Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Platónova touha

Adriana Bečková

Bakalářská práce

2012

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: **2011/2012**

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení:	**Adriana Bečková**
Osobní číslo:	**H09477**
Studijní program:	**B6101 Filozofie**
Studijní obor:	**Filozofie**
Název tématu:	**Platónova touha**
Zadávající katedra:	**Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování:

Studentka rozebere (formou referátu a kritického čtení) Halperinův výklad Platónova popisu eróta a relevantnost kritiky tohoto výkladu z pera Nussbaumové. Kromě rozboru a srovnání těchto studií bude studentka pracovat s Platónovými dialogy v těchto textech rozebíranými.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

HALPERIN, David M.: PLATO AND THE METAPHYSICS OF DESIRE, IN: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume V, Lanham 1989, pp. 27-52 NUSSBAUM, Martha: Commentary on Halperin, tamtéž, pp. 53-72 PLATÓN: Sebrané spisy, Oikoymenh, Praha 2003

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**
Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2012**

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

Univerzita Pardubice
Fakulta [illegible]
[illegible]

L.S.

PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji:
Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 21. 6. 2012 Adriana Bečková

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucímu své bakalářské práce Mgr. Tomáši Hejdukovi, Ph.D. za odbornou pomoc při výběru tématu práce a za cenné rady a připomínky, vstřícný přístup a trpělivost při jejím následném vedení. Dále bych ráda poděkovala všem, kteří mi byli v průběhu psaní mé práce oporou.

SOUHRN

Tématem bakalářské práce je rozbor a porovnání článků napsaných Davidem Halperinem a Marthou Nussbaumovou. Halperinův článek *Plato and the Metaphysics of Desire* se zaměřuje na teorii touhy a její systematické rozdělení. Zabývá se zkoumáním různých pojetí eróta v antickém Řecku a jejich podobnosti s Platónovou metafyzikou erotické touhy. Práce dále popisuje článek *Commentary on Halperin* od Marthy Nussbaumové, který je kritikou Halperinových tezí a také představuje stručný vhled do Platónovy teorie eróta. Konec práce je věnován srovnání obou článků.

Klíčová slova: David Halperin, Martha Nussbaumová, erós, touha, Platón, antické Řecko

ABSTRACT

The topic of the bachelor paper is analysis and comparison of the articles written by David Halperin and Martha Nussbaum. Halperin´s article *Plato and the Metaphysics of Desire* focuses on the theory of desire and its systematic dividing. It deals with investigation of various conceptions of erós in ancient Greece and their similarity with Plato´s metaphysics of erotic desire. Next, the paper describes the article *Commentary on Halperin* by Martha Nussbaum, which is a critique of Halperin´s thesis, and it also introduces brief insight to Plato´s theory of erós. The end of the paper is dedicated to the comparison of both articles.

Key words: David Halperin, Martha Nussbaum, eros, desire, Plato, ancient Greece

OBSAH

ÚVOD **8**

1. HALPERIN: Platón a metafyzika touhy **10**

1.1. Metafyzika sexuální touhy **11**

1.2. Erós: Utrpení bez uspokojení **14**

1.3. Hrdinská touha **17**

2. NUSSBAUMOVÁ: Komentář k Halperinovi **21**

2.1. Erós a sexuální touha **23**

2.2. Sexuální erós a obecný erós **23**

2.3. Objekt a cíl eróta **25**

2.4. Kandaules **26**

2.5. Odstranění eróta **26**

3. SROVNÁNÍ **30**

ZÁVĚR **33**

BIBLIOGRAFIE **36**

ÚVOD

Hlavním tématem mé bakalářské práce je pojetí erotické touhy starověkého Řecka v článku Davida M. Halperina *Plato and the Metaphysics of Desire* a následná kritika tohoto výkladu Marthou C. Nussbaumovou v *Commentary on Halperin.* Práce se skládá ze tří částí, v nichž se pokouším nastínit stanoviska obou článků.

Nejprve se věnuji Halperinovu pojednání, které se zamýšlí nad tím, jak byla chápána touha ve starověkém Řecku. Problematičnost a nesrozumitelnost tohoto pojmu se Halperin pokouší rozkrýt v jeho systematickém rozpracování, čímž nás seznamuje se stručnou metafyzikou touhy. Tou chce také dokázat pravdivost Platónova tvrzení, že metafyziku lze spojovat s erotikou. Zaměřuji se také na autorův koncept objektu a cíle erotické touhy, především na otázky po tom, které objekty a cíle jsou ty zdánlivé a které skutečné a zda mohou být transcendentální. Pozornost je věnována i konkrétnímu problému, má-li touha za cíl sexuální styk.

Dále se zabývám Halperinovým rozborem eróta, jak o něm Řekové smýšleli, za co byl považován a jaký je jeho skutečný charakter. Vznikl o něm také nespočet příběhů a Halperin chce na některých z nich ukázat, že obsahují počátky transcendentálního pojetí, přestože časově předcházejí Platóna. V těchto vyprávěních lze vysledovat určité shody, z nichž pak plyne ponaučení o erótovi, které bylo pro řeckou kulturu typické. To Halperin nachází i v Homérově *Iliadě*, u níž podrobně rozebírá Achillův hněv. Chce dokázat, že se v ní skrývá nefilosofická formulace metafyziky touhy. Na závěr této pasáže popisuji, jaké Halperin vidí propojení mezi Homérem a Platónem a v čem se od sebe liší.

Druhá část mé bakalářské práce patří kritickému komentáři Nussbaumové, v němž autorka vyzdvihuje všechny důležité teze, které Halperin ve svém článku učinil, a vyjadřuje se k nim. Mým úkolem je vystihnout, jaký postoj Nussbaumová zaujímá vůči Halperinovi a jakými argumenty a důkazy svá tvrzení podkládá. Zároveň se pokouším zachytit střípky její vlastní teorie, která

není přímo vyjádřená. Konec svého komentáře Nussbaumová využívá ke stručnému náhledu do Platónovy teorie eróta.

V závěrečné části krátce shrnuji zejména protichůdná tvrzení obou článků a poměrně směle posuzuji relevantnost protiargumentů Nussbaumové, kdy se povětšinou přikláním k obhájení Halperinových názorů.

1. HALPERIN: Platón a metafyzika touhy

V úvodu svého článku nás Halperin seznamuje se situací rané západní literatury, kdy nebylo zcela běžné, aby se mluvilo o erotické touze nebo se dokonce toto téma podrobovalo kritické analýze. Přesto už v těchto starověkých literárních dílech lze najít známky častého a rozšířeného zakoušení erotické touhy a popisy jejího fyzického a psychologického vnímání spojeného se sexuálním projevem.[1]

Platón byl prvním člověkem západní kultury, který vytvořil teorii erotické touhy. I když se může zdát poněkud nekompletní a zapadlá ve filosofickém kontextu, protože jí Platón nevěnuje žádné zvláštní pojednání, vyplývá především ze dvou jeho dialogů – Faidros a Symposion. V nich se s ní setkáváme hlavně prostřednictvím mýtů a je zajímavé, že se spolu dialogy neshodují ve všech bodech, co se této teorie týče. Platónovy texty popisují *„osobitá filosofická řešení problémů chápání erotické intencionality – chápání toho, co je podstata, funkce, zdroj, cíle a (skutečné nebo zdánlivé) objekty erotické touhy“*.[2] Pro Platóna je příznačné, že nechtěl oddělovat erotiku od metafyziky. Pouze ten, kdo správně poznal strukturu reality, druhy a stupně bytí, může odhalit zdroje přitažlivosti člověka k různým věcem, činnostem i osobám. *„Metafyzické zkoumání odhaluje, že autentický a konečný objekt erotické touhy je přístupný ne smyslům, ale mysli samotné; […].“*[3] Platónovo tvrzení, že to, co slouží k uspokojení erotické touhy, není sex, ale filosofie, se nezdálo podivné jen starověkým Athéňanům, ale připadá zvláštní i lidem dnešní doby.[4]

Přesto hodlá Halperin tyto nauky a Platónův metafyzický přístup k erotice obhajovat. Je totiž přesvědčen, že jakýkoli literární nebo psychologický popis sexuální touhy, pokud vychází ze zkušenosti, vždy získá nějaké metafyzické

[1] HALPERIN, D. M., *Plato and the Metaphysics of* Desire, in: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume V, Lanham 1989, s. 27.
[2] Tamtéž, s. 28. Vlastní překlad, „distinctive philosophical solutions to the problems of understanding erotic intentionality – of understanding, that is, the nature, function, source, aims, and objects (real or apparent) of erotic desire“.
[3] Tamtéž, s. 28. Vlastní překlad. „Metaphysical investigation reveals that the authentic and ultimate object of erotic desire is accessible not to the senses but to the mind alone; […].“
[4] Tamtéž, s. 28-29.

zabarvení. Věří, že analýzou nefilosofických řeckých zdrojů, které časově předcházely Platóna, dokáže, že raná metafyzika touhy se začala vyvíjet už dřív.[5]

Halperinův text se dělí na tři části. V první se pokouší načrtnout metafyziku sexuální touhy, v druhé nabízí pohled na morální předlohu některých řeckých lidových pověstí o Erótovi a v třetí se seznámíme s jeho svéráznou interpretací Homérovy *Iliady*. K Platónovi se vrátí v závěru svého pojednání.

