje	38
3.2.2. Láska před Sókratem	43
3.2.3 Sókratova láska	50
3.2.4. Alkibiadés jakožto protipól Sókrata.....	54
3.2.5. <i>Symposion</i> a dualita.....	56
4. Souhrn	59
5. Závěr	61
6. Seznam pramenů a literatury	63

1. Úvod

Tématem mé diplomové práce je interpretace Platónova *Symposia*. Ve své práci se budu zabývat nejen dialogem *Symposion*, jeho historickými konotacemi, jednotlivými řečmi, ale také strukturou Platónových dialogů obecně, řeckými termíny, dále obecnou sexualitou a pederastií v antickém Řecku. Výše zmíněnými okruhy se budu zabývat v prvním oddíle své diplomové práce, zatímco interpretací dialogu *Symposion* v oddíle druhém.

V tomto úvodu bych též ráda zmínila i několik základních otázek, na které se pokusím ve své diplomové práci najít odpověď:

- jaké interpretační směry Platónových dialogů dnes registrujeme?
- je dialog *Symposion* přímým či nepřímým dialogem a proč?
- je řecký význam slov *συμπόσιον*, *έρως*, apod. stejná v dnešní době, nebo se jejich význam liší?
- jaký byl pohled antických Řeků na sexualitu, homosexualitu a pederastii?
- kolik dějových linií obsahuje dialog *Symposion* a lze dialog vyložit ve vztahu k historickým dějům?

Hlavní prameny, ze kterých budu čerpat, jsou: Platónův *Symposion*, díla antických autorů, jakými jsou Diogenés Laertios nebo Aristotelés. Budu též čerpat z autorů moderní doby, mezi něž se řadí A. Havlíček, G. Reale, P. Hobza, M. Nussbaumová, T. Hejduk a další, kteří se ve svých pracích zabývají dialogem *Symposion*.

Při interpretaci textů budu využívat soubory různých metod, kritiku a interpretaci textů, hermeneutiku nebo empiricko-analytickou metodu zpracování. Budu také čerpat z nefilosofických textů pro vysvětlení historické a politické situace v antických Athénách.

K výběru výše uvedených otázek mě vedla myšlenka nastínit dialogu *Symposion* dobový kulturní kontext, který se od našeho velmi lišil. V dnešní době již není přítomen prvek pederastické výchovy, náš pohled na problematiku homosexuality je také odlišný.

Považovala jsem za důležité objasnit také některé starořecké pojmosloví, které se významem liší od dnešního.

V prvních podkapitolách se budu zabývat Platónovými dialogy v obecné rovině, která uvozuje rozsah problematiky interpretace dialogů. Druhá část mé diplomové práce bude věnovaná dialogu *Symposion*. Pokusím se představit různé interpretační směry tohoto díla a najít společné a rozdílné prvky.

Platónovi v dialogu *Symposion* nejde pouze o chvalořeční boha Eróta a jeho vlivu na obyčejné smrtelníky, ale jak později uvidíme, dá se v něm nalézt hlavně metafyzická nauka o idejích, ale i snaha o vyličení historického Sókrata nebo též poukaz na rozdílnost kulturního paradigmatu, který v antickém Řecku vládl. V neposlední řadě v něm můžeme najít i autentické názory na lásku antických Řeků a Platóna samotného. Podle mého názoru, jsou všechny názory na lásku, jež jsou v dialogu obsaženy Platónovy vlastní nebo inspirací od jiných.

Hlavní teze, na kterou se budu snažit najít odpověď, je propojitelnost jednotlivých řečí v dialogu. Interpretační přístup, který jsem se rozhodla sledovat, bude spočívat v tom, že prvních pět řečí jsou vlastně jakousi přípravou na hlavní řeč Sókratovu. Ta obsahuje Platónovu koncepci o dvojím světě. Vzhledem k tomu že, mnoho interpretací soudobých filosofů opomíjí poslední řeč Alkibiadovu, pokusím se o srovnání Sókrata a Alkibiada, kteří jsou, podle mého názoru zastánci dvou zcela odlišných postav v antickém Řecku. Opěrným bodem této teze bude viditelný prvek duality, který se táhne celým dialogem *Symposion*, a na který se v závěru druhé kapitoly pokusím poukázat.

Jak je z mého úvodu již patrné, dialog *Symposion* se rozhodně nezabývá pouze jedinou myšlenkou, ale, jak už to u antických filosofů bývá, obsahuje hned několik filosofických rovin.

2. Úvod do problematiky Platónových dialogů a antického životního stylu

V úvodu textu se mi zdá příhodné zodpovědět základní otázku, proč jsem si vybrala jako téma mé diplomové práce dialog *Symposion*. Abych na tuto otázku mohla odpovědět, musím nejprve zmínit dialog *Faidón*, kde se Platón zabývá tématem pozorování filosofický pravd, které podle jeho názoru vycházejí z rozpomínání. Co je však jeho důvodem hledat filosofické pravdy a zkoumat svět filosoficky? Tento důvod se týká zejména hodnoty krásna. Lidskou existenci nejvíce ovlivňuje právě smysl pro krásu. Idea krásy je viditelná, a tudíž její zakoušení probouzí lásku, která otevírá přístup k ideji samé.¹

Platónův dialog *Symposion* se stal podmětem a významnou inspirací mnohých filosofů, autorů prózy a poezie od antického Řecka až po současnost. Můžeme zde zmínit např. v pozdní antice Plotína a jeho dílo *O lásce*, kterým se snažil rozvinout metafyzickou koncepci, nebo rané křesťanské myslitele, kteří se snažili stavět křesťanskou víru na filosofických základech a zastávali názor, že lásku a krásu stvořil Bůh pro ty, kteří v něho věří, a skrze tyto faktory pak věřící mohou stoupat do nebes. Byli to například Augustinus a Eriugena. V renesanci pak *De Amore* od Marsilia Ficina, který se snažil skloubit Platónovu filosofii s křesťanskou naukou. Z něho si pak vzali inspiraci spisovatelé 16. a 17. století, jako například Pietro Bembo či Baldesar Castiglione. Časem se Platónův vliv dostal i na anglické ostrovy, kde z něho čerpali např. Keats nebo Shelley a přijali názor, že existuje svět idejí a svět jejich odlesků a že díky zkušenosti s láskou máme přístup do světa idejí. Poté se tento vliv také přesunul do z poezie do ostatních částí umění. V myšlení 20. století náměty z dialogu *Symposion* ovlivnilo řadu důležitých myslitelů, umělců či skladatelů. Freud si od Platóna půjčil základní koncept libida nebo si Thomas Mann, Virginia Wolfová či Jane Addams od něho vypůjčují propojení lásky a krásy.²

Tedy jak bylo naznačeno, vybrala jsem si interpretaci dialogu *Symposion*, protože láska je v Platónově metafyzické koncepci dvou světů jakýmsi podstupněm

¹ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 220-221

² NAUGLE, D. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online] s. 5-8

krásy. Podle mého názoru, abychom se mohli dostat do Platónova světa idejí, musíme začít na jednom z nižších stupňů a až poté začít šplhat do světa nadsmyslové zkušenosti. V dialogu *Symposion*, který se na první pohled může jevit jako dialog věnovaný lásce a chvalořečení boha Eróta, však se za touto diskuzí skrývá zájem o jiný prvek v lidském životě, a to je právě krása, skrze ni, jak je rozebíráno v Sókratově řeči, šplháme po Diotimě žebříku rovnou do světa idejí.³ Avšak Sókratovo převyprávění příběhu o Diotimě má podle mého názoru kořeny již v Aristofanově řeči, která je některými z interpretů⁴ považována za nejdůležitější z řečí v dialogu.

Ač se tedy může jevit láska jako méně důležité téma než např. krása, podle mého názoru musíme začít od základů Platónovy nauky, abychom se mohli dostat výše, do světa idejí. Jako každé filosofické bádání i toto bychom měli pojmut v komplexnosti a začít od základů. Díky tomuto přístupu pak můžeme celou Platónovu nauku, která je obsažena i v dialogu *Symposion*, pojmut v celistvosti.

³ PLATÓN. *Symposion*. 201d-212a

⁴ Tuto tezi obhajují, např. Giovanni Reale ve svém díle *Platón* nebo Pavel Hobza ve svém článku *Plato's Symposium*.

2.1 Struktura Platónových dialogů

V této kapitole bych se ráda soustředila na strukturu, metodologii a charakteristiku Platónových dialogů. Je zcela fundamentální alespoň zběžně toto téma představit, protože Platón je jeden z nejméně interpretovaných autorů v historii filosofie, a tak existuje velké množství literatury a interpretačních přístupů k této tématice. Stěžejním pramenem bude potom kniha Aleše Havlíčka *Dialog, etika a politika*, a to zejména proto, že v ní krásně shrnuje strukturu, interpretační problémy a rysy Platónových dialogů. Do kontrastu k Havlíčkově interpretaci postavím Giovanniho Reala a jeho interpretaci čtyř „paradigmat“.

Platón je spolu s Aristotelem považován za pilíř evropského myšlení,⁵ proto mě jeho nauka fascinovala již od počátku mých filosofických studií, a proto jsem se též rozhodla vybrat si jeho filosofii jako téma pro svoji diplomovou práci. Platón je považován za prvního myslitele, který se snaží dostat přes dílčí otázky k celkovému výkladu lidské existence sub specie aeternitatis.⁶

Jeden z typických problémů interpretace Platónova učení je skutečnost, že každý filosofický směr, který z něho čerpá, si Platónovo učení utváří k obrazu svému. Žádný z autorů nebo filosofických škol se nesnaží Platóna interpretovat v jeho celistvosti.⁷ Avšak tato problematika je na jedné straně zcela pochopitelná, protože Platón se ve svých dialozích zabývá snad všemi filosofickými disciplínami a tato činnost v dnešní době je takřka neproveditelná.

Předtím, než se začteme do Platónových dialogů, musíme si uvědomit, že on sám jako postava nikde nevystupuje ani nepromlouvá.⁸ Diogenés Laertios se domnívá, že Platón vyjadřuje své názory prostřednictvím čtyř osob: Sókrata, Timaiia, athénského hosta a hosta z Eleje. Názory, které považuje za nesprávné, vkládá do úst Gorgiovi, Prótagorovi nebo Hippiovi.⁹ Platón sám je pouze zmíněn v dialogu *Faidón* a v *Apologii* (Obrana Sókrata)¹⁰. V jeho dialozích vystupují postavy jak historicky doložitelné, tak

⁵ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 13

⁶ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 175

⁷ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 176

⁸ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 13

⁹ LAERTIOS, Diogénes. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. III, 52

¹⁰ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 15

postavy fiktivní. Jsou psané většinou formou otázek a odpovědí, které mají nějaký záměr z pohledu jejich autora, Platóna.¹¹

Podle Diogéna Laertia Platón, poté co potkal Sókrata, spálil své básně a začal se věnovat filosofii.¹² Pokud je tato historika pravdivá, básnické nadání Platónovi i v jeho filosofických dílech nadále pomáhalo.

Platónovy dialogy se z formálního hlediska dělí na dvě skupiny. První skupinou jsou přímé dialogy, které se vedou v živém rozhovoru mezi jeho účastníky. Jejich struktura je podobná divadelním hrám a každý účastník je označen svým jménem. Druhou skupinou jsou dialogy nepřímé, tedy vyprávěné, a obvykle mají nějaký děj (například *Ústava*, *Protágoras* nebo *Parmenidés*).¹³ U nepřímých dialogů můžeme ještě rozlišit tzv. rámcové dialogy, které mají více dějových rovin. Tento typ dialogu je právě dialog *Symposion*¹⁴ nebo *Faidón*. Další rysem, který můžeme vypožorovat u nepřímých dialogů, je ten, že se obvykle odehrávají bez ohledu na vnější okolnosti a v bezčasí, v kontrastu k dialogům přímým.

Nezabývejme se pro tuto chvíli otázkou, proč Platón psal svá díla většinou formou přímých dialogů, a přijměme teorii, podle které je možno ztotožnit Platóna s postavou Sókrata, který v jeho dialozích vystupuje.¹⁵ Avšak, jak Havlíček dodává, proč tedy Platón ve svých dialozích tak často mění názory? Uveďme jako příklad Sókrata, který v dialogu *Gorgias* popírá identitu slastí a v dialogu *Protágoras* ji zase hájí. Jedním z možných vysvětlení je to, že se Platónovy názory s postupem času a jeho filosofické vyzrálosti mění, a tak se tedy i jeho filosofie v této časové ose vyvíjí.¹⁶ Stejný průběh můžeme také vidět například i u Ludwiga Wittgensteina, který ke konci života zcela zavrhl svůj *Tractatus Logico-Philosophicus*.

U Platóna je možno volit z mnoha interpretačních přístupů. Nejprve je potřeba si uvědomit, že existují dva paradigmatické¹⁷ interpretační přístupy.¹⁸ Jedni považují

¹¹ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 14

¹² LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. III, 5

¹³ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 14

¹⁴ Při snaze pochopit dialog *Symposion* v souvislostech bychom neměli zapomenout na fakt, že díky rámcovému dialogu přesně nevíme, co se skutečně u Agathóna stalo. Tyto prvky má *Symposion* společný např. s dialogem *Parmenidés*. HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 23

¹⁵ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 16

¹⁶ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 16

¹⁷ Výraz „paradigma“ je zde myšleno z pohledu T. Kuhna, *Struktura vědeckých revolucí*

Platóna za metafyzika, zatímco podle druhých je skeptikem. První přístup, který se také nazývá „dogmatickým“, hledá v Platónově myšlení metafyzický systém. Tento přístup je charakteristický například pro novoplatoniky. Druhý přístup je typický pro střední období Akademie a znovu se prosazuje od druhé poloviny 20. století.

První přístup, tedy systematické zpracování Platónova myšlení, dostal v 18. století svou novou podobu. Vedle mnohých německých filosofů měl na jeho vytváření největší podíl Friedrich Schleiermacher, který přeložil téměř všechny Platónovy dialogy (překlady se nedostalo například *Ústavě* nebo *Zákonům*) a opatřil je interpretačními úvody. Tato malá revoluce zapříčinila, že badatelé začali považovat filosofický obsah dialogů za neoddělitelný od jejich formy a chápali ho jako výraz Platónovy filosofie. Schleiermacher též vychází z předpokladu, že Platón je prvním systematickým filosofem. Samozřejmě, že tento interpretační přístup měl i své odpůrce, jako například G. W. F. Hegela, který považoval dialogy za neadekvátní výrazovou formu. Schleiermacher dospěl dále k názoru, že Platónův systém zůstává neměnným a je v dialozích přítomen. Jediné, co se v dialogu mění, je způsob jeho předvedení. A tak se v literatuře vyvinula tzv. „unitární“ interpretace. I tento přístup se však dočkal kritiky, neboť v dialozích je možno najít odlišná pojetí týchž problémů nebo i protikladná tvrzení.¹⁹

Dalším interpretačním přístupem je tzv. „vývojový“ přístup, který je dnes možno považovat za nejrozšířenější. Tento přístup má své slabé stránky, zejména v chronologickém řazení dialogů, a to zejména z hlediska kategorizace dialogů na rané, střední a pozdní, na němž dosud nepanuje shoda. Další slabou stránkou je potom přehlížení dramatického a literárního aspektu dialogů. Zastánci toho přístupu jsou například L. Campbell, G. Ryle nebo G. Vlastos. Podle vývojové teorie měl nejdříve Platón psát tzv. sókratovské dialogy, které se zabývaly různými filosofickými naukami. Dále v středních dialozích se objevuje teorie „dvou světů“ se svou ontologií, epistemologií a psychologií. V pozdních dialozích se interpretační názory opět rozcházejí v tom, zda Platón pokračoval v teorii „dvou světů“ či nikoliv.²⁰

¹⁸ Nutno podotknout, že v Havlíčkově knize existuje přístup třetí, který se podle jeho názoru nachází někde uprostřed těchto dvou hlavních interpretačních přístupů. HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 19 V mé práci tento přístup nebudu zmiňovat, protože se jím nehodlám blíže zabývat.

¹⁹ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 19-21

²⁰ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 22-23

Systematická teorie také do sebe zahrnuje tzv. „esoterický přístup“.²¹ Ten vychází z předpokladu, že „esoterické nauky“ byly v Akademii pronášeny pouze pro zasvěcené. Mnozí zastánci tohoto přístupu, např. G. Reale nebo K. Gaiser, se domnívají, že Platónův filosofický systém se nevyvíjel, protože nebyl nikdy sepsán, ale byl předáván pouze ústní tradicí.²²

Tyto interpretační přístupy spojuje předpoklad systematickosti. Liší se pouze v hodnocení, zda se jedná o systém „jednotný“, „vyvíjející se“ nebo „esoterický“.²³

Druhým paradigmatickým přístupem je přístup „skeptický“, který je stavěn do protikladu k systematickému přístupu. „Skeptičnost“ spočívá v tom, že podle jeho zastánců Platón nenabízí jednoznačné a definitivní řešení témat. Tito zastánci si kladou otázku, co je vlastně v dialozích ještě Platónovo. Mezi přední zastánce tohoto přístupu patří jeho zakladatel Leo Strauss nebo například Stanley Rosen. Tito filosofové věnují pozornost hlavně dramatickým detailům. Dále je spojuje teorie o neslučitelnosti systematické filosofie s formou dialogu. Pokud by, podle jejich názoru, chtěl Platón podat systematický výklad, psal by spíše pojednání než dialogy.²⁴ Například Martha Nussbaumová zastává názor, že je Platón sebekritickým filosofem, který reviduje dřívější stanoviska a také je ve svých dialozích podrobuje kritice. Dále také poukazuje na problematiku formy dialogu a říká, že Platón používá dialog, aby podnítl nějaký názor a aby čtenáři pocítili sílu představeného problému. Tento postup se pak snaží ukázat alternativní reakce na stejný problém.²⁵

Do kontrastu s Alešem Havlíčkem můžeme postavit Giovanniho Reala, který zastává názor, že „základní problém interpretace Platóna, před nímž dnes stojíme, spočívá v náležitě rekonstrukci vztahů mezi naukami, jež nacházíme v Platónových spisech a „nepsanými naukami“, jež chtěl Platón sdělit výlučně v dimenzi dialektického

²¹ Esoterická filosofie, která se znovu začala objevovat v 19. století a je dávana do kontrastu s exoterickou filosofií. Tato diskuze znovu ožila nejen kvůli dialogu *Faidros*, jehož důležitost osvětlím později, ale také kvůli Platónově přednášce *O dobru*, kterou údajně přednášel na půdě Akademie. GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 173

²² HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 24

²³ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 25

²⁴ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 25-26

²⁵ NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 205

mluveného slova, a které známe jen díky jeho žákům.²⁶ V jeho knize *Platón* shrnuje vývoj „paradigmat“ do čtyř bodů.

