

Univerzita Pardubice

Filozofická fakulta

První principy a úloha Diotimy v Platónově dialogu Symposium

Přínos tübingenského paradigmatu při výkladu dialogu

Diplomová práce

2021

Bc. Kateřina Dojčiaková

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2017/2018

## ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE (projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Bc. Kateřina Dojčáková**  
Osobní číslo: **H17349**  
Studijní program: **N6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Téma práce: **První principy a úloha Diotimy v Platónově dialogu Symposion**  
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

### Zásady pro vypracování

Práce se zabývá výkladem Platónova dialogu Symposion. Výklad vychází z interpretačního modelu tůbingenské školy, který klade důraz na nepsané nauky a na jejich základě chápané první principy. Práce se nejvíce soustředí na centrální část dialogu, v níž hovoří Sókratés o tom, co a jak jej učila Diotima kněžka z Mantineje. Práce si klade za cíl představit přínos tůbingenské školy při výkladu dialogu.

Rozsah pracovní zprávy:  
Rozsah grafických prací:  
Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

- Platón. *Symposion*. Šesté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005. ISBN 80-7298-139-0.
- Reale. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Přeložil Martin Cajthaml. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2.
- Hunter. R. L. *Plato's Symposium*. New York: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-516079-7.
- Stránský. Jiří. *Erós a filosofický vzestup jedince v Diotimíně řeči z Platónova Symposia*. AITHER. časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice. 2015, č. 13, 6-29, ISSN 1803-7860.
- Steadman. Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. ISBN 13: 978-0-9843065, ISBN 10: 0-9843065-1-X.
- Platón. *Faidros*. Sedmé, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-510-4.

Vedoucí diplomové práce: **doc. Mgr. Jakub Jinek, Ph.D.**  
Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **28. března 2018**  
Termín odevzdání diplomové práce: **30. června 2019**

---

**doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.**  
děkan

---

**Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2016

## **PROHLÁŠENÍ:**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

## **PODĚKOVÁNÍ**

Ráda bych touto cestou poděkovala vedoucímu své diplomové práce, doc. Mgr. Jakubovi Jinkovi, Dr. phil, za odborné vedení a cenné připomínky poskytované s velkou trpělivostí po celou dobu mého filosofického bádání v rámci tohoto tématu.

## **ANOTACE**

Diplomová práce se zabývá výkladem Platónova dialogu Symposion. Jejím úkolem je určit roli Diotimy, která vystupuje v centrální části dialogu. Výklad vychází z interpretačního modelu tübingenské školy, který klade důraz na nepsané nauky a na jejich základě chápané první principy. Práce se nejvíce soustředí tu část dialogu, v níž hovoří Sókratés o tom, co a jak jej učila Diotima kněžka z Mantineje. Tübingenskému paradigmatu je věnována první část práce. Druhá část se zabývá výkladem dialogu Symposion. Cílem je formulovat přínos túbingskeho paradigmatu k výkladu dialogu, a především Diotiminy řeči.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Nepsané nauky, první principy, Diotima, paradigma, zprostředkování

## **Annoation**

The diploma thesis deals with the interpretation of Plato's dialogue Symposion. It's crucial task is to determine the role of Diotima, who is at the hearth of the dialogue. The interpretation is based on the interpretive model of the Tübingen school, which emphasizes unwritten doctrines and the first principles understood on their basis. The work focuses most on the part of the dialogue in which Socrates talks about what and how Diotima the priestess of Mantina taught him. The first part of the work is devoted to the Tübingen paradigm. The second part deals with the interpretation of the Symposion dialogue. The aim is to formulate the contribution of the Tubingen paradigm to the interpretation of dialogue and especially Diotima's speech.

## **Keywords**

Unwritten teachings, first principles, Diotima, paradigm, mediation

## OBSAH

ÚVOD .....	7
1. Nepsané nauky .....	9
1.1. Paradigma .....	10
1.2. Znaký nového paradigmatu .....	12
1.3. Svědectví o sobě .....	14
1.3.1. Nepřímá tradice .....	16
1.3.2. Nejvyšší principy .....	17
1.4. Motiv zprostředkování.....	19
1.4.1. Přítomnost mystérií v dialogu <i>Symposion</i> .....	20
2. <i>Symposion</i> .....	22
2.1. Děj, scéna a hlavní postavy .....	24
2.2. Faidrovo zahájení.....	28
2.3. Pausaniova dvojice opaků.....	29
2.4. Eryximachův lékařský model .....	31
2.5. Aristofanova komedie.....	33
2.6. Agathónův dokonalý Erós .....	35
3. Sókratova řeč.....	37
3.1. Diotimina řeč .....	39
3.1.1. Moudrost, krása a dobro .....	43
3.1.2. Sókratova a Diotimina úloha .....	46
3.2. Alkibiadés .....	48
4. ZÁVĚR .....	51

## ÚVOD

Cílem předkládané diplomové práce je podat ucelený výklad Platónova dialogu *Symposion*. Výklad bude veden interpretačním modelem tübingenské školy. Název tübingenská škola nese myšlenkový směr, který rozvíjí interpretaci Platóna s ohledem na „nepsané nauky“. To jsou nauky, které Platón nikdy nezapsal, dostávají se k nám pouze zprostředkovaně. Zakladatelé této německé školy tak přišli s možností nového pohledu na interpretaci Platónových dialogů. Výklad se bude soustřeďovat kolem významných prvků nepsaných nauk, na nichž tübingenské výklady dialogů spočívají.

Práce je rozdělena do třech hlavních úseků. Výkladovému schématu tübingenské školy a nepsaným naukám se věnuji v první části. Pro lepší časovou orientaci budu udávat i životní data významných zástupců tübingenské školy. Tato část se primárně zaměřuje na nepsané nauky.

V druhé části se zabývám dialogem *Symposion*, jenž pojednává o sešlosti v domě Agathóna, athénskému tvůrce tragédií. Účastníci této sešlosti se dohodli na tom, že budou svůj čas trávit pronášením oslavných řečí na Eróta. Platón v dialogu mluví ústy nejen Sókratovými, ale i ústy mnoha dalších lidí. Z dohledatelných zdrojů je známo, že mnozí z nich byli aktivní součástí athénské společnosti, přestože se v reálném životě nemuseli nikdy potkat. Účastníci dialogu se od sebe odlišují nejen svými řečmi, ale každý z nich může zastupovat určitý typ Sókratových či Platónových žáků. Prostřednictvím různých osobností Platón ukazuje rozdílné možnosti porozumění stejnému tématu. Účastníci dialogu se od sebe svými řečmi odlišují. V žádné z pronesených chvalořečí není Platónova nauka předvedena v celku, takže je možné vzít v úvahu i možnost, že v dialozích není zaznamenána veškerá jeho nauka.

Co se nejvíce blíží nějaké celistvé nauce, se objeví v řeči Sókratově, která je rozebírána ve třetí části této práce. Sókratova řeč je z hlediska mého výkladu nejdůležitější a budu se jí také zabývat nejvíce. Zaměřím se především na řeč mantineiské kněžky Diotimy, kterou Sókratés představuje jako svou učitelku, a za níž docházel, aby se od ní učil. Sókratés vlastně vzpomíná na to, jak jej Diotima přivedla na cestu k nazření.

Ohledně Diotimy vyvstává na mysl množství otázek. Hned první vychází z faktu, že rozhovor mezi Sókratem a Diotimou se odehrává v jiném časovém období, než ve



kterém probíhá zbytek dialogu. A proto se ptám, proč vlastně Sókratés hovoří o již dávno proběhlém rozhovoru s ní? Změnilo by se něco, kdyby Sókratés vyložil, co se od Diotimy naučil, aniž by ji zmínil? Jaký je smysl toho, že Platón učinil tuto kněžku Sókratovou učitelkou?