1.1. Metafyzika sexuální touhy

Halperin se domnívá, že Řekové byli vždy skrytými Platoniky, pokud se jednalo o erotiku. Je tedy s podivem, jak zvláštní Platónovo pojetí sexuální intencionality připadalo nejen jeho současníkům, ale i nám. Problém nejspíš tkví v nelehkém úkolu pochopit vztah mezi erotikou a metafyzikou. Problematický je také samotný pojem touhy, o níž se často už od starověku usuzuje, že jejím cílem je sexuální styk. Existuje následující klamné tvrzení: *„touha, kterou člověk zakouší, kdykoli je přitahován fyzickým vzhledem jiného člověka, je […] touha po sexuálním potěšení nebo uspokojení, kterých může být dosaženo pouze (nebo možná většinou) prostředky sexuálního kontaktu s lidskou bytostí, která to vyvolala.“*[6] Halperin se pokouší najít počátky tohoto mylného názoru a hodlá ho podrobit kritické analýze. Nemá však v úmyslu kritizovat spojování sexuální touhy s emocemi, něžnostmi, duchovnem nebo altruismem, jak to dělají ostatní, protože nebude mluvit o lásce, ale o touze, která se rozchází na *touhu vyvolanou v nás sexuálními objekty* a *touhu mít s nimi pohlavní styk*.[7]

V samotném pojmu ‚touha‘ se skrývá klíčová nesrozumitelnost, která se projevuje tím, že toto slovo používáme, přestože mluvíme o dvou rozdílných intencionálních stavech. To jsou *žádostivost* (appetition) a (vlastní) *chtění* (volition), neboli touha *po* (desire *for*) a touha *k* (desire *to*). *„Touhy k jsou motivační dispozice, které mají cíl ve vyvolání nějakého stavu věcí, zatímco touhy*

[5] Tamtéž, s. 29.
[6] Tamtéž, s. 30. Vlastní překlad. „[…] the desire one experiences whenever one finds oneself attracted by the physical appearance of a human individual is […] a desire for sexual pleasure or gratification which can be achieved only (or, perhaps, most fully) by means of sexual contact with the human being who evokes it.“
[7] Tamtéž, s. 30.

po směřují k zaměřování se na žádoucí nebo přitažlivé prvky specifických objektů nebo aktivit.“[8] Touhy *po* se pak dále člení na apetyty, které směřují k uspokojení potřeby, a erotické nebo čisté touhy, které podněcuje vnímání hodnoty v objektech a nekončí v uspokojení. Zvláštním typem jsou sexuální touhy, jelikož mohou být zařazeny jak pod apetyty (ty dále ponesou označení sexuální touhy$_A$), tak pod erotické touhy (sexuální touhy$_E$). Halperin však upozorňuje, že erotické touhy nejsou vždy nutně sexuální.[9]

„Sexuální touha$_E$ tedy není tělesné nutkání, ale reakce na konkrétní lidský prvek nebo soubor prvků (jako blonďaté vlasy), které vyjadřují sexuální hodnotu […].“[10] Sexuální hodnota v sexuálním objektu zapříčiní, že toužící subjekt je přitahován tímto objektem. Výraz ‚hodnota‘ nemá u Halperina morální nebo metafyzický charakter, spíš tím chce upozornit ve svém fenomenologickém popisu na to, že každý člověk je jiný, a tak je i sexuálně přitahován nebo odpuzován jinými prvky objektu, jehož vlastnost přitažlivosti nebo odpudivosti není sama o sobě bytostně taková. Sexuální hodnota poukazuje na to, v jakých mezích sexuální přitažlivosti se bude člověk pohybovat. Důvod, proč se lidé domnívají, že sexuální touha má cíl v sexuálním styku, vyplývá z toho, že ji lidé chybně spojují s chtěním mít sex s tím, kdo vlastní sexuální hodnotu. Touha po uspokojení však spadá pod sexuální apetyt. Pokud totiž popíráme, že sexuální touha$_E$ má cíl v uspokojení, neznamená to, že popíráme existenci sexuální touhy$_A$. *„Nicméně sexuální touha$_A$ není ze zřejmých důvodů předmětem metafyzického zkoumání, kdežto sexuální touha$_E$ představuje skutečnou metafyzickou hádanku.“*[11] Na tomto místě Halperin poznamenává, že jeho rozlišení mezi sexuální touhou$_A$ a sexuální touhou$_E$ není ontologické, ale spíš

[8] Tamtéž, s. 30. Vlastní překlad. „Desires *to* are motivational dispositions that aim at bringing about some state of affairs, whereas desires *for* tend to focus on the desirable or appealing features of specific objects or activities.“
[9] Tamtéž, s. 30-31.
[10] Tamtéž, s. 31. Vlastní překlad. „Sexual desire$_E$, then, is not a bodily urge but a response to a particular human feature or set of features (such as blond hair) that express sexual value […].“
[11] Tamtéž, s. 32. Vlastní překlad. „Sexual desire$_A$, however, is not, for obvious reasons, an object of metaphysical investigation, whereas sexual desire$_E$ presents a genuine metaphysical puzzle.“

psychologické nebo konceptuální. Zakládá se na tom, jak lidé mohou rozdílně zakoušet dvě formy sexuální intencionality.[12]

Není jednoduchým úkolem najít odpověď na otázku, jaký má tedy sexuální touha$_E$ cíl, když ne sexuální styk. Platón odpověděl, že je to filosofie, to ale nyní Halperin nemíní obhajovat. Chce se zaměřit na to, co je skutečným a konečným objektem této touhy. Vychází z rozumného předpokladu, že pokud cílem není sex, nemůže být objektem tělo, které touhu po uspokojení podněcuje. Fyzické vlastnosti se lidem jeví, jako by ony samy vyvolávaly sexuální touhu$_E$, ale ve skutečnosti ji způsobují osobní asociace, které člověk do těchto vlastností vkládá.[13]

„Zdá se, že na sexuální touze$_E$ je něco hluboce záhadného. Tato záhada není záležitostí hloubky, ale povrchu. Pokud bych si přál poznat, co mě přitahuje na těle mého sexuálního partnera, mohlo by to vypadat, že vše, co potřebuji udělat, je podívat se na toto tělo: odpověď je přímo zde, na jeho povrchu […]. Ale nemohu ji vyčíst.“[14] Problém tkví v tom, že čím více se budeme snažit odhalit zdroj této přitažlivosti, tím skrytější pro nás bude. Tajemství žádoucnosti těla se zároveň odhaluje i skrývá, stejně jako smysl uměleckého díla. Tuto záhadnost nazývá Halperin pravým metafyzickým problémem. Domnívá se, že obtížnost určení skutečného objektu sexuální touhy$_E$ nasvědčuje jinému řádu bytí, než v jakém se nacházejí objekty určené lidskými apetyty. Takovým skutečným objektem patrně bude ztělesněná idea nebo hodnota, o níž si pak lidé myslí, že její přitažlivost patří zdánlivému objektu sexuální touhy. Jelikož je Halperin více fenomenolog než metafyzik, nedokáže přesně určit nebo popsat tuto ztělesněnou ideu. Pro jeho záměry to však ani není podstatné. *„Na čem záleží, jsou formální shody mezi různými protichůdnými popisy erotické touhy […]. Zdá se, že všechny tyto popisy se vyznačují transcendentálním řešením hádanky erotické*

[12] Tamtéž, s. 31-32.
[13] Tamtéž, s. 33-34.
[14] Tamtéž, s. 34. Vlastní překlad. „There is, it seems, something profoundly mysterious about sexual desire$_E$. The mystery is a matter not of depths but of surfaces. If I wish to know what attracts me to the body of my sexual partner, it would seem that all I need to do is to look at that body: the answer is right there on its surface […]. But I cannot read it.”

intencionality […].“[15] I když se definice konečného erotického objektu mohou lišit, vždy v sobě obsahují něco ‚až za‘ (beyond), něco ‚odlišného‘ od bezprostředního objektu touhy, co je více ‚trvalé‘. Neznamená to ale, že by zde na světě konečnému objektu nic neodpovídalo. Sexuální idea přechodně zaujímá místo ve věcech (např. tělech), které přesahuje a zároveň se skrze ně ustanovuje.[16]