Za „původní paradigma“ považuje rozvinutí nauky Platónem a jeho žáky v Akademii, jmenovitě Aristotelem, Speusippem nebo Xenokratem. Zde je kladen důraz na „nepsané nauky“ více než na Platónovy spisy. Paradigma je považováno převážně za systematicko-analytické. Výchozím bodem je výuka, Platónovo živé slovo a jeho spisy. Reale podotýká, že Platónovi žáci zdůrazňovali ve svých spisech to, co nebylo psáno, a mimo jiné podceňovali psané dialogy.²⁷

Za druhé „paradigma“ Reale považuje novoplatónské, které je také systematicko-analytické, avšak silně se soustředí na interpretované dialogy. Na druhou stranu také přijímá „nepsané nauky“. V novoplatónské tradici je stěžejním dílem dialog *Timaios* a na prvním místě stojí tři principy: bůh, ideje a látka. Postupem času se také vrací zájem o „nepsané nauky“ a pozornost se také upírá k dialogu *Parmenidés*, o který se opírá novoplatónská metafyzika.²⁸

Když v průběhu 18. Století novoplatónské paradigma ztratilo svoji životaschopnost, bylo vystřídáno „paradigmatem“ F. Schleiermachera, které dává přednost dialogům a velmi omezuje význam a hodnotu „nepsaných nauk“.²⁹ Jeho přístup se zabývá systematickostí Platónských dialogů, jak jsem již stručně představila u interpretace A. Havlíčka.

Posledním „paradigmatem“, který Reale představuje, je paradigma navržené tůbingenskou školou, která vedle spisů staví do popředí i „nepsané nauky“ a představuje je jako nezbytné pro pochopení samotných spisů jak z historického, tak ze systematického hlediska. Toto paradigma podle Reala ukazuje, že můžeme rekonstruovat „systém“ Platónova myšlení a tak ukázat jeho jednotu. Máme spíše vycházet ze živého slova nežli z teoretických pozic, což bylo blíže i Platónovi, který skrze mluvené slovo světil své nejhlubší poselství. Nutno podotknout, že sám Reale zastává tento „paradigmatický“ přístup.³⁰

²⁶ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 47

²⁷ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50-51, 58

²⁸ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 68

²⁹ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 66,

³⁰ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 84-85

Můžeme zde vidět odlišné interpretační přístupy Platónových dialogů. Havlíček rozděluje interpretační přístupy na dva paradigmatické, kdy jeden interpretuje Platóna jako metafyzika a druhý jako skeptika. Oproti tomu nám Reale předkládá čtyři „paradigmatické“ etapy, kdy jedna je postupně nahrazena druhou. Oba autoři vystihují problematiku interpretace Platónových dialogů jinak. V tomto případě nemůžeme vyvodit, který z autorů vystihuje tuto problematiku lépe, protože v obou případech jde o jejich úhel pohledu. Havlíček se snaží problematiku interpretace Platónových dialogů vyložit spíše v tematických okruzích, kde se snaží každou skupinu autorů zařadit do určité „škatulky“. Můžeme na tento záměr namítnout, že mohou existovat autoři, kteří se do jeho předem vymezených tematických bloků nedají zařadit. Reale oproti tomu rozděluje jeho interpretační přístupy spíše z hlediska historických epoch. Jeho interpretaci můžeme také vidět jako cyklickou, protože začíná v době, kdy Platón dával přednášky v Akademii a apeloval na „nepsané nauky“ a končí paradigmatickým, který těmto naukám opět přikládá velký význam. U obou autorů můžeme vidět, že se shodují v některých řazeních interpretačních přístupů, a to např. u F. Schleiermachera, kterého Havlíček řadí mezi interprety Platóna jakožto metafyzika, a Reale mu připisuje třetí paradigma, které omezuje význam a hodnotu „nepsaných nauk“. Můžeme polemizovat nad myšlenkou, že vzhledem ke skutečnosti, že Havlíček byl českým filosofem a že Reale byl filosofem italským, můžeme v jejich pohledech na tuto problematiku vidět i vliv filosofické výchovy v České republice a Itálii.

2.2 Charakteristické rysy Platónových dialogů

Dalšími aspekty, které bych ráda představila, jsou charakteristické rysy Platónových dialogů. Až na malé výjimky ve všech vystupuje Sókratés, ať už jako postava hlavní nebo vedlejší a klade svým spoluobčanům otázky, které mají logickou formu „Co je to x?“. Tyto otázky jsou poté rozvíjeny v tematických okruzích a alternativními dotazy, na které existují odpovědi „ano“ nebo „ne“. Celý dialog se tak točí okolo úvodní otázky. V dialozích se může vyskytovat více postav, nikdy však nemluví najednou. Každá z postav má svou vymezenou roli a své názory prezentuje v určitých tematických blocích. Nutno podotknout, že názory a postoje v dialogu zastává odpovídající, nikoliv tazatel, kterým je zpravidla Sókratés³¹. Ten je téměř ve všech dialozích pouze postavou, používající maieutickou neboli porodní metodu, podle níž se vzdělávání realizuje prostřednictvím jeho otázek, jež vedou vzdělávané k novému poznání.

Centrem Platónova myšlení je nauka o dvou světech. V dobovém kontextu to můžeme chápat jako rozvinutí myšlenek Parmenida a Hérakleita. Z inspirace těchto dvou presokratických filosofů také může vyplývat jeho dualistický náhled světa.³²

V dialozích je vylíčen obraz filosofického jednání. Platón se ho snaží odlišit od jiných druhů jednání. Například v dialogu *Faidros* Platón ukazuje kontrast mezi filosofy na jedné straně a řečníky, básníky a tvůrci zákonů na straně druhé.³³

Moderní kritika Platónových dialogů se zabývá hlavně pravdivostí dialogů, avšak tento problém je zde již od antiky³⁴. Dnes je velká shoda v tom, že můžeme Platónovy dialogy dělit do tří skupin, avšak postavení jednotlivých dialogů v příslušných skupinách je stále sporné.³⁵ Dialogy se dělí na:

a, rané dialogy, které se zabývají etickými problémy a snaží se najít definice různých ctností, na které je kladen důraz. V těchto dialozích často vystupuje Sókratés a většinou končí aporií, protože všechny definice, které účastníci dialogů navrhnou, Sókratés

³¹ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 27-29

³² GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 177

³³ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 167-168

³⁴ Nejdůležitější metodou, která se v dnešní době používá, je jazyková stylistika a jejími představiteli jsou např. L. Campbell, C. Ritter nebo H. von Armin. RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 44

³⁵ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 44

vyvrátí. Dialog *Kritón* se zabývá Sókratovou argumentací, že protivit se zákonům obce je špatné.³⁶ Další dialogy se zabývají definicemi: *Lachés* – statečnost, *Charmidés* – rozumnost, *Euthyfrón* – zbožnost, *Trasymachos* – spravedlnost, *Lýsis* – přátelství, *Prótágorás* – analýza učitelnosti a jednota ctností a *Hippiás větší* – krásno.³⁷

b, střední dialogy, které jsou datovány do vrcholného období Platónovy tvorby, která začíná po první sicilské cestě. Jeho výprava byla považována za cestu za poznáním pythagorejského učení. Zde se začínají objevovat témata nesmrtelnosti duše a matematiky. Nejdůležitějším tématem je však nauka o idejích. Často se zde mluví o dualismu světa idejí a našeho světa. Tedy nad naším světem existuje svět idejí, který je prvotní. Ideje jsou absolutní, na ničem nezávislé a jsou jedinečnými představitelkami jisté obecnosti (např. idea krásy). Věci v našem světě mají spoluúčast na idejích, avšak hmotný svět je pouhým odleskem světa idejí. Tyto věci mají sice rysy ideje, avšak jsou nedokonalé, protože např. krásná tvář může zošklivět, ale idea krásy zůstane stále krásnou. I když tedy celý hmotný svět je pouhým odleskem světa idejí, je i tak dobrý. Dobro v Platónově nauce o idejích je ideou nejvyšší, kterou by chtěl každý nazírat, avšak cesta k jejímu nazření je dlouhá a složitá. Jedna metoda nazírání idejí je tzv. Diotimin žebřík, který je představen v dialogu *Symposion*, přesněji v Sókratově řeči.

Přechod ke středním dialogům ohlašuje dialog *Gorgiás*, který se kriticky vyrovnává s rétorikou, o které říká, že je to pouhá technika jak manipulovat s lidmi a je to Platónem považováno za instrument moci. Dialog *Menón* zkoumá techniku Sókratovy maieutiky. Dále se ve středních dialozích objevuje trojice, která reflektuje lidské danosti: lásku dialogy *Symposion* a *Faidros*, soužití v obci v *Ústavě* a smrt v dialogu *Faidón*.³⁸

c, pozdní dialogy jsou charakteristické odklonem od nauky o idejích, ač je toto tvrzení některými autory považováno za nepravdivé. Začínají se zde objevovat témata ontologická, dialektická, teorie poznání a kosmologie. Platón, také začíná zkoumat přírodní svět. Můžeme to vyložit jako příklonění se k pythagorejské nauce. Dialog *Theaitétos* se zabývá objasněním pojmu vědění a snaha vyrovnat se s relativismem hérakleitovců a Protágora. Dialog *Parmenidés* obsahuje Platónovy námitky proti své

³⁶ Díky tomuto Sókratovu přesvědčení můžeme např. potvrdit hypotézu, že Sókratés nespáchal sebevraždu. MARKVARTOVÁ, Michaela. *Problém sebevraždy v antickém Řecku*. s. 34-36

³⁷ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 45

³⁸ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 45

vlastní teorii idejí, kterou později napadá i Aristotelés. Jeho druhý díl rozvíjí dialektu Jedna a mnohého, která také ovlivní novoplatónské spekulace. Dialog *Sofistés* je snaha vyrovnat se s Parmenidovou tezí, že nejsoucí nelze ani myslet, ani o něm vypovídat. V Platónových *Zákonech*, které nedokončil, se znovu zabývá obcí. Zde také můžeme vidět, že ke konci svého života Platón, jako většina filosofů, změnil úhel pohledu, protože v *Ústavě* tvrdil, že ideální vládce obce je vládce-filosof, avšak v *Zákonech* nastupuje vláda zákonů.³⁹ Podle Graesera v pozdním díle *Zákony* byl již Platón pesimisticky laděn, protože se stal obětí politických intrik, kterým se snažil celý život vyhnout.⁴⁰

Pozoruhodným faktorem v dialozích je také rozlišení historického a fiktivního Sókrata skrze sókratovské dialogy. Historický Sókratés je nám zprostředkován skrze Aristotela, Aristofanovy komedie, kterého ho velmi karikují nebo skrze Xenofonta, který potvrzuje či vyvrací Platónovy výroky. Avšak Sókratés, který vystupuje v dialozích, je postavou fiktivní, i když některé její rysy mohou odpovídat i Sókratovi historickému. Tímto problémem se zabýval např. G. Vlastos.⁴¹ Podle Pavla Hobzy Vlastos pokládal Sókrata Platónových raných dialogů za totožného s historickým Sókratem.⁴² Na druhou stranu můžeme vidět, že Ch. Kahn neztotožňuje historického Sókrata se Sókratem v Platónových dialozích. Argumentuje, že není možné, aby tak kreativní autor, jakým byl Platón, se nechal tolik let ovlivňovat Sókratem, ba i po jeho smrti. Dále jsou Platónovy dialogy považovány za fiktivní, kromě *Apologie*, a proto nemohou být považovány za historické dokumenty, které potvrzují historičnost Sókrata.⁴³ Kahn říká, že je těžké, avšak důležité oddělit historického a fiktivního Sókrata v Platónových dialozích. Naznačuje však, že pokud se nám podaří komparovat Platóna a Antisthena, Aischia, Faidra nebo Eukleida, můžeme nalézt v jejich dílech podobně laděné pasáže se Sókratovými myšlenkami. Na jejich základě lze oddělit historického Sókrata a jeho myšlenky a fiktivního Sókrata, skrze něhož autoři vyjadřovali své myšlenky.⁴⁴ I zde můžeme vidět, že rozlišení historického a fiktivního Sókrata není snadný úkol.

³⁹ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 45-46

⁴⁰ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 164

⁴¹ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 29-30

⁴² HOBZA, Pavel. *G. Vlastos Socratic Studies* [online]

⁴³ KAHN, CH. H. *Plato and the Socratic Dialogue*. s. 74-75

⁴⁴ KAHN, CH. H. *Plato and the Socratic Dialogue*. s. 1-4

Dalším charakteristickým rysem Platónových dialogů je skutečnost, že se zabývá tématy „spornými“, např. spravedlnost, krása, dobro, apod. Tato témata nemůžeme uchopit definitivním způsobem, protože jejich bezsporná definice je v těchto případech nemožná a každý pokus o definici nutně končí v aporii. Východiskem z této situace je podle Havlíčka pouze adekvátní přístup k problému, tedy to, co je v dialogu *Faidros* vyloženo jako dialektická hra. Platón nechává své postavy promkoncepclovat o sporných věcech, které jsou potom v dialozích konstituovány a kriticky rozebírány a provádí tedy syntézu a analýzu problémů. Tato hra nepředkládá lidské duši hotové teze a názory k jejich automatické akceptaci, ale naopak, „zasévá“ pochybnosti, skrze které si člověk uvědomuje meze vědění a především bytostnou nevědomost člověka. Dialektickou hru Platón používá, neboť nevěří na filosofické poznání uskutečněné přímým poučujícím způsobem. Proto také nepíše žádný traktát, ale pouze dialogy. V Platónových dialozích tedy nemůžeme najít jednoznačnou odpověď na diskutovanou otázku. Dialogy, ve kterých se tato charakteristika objevuje, jsou například *Euthyfrón*, *Lachés* z dialogů raných anebo *Menón*, *Lysis* či *Gorgias* z dialogů středních. Sókratés v těchto dialozích využívá metodu elenchu, tedy dotazování, zkoumání, prověřování, jež v případě neudržitelnosti zkoumané teze vede k jejímu vyvrácení. To může v určité fázi nebo na konci dialogu vyústit až v aporii. Elenchos je metoda typická pro sofisty a rétory,⁴⁵ od nichž se Sókratés ostře distancoval, i když byl mnohými obyvateli Athén považován právě za jednoho z nich.

Můžeme si položit otázku, proč Platón psal dialogy a nikoliv traktáty? Proč si Platón vybral tuto literární formu? Jedna z možných odpovědí může být, že na rozdíl od traktátů dialogy působí autentičtěji. Ricken zastává názor, že filosofická otázka vyrůstá z určitého životního kontextu. Tím, že Platón velmi často ve svých dialozích líčí rozhovory mezi historicky reálnými osobami, si může čtenář na základě knih, které se zabývají dějinami, zjistit, jakými charakteristickými vlastnostmi určité historické osoby disponovali.⁴⁶ Můžeme vidět, že například Dionýsos I., vládce Syrakus, se stal pro Platóna vzorem tyрана v jeho díle *Ústava*.⁴⁷

⁴⁵ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Dialog jako problém*. s. 30-33

⁴⁶ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 47-48

⁴⁷ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 164

Další možnou hypotézou dialogické formy Platónových děl, je rozdělení Platónova učení na esoterické spisy⁴⁸ a extoterické spisy. Tato hypotéza se rozvinula hlavně s příchodem interpretačního paradigmatu, že Platónovy spisy, jsou vlastně pouze poznámky k Platónovým přednáškám v Akademii⁴⁹. Zastánci tohoto interpretačního přístupu se odkazují na dialog *Faidros*, kde mimo jiné kritizuje psané slovo a dává přednost slovu mluvenému⁵⁰. Zastánci tohoto přístupu se domnívají, že Platón zvolil formu dialogů, protože se nejvíce podobají rozhovorům. Může to být Platónova snaha o vyrovnání se s nedostatečností psaného slova. Nastíněním situace v úvodech dialogů a charakteristikou účastníků se Platón snaží naznačit situace běžného života, jaké emoce a nálada v dialozích probíhala, apod.⁵¹

Literární žánr, který Platón ve svých dialozích používá, pojí dramaticko-mimetický moment s obsahově-filosofickým textem. Dále se v dialozích objevují rozsáhlé vzpomínky na historického Sókrata. Časem však tento dialogický žánr ustupuje a vliv Sókrata se vytrácí.⁵²

⁴⁸ viz. interpretační přístup Giovannioho Reala.

⁴⁹ Tato problematika začíná u Schleiermachera, který se stále vrací k místu v dialogu *Faidros* 274c-278b, kde Platón srovnává a hodnotí psané slovo a rozhovor. Podle Schleiermachera jde Platónovi také o vědění o mravním dobru, které se nedá zjistit z písemné podoby, ale pouze v duši vědoucího.

RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 47

⁵⁰ HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika – Proč psal Platón dialogy?* s. 40

⁵¹ RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. s. 48

⁵² GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 165

2.3 Významy vybraných řeckých slov

V této kapitole bych ráda vysvětlila některé starořecké pojmy, se kterými se setkáváme v dialogu *Symposion*. Chci vysvětlit tyto pojmy zejména proto, že v antickém Řecku měly jiné významy, než bychom jim mohli přisuzovat. Ráda bych též poznamenala, že tento nástin bude stručný navzdory tomu, že diskuze o správném překladu uvedených pojmů je velmi rozsáhlá a literárně košatá. V této kapitole budu čerpat z F. Novotného, T. Hejduka a K. Boháčka spolu s J. Stránským. Slova, která zde chci představit, jsou: *συμπόσιον* (*symposion*), *εραστής* (*miláček*), *έρώμενος* (*milovník*), *έρως* (*láska*), *φιλία* (*přátelství*) a *έπιθυμία* (*žádostivost*).