Mimo výše položené otázky by práce měla dopomoci k nalezení odpovědi na otázku zásadní, jak tůbingenská škola napomáhá výkladu Diotiminy řeči. Jak uvidíme, napříč celým dialogem se nachází množství narážek na Platónovy nepsané nauky. Pomocí nich se pokusím především určit Diotiminu roli v dialogu a vliv tůbingenského paradigmatu na výklad.

## 1. Nepsané nauky

Dnes víme, že Platónovo psané dílo se nám dochovalo ve své velkoleposti celé. V průběhu téměř dvou a půl tisíce let, co uběhlo od Platónovy smrti, se výkladu jeho děl věnovalo velké množství vzdělanců. Je jasné, že za dobu, co mají lidé dílo tohoto antického velikána k dispozici, se našlo i mnoho způsobů, jak jej vykládat. Každý přístup byl nějakým způsobem správný a pro studium Platónovy filosofie prospěšný.

Já si ve své práci dávám za úkol hledět na Platónovu nauku očima, které se budou co nejvíce podobat očím Platónových přímých žáků. Toho se snaží dosáhnout také v úvodu zmíněné výkladové schéma tübingské školy, které zastává teorii nepsaných nauk (ἄγραφα δόγματα). Podle této teorie Platón písemně nezaznamenal veškerou svou nauku. Co ale nezaznamenal písemně, lze nalézt ve spisech jeho žáků. Existují i svědectví, jež tuto teorii dokazují.<sup>1</sup> Právě na jejich základě soudíme, že Platónovu nauku v celku lze nahlédnout pouze s přihlédnutím k nepsaným naukám. S novým výkladovým přístupem přišel Hans Krämer (1929–2015) následován Konradem Gaiserem (1929–1988). Dnes jsou označováni za zakladatele tübingské školy.

Při výkladu dialogu *Symposion*, a především Diotimina rozhovoru se Sókratem, jež leží v centru dialogu, budu vycházet z učení tübingské školy. Její zástupci začali teorii nepsaných nauk prosazovat v polovině dvacátého století. Zatímco svět vykládá Platóna pouze prostřednictvím dialogů, tübingská škola hledá jádro Platónovy nauky mimo ně. Psané dialogy podle ní sloužily pouze jako pomůcka při ústním výkladu. Toto odvážné tvrzení potvrzuje i sám Platón ve svých spisech,<sup>2</sup> když naráží na nespolehlivost psaného slova, riziko špatného pochopení a nemožnost autora své myšlenky bránit. Zastánci učení tübingské školy hledají Platónovy mluvené nauky v písemných poznámkách a spisech jeho žáků.

O této škole se také mluví jako o tübingenako-milánské, protože na původní příspěvky Krämera a Gaisera později navázal milánský historik a filosof Giovanni Reale (1931–2014), jenž důkladně zpracoval učení tübingské školy ve své knize *Platón*. Reale v první části svého spisu pojednává o různých možnostech výkladu Platónových děl. Tvrdí, že způsob interpretace Platóna prochází vývojem a přirovnává jej ke

---

<sup>1</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 86

<sup>2</sup> PLATÓN. *Faidros*. 274e–278d, *Sedmý list* 34b–e

Kuhnovu vývoji vědeckých disciplín. Na následujících stránkách vytyčím za pomoci Kuhnovy teorie vývoje věd pojmy, s nimiž Reale pracuje. A ty mi dále poslouží při výkladu *Symposia*.

## 1.1. Paradigma

Reale převzal definici „paradigmatu“ od T. S. Kuhna (1922–1996), jenž pojednává o vývoji věd ve svém díle *Struktura vědeckých revolucí*,<sup>3</sup> a zároveň tak rozvíjí nový pohled na vývoj dějin. Jak tento pojem užívá Kuhn a jak na něj navázal Reale, nejlépe vysvětlím na samém Kuhnově pojetí vývoje věd.

Hlavním problémem pro pochopení vývoje věd je do nedávna převládající přesvědčení, že se věda vyvíjí lineárně, hromaděním vědeckých poznatků. Podle Kuhna dochází naopak k vývoji věd prostřednictvím tzv. „vědeckých revolucí“. Vycházíme z toho, že věda se za normálních okolností řídí stanovenými pravidly. Tato pravidla tvoří jakýsi rámec konkrétní vědy. Období, kdy se věda pohybuje v tomto rámci, Kuhn nazval „normální vědou“.<sup>4</sup> V této době věda hromadí data a pojmy a dále je třídí. Vše se děje pod vlivem „paradigmatu“. Epistemologický pojem „paradigma“ značí všudypřítomné přesvědčení, jímž je konkrétní vědecké společenství v konkrétní době ovlivněno. Zkoumané věci se řídí kritérii aktivního paradigmatu. Jsou jím určeny vědecké modely, s nimiž se vědci učí pracovat již v období svých studií. Poté, co dosáhnou vzdělání, jejich výzkumy se i nadále pohybují na poli téhož paradigmatu.<sup>5</sup> V období „normální vědy“ ustavené paradigma stačí k řešení vědeckých problémů. Kuhn přirovnává vědeckou aktivitu v tomto období k řešení hlavolamů. První podmínkou takového vědeckého hlavolamu je, že musí mít jednoznačné řešení. Pak se z hlavolamu stává vědecký problém. Druhou podmínkou je, že vědec musí k vyřešení problému využít veškerá pravidla, jež mu aktuální paradigma nabízí.<sup>6</sup> Zdá se, že právě tímto způsobem se věda vyvíjí, ale pokud vědec narazí na problém neslučitelný s paradigmatem, je potřeba paradigma změnit.

---

<sup>3</sup> „Za paradigma považují obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení.“ (KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Přeložil Tomáš Jeníček. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 10)

<sup>4</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. s. 19–23

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 23–25

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 46–53

Kuhn nazval problém vedoucí ke změně paradigmatu „anomálií“. Největší problém anomálie je, že často zůstává nepovšimnuta.<sup>7</sup> V takovém případě vědecké společnosti operuje stále v rámci téhož paradigmatu. Uvědomí-li si vědec anomálii a rozhodne se věnovat jí svůj další výzkum, dochází ke vzniku nové teorie a změně nebo zániku starého paradigmatu.<sup>8</sup> Po objevení anomálie se vývoj vědy zastavuje. Anomálii je třeba prozkoumat na úplně nové půdě, protože stará pravidla již nestačí. Věda tak přechází do krize, jež trvá, dokud se na základě nových poznatků neustaví nové paradigma.<sup>9</sup> V tuto chvíli je třeba změnit pojmosloví a pojmy nově systematizovat. Anomálie se musí stát něčím běžným.

Reale vzal Kuhnovu teorii vývoje věd a aplikoval ji na své úvahy o vývoji interpretací Platónovy nauky. To umožnilo Realemu odlišit od sebe čtyři různá výkladová schémata (paradigmata). V každém z nich se odráží duch doby, ve které je dané schéma užíváno. Odlišují je od sebe především různá pojetí psaného a mluveného slova a to, jaký mají přístup k „nepsaným naukám“.<sup>10</sup>

Hned první paradigma, o němž Reale píše, vychází přímo z „nepsaných nauk“. Toto paradigma bylo aktivní v období Platónova života a života jeho žáků, kteří se ještě účastnili přednášek v Akademii a byli s Platónem v přímém kontaktu. Jejich filosofické spisy zákonitě vychází přímo z Platóna. „Nepsané nauky“ jistě některý z Platónových žáků písemně zaznamenal.

Druhé Realeho paradigma také pracuje s „nepsanými naukami“, ale již o poznání méně. Výklady vychází především z Platónových dialogů. Reale do tohoto období řadí patnáct set let středního platonismu a novoplatonismu. Původně přítomná návaznost na „nepsané nauky“ se ztrácí. Reale dělí toto období na 4 podskupiny („střední platonismus“, „kanonizovaná formulace novoplatónského paradigmatu v jeho završené podobě“, „redukce paradigmatu středního platonismu v období středověku“ a „obroda novoplatónského paradigmatu v období renesance a v moderní době“<sup>11</sup>). Ani jedné z nich nebudu v této práci věnovat větší pozornost.