Halperin proto musí souhlasit s Platónem, když trval na provázanosti erotiky s metafyzikou a na transcendentálním charakteru erotické touhy. To jsou body, ve kterých se Platónova teorie a některé myšlenky klasické řecké moudrosti protínají.[17]

1.2. Erós: Utrpení bez uspokojení

Starověcí Řekové vytvořili několik nauk o touze. Neexistovala pouze jediná koncepce, ačkoli nejvíce rozšířený názor, který sdílíme dodnes, byl, že erotická touha má cíl v sexuálním styku. Považovalo se tedy za poněkud podivné, když Platón ve svém chápání erotické intencionality určil za cíl touhy filosofii.[18]

Jednou z forem erotické touhy je erós, který v původním řeckém pojetí představoval *„jakékoli toužení schopné uspokojení“*[19], protože býval spojován s nutností uspokojit hlad a žízeň. A stejně jako žízeň a hlad, tak i touha, nebo jakákoli jiná lidská přirozená nutnost, lze uspokojit *„skutečným a dosažitelným objektem v tomto světě“*.[20] Ovšem mělo se za to, že ve chvíli, kdy došlo k uspokojení, přišla i ztráta zájmu o tento objekt. Charakter eróta se často vyjadřoval analogií lovu a ukořistění, nebo úniku. Milovník byl přirovnáván *„k*

[15] Tamtéž, s. 35. Vlastní překlad. „What does matter are the formal correspondences between the various competing accounts of erotic desire […]. Those accounts all seem to feature a transcendental solution to the puzzle of erotic intentionality […].”
[16] Tamtéž, s. 35-36.
[17] Tamtéž, s. 36.
[18] Tamtéž, s. 36.
[19] Tamtéž, s. 36. Vlastní překlad, „any longing capable satisfaction”.
[20] Tamtéž, s. 36. Vlastní překlad, „a real and attainable object in the world”.

divokému zvířeti, obvykle lvu, a milovaný k jeho kořisti, obvykle kolouchovi"[21], přičemž pro milovníka je typické časté nadhodnocování milovaného objektu. Dosavadní popis eróta pojednával o touze, která se řadí k apetytům a je tedy schopná uspokojení. Halperin se nyní chce zabývat jinými způsoby smýšlení o erótovi, které předcházely Platónovi, a přesto z nich již lze vyčíst počátky transcendentálního pojetí.[22] Pro tyto účely čerpá také z eseje *The Invention of Romance*[23] od Johna J. Winklera.

Podle Winklera skoro každý starověký lidový příběh, který vypráví o erotické vášni nebo zamilovanosti, je nešťastný a obsahuje varování před nebezpečím podléhání erotické touze.[24] Například Pausaniás zmiňuje patrejskou pověst o pastýři Selemnovi, do něhož se zamilovala mořská nymfa. Poté, co pastýř zestárl, nymfa ho přestala milovat a víckrát ho už nenavštívila. Pastýř byl tak nešťastný, že zemřel, a Afrodita ho proměnila v řeku. Ale ani tak neustala jeho láska k nymfě. Afrodita mu tedy věnovala ještě dar zapomnětlivosti. Říká se, že voda z řeky Selemnos přiměje lidi zapomenout na lásku, ale jak Pausaniás dodává, taková voda by byla tím nejcennějším na světě.[25]

V lidových pověstech starého Řecka se touha považovala za něco, čeho je třeba se vyvarovat, protože v opačném případě sice není jisté, jestli člověk bude *„vychutnávat mimořádná muka nebo rozkoše vášně, ale taková osoba si zahrává s ohněm"*.[26] Na eróta však měly právo jen takové vrstvy společnosti, které oplývaly dostatkem volného času i určitými prostředky, jimiž se pak snažili zaujmout milovaného. Docházelo k jakýmsi námluvám, při nichž se milovník snažil splnit jakákoli přání tomu, po kom toužil, a to se kolikrát mohlo vyjevit jako poměrně nákladná záležitost. Často se totiž stávalo, že milovník míval nižší společenské postavení než jeho milovaný. Příčinou neštěstí v lidových příbězích o erotické touze je erós, který se považuje za *„touhu po něčem typicky mimo*

[21] Tamtéž, s. 37. Vlastní překlad, „to a wild beast, usually a lion, and the beloved to its prey, usually a fawn".
[22] Tamtéž, s. 37.
[23] *Vynález romance*, vlastní překlad.
[24] Tamtéž, s. 37.
[25] PAUSANIÁS, *Cesta po Řecku II*, Svoboda, Praha 1974, s. 61-62.
[26] HALPERIN, D. M., *Plato and the Metaphysics of Desire, s.* 38. Vlastní překlad, „savor the exquisite torments or delights of passion, but such a person is playing with fire".

dosah běžného člověka, marné toužení po něčem, co nikdy nemůže mít“.[27] Řekové označovali eróta spíš jako nemoc komplikující život a pro toho, kdo neměl to štěstí a nedokázal se vyléčit, by snad bylo lepší, kdyby zemřel. Na takovémto erótu není nic něžného, je to neutěšitelná posedlost předem odsouzená k neúspěchu, která ovládne celou mysl a zasadí do ní jen neklid a zmatek.[28]

Halperin dále uvádí další Winklerův příklad nešťastného příběhu o erotické touze. Je to vyprávění Hérodota o králi Kandaulovi, který se tak zamiluje do své ženy, že ji považuje za nejkrásnější ze všech. To chce dokázat i svému osobnímu strážci Gygovi tím, že ho nabádá, aby si jeho manželku tajně prohlédl nahou. Přes počáteční odmítání Gygés nakonec přijímá, ale Kandaulova žena vše odhalí a pod pohrůžkou smrti nechá Gyga, aby krále zabil.[29] Řekovi klasické doby bylo zřejmé už na počátku, že Kandaulova posedlost manželčinou krásou ho nemůže zavést jinam než k neblahému konci. Transcendentálnost touhy v tomto případě nespočívá v touze po ženě, ale především v toužení po touze jiného muže po této ženě. Kandaulova manželka je tedy jen zdánlivým objektem erotické touhy. Podle Halperina se ukazuje, *„že není nic náhodného na nedosažitelnosti objektů touhy v tradičních řeckých lidových vyprávěních“.*[30] Nejedná se o pouhou shodu okolností, ale tyto příběhy vycházejí ze samotné zkušenosti touhy. *„Jednodušší způsob vyjádření tohoto všeho by bylo říct, že metafyzické chápání touhy se objevuje v těchto lidových pověstech a legendách ne jako jejich motiv, ale jako jejich struktura, jako jejich naratologická podmínka.“*[31] Řekové samozřejmě neměli v úmyslu vytvářet jakoukoli metafyziku touhy, ta je v příbězích skryta jako jejich nedílná součást. To, co je na lidových vyprávěních metafyzické, tkví nejen v erotickém objektu, který se ukázal ze své podstaty nedostupný, ale i v elementu nadsázky těchto vyprávění.

[27] Tamtéž, s. 38. Vlastní překlad. „[…] desire for something typically out of the reach of an ordinary man, a futile longing for something one can never have.”
[28] Tamtéž, s. 38-39.
[29] HÉRODOTOS, *Dějiny*, Odeon, Praha 1972, s. 25-27.
[30] HALPERIN, D. M., *Plato and the Metaphysics of Desire*, s. 40. Vlastní překlad. „[…] that there is nothing accidental about the unattainability of the objects of desire in traditional Greek folk narratives.”
[31] Tamtéž, s. 40. Vlastní překlad. „A simpler way of expressing all this would be to say that a metaphysical understanding of desire appears in these folktales and legends not as their theme but as their structure, as their narratological condition.”