Řecké slovo *συμπόσιον* se často překládá do češtiny a jiných jazyků slovem „hostina“. Podle Františka Novotného je tento překlad poněkud nepřesný. Novotný se přiklání k názoru, že slovo *symposion* není hostina, ale družná zábava, která následuje po jídle. Není to pouze pustá konzumace alkoholu v našem dnešním chápání, ale *symposiu*, chcete-li hostině, předchází též zahajovací modlitba⁵³. Jeho tvrzení podporuje úryvek v předmluvě dialogu, kde Platón píše: „Potom, když si Sókratés ulehl ke stolu a pojedl on i ostatní hosté, vykonali prý úlitby a zazpívavše chvalozpěv bohu spolu s ostatními obvyklými úkony, chystali se k pití.“⁵⁴ *Symposion* byla populární mužská kulturní akce již v archaické době. Po jídle muži vdávali hold bohům. Mimo jiné hostitel měl právo rozhodnout, kolik alkoholu mohou ostatní účastníci *symposia* vypít. Například v dialogu *Symposion* hostitel Agathón dovolil ostatním, že mohou pít podle libosti.⁵⁵ Na konci dialogu můžeme vidět, že Alkibiadés změnil pravidla hry a s jeho příchodem se mění pravidla pití, protože se po jeho příchodu *symposion* změnil v pitku.⁵⁶

Εραστής (*miláček*) byl obvykle chlapec ve věku okolo 13. let, který byl v páru s veřejně činným člověkem nazývaným *έρώμενος* (*milovník*).⁵⁷ Milovník byl obvykle starší, múzicky vzdělaný muž okolo 40 let, který byl rádcem a přítelem miláčka při jeho cestách životem, dokud se jejich cesty zase nerozdělily. Miláček byl například

⁵³ PLATÓN. *Symposion*. s. 6

⁵⁴ PLATÓN. *Symposion*. 176a

⁵⁵ PLATÓN. *Symposion*. 176e

⁵⁶ PLATÓN. *Symposion*. 223b. a HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 5

⁵⁷ BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II*. s. 22

Alkibiadés a milovník Sókratés. Tímto vznikl pederastický vztah⁵⁸ učitele a žáka. Jak říká Foucault, mladíčkem je ten, který ještě nedokončil svá studia a nedosáhl definitivního statutu a byl též uznáván jako erotický objekt vysoké hodnoty.⁵⁹ Tento vztah, který bychom nazvali pedagogickou pederastií, byl státem uznáván, a pokud byl bez sexuálního vztahu, byl považován za vhodný doplněk výchovy. Foucault se také zabývá rozdílem mezi pederastií a manželstvím, pro které jsou stanovena pravidla, uměřenost, spravování οίκος⁶⁰ a plození potomstva. Vztah muže a chlapce se naproti tomu vyznačuje vzájemnou nezávislostí, neexistencí institucionálního nátlaku a otevřenou hrou⁶¹. Více o vztahu miláčka a milovníka uvedu později.

Řecké slovo έρωσ se podle Tomáše Hejduka v českých verzích antických děl objevuje v různých překladech. Podle Františka Novotného je *erós* „substantivum mající společný kořen se slovem eramai nebo eraó... Sloveso eramai nebo eraó znamená „toužím“ a erós je tedy „toužení“, „touha“ ... Českým slovem láska se tento pojem nevystihuje: kromě toho není k podstatnému jménu „láska“ slova s tímto širokým významem...“⁶² I když má Novotný tento názor, slovo „erós“ běžně překládá slovem „láska“. Touha je však podle Hejduka termín nepřesný a více obecný. *Erós* v antickém Řecku zdaleka nepokrývá některé dnes možné výrazy slova láska, např. altruismus nebo péče. Podle jeho názoru musíme představit eróta spolu s dalšími slovy, s nimiž souvisí.⁶³ Dále nás Hunter upozorňuje, že si musíme uvědomit, že antičtí Řekové nerozlišovali velká a malá písmena. To však neznamená, že slova Erós (bůh) a erós (láska) považovali Řekové za významově totožný.⁶⁴

Těmito slovy jsou například φίλία (přátelství, láska) a φιλείν (milovat), které jsou odvozena od slova φίλος (přítel s osobní náklonností a sympatií).⁶⁵ V tomto spojení nám Hejduk ukazuje trojí rozdíl mezi kořenem slova fil- a era-. 1, *erós* je prudší, intenzivnější a vášnivější, 2, *erós* vyjadřuje touhu a usilování, *filia* je spíše sympatií

⁵⁸ Pederastií se budu podrobněji zabývat později.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 256-257

⁶⁰ Oikos můžeme přeložit jako domácnost, dům, apod.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 268

⁶² NOVOTNÝ, František. *O Platónovi III.* s. 212-213

⁶³ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii.* s. 43

⁶⁴ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium.* s. 15-16

⁶⁵ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii.* s. 43

nebo oblibou, 3, *erós* více méně vyjadřuje sexuální chtíč, ale *filia* nemusí být s chtíčem nijak zásadně spjata.⁶⁶

Dalším starořeckým slovem, které je neodmyslitelně spjata se slovem *erós* je *ἐπιθυμία* (žádostivost). Lásku ve smyslu přátelství (*filia*) nemůžeme s *epithýmia* moc spojovat, ale v případě eróta to Hejduk považuje za nutné. I když *erós* a *epithýmia* po něčem touží a něco si žádají,⁶⁷ nemůžeme je považovat za jedno a to samé. Protože *erós* je spojen s dlouhodobějšími přáními a tím pádem zákonitě mizí vášnivá a emotivní *epithýmia*, která je spíše spojena s přáními okamžitými.⁶⁸

⁶⁶ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 45

⁶⁷ PLATÓN. *Symposion*. 200a

⁶⁸ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 57

2.4 Názory na homosexualitu

Homosexualita jistě hrála v antické kultuře významnou roli. Hned na začátku této kapitoly bych se ráda odkázala na část Platónovy myšlenky ze *Zákonů*, kde prohlašuje: „A at' se má o takových věcech myslet žertovně nebo vážně, je třeba mít na mysli, že rozkoš toho druhu je dána podle přírody ženskému a mužskému pohlaví vstupujícímu do společenství plození, kdežto styky mužů s muži nebo žen s ženami jsou proti přírodě a je to svrchovaný pych, způsobovaný bezuzdnou choutkou.“⁶⁹ Z této jeho myšlenky tedy můžeme usoudit, že Platón rozhodně nebyl příznivcem homosexuality.

Homosexualita je podle Dovera dispozice usilovat o smyslové potěšení přes tělesný kontakt s osobami stejného pohlaví. Také dodává, že se homosexualita stala nápadným rysem řeckého života⁷⁰, i když nemůžeme vyloučit, že existovala dávno předtím (před 6. stol. př. n. l.). Zobrazení homosexuality můžeme nalézt na stěnách Thery, v nástěnných malbách v Paestum, ale také v politických anekdotách či pomluvách, nebo i v Platónově formulaci ideálního filosofického vzdělání.⁷¹

Dover představuje pět nejdůležitějších zdrojů dosvědčující homosexualitu: 1, pozdní archaickou a ranou klasickou homosexuální poezii; 2, zejména Aristofana a jeho současníky – attickou komedii; 3, Platóna; 4. Aischinovu řeč a stíhání Tímarcha; 5, homosexuální poezii helénské období.⁷² Za relevantní pro naše zkoumání považují zejména názory na druhý a třetí uvedený zdroj.

2, Homosexualita poskytovala Aristofanovi dobrý materiál pro humorné komedie. Posláním komedií nebylo presentovat Athénské učence starší doby, ale především rozesmát publikum a osvobodit je od omezení, vyplývajících z povinností, náboženských omezení a ze společenské konvence. Aristofanovy komedie mají pobuřující ambice, mohou urážet intelektuály, politiky a další, neboť jedním z úkolů komických básníků a dramatiků bylo právo napomínat a kárat komunitu.⁷³

⁶⁹ PLATÓN. *Zákony*. 636c-636e

⁷⁰ Homosexualita byla podle autora dána hlavně dobovým naladěním. S tím je spojena také pederastie (kterou se hodlám podrobněji zabývat v následující kapitole), která v antickém Řecku měla hlavně vzdělávací dimenzi. DOVER, Kenneth. *Plato Symposium*. s. 4

⁷¹ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 1-2

⁷² DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 10

⁷³ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 11-13

3, V *Symposiu* je homosexuální touha a láska výchozím bodem, od kterého Platón rozvíjí svoji metafyzickou teorii. Platón sám se pohyboval v silně homosexuální společnosti.⁷⁴

Dále uvádí, že v antickém Řecku existovala jak *porné* („prodejná“), tedy prostitutka, která přijímala peníze a na oplátku za ně poskytovala své tělo k ukojení sexuálních potřeb, tak i *pornos*, tedy muž nebo chlapec, který provozoval homosexuální akt za peníze⁷⁵. Nutno podotknout, že *pornos* platil daně státu.⁷⁶

Podle mého názoru je potřeba též představit názor na homosexualitu, protože jak později uvidíme, v dialogu *Symposion* se mluví převážně o homosexuální lásce ve spojení s pederastii. V kontrastu s tím uvedu též názory na heterosexualitu, i když v mé práci má tato sexuální orientace daleko menší roli. Existuje samozřejmě mnoho různých názorů na plození dětí a související otázky, avšak homosexualita, zde úzce spojená s bohem Erótem, oslavovaného řečmi v *Symposiu*, je tím pádem pro nás relevantnější než heterosexualita.

Podle Michela Foucaulta spočívá hlavní rozdíl v sexualitě mezi muži a ženami, popř. otroky, v tom, že muž zastává jakousi aktivní roli, tedy je spíše po jeho vůli, kdežto ženy a spol. zastávají roli pasivní. Pokud tento názor dovedeme do krajnosti, znamenal by tedy, že jsou ženy pouhými sexuálními hračkami mužů a musí jim být po vůli.⁷⁷

Musíme si také uvědomit, že sexualita v antickém Řecku je spojena se životosprávou. Tuto skutečnost můžeme vidět na příkladu Eryximacha v dialogu *Symposion*, kde spojuje slast stolování se slastí lůžka. Foucault také uvádí, že je zajímavé, jak se od sebe postupem času oddělily morálka výživy a sexuální morálka a sexuální chování se stalo naléhavějším než problematika přístupu k potravě⁷⁸. Toto by mohla být pro současnost velmi zajímavá otázka, neboť přestože dnes existuje v některých zemích téměř nulová sexuální výchova, odůvodněná její nevhodností pro děti, přibývá čím dál více anorektiček a bulimiček. Podle mého názoru problémy

⁷⁴ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 13

⁷⁵ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 20

⁷⁶ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 32

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 63-66

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 71-72

s příjmem potravy jsou daleko závažnější problémy k diskuzi a jejich řešení než zákazy sexuální výchovy.

Platón ve svých dialozích uvádí, že třemi hlavními složkami slasti jsou potrava, pití a plození a dodává, že se jedná o slasti velmi prudké a silné, zejména u té poslední, a to přesto, že je probuzena poslední „... třetí a největší potřeba a nejprudší touha vyráží naposled, ale jistě působí, že jsou lidé šílenostmi nejžhavější, touha po rozplozování rodu, touha planoucí největší bujností.“⁷⁹ Tento názor podporuje i otázka Sókratova, který se v *Ústavě* ptal svého společníka, zda může „... jmenovati nějakou větší a prudší rozkoš nad rozkoš pohlavní?“⁸⁰ Z těchto dvou citací můžeme vidět, že milování bylo v antickém Řecku velmi ceněno a byl mu přikládán veliký význam.

Nicméně ničeho nemá být užíváno přesmíru, což si antičtí Řekové dobře uvědomovali a snažili se k rozkoším přistupovat uměřeně, proto pro milování platila určitá omezení. Platón například zastával názor, že je třeba tuto aktivitu spoutat těmi nejsilnějšími omezeními, např. strachem či zákony⁸¹. Aristoteles zase prohlašuje, že „... žádostivost musí být poslušná rozumu, jako dítě poslouchá příkazy dospělých.“⁸² Tento názor je typický pro Aristotela, v jeho známé nauce o důležitosti uměřenosti v životě.

Foucault dále poznamenává, že v antickém Řecku existovaly tři paradoxy, kdy Řekové:

1, udržovali vztahy mezi muži a chlapci, ale zároveň jejich filosofové vystavěli morálku potřeby abstinence;

2, uznávali, že muži mohou mít sexuální vztah i mimo manželství, ale moralisté zformulovali princip manželského života, kde muž nesměl mít sexuální vztah s nikým jiným než se svou ženou;

3, netvrdili, že slast je špatná, ale lékaři přece rozvinuli úvahy o nebezpečích, vyplývajících z jejího praktikování.⁸³

Tyto paradoxy je možno vysvětlit pluralitou názorů v antickém Řecku na každé dané téma. Jak později uvidíme, i když filosofové dodržovali určitou abstinenci ve vztahu

⁷⁹ PLATÓN. *Zákony*. V. 783a

⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. III. 403a

⁸¹ PLATÓN. *Zákony*. VI. 783a

⁸² ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. III, 1119b

⁸³ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 131

s mladíky, přece s nimi vztahy udržovali. Dalo by se říct, že v některých případech tento vztah existoval pouze v akademickém smyslu a souvisel výhradně s výchovou, přičemž na druhé straně existoval v tomto vztahu i rozměr sexuální. V druhém paradoxu Foucault poukazuje na rozdíl mezi ženskými a mužskými právy. Ženy/manželky jsou svázány se svým právním a sociálním statutem. Všechna sexuální aktivita se musí odehrávat v rámci manželství a jejím jediným sexuálním partnerem má být její manžel. Manžel jí má ve své moci a žena mu musí plodit děti. V případě nevěry ženu čekají různé tresty, např. zákaz se zúčastňovat náboženských obřadů. Muži na druhou stranu mají určité povinnosti vůči ženě.⁸⁴ Například Solón nabádá k tomu, aby muž měl pohlavní styk se ženou alespoň jednou za tři měsíce.⁸⁵ Manžel by měl samozřejmě ženu respektovat, je zakázáno mít více manželek, ale zároveň není zakázáno, chodit za hetérami, otroky nebo mladíky, tudíž z hlediska sexuality není manžel vázán tak jako jeho manželka.⁸⁶ Se ženou se má zacházet s respektem, ona se má starat o οίκος, avšak muž má jiná práva nežli žena, což je v antickém Řecku samozřejmé. Pokud se týče posledního paradoxu, je jednoznačné, že primární bylo z hlediska lékařského šíření pohlavně přenosných chorob. Ve spojení s náboženskými představami se jednalo o obavu z prokletí, které na jejich zdravotní stav mohli bohové uvrhnout. Další zajímavou vsuvkou je, že antičtí Řekové považovali znásilnění za menší prohřešek než promyšlené svedení. V případě znásilnění totiž dotyčná osoba jednala pod tlakem nutkavé úlevy svých žádostí, zatímco v případě lstivého svodu ženy bylo jasné, že muž konal při smyslech a zachování racionality svého uvažování.⁸⁷

Dostáváme se tím do problematičtějšího vztahu. Ač byl tedy vztah s chlapci v antice znepokojivým tématem, řecká společnost určitou její část tolerovala. A tak se nám může objevit další myšlenka, a to, že druh „homosexuality“, kterou antičtí Řekové tolerovali, nebyla až tak homosexuální láska, jako spíše homoerotika. To můžeme vyložit jako fakt, že Řekům nešlo o jakýsi sexuální vztah, jako spíše o pouhý pohled na jiného nahého muže. Pokud by se tato myšlenka ukázala jako pravdivá, mohli bychom zodpovědět také otázku, proč se v antickém umění tak moc objevovala mužská, popř. ženská nahota.⁸⁸

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 190-192

⁸⁵ PLÚTARCHOS, *Život Solónův XX.*

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 192

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 192

⁸⁸ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality.* viz. obrázkové přílohy

Také víme, že existovala jak láska k chlapcům (homosexualita), tak i k ženám (heterosexualita). V obojím případě je však z morálního hlediska důležitá jejich uměřenost.⁸⁹ Toto morální hledisko později najdeme v dialogu *Symposion*. Existuje také člověk, který ponechá Eróta, aby se v jeho duši usadil jako tyran, který ustavičně řídí všechny jeho činnosti.⁹⁰

Milovat chlapce bylo „svobodnou“ praxí a byla povolena ze strany zákonů i veřejného mínění. Nalézala pevné základy v různých institucích (vojenských nebo pedagogických). Například Aristofanés si však dělal legraci z příliš povolných nebo zjištných chlapců.⁹¹

Stále se však potýkáme s otázkou, zda byli v Athénách tomuto typu lásky naklonění, protože na jedné straně jí připisují vysokou hodnotu, ale na stranu druhou otcové chrání své syny před intrikami a dalšími nástrahami života.⁹²

Láska k chlapci může být čestná z morálního hlediska pouze tehdy, když zahrnuje prvky *φιλία*. Vztah *φιλία* byl důležitější než jeho sexuální rozměr. Filosofická erotika Platóna z tohoto momentu vychází. V dialogu *Symposion* je možno tento moment dokonale doložit. Vztah k sexualitě je vlastně vztahem k pravdě, jak dokládá Diotimin žebřík v dialogu *Symposion*⁹³. V dialogu jsou postupem času nahrazeny aspekty „dvoření“ jinými aspekty, jakými jsou hledání pravdy a askeze. V těchto promluvách je také podstatným prvkem to, že skrze chvalořeč lásky, její moc a božskou povahu je nejdůležitějším momentem svoboda volby a okolností. Tedy jinými slovy otázky spojení s tím, komu by měl mladý muž podlehnout a za jakých podmínek.⁹⁴ Možná odpověď na otázku se objevuje například v první řeči dialogu *Symposion* „stud u věcí ošklivých, horlivý zájem o věci krásné“.⁹⁵

Dialog *Symposion* a *Faidros* spojuje společná témata pomíjivých lásek, které skončí, když miláček dospěje a milovník ho ponechá svému osudu,⁹⁶ stejně jako otázky

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 247

⁹⁰ PLATÓN. *Ústava.* IX 573c-d

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 250

⁹² PLATÓN. *Symposion.* 182a-183d

⁹³ PLATÓN. *Symposion. Sokratova řeč*

⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 298-305

⁹⁵ PLATÓN. *Symposion.* 178d

⁹⁶ PLATÓN. *Symposion.* 183d-e, *Faidros.* 231a-233a

nečestnosti a nečestných vztahů, kde se miláček dostane do závislosti na nečestném milovníkovi.⁹⁷

Podle mého názoru jednou z důležitých otázek týkajících se vztahů mezi muži je vymezení dělicí čáry mezi láskou k tělu a láskou k duši. Ve filosofické rovině by měla být relevantnější láska k duši, která je jakýmsi mezičlánkem na cestě k lásce k poznání a k dobru, jak později uvidíme v dialogu *Symposion*.