---

<sup>7</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. s. 76

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 62–67

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 75–82

<sup>10</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 47

<sup>11</sup> Tamtéž, 68

Přesuneme se ke třetímu paradigmatu, které má v současnosti většinové zastoupení. Toto paradigma s naprostou jistotou zavrhuje „nepsané nauky“ a hodnotu psaných dialogů naopak pozvedává. Reale jej nazývá tradičním nebo také Schleiermacherovým paradigmatem podle Friedricha Schleiermachera (1768–1834), jenž přeložil celé Platónovo dílo do němčiny. Dialogy na sebe vzájemně navazují a nauka v nich obsažená tvoří jednotu. Schleiermacher zastával tvrzení, že Platónovu nauku lze pochopit pouhou četbou dialogů.<sup>12</sup> Na toto jeho výkladové schéma v následujícím výkladu ještě narazím.

Čtvrté paradigma, na rozdíl od Schleiermacherova, spočívá v tvrzení, že Platónovu nauku v celku lze pochopit pouze prostřednictvím „nepsaných nauk“. Je to výše zmiňované paradigma tübingensko-milánské školy. Nejvíce informací o Platónově ústně předávané nauce získáváme ze spisů Aristotela. Ve *Fyzice* Aristotelés svého učitele zmiňuje a píše, že Platón učil něco jiného, než psal. V *Metafyzice* se o Platónově učení dočítáme, ale v dialozích nic podobného nenacházíme.<sup>13</sup> Odpůrci nového paradigmatu zastávají názor, že odlišnosti uvedené v dílech Platónových žáků nejsou výsledkem „nepsaných nauk“, nýbrž originálními názory těchto žáků, kteří Platónovo dílo tímto rozvíjeli.

## 1.2. Znaky nového paradigmatu

Pro upřesnění vytyčím znaky nového hermeneutického paradigmatu a vysvětlím, jak je jím ovlivněna četba Platóna. Stanovisko, z něhož tübingenská škola vychází, lze podpořit i následujícím Realeho rozbořením nového hermeneutického paradigmatu, o kterém pojednává v úvodu ke svému spisu *Platón*.

Podle paradigmatu tübingenské školy slouží dialogy jako vzor pro mluvené slovo. Platón v nich občas pouze naznačuje, co je třeba dořici ústně. K přesvědčení, že Platón upřednostňuje mluvené slovo před psaným, nás vedou především jeho „svědectví o sobě“, dostanu se k nim později.

Upřednostňuje-li mluvené slovo před psaným, je pravděpodobné, že i Platón učil více mluveným slovem než slovem psaným. Důkazem může být i to, že Platónovy dialogy

---

<sup>12</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 67, 68

<sup>13</sup> CARDAL, Roman. Utajené pozadí Platónovi filosofie. *Distance Revue pro kritické myšlení*. 2005. č. 2.

podléhají „hermeneutickému kruhu“.<sup>14</sup> Jsou to první známky hermeneutického kruhu, jak jej známe dnes. Než se člověk pustí do čtení, musí mít nějaké vědění, o čem dialog pojednává, jinak nemá šanci jej správně pochopit. Platónovy dialogy vyžadují ke správnému pochopení „pomoc“ zvenčí. Touto „pomocí“ jsou informace, které nejsou obsažené ve spisech samých, ale někdo je čtenáři sděluje ústním podáním. Ten potom ke spisu přistupuje již s nějakou předběžnou představou.

V Platónových dialozích má velký význam aspekt otázky. Otázky jsou jejich důležitou součástí. Platón totiž pomocí nich usměřuje průběh dialogů. Hans-Georg Gadamer (1900–2002) ve svých poznámkách také zdůrazňuje jejich význam. Podle něho je nutné správné kladení otázek, ať už v psané či mluvené řeči. Nalezení vhodného způsobu kladení otázek umožňuje získání epistemologické zkušenosti. Platón nechává ve svých dialozích klást Sókrata takové otázky, na které jeho posluchači odpovídají zpravidla ano, ne, možná... Vede tak ostatní účastníky rozhovoru určitým směrem. Struktura otázky „naznačuje smysl a směr, jehož sledováním lze nalézt odpověď“.<sup>15</sup> Kladení otázek má vždy nějaký cíl, ale stále se v nich vyskytují narážky na něco, co nelze v dialozích dohledat. Platónovy „nepsané nauky“ pomáhají ke správnému pochopení dialogů. Dialogy často mluví pouze v náznacích. Platón rád užívá analogie s různými starověkými mýty. Sám Platón píše v dialogu *Faidros*, že spisy slouží pouze k upamatování toho, co člověk již zná.<sup>16</sup> Člověk by měl mít nějaké předběžné povědomí o textu, jež se chystá přečíst. Pokud tomu tak není, hrozí nepochopení textu. Znovu se tak dostáváme k „hermeneutickému kruhu“, jenž je podle této teorie nedílnou součástí Platónových dialogů.

Platón svým tvrzením v dialogu *Faidros* nebojuje proti psanému slovu, ale ukazuje nám, že mluvené slovo pro něj má vyšší hodnotu než slovo psané. Mluvené slovo slouží

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger definuje „hermeneutický kruh“ jako „předtuchu“ nebo „předběžné poznání“. To znamená, že do jakékoli četby se pouštíme s očekáváním. Máme již nějaké vědění, o čem spis pojednává. Člověk si tuto „předtuchu“ musí uvědomit a nenechat se jí při četbě svést na scesti. (HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 180, 181) Gadamer říká něco podobného. Interpretace textu se často pojí s očekáváním toho, kdo se rozhodl ke čtení textu. Žádný text nečteme bez „před-sudků“. Bez nich bychom textu neporozuměli. Je důležité, aby „před-sudky“ byly uvědomělé. S těmi se dá během četby pracovat a během získávání vědomostí je lze upravovat. (REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 12)

<sup>15</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 11

<sup>16</sup> PLATÓN. *Faidros*. Sedmé, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha OIKOYMENH, 2014. 274 e–275b

k učení nových věcí. Psané slovo slouží pouze k upamatování se na věci, které již známe. Pravdy zaznamenané v knihách nejsou absolutní. V rozhovoru může autor své tvrzení vysvětlit, bránit je proti námitkám, nebo se prostřednictvím otázek a odpovědí pokusit o lepší pochopení myšlenky v něm obsažené. Pro kompletní pochopení dialogů je nezbytná „pomoc“. Tu poskytoval svým žákům sám Platón v živém rozhovoru v Akademii. Th. A. Szlezák (1940\*) německý filolog a filosof formuloval tzv. „strukturu pomoci“. Je to „pomoc, již dialektik přináší v průběhu rozhovoru, když rozvinutím dialektiky otázky a odpovědi překonává vzniklé obtíže“.<sup>17</sup> „Struktura pomoci“ v tomto případě umožňuje „hermeneutický kruh“.

Platón říká, že ti, co psali o jeho „nejdůležitějších“ naukách, nic nepochopili. Jeho žáci, kteří psali o tom, co učil, pravděpodobně šli proti jeho výslovnému zákazu. Reale říká, že "nepřímou tradici je třeba spolu s dialogy chápat jako základní dokument, jelikož vychází od žáků, které sám Platón považoval za dobré soudce a spolehlivé informátory."<sup>18</sup> To je důvodem, proč badatelé čerpají ze spisů konkrétních Platónových žáků.

### 1.3. Svědectví o sobě

„Svědectví o sobě“ jsou velmi důležitou součástí teorie nepsaných nauk. Tento název si vysloužilo několik míst z Platónových děl, kde Platón mluví o své vlastní filosofické pozici. Významná jsou již zmíněná svědectví o sobě v dialogu *Faidros* a v *Sedmém listu*. O nejvýznamnějších místech v těchto spisech pojednali Krämer, Gaiser i Szlezák.