Je zřejmé, že nelze vykládat starověké pověsti doslova. Pausaniás nechtěl upozornit na neštěstí, které vzniklo z toho, že se pastýř zamiloval do nadpřirozené bytosti, ale na nebezpečí považování obyčejné ženy za bohyni, pokud se stane objektem erotické touhy, jako tomu bylo u Kandaula. Účelem nebylo zkoumat a vyřešit problém, ale varovat před ním, tedy varovat před podlehnutím erótu. Starověcí Řekové se sice odlišují od Platónova pojetí eróta v ohodnocení (považují za negativní to, co Platón za pozitivní), ale shodují se v jeho popisu.[32]

Už před Platónem vzniklo několik nefilosofických řešení, jak se vyrovnat s erótem. Buď se mu člověk může pokusit vyhnout, nebo naopak ho rychle naplnit a uspokojit, aby se předešlo zbytečnému soužení. Mnoho Řeků doporučovalo častý sexuální styk ne nutně s objektem erotické touhy, ale s kýmkoli. Vznik těchto různých teorií dokazuje, že Řekové si byli ze zkušenosti velmi dobře vědomi, jak mučivé může být, pokud člověk touží po něčem, co nemůže dostat, co je pro něj nedostupné. Pro obyvatele antického Řecka bylo důležité, aby dokázal odolat touhám po tom, co nemá, o čem sní, ale aby se spokojil s tím, co již vlastní, jinak, jak již vyplynulo z lidových příběhů, by mohl přijít i o poměrně spokojený život, který doposud vedl.[33]

1.3. Hrdinská touha

Halperin se domnívá, že i v *Iliadě* lze objevit nefilosofickou formulaci metafyziky touhy. Když je Achilles nucen vybrat si mezi slávou a dlouhověkostí, zvolí si hrdinskou nehynoucí slávu a tím i krátký život, během něhož má však být hrdina uznáván a uctíván. Proto také jako projev uznání dostane Achilles od vojska zajatkyni Bríseovnu. Ale král Agamemnón Achillovu osobu zneuctí nejen tím, že mu jeho dar vezme, ale také tím, že ho obviní z klamání a pokusu o útěk a pochybuje o jeho nepřemožitelnosti a nezbytnosti v trójské válce.[34] Achilles tímto ztrácí a nikdy nenabývá zpět důvěru ve společnost a její schopnost zajistit

[32] Tamtéž, s. 40-41.
[33] Tamtéž, s. 42-43.
[34] HOMÉROS, *Ílias*, Petr Rezek, Praha 2007, s. 13-14.

pevný základ pro vytvoření lidských hodnot a smysluplného života. *„Místo toho se postupně smiřuje se světem, ve kterém nejsou lidské hodnoty transcendentálně založeny.“*[35] Podle Halperina je zlomovým bodem Achillova vývoje děj Zpěvu devátého, kdy hrdina odmítá jakékoli odškodnění nabízené Agamemnónem za způsobenou újmu. Achilles ve svém hněvu zakouší povahu erotické touhy, ale dopouští se typické hrdinské chyby tím, že tuto zlost nedokáže zmírnit. To ve skutečnosti ani nechce, protože v samotném hněvu začíná nalézat jakési zalíbení. Touží po něčem, co sám nedokáže přesně vyjádřit, co je již mimo tento svět. Nestojí o žádnou náhradu, ať už by byla jakákoli, ale chce to, co ztratil. Proto mu Agamemnón nemůže dát nic, co by ho uspokojilo. *„A to je to, co činí Achillova muka příkladnými: smrtelnost spočívá přesně v utrpení nenahraditelné a nezvratné ztráty.“*[36]

Neexistuje náležité odškodnění, které by Achillovi vynahradilo to, co si kvůli Agamemnónovi vytrpěl, a proto odmítá veškeré jeho dary. Objektu jeho touhy neodpovídá nic v tomto světě, to si začíná uvědomovat, stejně jako si milovník nakonec uvědomí, že nemůže udělat nic, čím by svou touhu plně vyjádřil. *„Touha vyvstává přesně v této propasti mezi pocitem a jeho projevem, mezi tím, čeho si člověk cení, a tím, co s tím může udělat.“*[37] Achilles zjistí, že nic nedokáže uspokojit jeho hněv a touhu po pomstě, dokonce ani zabití Hektora. Hodnota lidského života nemůže být vyměněna za jinou, protože je absolutní a nenahraditelná. Když velvyslanec Aiás přijde za Achillem, který se stále nachází v neutěšitelném hněvu, pokouší se mu vysvětlit na příkladu muže, který přijal odškodnění od vraha svého syna, že ve společnosti fungují symbolické náhrady za to, o co byl člověk připraven. Tato náhrada samozřejmě nemá stejnou hodnotu jako to, co bylo ztraceno, ale představuje nepřiměřené a symbolické odškodnění. V Achillově hněvu lze objevit jakousi dětinskost, když tak zarytě odmítá

[35] HALPERIN, D. M., *Plato and the Metaphysics of Desire,* s. 43. Vlastní překlad. „Instead, he gradually comes to terms with a world in which human values are not transcendentally grounded.”
[36] Tamtéž, s. 45. Vlastní překlad. „And that is what makes Achilles´ anguish exemplary: mortality consists precisely in the suffering of irreparable and irreversible loss.”
[37] Tamtéž, s. 45. Vlastní překlad. „Desire arises precisely in this gap between a feeling and its expression, between what one values and what one can do about it.”

jakoukoli kompenzaci. Jeho zloba se neustále obnovuje, protože objekt jeho touhy je již vždy ztracen.[38]

Podle Halperina *Iliada* naznačuje, že dokud člověk usiluje o uskutečnění své transcendentální touhy, představuje to hrozbu pro společnost, přestože sdílení zkušenosti ztráty může někdy přispět k lidské sounáležitosti. Achilles svým jednáním ničí nejen vztah s ostatními Řeky, ale také přátelství s Patroklem, který tomuto chování nerozumí. Achillův hněv dokonce zapříčiní události, jež doženou Agamemnóna i Patrokla k zoufalství a slzám. Odmítat přijetí náhrad za to, co člověk chce, znamená zavrhovat systém symbolické výměny, na níž se společenství zakládá. Obrat nastává, když se Achilles vzdá své touhy po pomstě a setkává se s Priamem.[39]

Z Achillova příběhu tedy plyne podobné ponaučení jako z ostatních Halperinem zmiňovaných lidových příběhů. Uspokojení tužeb je něco, co patří výhradně bohům. Člověk by se jich měl raději vzdát a najít si místo nich přiměřenou náhradu. *„Iliada […] je varovný příběh, který živě vyjevuje tragické důsledky smrtelného úsilí uspokojit nesmrtelná toužení.“*[40] Achillova touha je transcendentální, protože směřuje za hranice tohoto světa, a v tom tkví podle Halperina počáteční náznaky metafyziky touhy. Řekové považovali touhu za nadsazenou. Kdyby člověk dostal příležitost ji plně vyjádřit, uchýlil by se k nemožným přáním. Jelikož Halperin doposud popisoval eróta převážně v negativních pojmech, mohlo by se zdát, že byl v antickém Řecku považován za příšernou věc.[41] Pro Řeky bylo naopak zábavné a fascinující sledovat počínání hrdinů v tragických příbězích, jak vzdorovitě porušují pravidla a snaží se tak vyplnit svoje nedosažitelné touhy, ale uvědomovali si, že v reálném životě by to bylo něco docela jiného a nepřípustného.

Nietzsche sice označuje Platóna a Homéra jako naprosté protiklady, ale Halperin je přesvědčen, že se protínají právě v transcendentálním pojetí erotické

[38] Tamtéž, s. 46-47.
[39] Tamtéž, s. 48.
[40] Tamtéž, s. 49. Vlastní překlad. „The Iliad […] is a cautionary tale which vividly unfolds the tragic consequences of mortal efforts to gratify immortal longings.”
[41] Tamtéž, s. 49.

touhy. Ovšem tradiční řecká kultura považovala tuto transcendentální touhu za něco nebezpečného pro život, čemu je třeba se vyvarovat, zatímco pro Platóna byla transcendentálnost eróta pozitivní. *„Protože podle Platóna je erós odezva vyvolaná v nás vyšší realitou; vyjadřuje to toužení duše po té nadnebeské sféře, která je jejím pravým domovem.“*[42] Erós umožňuje člověku, aby projevil své mravní zásady, které má v sobě, jelikož ten, kdo touží po kráse, si je vědom toho, že touží po něčem mimo dosah, po transcendentálním objektu, a že tuto touhu nemůže uspokojit. Protože je touha hybnou silou života, je třeba ji uchovávat konverzací, učením a filosofií. V tradičním řeckém pojetí se milovník musel připravit na nešťastný osud, pokud se odmítl vzdát eróta, ale platonik nemusel hledat symbolické náhrady za pravý objekt své touhy, stačilo se zřeknout pouze uspokojení. Filosof může vést život plný eróta bez tragických následků, toužit po bytí, pravdě a kráse, a zároveň *„dosáhnout intelektuálního styku s ‚tím, co skutečně je‘, plodit rozumovou schopnost a pravdu“*.[43] Platón tak ponechává transcendentální povahu erotické touhy, ale odmítá tradiční negativní pohled na ni.[44]

Halperin věří, že neexistuje žádný rozdíl mezi sexuální a ne-sexuální touhou, a není tedy ani rozdíl mezi *„záhadou sexuální přitažlivosti a existenciálním utrpením hrdinů“*.[45] Také je přesvědčen, že dilema, zda se vzdát uspokojení touhy, nebo ho nahradit, nelze jednoznačně a zdárně vyřešit. Na závěr dodává, že rozpor mezi pocitem a jeho vyjádřením je skutečně erotickým toužením, jelikož člověk zakouší transcendentální touhu po úplném uskutečnění existence.[46]

[42] Tamtéž, s. 50. Vlastní překlad. „For according to Plato erós is the response evoked in us by a higher reality; it expresses the soul´s longing for that supra-celestial realm which is its true home.”
[43] Tamtéž, s. 51. Vlastní překlad, „to achieve intellectual intercourse with ‘what really is,’ to beget intelligence and truth”.
[44] Tamtéž, s. 51.
[45] Tamtéž, s. 51. Vlastní překlad, „the mystery of sexual attraction and the existential anguish of the heroes”.
[46] Tamtéž, s. 51.