⁹⁷ PLATÓN, *Symposion*. 182a, *Faidros*. 239a

2.5 Pederastie

V předchozí kapitole jsem sice nastínila něco z problematiky pederastie, avšak považuji za vhodné věnovat tomuto tématu jeho samostatnou kapitolu. Pederastie byla nedílnou součástí řecké společnosti a vyskytovaly se na ni kladné i záporné názory.

Podobně jako u homosexuality i u pederastie nám Dover představuje nástěnné malby, poezii, hrnčířské umění nebo malby na dveřích domů, které tyto vztahy znázorňovaly.⁹⁸

Hein van Dolen zastává názor, že po vydání vlivné Doverovy knihy *Greek Homosexuality* můžeme studium pederastie, popř. homosexuality, v antickém Řecku rozdělit do dvou skupin. Buď na tuto problematiku můžeme chápat z pohledu historického přístupu, tedy hledat hypotetické kořeny pederastie a snažit se tento vývoj rekonstruovat, nebo z hlediska synchronického přístupu, což znamená pouze se soustředit na tuto problematiku v 5. a 4. století př. n. l. a zaměřit se na Athénský životní styl.⁹⁹

Hejduk říká o pederastii, že se jedná o: „zařízení či zvyklost, která prehistoricky byla součástí indoevropských iniciačních rituálů, ovšem postupně se společenskými změnami a kolapsem iniciačních rituálů se mění její význam, mění se funkce přeživších pederastických zvyklostí.“¹⁰⁰

Dále poznamenává, že existují dva přístupy k erotice v antickém Řecku. Jeden, který pochází z Orientu, a odkazy na něj nalezneme například v poezii básníka Anakreonta.¹⁰¹ Typickými jevy pro tuto orientální lásku jsou změkčilost a zženštilost, podřizování se vůli druhých. Patří sem například typické znaky attické prostituce. Druhý je spojován s Dóry, kde byla láska podřízena disciplíně a vyšším výchovným cílům. K této erotice se přiklání například i Sókratés.¹⁰² Jak už jsem představila v předchozí kapitole, můžeme nalézt též odpovědi na otázky, proč byl homosexuální vztah plný paradoxů. Na jedné straně Řekové odsuzovali změkčilost chlapců, tedy citovaný první přístup, avšak na straně druhé podporovali pederastii v rámci určitých

⁹⁸ DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. s. 119

⁹⁹ DOLEN van, Hein. *Greek Homosexuality*. [online]. Introduction

¹⁰⁰ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 18

¹⁰¹ Anakreón z Teu byl řecký básník poloviny 6. stol. př. n. l., který působil na dvoře Polykratově na Samu.

¹⁰² HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 15

pravidel a omezení, tedy přístup druhý. Antičtí Řekové považovali za špatný pouze přístup první, tedy orientální přístup k erotice.

Nutno podotknout, že dórská pederastie se značně lišila obec od obce. Na Krétě bylo zvykem, že milovníci unášeli miláčky. Ve Spartě nebylo výjimkou, že miláček a milovník stáli bok po boku v bitvách, kde jeden druhého ochraňovali.¹⁰³ V Athénách se miláček směl se svým milovníkem účastnit symposií¹⁰⁴, kde naslouchal politickým diskuzím, recitoval básně, chvalořeči a podobně. Chlapci se také na těchto místech mohli ptát na jakoukoli záležitost a dostávalo se jim na tyto otázky odpovědi. Toto bylo tedy místo, kde byly předávány a stanovovány společenské hodnoty. Pokud však mladík svého milovníka opustil, zavřel si definitivně dveře do této komunity a byl jejími členy často veřejně ostouzen.¹⁰⁵

Toto spojení symposií a pederastie se objevuje na konci 7 století př. n. l. s vydáním Solónových zákonů (594 př. n. l.) počíná snaha o regulaci pederastie, neboť s koncem archaické doby a s rozpadem aristokracie pederastie narůstá. Tyto zákony pomáhaly zachovat „čistotu“ tohoto aktu a jeho vhodné provedení. V uvedeném století se též pederastie přesouvá do gymnasií a je spojována s atletikou. Gymnasia se tedy stávají hlavním místem homofilních námluv, místem kde začínají vznikat homosexuální vztahy mezi mladíky. Hejduk také demonstuje změnu místa a úpadek pederastie na keramickém umění, kde z nich postupem času mizí nákresy oslav s jídlem a pitím, a zůstává pouze pití. Starší muži jsou nahrazováni mladými, a starší jsou vyobrazováni spíše osamocně. Změna v charakteru symposií je vidět i na přítomnosti hetér, které postupně zabírají místa dříve určená pouze mladíkům.¹⁰⁶

S příchodem 5. století př. n. l., se Platón či Xenofón snaží o obnovu dórské tradice a snahu nalézt opět aristokratickou, smyslově čistou a hrdinskou lásku skrze eróta. Filosofie klasické doby je podle Hejduka nepochybně přihlášením se k této tradici.¹⁰⁷

¹⁰³ DOLEN van, Hein. *Greek Homosexuality*. [online]. Pedagogical pederasty

¹⁰⁴ O propojení pederastie a symposia pojednává např. Pellizer, 1990, Dover, 1978, Foucault 1985 nebo Calame 1999, kteří zastávají názor, že skrze symposium může pederastie zastávat pozitivní sociální roli. Sheffield, Frisbee. *Plato's Symposium*. s. 7. Jinak řečeno zde můžeme vidět, tzv. dórskou pederastii, která se profiluje z pohledu vzdělávacího aspektu, nikoliv ze sexuálního hlediska.

¹⁰⁵ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 21

¹⁰⁶ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 23-25

¹⁰⁷ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 25

Klasické vztahy mezi miláčkem a milovníkem můžeme vidět u samotného Sókrata, který neměl pouze jednoho miláčka, ale početnou řadu. Můžu si dovolit říci, že jeho oblíbenec byl Platón. Jejich vztah také můžeme zařadit do skupiny dórské pederastie, protože jakýkoliv sexuální či fyzický kontakt mezi ním a jeho krásnými studenty byl nepřipustný. A tak ho vyobrazil i sám Platón, který v jejich vztahu viděl spíše než sexualitu předávání morální moudrosti a síly. Tedy pro Platóna ideální vzdělání.¹⁰⁸

Pederastie byla pro Platóna a ostatní filosofy klasické doby něčím čistým a krásným. Podle mého názoru jim ani tak nešlo o vlastní sexuální vztah ke svému učedníkovi, jako spíše o jeho přípravu do života, přenos cenných informací a o jeho výchovu. Můžeme tedy nahlížet na dialog *Symposion* jako na hostinu, kde se schází komunita přátel se svými miláčky, rozmlouvají o lásce, kladou si doplňující otázky ke svým promluvám a užívají si přítomnosti jeden druhého.

¹⁰⁸DOLEN van, Hein. *Greek Homosexuality*. [online]. Plato

3. Interpretace dialogu *Symposion*

3.1 Historická data v dialogu *Symposion* a jejich historické konotace

V této kapitole nastíním dvě hlavní časové linie, které jsou v dialogu *Symposion* obsaženy. Než se začnu věnovat historičnosti v dialogu *Symposion*, ráda bych poznamenala, že dialog je považován za nepřímý dialog, přesněji dialog rámcový, který má více dějových rovin. V případě dialogu *Symposion* dvě. Dialog je vyprávěn skrze Apollodóra jeho druhovi, který chtěl vědět, co přesně se odehrálo na hostině u Agathóna což je první časová linie. Druhá časová linie je právě zmíněná hostina u Agathóna, Za potenciální třetí linii můžeme považovat pohled čtenářů *Symposia*, kteří už vědí, jaké osudy potkaly Sókrata a jeho druhy.

Podle Marthy Nussbaumové je poměrně obtížné přiřadit přesnou dataci, kdy Apollodóros a jeho přítel rozmlouvají o dialogu. Pokud vezmeme v úvahu historická fakta, musel se tento rozhovor uskutečnit někdy mezi léty 408-407 př. n. l., kdy se datuje odchod Agathóna z Athén, a smrti Sókrata v roce 399 př. n. l.¹⁰⁹ Dále musíme vzít v potaz i Alkibiadovu smrt v roce 404 př. n. l. Z toho vyplývá, že rozhovor mezi Apollódrem a jeho přítelem se musel odehrát krátce před Alkibiadovou smrtí v roce 404 př. n. l, protože o něm ještě hovoří v čase přítomném.¹¹⁰

V roce 404 př. n. l., když měl Apollódros a jeho druh rozmlouvat o hostině u Agathóna, Athény kapitulovaly a byla odstraněna demokracie, což bylo důsledkem porážky v bitvě se spartským vojskem u Aigospotamoi v roce 405 př. n. l.¹¹¹ Po této bitvě doplula spartská flotila do Athén, zablokovala přístav a donutila Athény kapitulovat. I když Korinťané a další městské státy žádali Spartu, aby oplatila Athéňanům jejich rabování a ničení v dobách předchozích, Spartané tento návrh odmítli. Podrobené Athény přežily za cenu drastické redukce vlastní flotily na 12 lodí a poboření městských hradeb. Podle Xenofóna odmítli Spartané zničit Athény pro jejich roli v odražení perských nájezdů v předcházejících řecko-perských válkách.¹¹² Jako další opatření byla v roce 404 př. n. l. nastolena vláda 30 pro-spartských tyranů. Tato oligarchická vláda byla zřízena pro

¹⁰⁹ NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 351

¹¹⁰ NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 355

¹¹¹ GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 88

¹¹² OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. s. 191

sepsání zákonů, podle nichž se měl nadále řídit veřejný život v Athénách. Na tento úkol však postupně rezignovali a namísto toho zahájili zatýkání a popravy občanů, kteří se za demokratické vlády živili udavačstvím a vydíráním aristokratů a kteří chtěli poté svoje postavení zneužívat k prosazování vlastních zájmů¹¹³. Jak však víme, tato vláda neměla dlouhého trvání a skončila jejím svržením v roce 403 př. n. l. Atmosféra v roce 404 př. n. l.¹¹⁴ nebyla tedy zdaleka tak optimistická jako v roce 416 př. n. l. Athény byly v troskách a athénští občané přežili pouze díky velkorysosti a uznalosti Sparty. Řeč Apollodóra a jeho druha je tedy možno chápat jako upomínku na Athény v jejich zlatých časech, které byly tak vzdálené následujícímu rozvratu, a kdy už bylo možno na tuto dobu pouze nostalgicky vzpomínat. Nová doba už umožňovala tyto příběhy zašlých časů pouze vyprávět. K tomuto roku je potřeba také zmínit, že Vláda třiceti nechovala Sókrata ve velké lásce, a proto mu nařízením Kritiá a Charikla zakázala vyučovat řečnictví. Sókratés se s tímto verdiktem nehodlal smířit a nadále protestoval. Proto mu byla dále zakázána i práce s mládeží, tedy s lidmi do 30 let, aby je svými pokrokovými myšlenkami neovlivňoval.¹¹⁵ Jak známo, Sókratés těchto zákazů neuposlechl a odmítl i Kritiovy nabídky na únos a vraždu boháče ze Salamíny Leonta.¹¹⁶ Sókratés tedy mohl být popraven již v roce 404 př. n. l. Je však zajímavé, že k tomu nedošlo, stejně jako je nutné povšimnout si Sókratovy odvahy, s kterou čelil tyranům, ovládajícím v této době Athény. A na druhé straně je zajímavé sledovat, jak tyranii proti Sókratově intelektuální převaze a jeho všeobecné oblibě v zásadě mnoho nezmohli.

Druhá časová linie se dá snadněji odvodit od výroku, že hostina se konala dávno „když jsme my byli ještě děti“,¹¹⁷ za dnů Agathónova prvního vítězství při slavnostech tragédií, tedy v roce 416 př. n. l.¹¹⁸

Roku 416 př. n. l., kdy se měla odehrát hostina u Agathóna, byly Athény uprostřed peloponéských válek (431-404 př. n. l.). V těsně předchozím kritickém období válek perských (490-449 př. n. l.) dokázala jak Sparta, tak i Athény potlačit vzájemnou

¹¹³ XENOFÓN, *Řecké dějiny*. s. 64

¹¹⁴ V ten rok, Athény nadobro prohrály v Peloponéských válkách. HUNTER. Richard. *Plato's Symposium*. s. 4

¹¹⁵ XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. s. I, 31-32

¹¹⁶ LAERTOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. II, 24

¹¹⁷ PLATÓN, *Symposion*. 173a

¹¹⁸ NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 351

rivalitu a spolupracovat proti nepříteli. Poté, co se však Athény staly námořní mocností, rivalita se opět objevila, až propukla v peloponéskou válku.¹¹⁹ Athény tedy byly v tomto období ve svém největším rozkvětu, byly bohatou dominantní námořní velmocí. Rok 416 př. n. l. byl také rokem mírovým, následujícím několik let po uzavření padesátiletého příměří v roce 421 př. n. l. Mír však vydržel pouhých šest let. Můžeme však obecně říci (a později se k tomu i dostaneme), že na symposiu u Agathóna panovala optimistická nálada. Athény byly mocností, i když měly stále v čerstvé paměti válečné útrapy, mor a hladovění. Básníci, politici či filosofové měli čas na rozvoj intelektuálních činností, neboť prozatím nemuseli do války. Obyvatelé Athén ještě netušili, co jim přinese rok 415 př. n. l. V tomto roce se vojevůdce Alkibiadés vydává na expedici proti Syrakusám na Sicílii.¹²⁰ Tato expedice, skončila v roce 413 př. n. l. katastrofou, která byla zcela nevyhnutelná z důvodu přílišného přeceňování vlastních sil a chybných úsudků vojevůdců. Syrakusanům pomáhala v námořní bitvě také Sparta. Následně Alkibiadés prchl z Athén, kde byl prohlášen za zrádce.¹²¹

Můžeme si též povšimnout, že dialog je tím pádem umístěn do fiktivního časového období, protože Platónovi by v roce 416 př. n. l. nebylo více než 10 let a byl by tedy příliš mladý, aby se symposia mohl účastnit nebo o něm dokonce pojednávat. Dialog *Symposion* je také řazen do dialogů středních a jeho napsání se řadí do rozmezí let 385-370 př. n. l.

V letech 385-370 př. n. l.,¹²² kdy se datuje vydání dialogu *Symposion*, nebyly Athény nadále ani v regionálním měřítku peloponéského bojiště, ani v širším měřítku „globálního“ středomořského bojiště, nijak významným hráčem. Pro naše zkoumání se stal zajímavým až rok 387 př. n. l., kdy Platón zakládá v Athénách svojí akademii¹²³, která existovala až do roku 529 n. l., kdy byla definitivně uzavřena východořímským císařem Justiniánem. V roce 379 př. n. l., poté co Théby vyhnaly spartské okupanty, byla Athénám navrácena volná ruka k opětovnému vybudování námořnictva a k

¹¹⁹ GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 85

¹²⁰ GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 86

¹²¹ OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. s. 190

¹²² Ohledně datace vydání dialogu *Symposion* se také vede vášnivá diskuze. Podle Dovera můžeme vydání dialogu datovat mezi roky 384-379 př. n. l., protože tomu odpovídá styl Platónova psaní, a mimo jiné se Dover odkazuje na pasáže 178e-179b a 182b-193a, které popisují historické události, které se v antickém Řecku odehrávaly. DOVER, Kenneth. *Plato Symposium*. s. 9

Naopak Hunter datuje vydání dialogu mezi léty 385-370 př. n. l., stejně jako vydání dialogů *Faidón*, *Faidros* a *Ústava*. HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 3

¹²³ GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 88

založení nového attického námořního spolku, který měl obnovit jejich nadvládu nad námořním obchodem.¹²⁴ Athény se tím vymanily z nadvlády Sparty a dostaly se k obnově samostatnosti a politické nezávislosti. Vzhledem k nepřesnému datu vydání dialogu *Symposion* se můžeme pouze domnívat, že Platón toto dílo mohl vydat jako jakousi vzpomínku na Athény v dobách jejich největšího rozkvětu. Sám si to, jako chlapec, mohl pouze matně pamatovat, ale chtěl svým spoluobčanům ukázat na zašlou slávu. Můžeme též předpokládat, že jeho učitel Sókratés mu mohl vyprávět o tom, jaké Athény byly okolo roku 416 př. n. l., čímž Platón mohl ve svém dialogu zachovat alespoň částečnou autenticitu momentu. Avšak to bychom možná už příliš spekulovali.

Tento dialog můžeme tedy považovat za jakousi vzpomínku na Sókrata a Athény v letech jejich největšího rozkvětu.

¹²⁴ GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 89

3.2 Dialog *Symposion*

3.2.1 Obecné konotace a uvedení do děje

Než přejdu k interpretaci dialogu samotného, ráda bych nastínila některé zajímavosti a koncepce. Někteří se domnívají, že pojetí lásky v dialogu *Symposion* je jedním ze základních pilířů, na kterých celý západní svět stavěl a čerpal z nich pojetí lásky.¹²⁵ Nussbaumová více méně tento názor podpírá svým názorem, že *Symposion* nám ukazuje křehkost naší znalosti lásky a je potřeba dobrat se poslechem a vyprávěním příběhů k tomuto základnímu prvku našeho života.¹²⁶

Můžeme si položit otázku, proč vlastně Platón dialog *Symposion* napsal? Může to být pokus odpovědět na otázku, co v životě chceme?¹²⁷ Je to láska, po které všechny bytosti touží? Graeser přichází s názorem, že láska jako cit v dialogu nemá hodnotu o sobě, ale je podřízená předmětu, k němuž se vztahuje.¹²⁸ K tomuto přesvědčení můžeme dojít, když čteme Sókratovu řeč, protože jeho koncepce nemá co do činění s láskou k osobám, ale spíše s láskou k moudrosti, kráse,¹²⁹ dobru a nesmrtelnosti. Můžeme také připustit, že láska v dialogu nehraje až tak velkou roli, ale jak už naznačil Graeser, je pouze jakýmsi zprostředkovatelem, který nemá hodnotu sám o sobě, protože láska je zde podřízena ideji krásy, ke které se vztahuje a snaží se ji nazřít. Podle mého názoru bychom měli dát lásce větší důležitost, protože právě skrze lásku se pravá filosofická duše snaží dostat do světa idejí a tam nazírat věci o sobě.