Ve svědectvích o sobě Platón hájí dialektické umění. Ústní forma učení je podle něho v mnoha ohledech jasnější než psaná.<sup>19</sup> Platón dává mluvenému slovu „vážnost“. Psané slovo je podle něho jen hrou. Čtenář nemůže spisy chápat „vážně“. Platón ve *Faidrovi* přirovnává psanou řeč k zahradám Adónidovým.<sup>20</sup> A to v tom smyslu, že rychle vznikají a rychle zanikají.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 14

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 114–115

<sup>19</sup> PLATÓN. *Faidros*. 277c–278b

<sup>20</sup> Tamtéž, 276b–277a

Autor psaného textu má totiž těžký úkol. Musí psát pravdu, má-li jeho dílo nabýt vážnosti. Napsaný text zůstává stále stejný, sám se za žádných okolností nezmění, přestože svět je v neustálém pohybu. Než začne autor psát, musí vědět, komu je jeho text určen. Cílová skupina mu musí porozumět. Od toho se odvíjí, jaké nároky bude text klást. Platón říká, že by tak učinil nejlépe ze všech. Proč to tedy neudělal? Podle Platóna neplní písemný zápis „vážnějších věcí“ svůj účel. Text, jenž o nich pojednává, ztrácí na významu. Rozumělo by mu totiž jen omezené množství lidí. Navíc by to byli lidé, kteří o probíraných věcech již slyšeli při ústním výkladu. Postupem času by psanému dílu nerozuměl téměř nikdo. To nás vede k myšlence, že písemný zápis slouží pouze k upamatování toho, co již známe. V souvislosti s „vážnými věcmi“ není tato funkce psaného slova potřeba. „Vážných věcí“ je málo a nejsou dlouhé.<sup>22</sup> Písmo samo má na paměť neblahý vliv. Podle Platóna písmo navozuje pouhé zdání moudrosti.<sup>23</sup> Závěrem lze říci, že „vážné věci“ nelze fixovat písmem ze dvou důvodů. Prvním důvodem je, že většina lidí takovým textem pohrdne, nebo se zapsané pravdě vysměje. Anebo ještě hůř (důvod druhý), pochopí ji špatně, protože čtenář nemá ve svém okolí nikoho, kdo by mu nauku vysvětlil v dalším výkladu.<sup>24</sup>

Literární forma Platónových děl je z větší části dialogická. Proč Platón zvolil právě tento způsob psaní? Na tuto otázku lze odpovědět tak, že Platón nadřazuje mluvené slovo psanému kvůli Sókratovi. Sókratés ale nebyl jediným antickým myslitelem, jenž v té době učil pouze ústně. Byla to běžná praxe. Platónovy dialogy spočívají někde mezi mluveným a psaným výkladem. Na otázky kladené v jednotlivých dialozích Platón neodpovídá přímo. Částečně zodpovězenými otázkami tak vybízí duši k samostatnému hledání odpovědí.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Nádoby s květinami, které rychle vyrostly a rychle zvadly. Sázely je ženy při Adónidových svátcích. Označovaly koloběh vzniku a zániku v přírodě. (FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie*. Přeložil Jiří Horák. V Olomouci: Votobia, 1996. s. 10, 11)

Sloužily jako květinové oběti, které se házely do řeky. (SASKA, Leo František, GROH, František, ed. *Mythologie Řekův a Římanův*. 7. přehled. vyd. Praha: Kober, 1925)

<sup>22</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 111

<sup>23</sup> PLATÓN. *Faidros*. 274–275

<sup>24</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 112

<sup>25</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 118



Platón sice nepíše o „vážnějších věcech“, ale zato umožňuje svým žákům, aby o nich psali.

### 1.3.1. Nepřímá tradice

„Nepřímou tradicí“ se myslí spisy Platónových přímých žáků. Čerpáme z nich nejvíce informací o „nepsaných naukách“. To, co si myslíme, že o „nepsaných naukách“ víme, často stojí na základech „nepřímé tradice“. Myšlenky, které jsou v Platónových spisech pouze naznačeny nebo nejsou dokončeny, jsou „nepřímou tradicí“ rozvinuty. Musíme přitom brát v potaz, že Platónovi žáci neopakovali doslova, co jim Platón předával ústním výkladem. Přesto nám „nepřímá tradice“ ukazuje náskok Platónovy nauky v celku. Nejvýznamnějším zástupcem je již zmiňovaný Aristotelés. Jeho spisy se ne vždy shodují s Platónovou písemně zaznamenanou naukou. Zastánci Schleiermacherova paradigmatu těchto neshod využívají, přičemž poukazují na to, že „nepřímá tradice“ deformuje Platónovu nauku.<sup>26</sup> Příkladem mohou posloužit spisy Aristotelovy, které jsou napsány jinak než spisy Platónovy. Dokonce v nich užíval i jiné pojmy, a přesto dokázal vysvětlit to, o čem Platón nechtěl psát. Prostřednictvím kategorií dokázal nastínit tzv. teorii „principů“, jež se ukrývá v Platónových spisech.

Pro můj další postup bude důležité objasnění Platónových „principů“. Sám Platón o nich nikdy výslovně nepsal. Dialogy mají sloužit pouze k uvedení na cestu poznání. Platón poskytoval mluveným slovem „pomoc“ svým žákům v Akademii. Díky ní mohli nalézt v dialozích odkazy na „nejvyšší principy“. „Nepřímá tradice“ z nich vychází, a tak tvoří ucelenou nauku.

---

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 114, 115

### 1.3.2. Nejvyšší principy

Krämer si terminologie „nepsaných nauk“ povšiml v dialogu *Lysis*.<sup>27</sup> Platón v něm naznačuje myšlenku, že „přátelství je první a největší princip dobra“.<sup>28</sup> Přičemž využívá pojem *πρῶτον*, jenž je překládán jako „první“. Od pojmu *πρῶτον* je odvozen název protologie, který spolu s *ἀρχή* umožňuje „nauku o prvních principech“.<sup>29</sup> Protože první a nejvyšší principy jsou totéž, nadále je budu zvat jen „principy“.

Platón od sebe odlišuje dva „principy“. „Princip jedno“ a „princip dvojice“. Nejlepší bude dopracovat se k nim skrze nauku o idejích. Platón o idejích hovoří na mnoha místech v mnoha dialozích. Ani *Symposion*, jemuž se budu později více věnovat, není výjimkou. Platónova nauka o idejích byla inspirována přesvědčením přírodních filosofů, že mnohost přírodních jevů ve světě je redukovatelná na několik principů. Také Sókratés se jimi inspiroval, když chtěl zredukovat mnohost morálních skutků na jednotu ctnosti.<sup>30</sup> Platónova nauka o idejích se však nezastavuje na hranicích smyslově poznatelného jako přírodní filosofie, ani na hranicích inteligibilního jako Sókratova etika, ale obě roviny spojuje. Touha po nalezení jednoty v mnohosti nezačíná až u Platóna, ale mnohem dříve. Jak uvidíme, až se dostaneme k dialogu *Symposion*, Platón v něm užívá myšlenek svých předchůdců, přičemž je vyvrací a pozměňuje.