2. NUSSBAUMOVÁ: Komentář k Halperinovi

Nussbaumová začíná svou práci Euripidovou hrou o Hippolytovi, který zavrhuje jakkoli uctívat bohyni Afroditu a domnívá se, že je lepší žít bez žen a lásky. Takové jednání Afroditu pohorší a pomstí se mladému muži tím, že nechá jeho nevlastní matku, aby se do něj bezmezně zamilovala. Faidra ovšem odmítá svou lásku přijmout, tají ji a týrá tak sama sebe. Oba pak na své počínání doplatí smrtí, jelikož Afrodita je bohyně, kterou musí všichni uctívat, a kdo tak neučiní, bude zničen. Nussbaumová z tohoto příběhu vyvozuje několik tvrzení o erótovi. Jelikož je erós považován za božskou entitu, zasluhuje být uctíván stejně jako Afrodita. Zřeknutí se touhy může přinést jak dobro, tak potíže, neboť erós je nebezpečný, strašný a zároveň krásný. *„Tak se ho člověk nemůže zbavit bez etického defektu.“*[47] Z příběhu vyplývá, že objekt touhy je nenahraditelný a Faidřino neštěstí tkví v nemožnosti najít jakoukoli náhradu za Hippolyta, ať už by to byla jiná osoba, nebo něco abstraktního. Cílem eróta se pak zdá být sexuální styk, a proto je Faidřina touha tak zavrženíhodná.[48]

Nussbaumová se dále zabývá rozborem Halperinova textu, ve kterém je popisována sexuální touha, tradiční řecké pojetí eróta a jeho vliv na samotnou Platónovu teorii touhy. U Halperina je filosoficky důležité rozlišení mezi cílem a objektem sexuální touhy, i když to není vždy přímo a jasně vyjádřené. Toto rozlišení má své kořeny už u samotných Řeků a od svých předchůdců ho přejal i Platón s tím rozdílem, že eróta považoval za něco, co má být rozvíjeno a kladně hodnoceno, zatímco ve starověku bylo považováno za správné eróta eliminovat. Co se týče cíle erotické touhy, Halperin odmítá, že by měla směřovat k sexuálnímu styku, ale naopak k něčemu méně tělesnému a více transcendentálnímu, co nějakým způsobem souvisí s konečností a smrtelností

[47] NUSSBAUM, M. C., *Commentary on* Halperin, in: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume V, Lanham 1989, s. 54. Vlastní překlad. „Thus one cannot get rid of it without ethical defect.”
[48] NUSSBAUM, M. C., *Commentary on* Halperin, s. 53-54; EURIPIDÉS, *Hippolytos*, Svoboda, Praha 1986.

člověka. Stejně tak je transcendentální i objekt touhy, který přesahuje jak tělesnost, tak samotnou osobu, jak ji zakoušíme v našem vnímání.[49]

Svá tvrzení o erotické touze a Platónovi se Halperin pokouší podložit historickými argumenty, o nichž se však Nussbaumová nedomnívá, že vždy odpovídají obecné filosofické tezi, kterou sice nemůže ve svém článku blíže zkoumat, ale přinejmenším bude brát v potaz odlišné zkušenosti touhy v různých lidských životech. Ráda by zpochybnila dva prvky v Halperinově filosofickém výkladu erotické touhy. *„Zaprvé, jak jsem již nadnesla, se mi zdá, že diskuse nerozlišuje dostatečně jasně mezi cílem touhy a jejím objektem.“*[50] Je rozdíl mezi tím, po čem nebo po kom člověk touží, a tím, co s tímto objektem zamýšlí udělat. Halperin tvrdí, že erotická touha je hodnotící, a proto nemůže být cílem touhy sexuální styk. Ovšem pouze z toho, že objekt má nějakou hodnotu, nelze vyvozovat, že toužící člověk nebude pomýšlet na styk s tímto objektem jako na cíl své touhy. *„Je to hluboká záhada, proč a jak by měl být styk viděn jako vhodná odezva na vnímání jistého typu hodnoty.“*[51] Tuto záhadu podle Nussbaumové není možné spatřit kvůli Halperiově ukvapenému závěru. Druhým problémem je Halperinovo ztotožňování sexuálního styku s dosahováním uspokojení a potěšení. Ve chvíli, kdy někdo chápe styk jako *„zvláště intimní formu komunikace představující vzájemné potěšení“*[52], není již tak záhadné podle Nussbaumové, proč by takové jednání nemohlo být cílem erotické touhy, přestože je hodnotící.[53] Dále se autorka článku zabývá Halperinovými historickými tezemi, které rozebírá v pěti bodech.

[49] NUSSBAUM, M. C., *Commentary on Halperin, s.* 54-55.
[50] Tamtéž, s. 55. Vlastní překlad. „First, as I have already suggested, it seems to me that the discussion does not distinguish clearly enough between the goal of desire and its object.”
[51] Tamtéž, s. 56. Vlastní překlad. „It is a deep mystery why and how intercourse should be seen as an appropriate response to the perception of a certain sort of value.”
[52] Tamtéž, s. 56. Vlastní překlad, „an especially intimate form of communication involving mutual pleasure”.
[53] Tamtéž, s. 55-56.

2.1. Erós a sexuální touha

Ve svém pojednání se Halperin nejprve pokouší filosoficky rozebrat teorii sexuální touhy a poté se zaměřuje na pojetí eróta ve starověkém Řecku. V poznámce pod čarou pak tvrdí, že erós je zesílenou formou sexuální touhy, a proto jakákoli rozprava o této touze se vztahuje i k erótovi. Ten je navíc určován silnou intenzitou vášně, což naopak není určující pro všechny druhy sexuální touhy. Nussbaumová se domnívá, že tato část teorie by zasluhovala větší pozornost a prozkoumání, než jí Halperin věnuje. Jsou sexuální touhy, které erótovi neodpovídají, jelikož se zakládají na vzájemnosti, přičemž obecně platí, že erós je jednostranný a nerovnoměrně rozložený mezi toužícího milovníka a jeho objekt. Milovník je zcela sám ve své snaze dosáhnout na objekt. Nussbaumová jako příklad toho, že některé sexuální touhy nemohou být ztotožněny s erótem, uvádí tezi filosofa Lucretia, že *„nejlepší forma sexuální touhy je touha po vzájemném potěšení“*.[54] Starověká řecká díla, v nichž se objevuje popis touhy, neobsahují žádnou zmínku po dobru nebo uspokojení objektu. *„Tedy: erós není dostačující pro jisté zvláště důležité formy sexuální touhy a popis touhy, který se zaměřuje na tyto formy, se nebude týkat a fortiori eróta.“*[55] Podle Nussbaumové Halperin opomenul ve svém pojednání vzájemnost typickou pro některé druhy sexuální touhy.[56]

2.2. Sexuální erós a obecný erós

Halperin se ztotožňuje s tvrzením Platóna, že erós je fundamentální podoba lidské touhy, a přestože sám připouští, že mnoho Řeků považovalo sexuální styk za cíl eróta, trvá na transcendentálně zaměřené podstatě tradičních řeckých příběhů podle Nussbaumové až zaujatě. Potvrzení své teorie nachází v Homérovi, Hérodotovi a dalších vyprávěních. *„A zdá se, že předpokládá, že v této dlouhé a rozšířené tradici […] je erós nějakým způsobem fundamentální touhou po transcendenci, ke které mohou být vášně různých jiných typů*

[54] Tamtéž, s. 57. Vlastní překlad, „that the best form of sexual desire is a desire for mutual pleasure".
[55] Tamtéž, s. 58. Vlastní překlad. „So: erós is not sufficient for certain especially important forms of sexual desire, and an account of desire that focuses on those forms will not apply a fortiori to erós."
[56] Tamtéž, s. 56-58.

vystopovány.“[57] Proto pokládá Achillův hněv za stejnou touhu, jakou zakouší například i Kandaules. Oba jsou považováni za oběti eróta.[58]