Jiným pohledem na dialog může být článek H. van Dolena, který naopak implicitně propojuje pederastii a dialog *Symposion* a říká, že skrze lásku miláčka a

¹²⁵ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online] s. 3

¹²⁶ NUSSBAUMOVÁ, Martha. Křehkost dobra. s. 350

¹²⁷ SHEFFIELD, Frisbee. *Plato's Symposium*. s. 1

¹²⁸ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 223

¹²⁹ Chvalořeči před Sókratem můžeme vyložit jako osobní příběhy o tom, co řečníci shledávají krásné. Pro Faidra a Pausiaunia je to kanonický obraz skutečné lásky, která představuje vztah mezi starším mužem a mladíkem. Pro Eryximacha je pravá láska vyobrazena v jazyce jeho oblíbené medicíny, kterou upřednostňuje před ostatními vědami. Pro Aristofana je to láska ke komediím a pro Agathóna naopak k tragédiím. Tito řečníci si myslí, že jejich příběhy jsou pravdy o lásce, ale jak je později Diotima vyvede z omylu, jsou to pouze odlesky skutečné lásky. REEVE, C. D. C. *Plato on Friendship and Eros* [online]. 2. Socrates nad Athenian Pederastia.

Můžeme zde tedy vidět, že láska je v dialogu stejně důležitá a potřebná jako krása, dobro nebo nesmrtelnost.

milovníka se oprostíme od fyzické touhy a začneme jeden k druhému cítit spirituální touhu, která vede dále do světa idejí.¹³⁰

Dialog *Symposion* můžeme podobně jako *Obranu Sókratovu* pojmout jako dílo, které se snaží zvětšit památku na velkého Sókrata. V těchto dvou dialozích můžeme vidět i stejné rysy, a to hlavně v tom, že teoretickým úvahám je zde věnován malý prostor, a více se Platón soustředí na vylíčení Sókratova života, který je také považován za vzor filosofa.¹³¹

Nehamas zastává názor, že dialog je první explicitní diskuze o lásce v dějinách literatury, která začíná homosexuální láskou a končí láskou k sobě. Zdůrazňuje, že homosexualita byla v antickém Řecku prostředek vzdělávací a také obsahoval jistou etickou rovinu. Podle jeho názoru tuto kulturní skutečnost Platón převzal a v upravené podobě ji přetvořil do filosofie.¹³²

Další kulturní skutečností by mohl být názor Huntera, který tvrdí, že dialog *Symposion* můžeme interpretovat skrze básně, které jsou podle jeho názoru jednotlivým prvkem. Nicméně odkazy na básníky se objevují nejenom v tomto dialogu. Na dialog můžeme také pohlížet jako na knihu určenou milovníkům historie, protože nám Platón na jedné hostině nabízí zástupce intelektuální a imperialistické moci. Hunter zastává názor, že se *Symposion* často prezentuje jako svědek věků, kdy se Erós otevřeně slavil a v lidských životech existoval v mnoha podobách. Tento zvyk podle autora může trvat dodnes.¹³³

Existují výjimky z řad autorů, kteří interpretují boha Eróta jakožto masku boha Dionýsa, kterému je podle jejich názorů celý dialog *Symposion* podřízen.¹³⁴ Jiným pohledem může být analýza dialogu z pohledu etiky. Můžeme si klást otázku, zda jsou erotické vztahy, o kterých se v *Symposiu* diskutuje, potencionálně pozitivní prostředky pro vzdělávání. Zkrátka podobně jako *Ústava* nebo *Faidón* se i *Symposion* zabývá otázkou povahy dobrého života. Jak už jsme naznačili u Nehamase, pokud se na *Symposion* zadíváme hlouběji, můžeme lépe porozumět athénskému životnímu stylu. Také nám dialog ukazuje, že jejich kulturní kontext je značně odlišný od toho našeho.

¹³⁰ DOLEN van, Hein. <http://www.livius.org/articles/concept/greek-homosexuality/>. Plato

¹³¹ HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?* 4. Definice filosofa v Platónově *Symposiu*. s. 54

¹³² NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. s. XIV

¹³³ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 6 a 114-115

¹³⁴ HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 41 a s. 50

Tím pádem z toho můžeme usoudit, že i jejich kultura a vzdělávání bylo odlišné od toho našeho.¹³⁵ Dokážete si představit, že by v 21. století byla výuka prováděna stylem jako výuka miláčka a milovníkem? Stejně tak by asi antickým Řekům přišlo absurdní, že v naší době je velmi rozšířené vzdělání, kde vedle sebe v lavicích sedí dívky a chlapi. Sheffield upozorňuje na dva důležité kulturní kontexty v antickém Řecku, a to vývoj mužské touhy, tedy pederastie, a na instituci symposia jakožto vzdělávacího místa.¹³⁶ Z toho tedy vyplývá, že zde opravdu můžeme pojmout interpretaci *Symposia* jako vzdělávací program, protože v něm Platón rozebírá lidskou a filosofickou touhu a záměrně děj zasazuje do prostředí symposia, které bylo v archaické a klasické řecké době považováno za elitní aktivitu a byla charakteristická pro sociálně a politicky privilegovanou skupinu,¹³⁷ tedy pro úzkou skupinu mužské populace, které se dostávalo vysokého vzdělání. Jak dodává Sheffield ve svém článku, tato skutečnost nám reprezentuje širokou škálu řecké moudrosti.¹³⁸ S touto premisou souhlasí i Hamilton, který říká, že Platónovi nejde pouze o rozhovory o lásce, ale také nám skrze dialog ukazuje, jak vypadal antický společenský život a jak do něj zapadal historický Sókratés.¹³⁹ Tento názor se může týkat i skutečnosti, že odlišné kulturní paradigma se může týkat i stylu psaní antických autorů a že u Platóna se může někde mezi filosofickou naukou o světě idejí a aporiemi o kráse, objevovat i úvahy o athénské společnosti a snaha odlišit historického Sókrata od fiktivního.

Jak už nám naznačil Dover, reálné postavy, které se účastnily hostiny, byli zástupci vyšší athénské třídy. Dialog se datuje do doby před athénskou výpravou na Sicílii pod vedením Alkibiada, která skončila katastrofou.¹⁴⁰ Platón ve svém díle vyobrazil Alkibiada jako okouzujícího muže, který neznal slovo stud.¹⁴¹ Toto vyobrazení můžeme brát jako názornou ukázkou athénské vojenské velitele, který se nachází ve velkém kontrastu se Sókratem, kterého můžeme považovat za prototyp athénské filosofa.¹⁴²

¹³⁵ SHEFFIELD, Frisbee. *Plato's Symposium*. s. 4

¹³⁶ SHEFFIELD, Frisbee. *Plato's Symposium*. s. 4

¹³⁷ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 7

¹³⁸ SHEFFIELD, Frisbee in „*Plato's Symposium. Issues In Interpretation And Reception*“. s. 23

¹³⁹ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 9. NEHAMAS A. a WOODRUFF P. *Plato Symposium*. s. XI.

Dále nám také ukazuje možnost dívat se na dialog z formálního pohledu, popisu Platónovy krásy či z pouze jako řečnění o lásce.

¹⁴⁰ Viz. kapitola 3.1

¹⁴¹ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 11

¹⁴² O komparaci Alkibiada a Sókrata budu mluvit v poslední části této kapitoly.

Na rozdíl od ostatních dialogů je *Symposion* atypickým dialogem, protože úvahy o lásce by se mohly zdát nicotné, pokud je srovnáme s koncepcemi spravedlnosti v *Ústavě* nebo s povahou poznání v dialogu *Theaitétos*. Tedy ve srovnání s ostatními dialogy by se mohla zdát nauka o lásce jako sentimentální a vhodná pouze pro básníky. Avšak Platónova konstrukce postu mezi láskou a filosofií ukazuje, že erós je služkou filosofie. I když nemůžeme nabídnout komplexní teorii lásky, Platón rozvíjí tradiční porozumění lásky filosofickým směrem a používá ji pro metafyzické účely. Jak ukazuje *Symposion*, láska má centrální postavení v Platónově filosofickém projektu.¹⁴³

V mé koncepci se pokusím ukázat, že prvních pět řečí, které jsou vlastně jakousi přípravnou půdou pro řeč šestou, Sókratovu. Sheffield zastává toto stanovisko a říká, že prvních pět řečí můžeme brát jako analýzu lidských tužeb vedle přípravné půdy pro Sókratovu řeč, která naopak analyzuje filosofii jako nejvyšší touhu, ke které se chce dostat filosofická duše. Vedle výše zmíněné teze se také pokusím ukázat odlišnost jiných interpretačních přístupů. Je zajímavé, že většina interpretačních přístupů zcela opomíjí poslední řeč Alkibiadovu, i když ji můžeme například postavit do kontrastu s řečí Sókratovou.

Můžeme si rozdělit dialog *Symposion* do dvou tezí skrze koncepci Diotimina žebříku, která je představena v Sókratově řeči. Prvních pět řečí můžeme přiřadit k nižším stupínkům tohoto imaginárního žebříku. Tyto druhy lásky jsou však v životech filosofů nezbytné, protože přispívají k vývoji jejich filosofické duše. Druhá teze by měla lásku vidět jako puzení k odhalování bytí, která jsou však obsažena pouze ve filosofické duši, a tuto pozici by měla zastávat právě řeč Sókratova. Abstraktně by tomu měly odpovídat nevyšší stupínky Diotimina žebříku.¹⁴⁴

Úvod dialogu *Symposion* se odehrává několik desítek let potom, co hostina proběhla. Záznam máme zprostředkovaný skrze Apollodóra a jeho nejmenovaného druhu, který chce slyšet, co se na hostině odehrálo.¹⁴⁵ Avšak ani Apollodóros nebyl symposia přítomen, protože byl ještě dítě.¹⁴⁶ To, co se odehrálo na hostině, Apollodóros ví od svého přítele Aristodéma, který se na rozdíl od nich hostiny zúčastnil. Můžeme tedy vzít v úvahu, že předmluva je jakési uvedení do děje, které nám také představí

¹⁴³ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. s. 4

¹⁴⁴ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 222

¹⁴⁵ Apollodórov druh chce slyšet hlavně poslední tři řeči. PLATÓN, *Symposion*. 172b-d

¹⁴⁶ PLATÓN. *Symposion*. 172c

hlavní téma dialogu *Symposion*, které je podle většiny interpretů téma lásky.¹⁴⁷ Například Hunter zastává názor, že Sókratův názor na lásku je odlišný od ostatních řečníků, protože zavrhuje lásku mezi jednotlivci, a představuje čtenáři tvrdě intelektuální pohled na lásku, který ignoruje fakta lidské zkušenosti a nabízí člověku pouze malou útěchu.¹⁴⁸

Můžeme si také položit otázku, proč Platón volil nepřímý rámcový dialog. Snažil se snad dát touto neobvyklou dialogickou strukturou najevo nějakou mystičnost, které v dialogu najdeme mnoho?¹⁴⁹

Dialog *Symposion* je zahalen mnohými tajemstvími, a to například, že v době kdy se hostina údajně odehrávala, byli všichni účastníci slavní, ale v době kdy Apollodóros převypravuje příběh svému druhovi, byl z Agathóna neslavný tyran poháněný svými ambicemi, Alkibiadés se stal zrádcem svých milovaných Athén a Faidros s Eryximachem byli vyhoštěni ze země. Zůstal pouze Sókratés, který byl v roce 399 př. n. l. popraven, a Aristofanés.¹⁵⁰ Můžeme si tedy položit otázku, proč vlastně Platón obsadil do dialogu *Symposion* šest významných Athéňanů, kteří však v době rozmluvy Apollodóra s druhem i v době vydání dialogů byli považováni za zrádce a nečestné lidi? A proč tito lidé vlastně pronášejí řeči o lásce a později v jejich životech se dopouštějí chyb, kterých si ve svých chvalořečech byli vědomi? Sledoval tím Platón něco? Snažil se čtenáře upozornit na to, že i když víte, co je to láska, můžete postupem času přestat ctít morální zásady spojené s láskou a začít konat zlo a šířit nenávisť? Nebo naopak Platón skrze dialog chtěl ospravedlnit těchto pět Athéňanů a ukázat ostatním, že nebyli tak špatní, jak se o nich v jeho době mluvilo?

Příběh začíná setkáním Sókrata a Aristodéma z Kydathénaia, kteří se následně vydají do domu básníka Agathóna, který oslavuje vítězství při slavnostech tragédií. Sókratés se podle Apollodórových slov na tuto hostinu obzvláště vystrojil. Tento moment dialogu někteří autoři považují za projev přítomnosti boha Dionýsa. Například Hobza identifikuje s bohem Dionýsem Sókrata, a jak uvidíme později i Alkibiada. Podle jeho názoru Sókratés disponuje několika charakteristickými rysy boha Dionýsa, např. se

¹⁴⁷ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium* [online]. s. 1.

¹⁴⁸ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 98

V článku CATALIN, Partenie. *Plato's Myths*. [online]. 2. Plato's myths: autor zastává názor, že podobně jako dialogy *Gorgias*, *Protagoras* nebo *Menon* i dialog *Symposion* obsahuje mýty, které byly nalezeny v orální kultuře starověkého Řecka a které Platón sám často popisuje, ale i opravdu rázně kritizuje.

¹⁵⁰ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. s. 10

na sešlost vystrojil, což Hobza identifikuje za jeho přestrojení, které je charakteristické i pro Dionýsa, a tudíž byl Sókratés ten den považován za krásného i když ostatní dny je považován za ošklivého.¹⁵¹ Poté když se konečně všichni sejdou v domě Agathóna a zbloudilý Sókratés se ke skupině připojí, Eryximachos navrhne téma konverzace. Zastává názor, že bůh Erós¹⁵² nebyl nikdy řádně oslaven, i když je velkým bohem.¹⁵³ Eryximachos také navrhuje, že první řečníkem by měl být Faidros, který je také otcem námětu.¹⁵⁴

3.2.2. Láska před Sókratem

Faidros začíná svojí chvalořeč citátem Hésioda, kde ukazuje, že Erós je bohem nejstarším, který vznikl po Chaosu a Gaie.¹⁵⁵ Faidra můžeme vyložit jako řečníka, který se podobně jako Pausanias omezuje pouze na interpretaci lásky v nejobecnějším slova smyslu. Tato linka podle Hamiltona přetrvává až do Sókratovy řeči.¹⁵⁶ Jeho koncepci můžeme považovat za verzi společenské poetické struktury. Podle Huntera ve své řeči tvrdí jakousi obecnou pravdu, založenou na jeho úhlu pohledu a tuto pravdu se snaží prokázat na příkladech s Orestem, Achillem a Alkéstis.¹⁵⁷ Faidros na rozdíl od Pausania nerozlišuje mezi čestným a nečestným chováním. To může být tím, že Faidros tuto skutečnost považuje za obecně rozšířený fakt, kterého si jsou lidé vědomi. Skrze tuto premisu můžeme říct, že Faidros tak dal námět na řeč Pausaniovu, která si

¹⁵¹ HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 44.

Dionýsos byl původně bohem plodnosti, avšak v dialogu *Symposion* je více identifikován jako bůh vína a nespoutaného veselí. Je synem Dia a smrtelnice Semely. Diova manželka Héra ze žárlivosti zapálila dům, avšak Dionýsos se zachránil díky břečťanu, který rostl vedle domu. Proto je společně s Dionýsem často uváděn břečťan. Poté byl svěřen do péče nymfám, s nimiž žil ve sluji obrostlé vinnou révou a naučil se pěstování vína, kterým opíjel sebe i nymfy. Typickým doplňkem, který Dionýsos nosil, byly vedle břečťanu i fialky. Když Dionýsos dospěl, cestoval ve společnosti silénů a satyrů z jedné země do druhé, aby rozdával své dary a získával úctu lidí. NEŠKUDLA, Bořek. *Encyklopedie řeckých bohů a mýtu*. s. 63. Typická pro Dionýsův kult byla také maska, symbolizující ztrátu identity a znamenající změnu osobnosti. Tamtéž. s. 65. Další znaky boha Dionýsa, které jsem výše uvedla, se budou vztahovat k poslednímu řečníku na hostině, Alkibiadovi.

¹⁵² Například v Hobzově interpretaci převažuje názor, že Erós, jakožto předmět chvalořečí obecně považovaný za hlavní téma dialogu, je pouze maskou Dionýsovou. HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 41

¹⁵³ PLATÓN. *Symposion*. s 177a-b.

¹⁵⁴ Po Faidrovi Platón pojmenoval jiný z jeho dialogů, kde vystupuje jak milovník řečí o lásce.

¹⁵⁵ HÉSIODOS, *Železný věk*. s. 116-122. Tuto domněnku můžeme nalézt i u Parmenida, který o vzniku světa říká: *dříve než ostatní bozi byl stvořen nejprve Erós*. PLATÓN. *Symposion*. 178b.

¹⁵⁶ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 13

¹⁵⁷ Zde si můžeme povšimnout propojení Faidrovy řeči s mýty a básněmi antického Řecka, které nemají nic společného s filosofií. Další interpretační linku, kterou můžeme sledovat, může být, že se postupně chvalořeči stávají čím dál tím víc filosoficky zabarvené a gradují s příchodem Sókratovy řeči.

mimo jiné klade za cíl rozlišit čestné a hanebné chování jedinců.¹⁵⁸ Můžeme tedy předpokládat, že se Faidros ve své řeči soustředil pouze na pozitivní vlastnosti, kterými Erós obdaruje lidi, a ti vzplanou láskou k sobě. Můžeme tedy jeho koncepci brát čistě jako lásku mezi jednotlivci v našem světě. Tedy první stupínky Diotimina žebříku.