Platón se pohybuje na metafyzické rovině. Mnohost stromů se spojuje v ideu stromu. Jednotlivé smysly vnímatelné věci lze shrnout pod jednu ideu v závislosti na vzájemné podobnosti. Rozvedu-li to dál, idea stromu se řadí pod ideu rostliny. Idea rostliny sjednocuje mnohost idejí, jež náležejí pod ideu rostliny. Idea rostliny v sobě zahrnuje jak smysly vnímatelné jednotliviny, jako třeba různé druhy stromů, které vidím v lese, případně květiny, traviny atp., tak i další ideje, které obsáhnou smysly vnímatelná jsoucna. Smyslovou mnohost vysvětlují ideje. Mnohost idejí vysvětlí znovu jen ideje. Taková idea je nadřazená množství jiných idejí. Třebaže teorie idejí dokáže vysvětlit

---

<sup>27</sup> Věc je člověku milá, protože plní účel. Účelem milé věci je další milé. Tím by vzniklo nekonečné množství vzájemně na sebe navazujících idejí milého. Podle Platóna existuje nějaký princip *ἀρχή*, za nímž již žádný milý účel následovat nebude. (PLATÓN, *Lysis*. 219c–d)

<sup>28</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 385

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 387

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 204, 205

nauky probírané v dialozích, to, na co dialogy pouze narážejí, již vysvětlit nedokáže.<sup>31</sup> Proto je třeba se obrátit na nepsané nauky, jejichž důležitým aspektem je tzv. „zdvojení metafyzické roviny“. Ideje nejsou jen jedny, ale dvojí. Jedny ideje sjednocují všechno, co je smysly vnímatelné, zatímco druhé sjednocují samy ideje. O dvou metafyzických rovinách se dočítáme u Aristotela, který v *Metafyzice* píše, že ideje jsou příčinou všeho, co jest.<sup>32</sup> Jsou-li ideje příčinou veškerého jsoučna, namísto je otázka, o jaké ideje vlastně jde. Platón pro utřídění mnohosti jsoučen ve světě postupuje dvěma směry. Jednak elementarizuje od složitějšího k jednoduššímu, jednak zobecňuje od jednotlivého k obecnému.<sup>33</sup> Tímto způsobem se dostáváme k principům, jež veškeré jsoučno sjednocují a současně jsou nejobecnější. Principy jsou dva. Nazveme je po vzoru tübingenské školy „jedno“ a „neurčitá dvojice“.

„Jedno“ označuje míru, v jejíž mezích konkrétní jsoučna spočívají. Reale rozlišil tři pojetí „jedna“ jako míry. Ontologické, kdy míra označuje princip hranice, gnoseologické, kdy se na „jednotě míry“ zakládá sama možnost poznání a axiologické, kdy se „míra“ stává normou.<sup>34</sup> Krämer píše, že jednota je míra, která se vztahuje ke světu. Vyjadřuje vzájemný vztah mezi bytím a prvním principem a je v činném stavu mezi oběma rovinami.<sup>35</sup> „Jedno“ vymezuje mnohost. Umožňuje poznatelnost věcí a označuje jsoučna o sobě. „Dvojice“ označuje jsoučna ve vztahu k jiným jsoučnům. Mohou být ve vztahu protikladném anebo ve vztahu souvztažném. Protikladná nemohou existovat ve stejnou chvíli. Jedno vylučuje druhé. Jako příklad Reale uvádí pojem „stejný“. Něco nemůže být více či méně stejné. Stejně je pouze jedno. Opak stejného je „odlišný“. Může se lišit více či méně. To značí „neurčitou dvojici“. Souvztažná existují naráz. Vznikají i zanikají spolu. Jako příklad uvádí „malý a velký“. Něco je větší než něco jiného. Ale i to, co je menší, může být větší než něco jiného.<sup>36</sup> Všechna jsoučna vznikají smíšením obou principů.

---

<sup>31</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 205

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 204–216.

<sup>33</sup> Reale ve svém spisu *Platón* (REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 214) naráží na Krämerovu myšlenku (KRÄMER H. *Platone e i fondamenti della metafisica* s. 161).

<sup>34</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 236

<sup>35</sup> KRÄMER H. *Platone e i fondamenti della metafisica* s. 171.

<sup>36</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 240–244

Platón vysvětlil mnohost jako „metafyzické schéma“ těchto principů. Přestože to jsou principy veškerého jsoucna, nemohou fungovat jeden bez druhého. Bez „jedna“ nebude „dvojice“ a bez „dvojice“ nebude fungovat „jedno“. „Jedno“ je činné a působí na „dvojici“. Působení na dvojici umožňuje vznik jsoucna.<sup>37</sup> Vznik jsoucen prostřednictvím dvou principů závisí na existenci protikladů. Dimenze protikladů má pro pochopení Diotiminy řeči velký význam, ale k tomu se dostaneme později. Nyní bude důležité, odhalit zprostředkovatele, jenž ukazuje cestu k principům „jedna“ a „dvojice“.

#### 1.4. Motiv zprostředkování

Zprostředkující úlohu zastávají matematická jsoucna a ideje čísel. Kde na tom pomyslném žebříčku rozdělujícím skutečnost stojí ideje čísel? Proč bez nich nelze dosáhnout principů skutečnosti? K odpovědi na obě otázky se budeme muset dopracovat. Čísla můžeme rozdělit na matematická jsoucna a na ideje čísel. Po dosazení do žebříčku skutečnosti budou matematická jsoucna výš než smyslová jsoucna, ale níž než ideje. Ideje čísel budou zabírat místo nad idejemi, pod nejvyššími principy.

Matematická jsoucna se ukazují být jakýmsi mezistupněm mezi světem a idejemi. Vysvětlím to na příkladu čísla dvě. Dvojka jako matematické jsoucno představuje každé jednotlivé číslo dvě. Idea čísla dvě je mezistupněm mezi idejemi a prvními principy. Číslo jako metafyzická entita představuje samu bytnost daného čísla. Ideální číslo dvě obsahuje bytnost dvojnosti, číslo tři zase trojnosti atp.<sup>38</sup> S bytnostmi čísel nelze provádět matematické operace, protože jsou neměnné. V tom tkví jejich jednota. Sestoupíme-li od bytnosti ideálních čísel k matematickým jsoucnum, objeví se rovina, v níž se provádí matematické operace. Tam se čísla stávají mnohostí. Konkrétní číslo již není jedno, ale je ho neomezené množství. Lze s ním provádět matematické operace, následkem čehož se číslo mění. Stává se například dvojnásobkem nebo polovinou něčeho.

---

<sup>37</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 211–214

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 217

Číslo jako dvojice je tímto způsobem vysvětleno na přítomnosti mnohosti i jednoty zároveň. Nelze je ztotožňovat s idejemi, přestože se to tak může zdát. Ideální čísla i čísla matematická jsou jakýmsi mezistupni.

V dialogu *Symposion* zastává roli mezistupně Erós. Význam slova ἔρως nelze do našeho jazyka přeložit jednoznačně. Ve starém Řecku je láska i touha označována tímtož termínem. Erós se tak vztahuje k věcem, jichž má nedostatek, tzn. touží po nich. Je v pozici milovníka (ἐραστής), jenž touží po milovaném (ἐρώμενος).<sup>39</sup>

Výše zmíněný název protologie představuje předkládanou nauku o principech „jedno“ a „dvojice“. Matematická jsoucna a ideje čísel v ní mají zprostředkující úlohu. Erós zastává v protologii důležitou roli, protože umožňuje Platónovi vysvětlit mezistupeň na něčem jiném, než jsou matematická jsoucna.

#### **1.4.1. Přítomnost mystérií v dialogu *Symposion***

Výše uvádím, že se pokusím na dialog *Symposion* hledět co nejvíce jako Platónovi přímí žáci. Aby mi byl tento náhled umožněn, musím odhalit vliv antických mystérií. Platón ve svých dialozích často užívá analogie s mystérii. Vždy, když tak činí, již předpokládá, že čtenář má určitou znalost mýtů. Szlezák ve svém pojednání<sup>40</sup> vysvětluje, jaký mají mýty význam v dialogu *Symposion*. Znalost mýtů je předpokladem k pochopení dialogu. Každý antický člověk nějakou znalost mýtů měl. Dnešní pojetí filosofie již nelze s mytickými analogiemi kombinovat.<sup>41</sup> Možná proto jsme Platónovi natolik vzdáleni. Mystéria jsou prvním krokem umožňujícím zasvěcení. Eleusinská mystéria mají přesně danou strukturu. Kdo chce být zasvěcen, musí nejprve projít očišťovnou (κάθαρσις), poté se začne učit (διδασχῆ), až nakonec může dosáhnout zření (ἐποπτεία).<sup>42</sup>

Stupně mytického zasvěcení jsou v dialogu *Symposion* zřetelné. Budu se přidržovat Szlezákova rozboru, v němž určil pět Sókratových rolí. Sókratés se v nich v dialogu

---

<sup>39</sup> HUNTER, R. L. *Plato's Symposium*. New York: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-516079-7. s. 79

<sup>40</sup> SZLEZÁK, T. A. Das zweifache Bild des Dialektikers im *Symposion*. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά. In: HAVLÍČEK, Aleš a Martin CAJTHAML, ed. *Plato's Symposium: proceedings of the fifth Symposium Platonicum Pragense*. Prague: OIKOYMENH, 2007. Sborníky, slovníky, učební texty.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 260, 261

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 263

objevuje postupně. Na následujících řádcích vysvětlím jejich vztah k mytickému zasvěcení.