Nussbaumová namítá, že Halperinovo pojednání postrádá větší historickou konkretizaci, jelikož se jeho argumentace zabývá důkazy napříč několika stoletími, které čerpají kolikrát z velmi rozdílných pramenů, a to se může stát zdrojem jakéhokoli problému ve výkladu. Také upozorňuje na to, že by se antická řecká kultura neměla vykládat pojetími a myšlením dnešní doby, a na to by měl ve své práci myslet i Halperin. Jelikož žijeme v myšlenkovém prostředí, které se zakládá na Platónovi nebo Freudovi, nepřipadá nám nelogické považovat Achillův hněv za stejnou transcendentálně orientovanou touhu, jakou zakouší kdokoli jiný zasažený erótem. Ovšem Nussbaumová se domnívá, že předplatoničtí čtenáři Homéra na Achillův hněv tímto způsobem nepohlíželi. Vášní se v antice označovala nekontrolovatelná náklonnost k vnějšímu objektu, kterému člověk přikládal vysokou hodnotu. Ale hněv není vymezován erótem, ačkoli může vzejít ze situací jím zapříčiněných, jako když někdo vezme objekt eróta toužícímu člověku, nebo naopak když někdo poškodí něco, co má vysokou hodnotu, a přesto to není objekt eróta, například pokud jde o členy rodiny. *„Povšimněte si, že v této tradici, jak jsem ji popsala, jsou vášně vystopovatelné ne k toužení po tom transcendentním, ale spíš k nadměrnému zájmu o to měnitelné a smrtelné.“*[59] Zdá se tedy, že vášně nevznikají z toužení po něčem ‚za‘ tímto světem, ale z vnímání toho, co je tady a teď. *„Pokud by si člověk nikdy necenil takových měnitelných a přítomných věcí jako dětí, manželek a měst, pak by nikdy nemohl mít jakékoli vášně, které vlastně má, když děti zemřou, když jsou města ztracena, když je manželka nevěrná.“*[60]

[57] Tamtéž, s. 58. Vlastní překlad. „And he seems to assume that in this long and broad tradition […] erós is in some way a fundamental desire for transcendence to which passions of various other sorts can be traced.”
[58] Tamtéž, s. 58.
[59] Tamtéž, s. 59-60. Vlastní překlad. „Notice that in this tradition, as I have described it, passions are traced not to a longing for the transcendent, but rather to an excessive interest in the mutable and mortal.”
[60] Tamtéž, s. 60. Vlastní překlad. „If one never valued such mutable and present items as children, spouses, cities, then one would never have any of the passions that one actually has when children die, when a city is lost, when a spouse is unfaithful.”

Jak se Nussbaumová domnívá, je ukvapeným závěrem pokládat Achillův hněv za něco, co má základ v erótovi, a proto by měl Halperin více dbát na to, jak tento hněv mohli pojímat samotní Řekové, a provést přesnější historickou a pojmovou analýzu.[61]

2.3. Objekt a cíl eróta

Halperin došel k závěru, že objekt eróta je transcendentální a cílem nemůže být sexuální styk, což má podle něj své kořeny již v rané tradici řeckého myšlení. Nussbaumová v této části zamýšlí opustit Platóna a Homéra a zaměřit se nejprve na Winklerovo zkoumání, avšak ne v díle *The Invention of Romance*, z něhož Halperin cituje, ale v pojednání *The Constraints of Eros*.[62] Jak se domnívá, tato práce vyvrací Halperinovo tvrzení, že erós je touhou po něčem mimo dosah člověka. Winkler se zde zabývá erotickými kouzly, o nichž se věřilo, že naplní nějakého člověka ohromnou touhou po autorovi takového kouzla, ale ve skutečnosti šlo spíš o záminku žen jak omluvit své chování, například útěk se svým milencem. Podle Nussbaumové to prokazuje, že lidé, kteří se odvolávali na erotická kouzla, toužili ne po něčem nedosažitelném a transcendentním, ale naopak po tom, co bylo přítomné a v tomto světě.[63]

Helénističtí filosofové jako epikurejci nebo stoikové definovali eróta jako silnou touhu po tělesném styku. Stejně tak Faidra nebo trojská Helena byly ve svém jednání motivovány erótem, ve kterém se neskrývalo nic transcendentálního, ale pouhá touha mít sexuální styk s krásným mužem. Dokonce v řecké mytologii se lze setkat s bohy, kteří jsou vůči erótovi bezmocní a touží většinou po styku se smrtelným člověkem, po němž často tato sexuální vášeň vyprchá. To jsou podle Nussbaumové důkazy, které potvrzují, že erós nebyl chápan jako touha po transcendenci.[64]

[61] Tamtéž, s. 60.
[62] *Zábrany eróta*, vlastní překlad.
[63] Tamtéž, s. 60-62.
[64] Tamtéž, s. 62-63.

2.4. Kandaules

Zdrojem Kandaulovy posedlosti byl erós, jehož cílem nebyl podle Halperinova zkoumání sexuální styk, ale něco mimo dosah obyčejného člověka, z čehož vyplývá, že tento Kandaulův cíl, stejně jako jeho objekt, je transcendentální. Nussbaumová si však myslí, že z nedosažitelnosti cíle nemusí nutně plynout i transcendentálnost objektu. Kandaulův pocit marnosti může tkvět také v problému, že si zvolil skutečný a dostupný objekt, ale nemožný cíl. Podle Lucretia člověk nemusí toužit po styku, ale po splynutí s někým jiným skrze tento styk, a když to není naplněno, propadá člověk stejnému pocitu marnosti jako Kandaules. Nussbaumová netvrdí, že by tohle byl nejlepší výklad Kandaula, ale přinejmenším by ho měl Halperin vyloučit, než dojde k ukvapenému závěru o transcendentálním objektu.[65]

To vede Nussbaumovou k další otázce, co je tedy vlastně Kandaulovým cílem, jelikož Halperinův popis shledává poněkud nejasným. Zřejmé je pouze to, že tento cíl zahrnuje vystavování vlastní ženy jinému. Možná v tomto předvádění není nic jiného než touha pochlubit se tím, co Kandaules eroticky vlastní a co může ovládat, stejně jako se například jiní muži chlubí svými koňmi a očekávají za to patřičné uznání. Nussbaumová má za to, že tento výklad je o něco přesvědčivější než se uchýlit k transcendenci.[66]

2.5. Odstranění eróta

V Řecku byl erós obecně považován za ne příliš pěknou a milou věc, za něco, co nelze ovládat a co je nebezpečné. Člověku, který je jím zasažen, může do jeho života přivést potíže a neštěstí, dokonce ho přimět jednat mimo zásady společnosti. Jen ten, kdo má štěstí, se dokáže vyhnout těžkostem jím způsobených. Halperin tvrdí, že Řekové pokládali eróta, přestože se zálibou sledovali jeho ničivou sílu v tragédiích, za něco, co má být odstraněno z lidského života. Nussbaumová si však nemyslí, že by skutečně chtěli eróta úplně vyloučit, přestože představoval mnohá nebezpečí. Básně o erótovi se také zmiňují o jeho

[65] Tamtéž, s. 63.
[66] Tamtéž, s. 63-64.

božskosti a kráse. Je *„uznávaný a zasluhující uctívání stejně jako spravedlnost, se kterou je ve sporu.“*[67]

Hippolytos *„ukazuje násilnou a ničivou stranu eróta“*[68] stejně jako tu dobrou a neobsahuje žádnou zmínku o jeho odstranění. Hra představuje smíšený pohled na něj, který byl typický pro antickou řeckou kulturu. Tyto dva protichůdné zřetele jsou úzce propojeny a někdy není jednoduché je od sebe odlišit. Hippolytos se pokouší eróta vyloučit ze svého života tím, že popírá jeho božskost. Platón si pokládá otázku, zda lze uctívat něco, co je tak nevypočitatelného a nepředvídatelného, co je nelítostné k těm, kteří ho uctívají. Na to odpovídá, že pokud erós skutečně stojí za uctívání, *„musí být, nebo se stát, něčím velmi odlišným od toho, za co je obvykle pokládán“.*[69] Podle Euripida je součástí naší povahy a dokonce ho i přes jeho násilnost lze považovat za krásného.[70]

Závěr svého článku Nussbaumová věnuje svému vlastnímu výkladu Platóna a jeho vztahu ke klasické tradici. Co se eróta týče, rozděluje Platónovu teorii na tři stanoviska.