U Pausania můžeme vidět, další přípravnou půdu pro Sókrata. V jeho řeči rozlišuje mezi krásnou a ošklivou láskou, která se později stane předmětem úvah na škále Diotimina žebříku. Za ošklivou můžeme považovat lásku k tělům a krásnou lásku k duším, skrze ni se mimo jiné dostáváme až do světa idejí.¹⁵⁹ Také na rozdíl od Faidra neřeší, co Erós je, ale jaký jeho druh si zaslouží chvalořečení, ten dobrý.¹⁶⁰

Zde se nám opět ukazuje silný vliv mytologie. Tím, že Pausanias rozlišil Eróta na dva druhy a Eryximachos v této myšlence pokračuje, se zaměříme na charakteristiku obou Erótů, kterou jim Pausanias s Eryximachem dávají. Obecný Erós, ten špatný, reprezentuje heterosexuální lásku a Nebeský Erós, ten dobrý, lásku homosexuální, která je heterosexuální nadřazena.¹⁶¹ Avšak podle Vernanta „starý Amor“, prvotní láska, který působil v pradávných dobách, kdy ještě neexistovalo mužství a ženství a tvorové neměli pohlaví, neměl úkol bdít nad láskou rozličných tvorů, ale spíše ve vesmíru zastupoval oživující sílu.¹⁶² Zde se nám tedy jeví jakási kontradikce, protože tento Erós se měl spíše vztahovat k androgynům, o kterých nám bude vyprávět Aristofanés, než k homosexuálním párům. Jejich láska by měla podle mého názoru spadat spíše do područí Eróta nového, který přišel, až když se objevilo mužství a ženství¹⁶³ a plní funkci spojování opačných pohlaví. Tak se jeho funkce změnila. Jeho posláním je svádět dvě samostatné bytosti dohromady erotickou hrou, která předpokládá strategii se vším sváděním, svolností a žárlivostí, jež k tomu patří.¹⁶⁴ Je nutné přiznat, že ani do této definice Eróta homosexuální láska úplně nespadá, ale podle mého názoru se dá aplikovat lépe než láska, kterou probouzí „starý Amor“, protože i součástí homosexuálních námluv je svádění a ve vztahu nechybí ani žárlivost. Protiargumentem může být Agathónova definice Eróta jako hebkého, krásného a toho, který žije mezi květy (195d-e). Podle Hobzovy koncepce, která zastává názor, že Erós je pouhým

¹⁵⁸ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 42

¹⁵⁹ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 14

¹⁶⁰ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 44

¹⁶¹ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 45-46

¹⁶² VERNANT, Jean-Pierre. *Vesmír, bohové, lidé*. s. 14

¹⁶³ VERNANT, Jean-Pierre. *Vesmír, bohové, lidé*. s. 20

¹⁶⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Vesmír, bohové, lidé*. s. 14

převletem boha Dionýsa, a ve své koncepci se snaží ukázat skrze Agathóna, Sókrata a Alkibiada tři různé nejednoznačnosti Dionýsa, pro kterého nejednoznačnost je jedním z charakteristických znaků, zastává názor, že Agathónova řeč vlastně implikuje myšlenku, že Erós-Dionýsos v sobě ukrývá jak maskulinitu, kterou disponuje Sókratés, když se pustí do argumentování s Agathónem, tak feminitu, a to na základě Agathónovy něžné definice boha Eróta-Dionýsa a toho jak rychle ustoupil Sókratovým argumentům.

165

S Pausaniovým rozdělením Eróta na dva se nám také odkrývá jeho normativní popis pederastie.¹⁶⁶ Tento jeho počin je poněkud složitý, protože v jeho koncepci máme čestné chování, které připadá Erótu Nebeskému, a nečestné chování, které je charakteristické pro Eróta Obecného. Pausanias také zastává názor, že určitý čin není čestný ani nečestný sám o sobě, ale záleží na tom, jak se my, lidé v dané situaci zachováme. Proto nabádá čtenáře i hosty symposia, aby se v každém svém jednání chovali čestně a obzvláště, když se jedná o vztah miláčka a milovníka. Dokonce jim také dává rady, jak se mají na začátku tohoto výjimečného vztahu chovat.¹⁶⁷ Hunter dodává, že však musíme rozlišit mezi popisem athénské praxe a idealistickým vzorem filosofické pederastie.¹⁶⁸ Podle mého názoru, si můžeme tento jeho názor, promítnout do Pausaniova rozlišení dvou Erótů. Obecný reprezentuje athénskou praxi a Nebeský naopak ideální filosofickou pederastii. Tento rozdíl jsem se snažila ukázat i v kapitole 2.6, kde jsem poukázala na rozlišení mezi orientální a dórskou pederastií, ke které se Platón přiklání.¹⁶⁹

Na rozdíl od Faidra, který zastával názor, že Erós nás nabádá, abychom se chovali ctnostně, a obecně ho spojoval s tradiční vojenskou ctností a Pausania, který naopak Eróta spojoval s učením jak správně milovat a objektivně ho spojoval s občanskou ctností, Eryximachos a Aristofanés pohlíželi na úlohu Eróta odlišně. Hunter nám v jejich koncepcích nabízí pohled na Eróta, který má funkci v oblasti vědy (Eryximachos) a mýtickém vyprávění (Aristofanés).¹⁷⁰ Můžeme zde tedy vidět přechod

¹⁶⁵ HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s.

¹⁶⁶ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 47

¹⁶⁷ PLATÓN. *Symposion*. 184d

¹⁶⁸ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 50

¹⁶⁹ I když tedy uznáme, že Platón se k tomuto druhu pederastie přiklání, podle Foucaulta není jasné, zda se širší athénská společnost k tomuto druhu lásky přiklání. FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 251.

¹⁷⁰ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 66

od norem chování, k lidské činnosti, ať už ve vědecké sféře či ve sféře literární. Svým způsobem zde můžeme vidět další postup na stupíncích Diotimina žebříku, vzhůru ke světu idejí.

Eryximachos navazuje na Pausania. Podle některých autorů¹⁷¹ je považován v dialogu *Symposion* za největšího pedanta na hostině. O lásce mluví pouze z čistě vědeckého pohledu a jeho hlavní myšlenka je rozlišení mezi krásnou a ošklivou láskou. Tato myšlenka však není původní nýbrž pouze vypůjčena od jeho předchůdce.¹⁷² Přípravu pro Sókratovu řeč v Eryximachově řeči vidím právě v aplikaci božské lásky na celý kosmos.¹⁷³ Tam v kosmu se právě nachází svět idejí, kam se filosofická duše snaží dostat. Zde tedy můžeme vidět opět přípravu na Sókratovu řeč, protože Eryximachos nám připomíná, že kromě našeho světa, vztahů mezi jedinci a společenskými normami, je tu ještě kosmos, který obsahuje věci a poznatky, které daleko přesahují naši smyslovou zkušenost a vnímání. Povznáší tedy lásku mimo naši realitu, kde se možná a možná taky ne ukrývá něco, co zůstane ukryto naším očím, ale může to vyjevit naši duši, pokud ji dostatečně vycvičíme.

Mnozí autoři, kteří interpretují dialog *Symposion*, nepřikládají Eryximachově řeči velkou důležitost, avšak podle mého názoru jeho řeč je právě tím milníkem, kde se začíná poněkud implicitně ukazovat Platónova metafyzická koncepce o dvojím světě.¹⁷⁴

Dále v jeho koncepci můžeme vidět názor, že Erós upravuje vztahy mezi lidmi a bohy. Tuto podobnost však můžeme nalézt i u Sókrata, i když v jeho koncepci není Erós považován za boha, ale daimóna, avšak zastává podobnou ne-li stejnou roli. Můžeme tedy vidět, ač mnoho autorů považuje Sókratovu řeč za nejdůležitější z celého dialogu,

¹⁷¹ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 15 a HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 54

¹⁷² HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 15

¹⁷³ Podle Huntera se snaží Eryximachos sdělit ostatním účastníkům a čtenářům, jaká je jeho lékařská koncepce. Autoři se shodují na tom, že tento počin dělá na základě převzetí Pausaniovy koncepce dvou Erótů a aplikuje ji na celý přirozený i božský svět. Podle autora však jeho řeč není pouze presokratické učení o harmonii protikladů, ale také předzvěst Diotiminy klíčové ideje, že Erós je touha po něčem, co se nám v této chvíli nedostává. HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 56

Prvky presokratické nauky v Eryximachově řeči také vidí Reale, který říká, že Eryximachos ukazuje na Erótovi Nebeském harmonii, která je konaná skrze lásku, vyrovnává protiklady a harmonicky sjednocuje a vnáší do všech věcí uměřenost a shodu. Reale dodává, že zde můžeme vidět jakousi inspiraci Hérakleitovou naukou o protikladech. REALE, Giovanni. *Platón*. s. 388-392

Dover zastává názor, že kromě Eryximacha, který se zabývá harmonickými vztahy, a Aristofanovy specifické koncepce vidí ostatní řečníky včetně Sókrata jako reakci na krásu. DOVER, Kenneth. *Plato Symposium*. s. 2

¹⁷⁴ Reale považoval Eryximachovu řeč za velmi důležitou vedle řeči Aristofana a Sókrata v jeho koncepci o nepsaných naukách. REALE, Giovanni. *Platón*. s. 398-401

že bez předchozích řečí by se v literární rovině Sókrates nedobral svého výsledku, protože to vypadá, jako by si vzal od svých předchůdců jejich nejzajímavější myšlenky a na nich postavil svoji koncepci. Na filosofické rovině bychom to však mohli považovat za velice dobře promyšlené filosofické dílo, kde Platón staví svoji koncepci o dvou světech na dílčích argumentech, které nám zprostředkovává skrze všechny řeči v dialogu *Symposion*, a jeho filosofická linka graduje právě v Sókratově řeči, i když se poslední dobou začíná objevovat názor, že Sókratova řeč nemusí být nutně tou nejdůležitější. Například zastánci tradice nepsaných nauk s Giovannim Realem v čele, považují za nejdůležitější Aristofanovu řeč, která následuje hned po Eryximachovi, ač měl Aristofanés původně mluvit před ním.

I když se může na první pohled zdát, že škytavka, která postihla Aristofana, se dá považovat za bezvýznamnou,¹⁷⁵ Reale, se touto otázkou zabývá a zastává názor, že jejich řeči byly prohozeny z důvodu vyjádření harmonického spojení protikladů, které Aristofanés ve své řeči rozvíjí. Platón takto nahrazuje předchozí pořadí novým systematickým pořadím, které je podle Realeho nutné respektovat.¹⁷⁶ Hamilton se například domnívá, že Eryximachova řeč je vložena mezi řeči Pausania a Aristofana, z důvodu nastolení většího kontrastu mezi řečmi.¹⁷⁷ Nehemas zase vidí cílený Platónův záměr prohodit tyto dvě řeči, protože Eryximachos se zabývá láskou v kosmické dimenzi, kdežto Aristofanés ji opět stahuje zpět na zem.¹⁷⁸ S tímto názorem se ztotožňuje i Hunter a dodává, že můžeme tyto dvě řeči brát jako protiklady.¹⁷⁹ To by mohla být další odpověď na otázku, proč Platón nechal Aristofana, aby ho přepadla škytavka. Chtěl, aby jeho myšlenkový pochod měl nějakou linku, aby se začalo od obecného (Eryximachova řeč), a poté aby byly představeny konkrétnější příklady (Aristofanova řeč). Z tohoto hlediska si můžeme položit otázku, proč nebyla Eryximachova řeč použita po Faidrově řeči? Ano, Eryximachos rozvinul Pausaniovu tezi o dvojím Erótovi, a ta už se týkala světa lidí, nikoliv celého kosmu.

To, že Aristofanés stahuje lásku zpět na zem, můžeme také brát jako přípravnou půdu pro Sókrata, protože jeho koncepce lásky začíná u lidí na zemi a až poté se dostává do kosmické roviny. Ferrari tvrdí, že škytavka, kterou měl Aristofanés, má

¹⁷⁵ Tento názor zastává např. ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. s. 120

¹⁷⁶ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 398-399

¹⁷⁷ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 15

¹⁷⁸ NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. S. XVI-XVII.

¹⁷⁹ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 66

důvod ve změně strategie, protože Eryximachos musí spadat do první skupiny řečníků, zatímco Aristofanés do skupiny druhé. Faidros, Pausanias a Eryximachos, ať implicitně nebo explicitně, vykreslují zásadní rozdíl mezi dobrou a špatnou láskou,¹⁸⁰ zatímco Aristofanés, Agathón a Sókratés v čele se snaží vyložit učení, které je již směřované k lásce dobré.¹⁸¹

Aristofanova řeč je považovaná za milník, kdy opouštíme lásku ve smyslu fyzické touhy, kterou se zabývali Faidros a Pausanias, a vstupujeme do intelektuální roviny, která vede na základě Sókratovy řeči do nadsmyslového světa.¹⁸² Jinak řečeno, opět se dostáváme na vyšší stupínky Diotimina žebříku. Hobza považuje Aristofanovu řeč za nejdůležitější nejen kvůli její centralitě v dialogu, ale také kvůli novému přístupu k diskutovanému tématu a mění strategii chvalořečení. Zatímco první tři řeči byly spíše chválou nejstaršího a nejmocnějšího boha Eróta, Aristofanés svoji řeč bere jako pojednání o lidské přirozenosti (*anthrópinén physis*).¹⁸³ Reale také Aristofanovu řeč považuje za nejdůležitější, protože Platón vkládá Aristofanovi do úst nejsilnější nářky na první principy a odkazuje v jeho řeči na dvojici, stejně jako na Jedno. Podle Reala vidíme skrze jeho řeč nejvíce náznaků Platónovy metafyzické koncepce. Skrze popis fyziologie androgynů vidí Reale, že Erós je radikální touha, která nabádá každého, aby hledal svoji ztracenou polovinu a tak opět získal celistvost. Toto rozpůlení a následná snaha o spojení je podle Reala obraz nejvyššího božství u Platóna, které reprezentuje právě Jedno a dvojici.¹⁸⁴

Velká část Aristofanovy řeči se skládá z jeho interpretace starého mýtu o androgynech. Rozdělení androgynů na dvě části,¹⁸⁵ můžeme brát jako motiv dvojího, který se podle Huntera v dialogu objevuje. Mýtus o androgynech je jeden z nejstarších

¹⁸⁰ Zde můžeme vidět kontradikci s Huntrem, který tvrdí, že Faidros mluví pouze o čestném chování a lásce, protože předpokládá, že jsou si tohoto rozdílu lidé vědomi. HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 66

¹⁸¹ FERRARI, G. R. F. „Platonic Love“ in Richard Kraut, s. 250

¹⁸² HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 15

¹⁸³ HOBZA, Pavel, *Plato's Symposium*. s. 44-45.

¹⁸⁴ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 400

¹⁸⁵ Hejduk zastává názor, že se v dialogu vyskytuje tzv. paralelní láska v podobě dvou druhů Eróta. Jeden je politický, který touží po cti a prosazení se v obci a je zde ztotožňován s Erótem, který ovládal androgyny předtím, než byli rozřezáni. Druhý je Erós, který je domestikovaný, touží po plození dětí, rodině a svém nasycení. Tento druh Eróta se objevuje, až když naši androgynní předci byli rozřezáni na poloviny. Hejduk zastává názor, že lepším Erótem je ten domestikovaný. Dále také uvádí, že se mu Aristofanova řeč zdá poněkud sobecká, protože se člověk nechce spojit s druhým kvůli druhému a jejich vzájemnému milování, ale proto, aby on jako samostatná jednotka byl opět celý a kompletní. HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 98-102

orálně i písemně dochovaných mýtů, avšak podle autora je velice nadčasový, protože může být vysvětlením i naší současné situace lidské touhy a praxe.¹⁸⁶ Jinými slovy můžeme to být jedna z možných odpovědí, po čem lidé od pradávna toužili a v čem vidí smysl svých pozemských životů. Opačný názor může mít Nehamas, který naznačuje, že jako bylo pro androgyny spojení v jedno největší uspokojení, je pro lidi tím největším uspokojením uspokojení sexuální.¹⁸⁷ Pokud tento fakt vztáhneme na Diotimin žebřík, můžeme vidět, jaký progres učinil Aristofanés. Ano, stále je v té části, kdy se jedná o lásku k jiné lidské bytosti, avšak už mu tak nejde o krásná těla, ale spíše o naplnění sebe sama skrze jiného člověka. Může se tedy zdát, že jeho koncepce lásky by mohla být poněkud sobecká. Například Nussbaumová v jeho řeči vidí spíše než sobeckost, vykazování existenciálních aspektů. Je to naděje lidského pokolení na uzdravení nás samých, které tkví v opětovném spojení v jednoho.¹⁸⁸

Dalším důležitým momentem v Aristofanově řeči je, že na rozdíl od svých předchůdců klade homosexuální a heterosexuální lásku na stejnou rovinu.¹⁸⁹ S touto tezí souhlasí i Nehamas.¹⁹⁰

Vraťme se zpátky k myšlence, že androgyni chodí po světě rozdělení na poloviny a tu druhou půlku sebe sama se snaží najít.¹⁹¹ Hunter zastává názor, že máme spíše hledat to, co máme uvnitř.¹⁹² Zde můžeme opět najít argument k tezi, že Sókratés nebyl ve své řeči tak inovativní, jak by se mohlo zdát, ale že použil některé myšlenky svých předchůdců ve své vlastní řeči. Tento problém můžeme vyložit i z pohledu, že ač Sókratova řeč není tvořena originálními myšlenkami, jeho schopnost dokonalého umění rétoriky může v čtenáři tento pocit originalnosti vyvolat.

Podobný názor zastává i Hamilton, který tvrdí, že láska je potřebná, ale nemůžeme se pouze soustředit na fyzickou lásku, nýbrž i na duševní. Pro Aristofana je tedy láska touha získat zpět ztracené a konečným objektem lásky je vize absolutní krásy.¹⁹³

¹⁸⁶ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 63

¹⁸⁷ NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. s. XVII.