První role, v níž Sókrata nalezneme je role přemýšlivce. Nachází se v ní na začátku a na konci dialogu. Platón pomocí této role vytvořil jakési hranice, do nichž dialog vložil. V této roli Sókratés v tichosti přemýšlí jakoby odtržen od okolního světa. Ukazuje se jako někdo, kdo je schopen vyššího zasvěcení, a kdo je schopen k němu dojít.<sup>43</sup>

V další roli je Sókratés naopak společenský, baví se s ostatními, přijímá ve společnosti praktikovanou formu zábavy. Tato role nemá s mystérii mnoho společného. Nebudu se jí příliš věnovat.

Následují dvě v souvislosti s mystérii nejvýznamnější role, v nichž se Sókratés objeví. Třetí je pro všechny známá role Sókrata, jenž svými otázkami dokazuje nevědomost svých druhů. Čtvrtá role se od třetí odlišuje nejvíce, jak je to možné. Sókratés se v ní objevuje jako student, jenž je veden na cestu poznání. V těchto rolích nám Sókratés představuje metodu dialektiky. Právě dialektik má možnost nahlédnout oblast matematických jsoucen, což mu umožňuje poznat „přirozenost jsoucího“.<sup>44</sup> Očistný krok vedoucí k mytickému zasvěcení je v dialogu zřetelný právě v řeči Sókratově. V jeho řeči se setkáme se všemi třemi stupni tohoto zasvěcení. K tomu se dostaneme později.

A nakonec Sókratova pátá role, v níž se stává všemi uznávaným učitelem. Nyní se nachází v pozici člověka, který předává dál, co se naučil od svého učitele. Na každou ze zmíněných rolí ve svém výkladu narazím a upozorním.

Na tomto místě je třeba s mytickým zasvěcením spojit také Eróta.<sup>45</sup> Erós v *Symposiu* nenáleží výhradně do antropologické roviny skutečnosti. Eróta lze pochopit pouze v okamžiku, kdy jej zkoumáme také z hlediska kosmického. To znamená, že Erós se nevztahuje pouze k našemu tělesnému životu, je možné jej nahlédnout jedině duševním zrakem. Jak se ukáže v Sókratově řeči, Erós stojí mezi dvěma rovinami bytí. Lze jej tedy chápat jako mezistupeň, jenž umožňuje přechod z nižší roviny do vyšší. Tento mezistupeň nutně připomíná zprostředkující funkci idejí čísel. Bipolární struktura

---

<sup>43</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά.* s. 264

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 273

<sup>45</sup> Podle Hésioda byl Erós mocným bohem, jenž vystoupil z chaosu. V antickém Řecku byl chápán jako kosmická síla a později jako neposlušný syn Afrodité a Area (FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie.* s. 105)

skutečnosti se ukazuje i v božské sféře starého Řecka. Řeční bohové často nesou protikladné vlastnosti.<sup>46</sup>

Na následujících stránkách vyložím *Symposion* s ohledem na „nepsané nauky“ a z tohoto hlediska se budu tázat, jak rozumět Erótu jako zprostředkovateli. Mýty propojují celý dialog. Ten je složen z několika vyprávění, která také svým způsobem vycházejí z mýtů.

## 2. *Symposion*

Dialog *Symposion* pojednává o „hostině“<sup>47</sup> konané Agathónem na oslavu jeho vítězství v dramatické soutěži. Soutěž Lénají, v níž Agathón zvítězil, proběhla v roce 416 před naším letopočtem. S časovým umístěním děje *Symposia* je to poměrně zajímavé. Probíhá totiž retrospektivně. Vypráví jej Apollódoros svému druhovi, ačkoli se hostiny u Agathóna ani neúčastnil. Slyšel o ní zprostředkovaně od Sókratova následovníka Aristodéma. Spolu s Richardem Hunterem, autorem studie *Plato's Symposium*, přiblížím situaci, v níž se Apollódoros nachází.

V době Agathónova vítězství, kdy proběhla hostina, byl Apollódoros ještě dítětem.<sup>48</sup> Teď, když o hostině vypráví, je dospělý a patří mezi Sókratovi následovníky, ale jak sám říká, jsou tomu teprve tři roky, co se se Sókratem stýká.<sup>49</sup> Poslouchá jej a učí se od něj.

Je známo, že Sókratés byl popraven v roce 399 př. n. l. Vidíme, že v době rozhovoru, jež Apollódoros vede, je Sókratés stále ještě naživu. Rozprava mezi druhem a Apollódorem se tedy musela odehrát před jeho odsouzením. Zároveň padla zmínka o Agathónovi. Prý již v Athénách mnoho let nežije. O něm je známo, že opustil Athény

---

<sup>46</sup> Jako dobrý příklad se nabízí Apollón, „ten který přináší zkázu a smrt, dovede současně léčit...“, nebo Artemis „dobrotivá i ukrutná zároveň, vládkyně světa zvířat, pomocnice při porodu, bohyně měsíce i smrti...“ (FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie*. s. 49, 56).

<sup>47</sup> *Symposion* (řecky *συμπόσιον*) představovalo ve starém Řecku běžnou zábavu pánské společnosti. Nejprve se společnost sešla, všichni pojedli a omyli se. Poté se rozhodli, jak budou trávit svůj další čas. Jakou zábavu zvolí záviselo na hostiteli, případně na hostu, jenž byl pro tento úkol vybrán ostatními účastníky. V tom okamžiku začíná *symposion*.

<sup>48</sup> Apollódoros se údajně narodil v roce 429 př.n.l. V době konání soutěže Lénají, v níž Agathón zvítězil, mu bylo teprve 13 let. (STEADMAN, Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. s. 13)  
Platón. *Symposion*. 172c

okolo roku 408 př. n. l. Také víme, že Alkibiadés, jenž se před lety hostiny účastnil, byl zavražděn v roce 404 př. n. l. v Malé Asii. Apollódoros se o něm v tuto chvíli nezmiňuje. Můžeme se jen dohadovat, zda Platón v dialogu *Symposion* zamýšlel dodat Apollódorovu vyprávění na vážnosti Alkibiadovou nedávnou smrtí.<sup>50</sup> Příběh se tak podle Richarda Huntera stává pro čtenáře zajímavějším.

Budu postupovat po řadě – od začátku dialogu k jeho konci. Jeho jednotlivé části na sebe navzájem navazují a prolínají se. Jak již zaznělo výše, Platón si v dialogu hraje s časem. Tím jej přirozeným způsobem rozděluje do několika úseků, přičemž ten nejdůležitější je umístěn nejhlouběji v minulosti. Na tyto změny času budu ve své práci poukazovat, aby bylo zřejmé, jak je dialog rozčleněn.

Dialog začíná Apollódorovým setkáním s několika blíže nespecifikovanými lidmi. Ten, kdo mluví jejich jménem, je v dialogu zván „druh“. Podle krátkého úvodního rozhovoru můžeme soudit, že Apollódoros je Sókratův stoupenec, jenž k němu vzhlíží podobně jako mnoho dalších Sókratových následovníků. „Druh“ si je vědom toho, že Apollódoros tráví se Sókratem mnoho času, a tak se vyptává na hostinu u Agathóna.