První stanovisko je úzce spjato s Platónovým dialogem Faidón. *„Zde Platón tvrdí, že existuje hluboké napětí mezi touhou duše po čisté, stálé a nerušené aktivitě a její tendencí být v sevření tělesných tužeb, včetně touhy po sexuálních vztazích.“*[71] Podle Sókrata touhy nepřináší duši nic dobrého a ničím jí nepřispívají, a proto by bylo nejlepší se těmto tělesným tužbám v životě vyvarovat, až na naprosté výjimky. Duše je obecně něčím neporušeným, stálým a aktivním, zatímco touhy způsobují pasivitu a neklid. Tento postoj poměrně

[67] Tamtéž, s. 65. Vlastní překlad, „venerable and worthy of worship as justice, with which it is at odds”.
[68] Tamtéž, s. 65. Vlastní překlad, „shows the violent and destructive side of erós”.
[69] Tamtéž, s. 66. Vlastní překlad, „it must be, or become, something very different than it has usually been taken to be”.
[70] Tamtéž, s. 66.
[71] Tamtéž, s. 66. Vlastní překlad. „Here, Plato suggests that there is a deep tension between the soul´s desire for pure, stable, undisturbed activity and its tendency to be in the grip of the bodily desires, including the desire for sexual relations.”

radikálně vystupuje proti tradičním názorům té doby, ale tak je Sókratovým posluchačům umožněno povšimnout si, jak špatný vliv má pasivita na duši.[72]

Druhé stanovisko se týká Diotiminy řeči v Symposiu. *„Zde Platón rozvíjí svou komplexní teorii eróta jako zdroje veškeré duševní energie a velké obecné síly, která vede lidské bytosti k dobru.“*[73] Obdobou dobra je krása a erós je touhou po tom pěkném. Podle Diotimy lidé touží tvořit vznešené věci, protože to je přibližuje k dobru, které nemohou kvůli své smrtelnosti vlastnit navždy. Postoje ve Faidónovi a Symposiu se od sebe značně liší. První dialog pojednává o vyloučení všech tužeb z lidského života, zatímco druhý vidí, skrze Diotimu, eróta jako zdroj dobra, jelikož skutečným objektem není jiný člověk, ale krása. Erós tedy vede člověka od jeho nižší tělesné formy k vyšší, jelikož takovému člověku umožňuje přiblížit se k transcendenci. Avšak i v Symposiu jsou ostatní, především tělesné, touhy pokládány za původce nestability v životě, který pak nemůže být plnohodnotný. Jak Diotima říká, mnoho lidí se domnívá, že jejich erós je zaměřen na konkrétní osobu, ale v tom se mýlí. Ten, kdo odhalí, že erós vždy směřuje ke kráse, která je transcendentní a nesmrtelná, dosáhne naplnění.[74]

Třetí stanovisko je možné nalézt ve Faidrovi, který popisuje eróta jako boha a zdroj nejvyššího dobra. Ovšem zde erós činí člověka pasivního, aby skrze něj mohl přijímat dobro a nechat na sebe působit krásu jiné osoby v ní skrytou. Dokonce se v tomto dialogu přikládá pozitivní hodnota vyvrcholení v sexuálním styku jako nejsladšímu z potěšení. Erotická receptivita a pasivita jsou považovány za dobré a vztah milovníka a milovaného by měl být dokonce vzájemný a souměrný. *„Co tvoří vztah prospěšný, […] je to, že milenci usilují o dobro.“*[75] Podle Sókrata lidé, kteří touží pouze po tom tělesném a po sexuálním uspokojení, jsou nízkého postavení, ale ti dobře vychovaní a šlechetní vidí v druhém jeho duši a dobrou vůli, což jim nemůže přivézt do života žádné nebezpečí. Eróta stojí za to uctívat a neměl by být odstraněn z lidských životů

[72] Tamtéž, s. 66-67.
[73] Tamtéž, s. 67. Vlastní překlad. „Here Plato develops his complex theory of erós as the source of all psychological energy, and the great generic force that leads human beings towards the good.”
[74] Tamtéž, s. 67-68.
[75] Tamtéž, s. 71. Vlastní překlad. „What makes the relationship beneficent […] is that the lovers are pursuing the good.”

úplně, jelikož je *„šílený i spolehlivě dobrý, zapálený i stálý, vyvolán tělem, ale usilující o božskost duše“*.[76] Ve Faidónovi tedy Platón zastává, že by se člověk měl erótovi vyvarovat jako něčemu, co má špatný vliv na život, v Symposiu se erós stává zdrojem dobra, nicméně stále se odvrací od osoby jako takové, až ve Faidrovi je určitá míra pasivity a receptivity považována za prospěšnou, stejně jako vztah a obě rozdílné strany eróta.

[76] Tamtéž, s. 72. Vlastní překlad, „mad and reliably good, fevered and stable, excited by the body, but pursuing the divinity of the soul".

3. SROVNÁNÍ

Nyní bych se ráda věnovala krátkému shrnutí a porovnání obou článků s osobní úvahou nad argumenty Marthy Nussbaumové, přičemž budu vycházet z výše uvedených tezí. Práce Halperina a Nussbaumové se od sebe již na první pohled velmi liší. To je dáno poměrně rozdílnými postoji a názory k danému tématu. Zatímco Halperin se ve svém pojetí touhy přiklání k Platónovi, Nussbaumová zastává stanovisko spíš z pohledu helénistické filosofie, konkrétně epikureismu a stoicismu. U Halperina bych vyzdvihla, že se pokusil nastínit jakousi teorii touhy, s níž se ztotožňuje, přičemž je patrný vliv jeho fenomenologického zaměření. Myslím, že kdyby takový popis touhy načrtla i Nussbaumová, jistě by to napomohlo většímu porozumění jejím argumentům a lepší orientaci v nich.

Halperinovi je vyčítáno, že se ve svém pojednání pohybuje v příliš rozsáhlém časovém období a dostatečně neprozkoumává historické argumenty i okolnosti. Nejvýraznější rozpory mezi oběma texty jsou dva. Zaprvé Nussbaumová nesouhlasí s Halperinem, že objekt a cíl eróta jsou transcendentální a tedy, že by se jednalo o touhu po něčem mimo dosah. Namítá, že v různých tradičních řeckých vyprávěních se s transcendencí nesetkáme. Halperin však sám předestírá, že v Řecku existovalo několik různých koncepcí eróta a on se chce zabývat těmi, v nichž vidí počátky transcendence a které předcházely Platónovi. Podle něj není nic náhodného na nedosažitelnosti objektů v těchto lidových vyprávěních, což čerpá i z Winklerova díla *The Invention of Romance*. Nussbaumová pro svůj protiargument také čerpá z Winklera, ale z díla *The Constraints of Eros*, v němž se popisují magické erotické rituály v antickém Řecku. Myslím, že odlišná tvrzení autora v díle, které vyšlo o sedm let déle než *The Invention of Romance*, nejsou žádným zásadním důkazem pro vyvrácení náznaků transcendence v raných řeckých příbězích, jak Nussbaumová usuzuje. Dva různé důkazy se nemusí nutně vzájemně vylučovat. Co se dále objektu a cíle eróta týče, Nussbaumová má za to, že je Halperin dostatečně nerozlišuje. Zde by

podle mě bylo dobré, aby se tato myšlenka více rozvedla, jelikož není úplně zřejmé, co konkrétně má Nussbaumová namysli, ale patrně to bude něco jiného než pouhé rozdělení na objekt a cíl, které Halperin dělá z mého úhlu pohledu pečlivě.

Druhý rozpor tkví v rozdílném stanovisku k cíli eróta. Nussbaumová se neshoduje s Halperinem, že by cílem nemohl být sexuální styk. Podle ní důkazy, které potvrzují její tezi, nalezneme u stoiků, epikurejců, ale i v řeckých příbězích, a smýšleli tak i samotní Řekové. Nemůže souhlasit s Halperinovým tvrzením, že pokud je touha zaměřena na hodnotu v objektu, není jejím cílem styk. Řekla bych, že odpověď se možná skrývá v Halperinově úvodní teorii touhy, v níž se dočteme o sexuální touze, která se řadí jak pod erotické touhy, tak i pod apetyty, které mají za cíl uspokojení. Jedná se o dvě formy sexuální intencionality, přičemž jedna nevylučuje druhou a mohou být zakoušeny zároveň. Halperin si je vědom, že lidé již od starověku považovali za cíl touhy pouze sexuální styk, a proto se pokouší nalézt počátky tohoto pro něj mylného úsudku.

Dále pak můžeme nalézt ještě další rozkoly mezi oběma články. Zatímco Halperin vyvozuje z Kandaulova nedosažitelného cíle i transcendenci objektu, Nussbaumová se přiklání spíš k tomu, že si Kandaules k dostupnému objektu zvolil nemožný cíl. Domnívám se, že ani jedno pojetí nelze v tomto případě podložit důkazem, jelikož Pausaniás tomuto příběhu nepřikládá tolik prostoru, kolik by bylo potřeba na jasné rozřešení. Je tedy jen záležitostí názoru, jaký výklad se zdá být pravděpodobnější.

Oba filosofové se sice shodují v tom, že erós byl pojímán jako zdroj nebezpečí pro život, ale Nusbaumová nějakým způsobem z Halperinova článku vyvodila, že Řekové chtěli eróta zcela odstranit ze svých životů, proti čemuž se ohrazuje. Nejsem si jistá, že by Halperin v nějaké části výslovně pronesl takový názor. Určitě však tvrdil, že Řekové se erótu chtěli vyvarovat a to bylo i ponaučení plynoucí z tragických příběhů. Z toho ale nevyplývá snaha o úplné vyloučení eróta ze života.