¹⁸⁸ NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 359

¹⁸⁹ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 16

¹⁹⁰ NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. s. XVII.

¹⁹¹ PLATÓN. *Symposion*. 192d

¹⁹² HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 71

¹⁹³ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 17

S tímto směrem uvažování se také ztotožňuje Reale, který říká, že v Aristofanově řeči až tak nedochází k hledání druhé poloviny v antropologické rovině, ale v rovině samotného dobra.¹⁹⁴ Můžeme tedy i z jeho uvažování vidět, že jsou zde již náznaky světa idejí, o kterém nejvíce pojednává Sókratova řeč.

Agathónově řeči se obecně v interpretacích nepřikládá přílišný význam. Můžeme ji považovat za další kontrast mezi řečmi, tentokrát mezi Aristofanovou a Sókratovou. Podle Hamiltona můžeme dokonce nabýt dojmu, že je daleko komplikovanější a propracovanější než předchozí řeč, ale to je prý z důvodu Agathónova vypracovaného řečnického stylu. Naopak když ji komparujeme s řečí Sókratovou, můžeme zde objevit kontrast mezi rétorikou a filosofií.¹⁹⁵ Jak víme, v souboji rétoriky s filosofií rétorika prohraje na celé čáře.¹⁹⁶ Takže můžeme pátou chvalořeč vidět pouze jako prostředek k většímu kontrastu dvou, podle mého názoru nejdůležitějších řečí v dialogu *Symposion*. Naopak Nehamas zastává názor, že Agathónova řeč obrací dosavadní paradigma, protože prohlašuje Eróta za boha nejmladšího.¹⁹⁷ Do té doby řečníci mluvili o Erótovi jako o bohu nejstarším. Dalším názorem může být skutečnost, že si Agathón pouze projektoval sám sebe skrze svoji chvalořeč o Erótovi.¹⁹⁸ Pokud se na tento argument podíváme z čistě lidského hlediska, mohlo by na tom něco být. Představme si, jsme na hostině u Agathóna, který v předvečer symposia vyhrál v dramatické soutěži. Nálada je uvolněna, všichni slaví jeho úspěch. Fakt, že Agathóna všichni vychvalují a vystrojili oslavu na jeho počest, může i takto velkého a slavného básníka dovést do stavu, kdy chce být chválen a obdivován. Vzhledem k tomu, že se však se svými druhy pustil do oslavování Eróta a již nezbyl na nic jiného čas, rozhodl se vychválit sám, když už to nikdo jiný za něj neudělá.

3.2.3 Sókratova láska

Na řadu přichází řeč, na kterou všichni hosté i čtenáři dialogu netrpělivě čekali. Hned zprvu si můžeme ukázat jisté rysy dialogu *Symposion*, které neodpovídají typické

¹⁹⁴ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 401

¹⁹⁵ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 17

¹⁹⁶ Platón. *Symposion*. 198a-201c

¹⁹⁷ NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. s. XVII

¹⁹⁸ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 76. S tímto názor souhlasí i Hobza, protože Agathón ve svém chvalořeční boha Eróta vyjmenovává charakteristické vlastnosti, které přísluší jemu samému. HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 46-47

formální struktury Platónových dialogů. Nejvíce to je vidět právě v Sókratově řeči, kde Sókratés nemá prakticky žádný zájem o definice slov nebo analýz konceptů, což je jeho obvyklá úloha.¹⁹⁹ Můžeme to patrně vidět v počátku jeho řeči, kde vytýká nedostatky a nepřesnou taktiku chvalořečení u svých společníků a v Diotimině řeči, kde je poučován sám Sókratés. Platón, Sókratova řeč. Tato skutečnost je přinejmenším pozoruhodná. Další novinkou je, že v tomto dialogu nemá Sókratés definitivní a nejvyšší hlas, nýbrž je to žena Diotima, která mu představuje největší tajemství lásky. Tato odlišnost je zajímavá, protože Platónovy dialogy obvykle ukazují názory historického Sókrata nebo nám odhalují Platónovo myšlení skrze Sókratova ústa. Nasazení ženy v dialogu je velice neobvyklé.²⁰⁰

Můžeme si položit otázku, proč Platón vložil do Diotimin úst jeho cestu do světa idejí? Jak víme z historie, postavení žen v antickém Řecku nebylo takřka žádné. Neměly žádná práva, o ničem nerozhodovaly a trávily téměř veškerý čas v oikos. Mohla to snad být nějaká skrytá narážka na myšlenku, že by se se ženami mělo zacházet lépe a dát jim větší práva? Ostatně například v antické Spartě byly ženy daleko lépe postaveny než v Athénách.

Je zajímavé, že řeč, kterou pronáší Sókratés, je pouhé zprostředkování řeči kněžky Diotimy. To můžeme vysvětlit jako Sókratovo stanovisko, že ví, že nic neví.²⁰¹ Podle koncepce, kterou jsem si rozhodla ve své diplomové práci interpretovat, se dostáváme na nejvyšší stupínky Diotimina žebříku, a skrze Sókratovu řeč je tato metafora žebříku i zprostředkována. Jeden z názorů je, že ve skutečnosti lidstvo touží po čtyřech věcech: po dobru, kráse, po blaženosti a nakonec nesmrtelnosti.²⁰² Pokud si tuto skutečnost uvědomíme, zjistíme, že na první pohled komplikovanější Sókratova řeč nám vlastně tyto čtyři tužby lidstva ukazuje a vysvětluje jejich důležitost v Platónově metafyzické koncepci dvou světů.

Podle Hamiltona nám Sókratova řeč ukazuje, co pro Platóna znamená láska.²⁰³ Po studiu dialogu *Symposion* jsem začala přemýšlet nad otázkou, zda tuto část dialogu

¹⁹⁹ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. s. 4

²⁰⁰ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. s. 5

²⁰¹ HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie? 4. Definice filosofa v Platónově Symposiumu*. s. 57

²⁰² BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II*. s. 70

²⁰³ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 12.

Sheffield k tomu také přidává, že nám Platón ukazuje, co je to erós a jakou má funkci krása. SHEFFIELD, Frisbee in „*Plato's Symposium*“. s. 27

lze propojit s Platónovým slavným mýtem o jeskyni v Platónově *Ústavě*. Možné propojení vidím v tom, že vlastně obě tyto části dialogů, jak víme, pojednávají o snaze dostat se ze smyslového světa do světa idejí. Obvyklou postavou, která se do nadsmyslového světa snaží dostat, je filosof. Rozdíl můžeme vidět například v tom, že v *Ústavě* se filosof dostane z metaforické jeskyně do světa idejí sám, kdežto v *Symposiu* mu pomáhá Diotima, která mu vlastně svou řečí dává návod, jak se tam dostat. Přesné chronologické řazení dialogů nám asi již zůstane navždy skryto, tak se můžeme pouze domnívat, jaký dialog ovlivnil jaký. Pokud vezmeme v úvahu, že *Symposion* byl dřívější, můžeme si toto spojení vyložit tak, že Platón se skrz Diotimin příběh snažil vyložit správnou cestu do světa idejí, která se děje skrze lásku ke kráse, která poté vede až k samotnému dobru. Jeho výklad byl velmi pozitivně laděný a snažil se to svým spoluobčanům ulehčit. Na druhé straně můžeme mýtus o jeskyni v *Ústavě* vyložit více pesimisticky. V této situaci si musí filosof projít až peklem na zemi/v jeskyni, aby si poté zasloužil jít do světa idejí. Mohla se tímto inspirovat křesťanská morálka? Nicméně si můžeme položit otázku, proč se během několika let otočil Platónův názor na cestu do nadsmyslového světa o 180 stupňů? Mohlo to být z důvodu politických intrik nebo se z něho postupem času začal stávat skeptik? Můžeme tedy vidět v těchto dvou pasážích nějakou souvislost? Platón nám nikdy nepodařilo své ucelené koncepce o dvou světech, ale právě je vždycky pouze někde zmínil.

Je celkem jasné proč Platón tuto teorii vložil do úst Sókrata. Byl pro něj perfektním milovníkem moudrosti a právě skrze jeho řeč se nám snažil ukázat, že láska je jednou z vazeb mezi rozumem a světem idejí.²⁰⁴ Podle mého názoru je tedy Sókratés pro Platóna pravým filosofem,²⁰⁵ který se nenechá zlomit a odolává fyzické i duševní lásce a naopak se snaží skrze svůj intelekt proniknout do světa idejí, kde chce nazírat ideje lásky, krásy a dobra o sobě a ne skrze jejich odlesky ve smyslovém světě.

Tak můžeme vyložit i Realovu interpretaci, která zastává názor, že v Sókratově řeči nacházíme kosmickou i antropologickou dimenzi, protože Eróta popisuje jako toho, který všechny spojuje a je obsažen v každé lidské činnosti, protože člověk dělá vše proto, aby dosáhl dobra a uspokojil tak své bytostné tíhnutí k němu, které se odehrává

Můžeme na tuto řeč také pohlížet jako na snahu ukázat lásku jako přístup ke krásnu. REEVE. C. D. C.

Plato on Friendship and Eros. [online]. 2. Socrates nad Athenian Paiderastia

²⁰⁴ HAMILTON, Walter. *Plato the Symposium*. s. 27

²⁰⁵ REALE, Giovanni. *Platón*. s. 392-397

skrze lásku ke kráse. A protože Erós je polobůh-daimón, nachází se mezi bohy a lidmi, Reale zastává názor, že je tvořen bipolární strukturou a tedy se v antropologické dimenzi stále obnovuje a stále se seberealizuje na různých rovinách bytí.

Za filosofa můžeme považovat i boha Eróta²⁰⁶ v Sókratově řeči, protože podle Nehamase právě on pomáhá rodit krásu a přiřítá lásce podobné atributy jako Faidros a Pausanias, třeba, že láska je ctnostná, ale ne vždy je dobrá.²⁰⁷ Pokud se na dialog podíváme více detailně, můžeme skrze řeč Diotimy najít určité podobnosti mezi Erótem a Sókratem samým.²⁰⁸ Hadot zastává stejný názor a rozvíjí myšlenku, že portrét Sókrata a Eróta v jeho řeči můžeme také vyložit jako portrét filosofa. Jednou je vyobrazen mytologicky a podruhé historicky. Hadot zastává názor, že v tomto hledisku můžeme najít hlubší smysl dialogu. Filosof také stojí mezi lidmi a bohy, protože nemá v sobě takovou moudrost jako bohové, ale je si na rozdíl od lidí vědom své nevědomosti.²⁰⁹

Podle Mokrejše se předchozí řečníci zabývali zejména normami chování, skrze které milovník dosáhne toho, po čem touží. Avšak Diotima a Sókratés se ptají na samotné bytí lásky přirozeného původu, na to, co tvoří její sílu a co ji vede ke svému předmětu.²¹⁰ Pokud se podíváme na Sókratovu řeč z hlediska norem, podle kterých se Athény v antice řídily, můžeme vidět, že ji Platón kladl do potenciálního konfliktu s athénskými normami, které se vztahují hlavně k pederastii.²¹¹ Jak víme, z *Obrany Sókratovy*, v roce 399 př. n. l. byl Sókratés popraven kvůli obvinění z bezbožství a také kažení athénské mládeže. I když je dialog *Symposion* zařazován do dialogů středních a *Obrana Sókratova* do dialogů raných, můžeme si tento argument vyložit jako jakousi pozdní obhajobu Sókrata, že ač čelil obvinění z kažení mládeže v Athénách, jeho motivy byly ryze čisté a chtěl mládež pouze vychovávat, aby se z mladíků stali vzdělaní mladí muži, kteří budou vládnout Athénám s láskou a budou mít v srdcích pouze dobro. Můžeme tedy usoudit, že se v Platónových dialozích stále objevují stejné motivy, jako

²⁰⁶ Podle Hobzy, to že Sókratés z boha Eróta udělal daimóna, můžeme vyložit jako antropologický odkaz na smrtelnou povahu člověka a ne pouze na chvalořečení Érota. HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 46 A protože se později dozvíme od Sókrata/Diotimy, že lidé touží po nesmrtelnosti, zdá se tato změna tématu řeči příhodná.

²⁰⁷ NEHAMAS, A. a WOODRUFF, P. *Plato Symposium*. s. XX.

²⁰⁸ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 99

²⁰⁹ HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?* 4. Definice filosofa v Platónově *Symposiu*. s. 58-59

²¹⁰ MOKREJŠ, Antonín. *Éros jako téma Platónova myšlení*. s. 108

²¹¹ REEVE. C. D. C. *Plato on Friendship and Eros*. [online]. 2. Socrates and Athenian Pederastia

například nespravedlivé odsouzení Sókrata nebo snaha ukázat lidem, jak se dostat do světa idejí.

3.2.4. Alkibiadés jakožto protipól Sókrata

Posledním řečníkem dialogu *Symposion* je slavný vojevůdce Alkibiadés, který vtrhne na hostinu v pozdních hodinách a značně ovíněný z předchozí veselky.²¹² Podle Hobzovy koncepce si můžeme vyložit, že Erós je převlečený Dionýsos, nám ukazuje důležitost Alkibiada. Jeho identifikace s bohem Dionýsem je vyřčena již na začátku, když se Sókratés a Agathón dostanou do sporu, kdo z nich je moudřejší. Sókratés prohlásí, ať je později jejich soudcem Dionýsos. A tak se Alkibiadés objevuje na konci dialogu a disponuje charakteristickými znaky Dionýsa: přichází uprostřed hostiny, opilý a hlučný za doprovodu flétny a zahalen břechťanem a fialkami (175d-e, 212c, 212e). Implicitně Alkibiadés svou chvalořečí rozhodne prvotní spor mezi Sókratem a Agathónem, protože jeho řeč je směřována k vychválení Sókrata. Podobný názor zastává i Hunter, který říká, že Alkibiadovu řeč můžeme považovat za přínos Dionýsova prvku na hostinu a také, že je mu celá hostina podřízena. Dále dodává, že tato skutečnost není typická pouze pro antické hostiny, ale můžeme tento vliv vidět i v moderních společnostech.

Alkibiadova řeč může být v mé koncepci vyložena jako kontrast mezi ním a Sókratem, který nastíním v následujícím odstavci, nebo jako poetická řeč, kterou Platón baví jak hosty symposia, tak čtenáře.²¹³ Jako jediný z řečníků nechvalořečí Eróta, ale Sókrata samotného, protože jak sám přizná,²¹⁴ Sókrates je objektem jeho lásky. V Alkibiadově řeči můžeme spatřit nejen odlehčení konverzace, kdy se opět z filosofické roviny vracíme do roviny oslav, kvůli kterým byla oslava pořádána, tak můžeme podpořit argument Hobzy a Huntera, že Alkibiadés je převlečený bůh Dionýsos. V jeho řeči můžeme také vidět prvky lidství a bláznivé zamilovanosti miláčka do milovníka. Skrze Alkibiadovu řeč také můžeme vidět, proč si Sókrata vážilo tolik athénských občanů, i když ho mnoho i nenávidělo. Sókratés až velmi často vyvracel názory ostatních, i když v tomto dialogu pouze sporadicky, ale jeho myšlenky a názory byly velmi hluboké a obohacovaly všechny, kteří se Sókratem přišli do styku.

²¹² HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 30 a 99

²¹³ HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. s. 6 Podobnou řečí je podle Huntera také řeč Agathónova.

²¹⁴ PLATÓN. *Symposion*. 216d-217d

Na druhou stranu se nám zde také může částečně zodpovědět otázka, proč byl Sókratés obviněn. Jednak kvůli obviněním, která byla popsána v *Obraně Sókrata*, a jednak protože mohli Sókratovy úhlavní nepřátelé pouze závidět a žárlit na jeho popularitu a intelektuální převahu, kterou disponoval.

Můžeme si položit otázku, jaký je přínos Alkibiadovy řeči? Podle Nussbaumové je to to, že zatímco Sókratés vyhnal úvahy o lásce do abstraktního mimosmyslového světa, Alkibiadés svou řečí lásku zase postavil na zem a uložil ji mezi smrtelníky.²¹⁵

Pokud postavíme do kontrastu Sókrata a Alkibiada, můžeme spatřit jakousi reflexi dvou druhů Eróta, kteří byli v dialogu představeni. Zkoumání těchto dvou řečníků nás postaví před volbu mezi těmito dvěma láskami a jejich životními styly, které tyto dvě lásky demonstrují. Alkibiadés je v dialogu vyobrazen jako typický dionýský člověk, avšak jeho láska není zrozena v duši. Můžeme ho tedy přiřadit k lásce, kterou disponuje Pausaniův Erós Obecný. Důraz je kladen na konkrétní lásku, nikoliv univerzální. I když byl pokousán hadem filosofie,²¹⁶ zůstal uvězněn v jeskyni tohoto světa. Můžeme si to dokázat na příkladu, že i když Alkibiadés miloval Athény, nakonec je zradil. Jeho chvalořečení Sókrata nám ukazuje, že se nedokázal povznést ani na druhý stupeň lásky. Oproti tomu je postava Sókrata vyobrazena jako ta, které se chtějí ostatní řečníci přiblížit. Chtějí být jako on a usilovat o stoupání k tomu pravému, krásnému a dobrému. Tedy Sókrata a jeho řeč můžeme přirovnat k Erótu Nebeskému. Alkibiada můžeme tedy vyobrazit jako tělo a Sókrata jako duši. Položme si otázku, zda na vyobrazení takto rozdílných povah můžeme vidět jakousi dualistickou koncepci, kterou nám Platón chce implicitně ukázat?²¹⁷ Nebo nám dává možnost vybrat si ze dvou cest životem? Život obyčejného člověka, který touží po lásce a dotyku, nebo život filosofa, který možná bude putovat sám, avšak má šanci se dostat do světa idejí? Koho si vyberete vy?