Vypadá to, že o schůzce u Agathóna se hodně mluví. Apollódorovi kladl zrovna včera tutéž otázku Glaukón.<sup>51</sup> A tak se hned v první větě dialogu přesouváme do minulosti, konkrétně do doby, kdy se Apollódoros s Glaukónem setkal. Glaukón již o sešlosti u Agathóna slyšel, ale od někoho jiného a pouze něco neurčitého. Z tohoto důvodu se obrátil na Apollódora, o němž se domníval, že ví o zmíněné sešlosti něco víc. Glaukón si byl vědom toho, že Apollódoros je Sókratovi velmi blízký. Dokonce pojal podezření, že mu Sókratés o hostině již sám vyprávěl.<sup>52</sup> To ale nebyla pravda, Apollódoros se tak rozhodl uvést věci na pravou míru.

Zmiňovaná hostina, o níž se ještě dnes (v době Apollódorova setkání s druhem) hodně mluví, proběhla již před mnoha lety. To znamená v době, kdy Apollódoros i Glaukón byli ještě dětmi. Agathón tehdy poprvé vyhrál dramatickou soutěž, a při té příležitosti

---

<sup>50</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 3–4

<sup>51</sup> Jméno Glaukón se shoduje se jménem Platónova bratra, jenž vystupuje v *Ústavě*. (STEADMAN, Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. s. 14)

<sup>52</sup> PLATÓN. *Symposion*. 172c



uspořádal hostinu.<sup>53</sup> Apollódoros se o této události dověděl od Sókratova následovníka Aristodéma.

Aristodémos byl Sókratův miláček, který podobně jako i další Sókratovi následovníci ve všem napodoboval Sókrata. Chodil vždy bos. Lze si domyslet, že to dělal, protože totéž činil Sókratés. O Aristodémovi toho není známo více, než je psáno v dialogu. Apollódoros je také Sókratovým následovníkem a také chce být jako Sókratés. Vypadá to, že Apollódoros chápe Sókrata o něco lépe než Aristodémos. Na druhou stranu Apollódoros uctívá Sókrata přesměřil. Staví všechny, i sám sebe, intelektuálně i morálně hluboko pod Sókrata.<sup>54</sup> Je možné, že to, co dále vypráví, je trochu příkrášleno fantazií vypravěče. Ani Apollódoros si nevzpomíná na každou maličkost z Aristodémova vypravování. Vzpomínky jsou dvakrát zprostředkovány a upraveny myslí Sókratových následovníků, kteří si pamatují jen to, co se jim zdálo zajímavé.

Nabízí se otázka, zda Platón chtěl poukázat na vratkost řeči a lidské paměti. Apollódoros slyšel příběh z úst Sókratova obdivovatele Aristodéma. Aristodémovu již tak časem pochroumanou vzpomínku dále vypráví Apollódoros, jenž se se Sókratem setkal dlouho po tom, co akce u Agathóna proběhla. Nebudu zkoumat, zda myšlenky ve vzpomínce řečené, jsou změněné časem a nedokonalostí lidské paměti nebo nikoliv.

Zřetelná je myšlenka nespolehlivosti řeči jako nástroje pro předávání informací. Vše, co bylo řečeno, nemusí být pamatováno. Platón tak komicky upozorňuje na fakt, že v dialogu není řečeno vše.

Nauky předávané mluveným slovem jsou v neustálém pohybu. Co je zapsané, zůstává naopak v neživém, a tedy nehybném stavu po staletí stále stejné. Možná tím chtěl Platón poukázat na vývoj nauky předávané ústním podáním, za předpokladu, že byla správně pochopena.

## **2.1. Děj, scéna a hlavní postavy**

Apollódoros se na druhovo naléhání pouští do vypravování toho, co se dozvěděl od Aristodéma. Aby všemu dal náležitý úvod, začíná přesně tak, jak začal své vyprávění Aristodémos. Děj dialogu se znovu přenáší do minulosti, ale tentokrát do vzdálenější.

---

<sup>53</sup> PLATÓN. *Symposion*. 172a

<sup>54</sup> Tamtéž, 173b–e

Toho dne se Aristodémos náhodou na své cestě střetl se Sókratem. Sókratés byl umytý, a dokonce i obutý, což u něj bylo zřídka k vidění. Aristodémos se velmi podívoval, kam tak nezvykle upravený Sókratés asi kráčí. Sókratés tehdy zrovna mířil na hostinu k Agathónovi. Tuto informaci Aristodémovi Sókratés prozradil a dodal, že Agathón pořádá sešlost při příležitosti svého vítězství v dramatické soutěži. Sókratés se zeptal Aristodéma, zda nechce jít s ním.<sup>55</sup> Aristodémos se tak trochu zbavil odpovědnosti za své rozhodnutí, když odpověděl, že udělá to, co bude Sókratés chtít.<sup>56</sup> A vydali se na cestu.

Jak tak kráčeli, Sókratés se začal opožďovat. Aristodémos, ač na něho chtěl počkat, šel napřed. Když dorazil k Agathónovi sám, vysvětlil, že ve skutečnosti přichází se Sókratem, načež začalo pátrání. Sluha nakonec Sókrata našel. Byl prý hluboce zahloubán do sebe a odmítal se hnout z místa.<sup>57</sup> Co je smyslem této šarády s pozdním příchodem? Tímto se dostáváme k první roli, v níž se Sókratés objevuje.<sup>58</sup> Je jí role přemýšlivce, na níž jsme právě narazili. Sókratés stojí nehnutě a přemýšlí. Nevnímá dění kolem sebe. Nezáleží mu ani na slušném vychování, protože nechává ostatní čekat. S touto rolí je v kontrastu další role, s níž jsme se již setkali na začátku Aristodémova vyprávění. Sókratés se objevil na scéně umytý, obutý, zkrátka takový, jakého ho příliš často nevidáme. Je to role slušného člověka, jenž dodržuje "společenské konvence".<sup>59</sup>

Aristodémos při jídle dbal na to, aby zamyšleného Sókrata nikdo nevyrušoval. Svého učitele zná dost dobře na to, aby věděl, že se občas někde zastaví a přemýšlí. Když Sókratés nakonec dorazil, byli uprostřed jídla. Agathón jej požádal, aby se posadil vedle něho na dolní lehátko.<sup>60</sup> Uspořádání lehátek na podobných akcích mělo jasně daná pravidla.<sup>61</sup> Bylo předem určeno, na jakém lehátku bude který z přítomných ležet. Sókratés byl váženým hostem, měl si tedy lehnout na lehátko pro hostitele. Potom, co se usadil, ležel nejvíce vpravo. Na lehátko nejvíce vlevo ležel v tomto případě Faidros.

---

<sup>55</sup> PLATÓN. *Symposion*. 174a, b

<sup>56</sup> Tamtéž, 174b

<sup>57</sup> Tamtéž, 174e

<sup>58</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά.* s. 258

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 258

<sup>60</sup> PLATÓN. *Symposion*. 175d

<sup>61</sup> Novotný vysvětluje v poznámkách na konci svého překladu, že lehátko, na němž ležel hostitel, se nazývalo dolní, a nacházelo se úplně vpravo na konci řady lehátek. (Platón. *Symposion*. Šesté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005)

Ve chvíli, kdy Agathón vyzval Sókrata, aby se vedle něho posadil, proběhla krátká slovní přestřelka vyúsťující ve vyhlášení přátelského souboje o moudrost.<sup>62</sup> Poté se Sókratés usadil, tedy se nachází ve své druhé společensky přiměřené roli.

Když všichni dojedli, začali se dohadovat na dalším průběhu sešlosti. Platón využil příležitosti a každého ze zúčastněných při tom jmenovitě jednoho po druhém představil. Alespoň ty, o nichž ještě v dialogu uslyšíme. Čtenář má tak od začátku přehled o lidech, kteří budou v dialogu vystupovat. Prvním, kterého Platón jmenuje, je Pausanias. Ten v dialogu jako první navrhl, že by dnes měli méně popíjet vzhledem k tomu, že spousta přítomných již oslavovala Agathónovo vítězství předešlý večer.