Jelikož Halperin sám považuje svůj výklad *Iliady* za svérázný, není nijak zvláštní, že proti němu má Nussbaumová výhrady, především proti jeho spojování eróta s Achillovým hněvem. Na závěr bych se ovšem chtěla zaměřit ještě na jeden problém. Nussbaumová se ve své práci neztotožňuje s Halperinovým názorem, který vyjádřil v poznámkách, že erós je zesílenou formou sexuální touhy, a proto se jakákoli rozprava o této touze vztahuje k erótovi. Ale Halperin vůbec nemá na mysli, že by se veškerý popis sexuální touhy týkal i eróta. Hovoří o popisu pouze té touhy, jíž se právě zabýval a která se pohybuje v transcendentálních dimenzích. Značnou rozdílnost obou článků si vykládám jako důsledek rozmanitosti samotného tématu, který je zdrojem pro mnohé různé interpretace. Z výše uvedeného je jistě zřejmé, že se přikláním víc k Halperinově teorii, jelikož se mi jeho argumenty zdají dostatečné i přesvědčivé a jeho přístup obezřetný a zároveň osobitý.

ZÁVĚR

Cílem mé bakalářské práce bylo vystihnout obsah článků Halperina a Nussbaumové a následně je porovnat. V první kapitole se tedy věnuji podrobnému rozboru Halperinova pojednání. Zde se dozvídáme, že Halperin hodlá obhajovat Platónův metafyzický přístup k erotice. Nejprve se věnuje nastínění metafyziky sexuální touhy, díky níž nachází počátky mylné domněnky, že cílem této sexuální touhy je sexuální styk, což tak usuzovali i samotní Řekové, a to je také to, co činí pojem touhy problematickým. Tato klíčová nesrozumitelnost pojmu tkví v tom, že mluvíme o touze, i když se jedná o dva rozdílné intencionální stavy.

Touhu rozděluje na touhu *po* (desire *for*) a na touhu *k* (desire *to*). Touhy *po* se dále dělí ještě na apetyty, které vždy směřují k uspokojení, a na erotické neboli čisté touhy, které naopak nemají cíl v uspokojení. Dočítáme se, že zvláštním typem jsou sexuální touhy. Ty se řadí jak pod apetyty (sexuální touhy$_A$), tak pod erotické touhy (sexuální touhy$_E$). Sexuální touha$_E$ závisí na sexuální hodnotě skryté v objektu, která zapříčiní, že toužící člověk je tímto objektem přitahován. Přitažlivost tedy nepramení přímo z objektu, ale z osobních hodnot, jichž si člověk cení a vkládá je do tohoto objektu. Zde tedy můžeme podle Halperina vidět zdroj té mylné domněnky, který chtěl autor nalézt. Lidé pokládají za cíl sexuální touhy$_E$ sexuální styk, protože mají za to, že přitažlivost patří samotnému nositeli hodnoty. Ovšem pokud popíráme, že sexuální touha$_E$ má cíl v uspokojení, neznamená to, že popíráme existenci sexuální touhy$_A$, jelikož je může člověk zakoušet zároveň. A jestliže není cílem sexuální styk, nemůže být objektem tělo.

Dalším důležitým tématem tohoto článku je popis jedné z forem erotické touhy, tedy eróta. Halperin nám představuje jeho pojetí v tradiční řecké kultuře, které však bylo smýšlením o erótovi jako o touze řadící se k apetytům. Pozornost je však věnována jinému způsobu nazírání na eróta, z něhož lze vyčíst počátky transcendentálního pojetí, přestože předcházelo Platónovi. Podklady pro svá

tvrzení Halperin čerpá z Winklerova díla *The Invention of Romance*, z Pausaniova příběhu o pastýři Selemnovi a z Hérodotova líčení o králi Kandaulovi. Dochází k závěru, že téměř každé řecké lidové vyprávění, které vypovídá o erotické vášni, je nešťastné a obsahuje varování před nebezpečím podléhání erótovi. Erós je touha po něčem typicky mimo dosah a není nic náhodného na nedosažitelnosti jeho objektů. Podle Halperina tkví metafyzično příběhů nejen v erotickém objektu, který se ukázal ze své podstaty nedostupný, ale i v elementu nadsázky. Dozvídáme se také, že Řekové považují eróta za negativní záležitost, zatímco Platón za pozitivní, a v tom spočívá nejzákladnější rozdíl mezi tradičním a Platónovým pojetím eróta.

Halperinův další popis se zaměřuje na dokázání, že i v *Iliadě* lze objevit nefilosofickou formulaci metafyziky touhy. To lze vysledovat ve vyprávění popisující Achillovo počínání. Po roztržce s Agamemnónem Achilles odmítá jakékoli odškodnění za způsobenou újmu. Nestojí o žádnou náhradu, ale chce přesně to, co ztratil. V tomto svém hněvu zakouší povahu erotické touhy. Halperin z toho vyvozuje důkaz, že Achillova touha je transcendentální, protože objektu jeho touhy neodpovídá nic na tomto světě a tedy že tato touha směřuje za jeho hranice. Setkáváme se tím pádem s počátečními náznaky metafyziky touhy. Halperin zastává, že Homéra a Platóna spojuje transcendentální pojetí erotické touhy. Konec svého článku věnuje rozdílům mezi milovníkem klasické řecké doby a platonikem, který může vést život plný eróta bez tragických následků.

Druhá kapitola mé práce patří článku Marthy Nussbaumové, která začíná Euripidovou hrou Hippolytos, aby ukázala podle ní odlišný druh tragédie, než se kterým pracuje Halperin. Sama ještě shrnuje základní teze Halperinova pojednání a následně k nim staví protiargumenty. Své námitky rozděluje do pěti částí, které se ovšem tematicky prolínají. Sděluje nám, že u Halperina je důležité rozdělení na objekt a cíl touhy, což má své kořeny již ve starověké řecké kultuře. Nedomnívá se však, že by historické důkazy, s nimiž Halperin pracuje, odpovídaly obecné filosofické tezi. To pak promítá i do své kritiky tvrzení, že by

lidové řecké příběhy měly obsahovat počátky transcendentálního pojetí, jelikož o tom samotní Řekové takto nepřemýšleli, a stejný názor zastává i co se týče Kandaulova příběhu nebo Achillova hněvu, který podle ní nelze spojovat s erótem. Starověká vyprávění z jejího úhlu pohledu ani neobsahují žádnou zmínku o vyloučení eróta ze života, ačkoli na něj pohlíželi se smíšenými názory. Nussbaumová se pokouší vyvrátit Halperinova tvrzení, že by erós byl touhou po něčem mimo dosah člověka, Winklerovým dílem *The Constraints of Eros*, které pojednává o erotických kouzlech v antickém Řecku. Poslední důležitý bod, v němž se Nussbaumová neshoduje s Halperinem, je cíl erotické touhy. Jak usuzuje, touha nesměřuje k tomu transcendentálnímu, ale k tomu měnitelnému a smrtelnému. Vášně vznikají z vnímání toho, co je tady a teď. Nemyslí si, že by cílem nemohl být sexuální styk, protože již helénističtí filosofové definovali eróta jako silnou touhu po tělesném styku.

V závěru svého článku nám Nussbaumová stručně přibližuje Platónovu teorii eróta, kterou rozděluje na tři odlišná stanoviska obsažená v dialozích Faidón, Symposion a Faidros. Ve Faidónovi Platón zastává, že erós má stejně špatný vliv na život jako všechny ostatní touhy. V Symposiu se již erós stává zdrojem dobra a pozitivní věcí v životě. Nakonec ve Faidrovi se sice erós považuje za příčinu pasivity a receptivity, ale ty jsou v tomto dialogu považovány za prospěšné.

Třetí a poslední kapitola je mým shrnutím a porovnáním obou článků, přičemž se pokouším vyzdvihnout nejvýraznější rozpory mezi oběma autory. K některým protichůdným argumentům vyjadřuji své vlastní stanovisko, zejména tam, kde se mi nezdá kritika Nussbaumové zcela přesvědčivá. Celkově se pak ve svých názorech přikláním spíš k Halperinovu pojetí.

BIBLIOGRAFIE

- EURIPIDÉS, *Hippolytos*, Svoboda, Praha 1986.
- HALPERIN, D. M., *Plato and the Metaphysics of Desire*, in: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume V, Lanham 1989, s. 27-52.
- HÉRODOTOS, *Dějiny*, Odeon, Praha 1972.
- HOMÉROS, *Ílias*, Petr Rezek, Praha 2007.
- NUSSBAUM, M. C., *Commentary on Halperin*, in: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume V, Lanham 1989, s. 53-72.
- PAUSANIÁS, *Cesta po Řecku II*, Svoboda, Praha 1974.
- PLATÓN, *Faidón*, Oikoymenh, Praha 2003.
- PLATÓN, *Faidros*, Oikoymenh, Praha 2003.
- PLATÓN, *Symposion*, Oikoymenh, Praha 2003.