²¹⁵ NUSSBAUMOVÁ, Martha. Křehkost dobra. s. 381

²¹⁶ PLATÓN. *Symposion*. 218a

²¹⁷ NAUGLE, David. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. s. 50-54

3.2.5. *Symposion* a dualita

Podíváme-li se blíže na Platónovu filosofii, která se zabývá obecně naukou o idejích, a na dialog *Symposion* samotný, můžeme si nepovšimnout jednoho spojujícího momentu a to duality, kterou jak jedno tak i druhé obsahuje. Jak jsem již naznačila v první kapitole, Platón se tomu inspiroval myšlenkami Parmenida a Hérakleita, a díky tomu vděčíme, že rozvinul dualistickou koncepci o dvojím světě.²¹⁸

Tuto dualitu můžeme vidět i v dialogu *Symposion* samotném. V koncepci, kterou jsem se snažila ve své diplomové práci ukázat, je dualita zcela zřejmá. Jako opěrný bod této teze, použiji názor Huntera, který se snaží ukázat čtenáři další cestu k interpretaci dialogu a to z pohledu duálních koncepcí, které se objevují v řečech Pausania, Eryximacha a Aristofana.²¹⁹ Hunterova teze o přítomnosti duality v Platónově *Symposiu*, mě přivedla k myšlence pokusit se tuto dualitu v dialogu najít a přímo pojmenovat. Po hlubším zkoumání jsem objevila mnohem více duálních názorů, než jen v těch, které jsou obsaženy ve výše zmíněných řečech.

Nutno podotknout, že dualita se neobjevuje pouze v řečech samých, ale též v komparaci jednotlivých řečí nebo jednotlivých postav.

První z řečí řeč Faidrova je podle mého názoru pouhým úvodem do problematiky. Je zde postavena na první místo, protože právě skrze její základní argumenty může Pausaniova řeč rozvíjet právě dualitu. Pořadí řečí Faidra a Pausania, je možné považovat za ukázkou duality, neboť Faidros se zabývá pouze jedním Erótem, kdežto Pausanias rozděluje Eróta na dva, tedy Obecného a Nebeského. Oba Eróti jsou pojati metaforicky, protože se v nich odrážejí Pausaniový názory na ideální vzor vzdělání a na pederastii a jejich opak. Eryximachova řeč přijímá od předchozí tuto koncepci a rozvíjí ji dále. Zajímavé je, že se podobně jako u Pausania, i Eryximachos se zabývá tématem vzdělání. Eryximachos však aplikuje sílu Erótů na celý kosmický svět. Na řadu přichází Aristofanova řeč, která obsahuje další duální moment a to mýtus o androgynech, jak víme, byli androgyni rozdělení na poloviny. Pokud postavíme Eryximachovu a Aristofanovu řeč, do kontrastu, vidíme další náznak duality, tedy

²¹⁸ GRAESER. Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. s. 177

²¹⁹ HUNTER. Richard. *Plato's Symposium*. s. 59

kontrast mezi dimenzí kosmickou a lidskou, do které Aristofanes opět Eróta promítá.²²⁰ Dalším duálním momentem může být též fakt, že Aristofanes považuje homosexualitu a heterosexualitu a sobě rovné. Tato myšlenka je, na rozdíl od jeho předchůdců, inovativní. Pokud nyní srovnáme Aristofana s Agathónem, můžeme zde pozorovat kontrast mezi antickou komedií a tragédií. Podle některých autorů je chvalořečení boha Eróta v Agathónově řeči, pouhým chvalořečením sebe sama.²²¹ Dalším zásadním rozporem ve vztahu k Agathónovi je fakt, že v jeho koncepci je Erós bohem nejmladším, na rozdíl od Pausauniovy a Eryximachovy řeči, kde je naopak bohem nejstarším. Další dualita se nesporně nachází v kontrastu Agathónovy a Sókratovy řeči, kde vidíme rozdíl mezi rétorikou a filosofií. Přichází na řadu Sókratova řeč, která obsahuje Platónovu filosofickou koncepci o dvojím světě, kde je dualita vyslovena kněžkou Diotimou. Proto je Sókratova řeč obecně považována za řeč nejdůležitější. V řeči posledního účastníka symposia, můžeme také najít dualitu. Jednak je Alkibiadés spojován s bohem Dionýsem, jež je vlastně převlečen za boha Eróta,²²² a další se nachází v komparaci se Sókratem. Alkibiadés může být považován za prototyp athénské vojáka, kdežto Sókratés je vyobrazen jako ideální filosof.

Narážky na dualitu jsou tedy zjevné v celém dialogu *Symposion*. Vedle ostatních koncepcí, které se snaží vdechnout Platónově práci jednotící prvek, jde zde především o Platónovu filosofii.

Můžeme si položit otázku, proč Platón volil tuto strukturu dialogu? Jak víme, Platón nám nikdy nezprostředkoval ucelené filosofické koncepce, ale vždy mluví pouze v náznacích. Centrální myšlenkou dialogu se může jevit cesta z našeho světa do světa idejí, která je v dialogu vyslovena v řeči Sókratově. Prvních pět řečí můžeme považovat za přípravnou fázi pro prezentaci Sókratových myšlenek, vypůjčených pro jeho řeč, ale i z hlediska zkoumání duality. Může být prvních pět řečí považováno za příklady duality v našem smyslovém světě? Jinými slovy, použil Platón Faidra, Pausaunia, Eryximacha, Aristofana a Agathóna, jako příklady o přítomnosti prvku duality v našem každodenním smyslovém světě? Pokud je tato hypotéza pravdivá, pak může Platón přejít k interpretaci své metafyzické koncepce, kde je též přítomna dualita. Tím pádem se jeho filosofická koncepce stává koherentní, neboť zatímco skrze prvních pět řečí nám

²²⁰ NEHAMAS A. a WOODRUFF P. *Plato Symposium*. S. XVI-XVII

²²¹ HUNTER. Richard. *Plato's Symposium*. s. 76. a HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 46-47

²²² HOBZA. Pavel. *Plato's Symposium*. s. 41 a s. 50

Platón ukázal dualitu uchopitelnou naší bezprostřední zkušeností, mohl ji poté aplikovat ve své metafyzice, postavené na stejných základech, avšak smysly neuchopitelnou.

Stěžejní otázkou je, proč se za Sókratovou řečí objevuje právě řeč Alkibiadova? Z pohledu struktury dialogu se může zdát taková volba pořadí řečí nešťastnou. Mé vysvětlení je, že se jedná o jakési odlehčení na závěr. Můžeme to však brát pouze za nejjednodušší vysvětlení. Pokud nás historické prameny neklamou a Platón se skutečně před psaním filosofie věnoval psaní literatury,²²³ můžeme si vyložit volbu takovéto struktury dialogu, jako projev syntézy filosofie a literatury. Jedna hypotéza by mohla být, že Platónovi chyběl literární prvek v jeho čistě filosofické práci a chtěl při příležitosti chvalořečení lásky a boha Eróta, pozvednout dialog *Symposion* na vyšší literární úroveň. Další možnou hypotézou je to, že se snažil skrze Alkibiadovu řeč ospravedlnit Sókrata. Tak či onak, je poslední řeč dialogu zahalena mnohým tajemstvím a zasluhuje jistě mnohem větší pozornost, než jí je obecně přikládáno.

Dialog *Symposion* je podle mého názoru brilantním Platónovým dílem, v němž sesnoubí mnoho zajímavých témat hodných pozornosti. Jednoznačně z něj vyplývá, že ač byl Platón především filosofem, jeho dialogy se nezabývají pouze filosofií, ale také starými mýty, etickými normami chování nebo vzděláváním. Tímto se též zásadně liší pohled na filosofii v antickém Řecku a v současnosti, kdy nám může antická filosofie připadat jako neucelená, neboť se v jednom krátkém dialogu objevuje mnoho interpretačních metod jednoho tématu. Tuto skutečnost si však můžeme vyložit jakožto odlišené kulturní paradigma a také jako odlišný pohled na svět, který měli antičtí Řekové.

²²³ LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. III, 5

4. Souhrn

V první kapitole jsem se soustředila na vysvětlení Platónových dialogů obecně, včetně vysvětlení významů některých řeckých slov, dále na sexualitu, homosexualitu a pederastii. Mojí první otázkou bylo, zda je dialog *Symposion* přímým či nepřímým dialogem. Je dialogem nepřímým rámcovým, protože má více dějových rovin a odehrává se v bezčasi, v kontrastu k dialogům přímým. Druhou otázkou bylo, jaké jsou interpretační směry Platónových dialogů. Podle Havlíčka je můžeme rozdělit do dvou skupin. První z nich je systematické zpracování, které se dále dělí na „jednotné“, „vyvíjející se“ nebo „esoterické“. Druhým přístupem je pak přístup skeptický, který zastává názor, že Platón nenabízí jednoznačné a definitivní řešení témat. Podle Realeho existují tzv. čtyři paradigmata: „původní paradigma“, „paradigma“ novoplatónské, „paradigma“ D. Schleiermachara a „paradigma“ tübingské školy. Jak jsme viděli v první kapitole mé diplomové práce, řecké významy slov se od těch dnešních liší. V této části práce jsem vycházela zejména z českých autorů, protože, jak víme, smysl a význam slov je v každém jazyce odlišný. Poslední sekcí otázek, kterými jsem se v prvním oddíle mé práce zabývala, byl pohled antických Řeků na sexualitu, homosexualitu a pederastii. Jejich pohled na tyto jevy nebyl rozhodně definitivní, ale snažili se k nim chovat uměřeně a určitým způsobem je regulovat. Samozřejmě, že existovali i jedinci, kteří se těmito normami chování neřídili. Velmi pozoruhodným poznatkem, na který jsem při svém bádání narazila je fakt, že v antickém Řecku byly rozeznávány dva druhy erotiky, tedy erotika orientální přiřazovaná k attické prostituci, neboť byla pokládána za znak zženštilosti a erotika dórská, která byla více spojovaná s výchovou chlapců. Sókratés i Platón byli zastánci právě této druhé erotiky, která byla vedena spíše v duchovní rovině, než v rovině tělesné. A tak můžeme interpretovat názory na lásku a na pederastii s ní spojenou v dialogu *Symposion* především z druhého, tedy z dórského pohledu.

V druhém oddíle mé diplomové práce jsem se nejdříve zabývala otázkou, kolik dějových linií můžeme v dialogu *Symposion* sledovat. Závěrem je, že zde můžeme najít tři celkem dějové linie, a to rok 416 př. n. l., kdy měl být symposion uskutečněn, rozmezí let 408-407 př. n. l., kdy se měla uskutečnit řeč Apollódra a jeho druha a dále rozmezí let 385-370 př. n. l., kdy měl být dialog *Symposion* sepsán včetně historických

konotací. V druhé části druhé kapitoly jsem se snažila interpretovat dialog *Symposion* s pomocí autorů jako je F. C. C Sheffield, W. Hamilton nebo R. Hunter. V mé koncepci jsem se snažila ukázat důležitost Sókratovy/Diotiminy řeči a analyzovat roli, kterou hraje pět předchozích řečníků v této koncepci. Alkibiada jsem použila, jakožto komparaci se Sókratem.

5. Závěr

Interpretovat dialog *Symposion* není jednoduchý úkol. Vyplývá to hlavně z nesčetného množství cizojazyčné literatury. Můžeme dokonce vidět, že se pohled na Platóna a na jeho tradici liší stát od státu. Nejspíš nikdy nebudeme schopni uchopit interpretaci Platóna či jeho dialogů definitivním způsobem, protože pokud se pokusíme pouze o překlad jeho díla z originálu, dopustíme se tím dezinterpretace, neboť do překladu tím zahrnujeme svůj vlastní pohled na věc.

Jak jsem se pokusila ukázat ve své diplomové práci, existuje nesčetné množství názorů na jednotlivé dialogy, v mém případě na dialog *Symposion*. Můžeme ho interpretovat z pozice etiky, politiky, kulturního paradigmatu, metafyziky nebo jako jakousi vzpomínku na Sókrata, jakožto prototyp antického filosofa. Další možností se nám jeví interpretace Platónových dialogů jakožto celku. Avšak jak jsem uvedla v první kapitole mé diplomové práce, touto tradicí se v dnešní době již mnoho autorů neubírá. Je to způsobeno hlavně tím, že se nám všechny Platónovy dialogy a přednášky nedochovaly, tudíž tato cesta interpretace je téměř nemožná. Druhou možností může být fakt, že si současní filosofové uvědomují neshodnost takové interpretace.

V mém případě se přikláním k tradici, kterou jsem se pokusila ve své diplomové práci uvést a to, že *Symposion* je jedním z dialogů, kde nám Platón odkrývá svoji metafyzickou nauku o dvou světech. Podle mého názoru byla koncepce dvou světů fundamentálním bodem Platónovy filosofie, alespoň v jeho středních dialozích. Z historického hlediska můžeme vidět, že tato jeho koncepce se stala předmětem inspirací a kritiky napříč celou západní filosofickou tradicí a ač se analytičtí filosofové a filosofové vědy snažili tuto metafyzickou koncepci definitivně vyvrátit, přesto se jim to nepodařilo.

Na základě těchto úvah si můžeme položit otázku, zda opravdu existuje něco, co zůstává před našimi smysly ukryto? Existuje opravdu mimo smyslovou zkušenost něco, co kdybychom objevili, nebyli bychom schopni se s tím rozumově vypořádat? Vždyť touto otázkou se zabýval ne jeden filosof. A proč existují odvětví filosofie, které se snaží tuto myšlenku vyvrátit? Není to náhodou, protože pokud tito filosofové nedokážou něco vysvětlit s pomocí vědy a rozumu, a raději, místo uznání svojí nevědomosti, celou tuto ideu zavrhnou?

Ve své diplomové práci jsem se snažila obhájit tezi, kterou jsem naznačila v úvodu a to, že prvních pět řečí dialogu má charakter přípravy pro hlavní řeč Sókratovu, která v sobě ukrývá metafyzickou koncepci nauky o idejích. Řeč Alkibiadovu jsem použila jako protipól k řeči Sókratově. Podle mého názoru tato komparace nám nejenom ukazuje rozdílnost Sókrata a Alkibiada, ale také se nám tím Platón snaží popsat, vysvětlit a obhájit genialitu Sókrata.

6. Seznam pramenů a literatury

Prameny

ARISTOTELEŠ, *Etika Nikomachova*. 1. vyd. Bratislava: Nakladatelství Pravda, 1979.

HÉSIODOS, *Železný věk. Zrození bohů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Odeon, 1976

LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1964.

PLATÓN, *Faidros*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-33-1

PLATÓN, *Symposion*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-31-5

PLATÓN, *Ústava*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0

PLATÓN, *Zákony*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-31-3

PLÚCHARCHOS, *Životy slavných Řeků a Římanů I*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1967

XENOFÓN, *Řecké dějiny*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982.

XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972

Literatura

- BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II.: Faidros*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2
- CATALIN. P. *Plato's Myths*. [online] Publikováno: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. [cit. 2017-03-05]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>
- DOLEN van, H. *Greek Homosexuality* [online] [cit. 2017-04-01]. Dostupné z: <http://www.livius.org/articles/concept/greek-homosexuality/>
- DOVER, K. J. *Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript*. 2. vyd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 ISBN 0-674-36261-6
- DOVER. K. J. *Plato Symposium*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press. 1982 ISBN 0-521-20081-4
- FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*, in Richard Kraut The Cambridge Companion to Plato. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-43610-9
- FOUCALT, M. *Dějiny sexuality II.: Užívání slastí*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 2003. ISBN 80-239-1187-2
- GEISS, I. *Dějiny světa v souvislostech*. 1. vyd. Praha: Ivo Železný, 2005. ISBN 80-237-3940-9
- GRAESER. A. *Řecká filosofie klasického období*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH. 2000. ISBN 80-7298-019-X
- HADOT, P. *Co je antická filosofie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2017. ISBN 978-80-7429-680-2
- HAMILTON. W. *Plato: The Symposium*. 1.vyd. New York: Panquin Books. 1951
- HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika a politika: Studie k Platónovým raným a středním dialogům*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-262-2
- HEJDUK, T. *Od Erótu k filosofii: Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007. ISBN 80-86818-50-4

HOBZA, P. *The Symposium As Mysterious Revelation Of The Dionysiac Nature*. In: *Plato's Symposium: Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-293-6

HOBZA, P. *G. Vlastos Socratic Studies*. [online] Publikováno: Reflexe. 2006. [cit. 2016-12-12]. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/g-vlastos-socratic-studies/#tp1>

HUNTER, R. *Plato's Symposium*. 1. Vyd. New York: Oxford University Press. 2004. ISBN 0-19-516079-7

KAHN, CH. H. *Platon and the Socratic Dialogue: The Philosophical use of a literary form*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-64830-0

LESHER, J. H. *A Course on the Afterlife of Plato's Symposium*. [online] [cit. 2017-04-1]. Dostupné z: <http://philosophy.unc.edu/files/2013/10/Course-on-Sym.pdf>

LESHER, J. H. NAILS, D a SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. 1. vyd. Washington DC: Harvard University Press. Trustees for Harvard University. 2006 ISBN 0-674-02357-7

MARKVARTOVÁ, M. L. *Problém sebevraždy v antickém Řecku*. Hradec Králové: Filosofická fakulta, Univerzita Hradec Králové. 2014.

MOKREJŠ, A. *Éros jako téma Platónova myšlení*. 1. vyd. Praha: TRITON, 2009. ISBN 978-80-7387-238-0

NAUGLE, D. *The Platonic Concept of Love: The Symposium*. [online]. [cit. 2017-02-12]. Dostupné z: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf

NEHAMAS, A a WOODRUFF P. *Plato Symposium*. 1.vyd. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1989. ISBN 0-87220-076-0

NEŠKUDLA, B. *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. 1. vyd. Praha: Libri, 2003. ISBN 80-7277-125-6

NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1949

NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0

OSBORNE, R. *Dějiny klasického Řecka*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, a. s. 2010. ISBN 978-80-247-3233-6

REALE. G. *Platón*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2

REEVE, C. D. C. *Plato on Friendship and Eros*. Publikováno: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. [cit. 2017-01-29]. Dostupné z:
<https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/>

RICKEN. F. *Antická filosofie*. 1.vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc. 1999. ISBN 80-7182-092-X

ROSEN, S. *Plato's Symposium*. 1. vyd. New Haven: Yale University, 1968.

SHEFFIELD. F. C. C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. 1. vyd. New York: Oxford University Press Inc. 2006. ISBN 0-19-928677-9

VERNANT, J. P. *Vesmír, bohové, lidé: Nejstarší řecké mýty*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Ladislav Horáček- Paseka. 2001. ISBN 80-7185-344-5