Pausanias je znám jako Agathónův milovník. Setkáváme se s ním již v Platónově dialogu *Prótagoras*, kde se objevuje po boku mladého Agathóna.<sup>63</sup> Děj tohoto dialogu se odehrává v roce 433–432 př. n. l., což je poměrně dlouho před dějem *Symposia*. Vypadá to, že jejich vztah vydržel až do dospělosti, což bylo v Athénách nezvyklé.<sup>64</sup> V jiném díle, v Xenofónově *Symposiu*, je výrazným zástupcem a obhájcem paiderastie. V Platónově *Symposiu* to je naopak patrně méně. O Pausaniově životě se toho ví poměrně málo. Jisti si můžeme být tím, že Pausanias s Agathónem byli a pravděpodobně stále jsou milenci.<sup>65</sup>

Platón dále představuje Aristofana, známého tvůrce komedií. Dochovalo se od něho celkem jedenáct her. Nejslavnější z nich je komedie s názvem *Oblaka*. V tomto díle si Aristofanés ze Sókrata tropí žerty. Spolu s ním zesměšňuje i sofisty.<sup>66</sup> Platón tohoto komika pověřil v dialogu *Symposion* důležitým úkolem. Aristofanés také přiznal, že to včera s pitím přehnal, a přidal se k žádosti ostatních, že by se dnes mohlo pít méně.

Jako dalšího Platón představuje Eryximacha. To je lékař, stejně jako jeho otec Akúmenos. Z jiných dialogů víme, že Eryximachos byl přítelem Faidra, jenž v dialogu také vystupuje.<sup>67</sup> Eryximachos se ihned přidal k těm, kteří to nechtějí přehánět s pitím vína. Jako lékař upozornil na svou domněnku, že opíjení není pro tělo zdravé. Ba

---

<sup>62</sup> PLATÓN. *Symposion*. 175 d, e

<sup>63</sup> Platón v tomto dialogu představuje Pausania a Agathóna jako milence. (PLATÓN. *Protagoras*. Páté, opravné vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2015. 315d–e)

<sup>64</sup> STEADMAN, Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. s. 14

<sup>65</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 43

<sup>66</sup> STEADMAN, Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. s. 14

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 14

naopak. S Eryximachovým názorem se ztotožnil i náš původní vypravěč Aristodémos. Pausaniův návrh podpořil také Faidros, neboť vždy poslouchá lékaře Eryximacha v tom, co dělat pro zdraví těla. Prohlásil, že dnes by tak měli učinit všichni.<sup>68</sup>

Všichni se ale nakonec shodli, že každý může pít tolik, kolik sám uzná za vhodné. Při podobných událostech bylo ve starém Řecku pití alkoholu běžnou záležitostí. Záleželo na hostiteli anebo na vybraném hostu, kolik vína se vypije a jak bude toto víno silné. Pro tuto společnost nebyl žádný limit stanoven. Bylo tomu tak alespoň do doby, než dorazil již opilý Alkibiadés.<sup>69</sup>

Nyní známe všechny, jejichž řeči utkvěly v paměti Aristodéma a později i Apollódora. O některých účastnících je známo více, o jiných méně, ale pro účely této práce není nutné se žádnému z nich věnovat podrobněji.

Eryximachos byl poslední, kdo se k popíjení alkoholu vyjádřil. A zároveň byl tím, kdo navrhl, že by se mohli bavit řečí. S tím všichni souhlasili. Eryximachos tedy pokračoval a s odkazem na Faidra vznesl návrh na téma, jemuž by mohly být řeči věnovány. Vzpomínal, že Faidros si již mnohokrát stěžoval, že lidé málo vzpomínají na Eróta a na dobro, které Erós lidem přináší. Podle něho není správné, že je Erós opomíjen. Proto jeden po druhém tak, jak teď leží, pronesou oslavnou řeč na Eróta.<sup>70</sup> I Sókratés podpořil Eryximachův návrh. Nevyzná se prý v ničem jiném než ve věcech lásky.<sup>71</sup> Setkáváme se zde s něčím, co v jiných dialozích nenacházíme. Sókratés výslovně řekl, že něco zná. Poukázal na to, že snad všichni zde přítomní se nevyznají v ničem jiném lépe než ve věcech lásky. Neostýchal se několik jednotlivců jmenovat.<sup>72</sup>

Před první chvalořečí Platón opětovně připomíná, že o hostině slyšíme od člověka, jenž o ní ví pouze z doslechu a že akce proběhla před mnoha lety. Koneckonců ani Aristodémos si nepamatoval všechny detaily, když Apollódorovi vyprávěl o této hostině.

---

<sup>68</sup> PLATÓN. *Symposion*. 176d

<sup>69</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 5

<sup>70</sup> PLATÓN. *Symposion*. 177a–d

<sup>71</sup> Tamtéž, 177e

<sup>72</sup> Tamtéž, 177e

## 2.2. Faidrovo zahájení

Jako první se dostal ke slovu Faidros jakožto otec myšlenky, ale i jako ten, co ležel na lehátku nejvíce nalevo. Pro další průběh je třeba připomenout, že účastníci Symposia leží na předem určených pozicích vedle sebe. V tomto pořadí by tedy měli přednášet i své chvalořeči. V průběhu dialogu však dojde ke změně, na kterou upozorňují předem, aby nezůstala nepovšimnuta. Pořadí řečníků se totiž za účelem posloupnosti a rozvoje nauky o Erótovi muselo změnit.

Faidros začal svou chválu poměrně ze široka. Jeho řeč se opírala o tvorbu starých řeckých básníků.<sup>73</sup> Svě následující tvrzení založil na básních dvou literárních autorit, Hésioda a Parmenida. Hned na začátku citoval verše, v nichž oba hovoří o vzniku světa. Vyplývá z nich, že nejprve byl ve světě Chaos, po němž přišla Gaia a Erós. Faidros tím podložil své tvrzení, že Erós je nejstarším bohem. Jako nejstarší je příčinou největšího štěstí. Největším štěstím je láska, říká Faidros. Láska člověka vede a ukazuje mu cestu ke kráse. Naznačuje mu, čím se má člověk v životě řídit. Erós člověka podle Faidra, a to je nutno zdůraznit, pouze povzbuzuje k ctnostnému a dobrému jednání, ale již mu neřekne, jak ctnostné a dobré chování vypadá. Milovník se za své jednání před svým miláčkem stydí. Erós mu pomáhá odlišit, za co se stydět má a za co nemusí. Faidros považuje pocit studu za dostatečný důvod k tomu, aby se jedinec choval co nejlépe.<sup>74</sup>

Faidrovi to nestačilo, a tak zašel ve svém vyprávění ještě dál. Milující je pro milovaného odhodlán podstoupit i smrt. Toto tvrzení podtrhl třemi mýty. Prvním z nich byl příběh o Alkéstis, která položila život za záchranu svého muže. Bohové byli z jejího činu tak nadšení, že nechali její duši odejít z Hádu. Dále mluvil o Orfeovi, jenž odmítl pro svou lásku zemřít. Orfeus se pro svou milovanou Eurydiké pokusil projít do Hádu a znovu se z něj dostat zpátky živý. Neučinil žádnou oběť, za což jej bohové potrestali. Jako třetího zmiňuje Achillea, kterého bohové odměnili za statečnost. Věděl, že zemře, usmrtí-li Hektora, přesto jej šel zabít.<sup>75</sup> Měl tak pomstít svého přítele Patrokla.<sup>76</sup> - Tato vyprávění mají ukázat Eróta jako nositele štěstí za života i po smrti. Milovník (ἐραστής) je u Faidra božštější nežli milovaný (ἐρώμενος). První a poslední příběh podpořily

<sup>73</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 40, 41

<sup>74</sup> PLATÓN. *Symposion*. 179a, b

<sup>75</sup> Achilleus dal Patroklovi svou zbroj, aby mohl bojovat. Hektor Patrokla zabil a zbroj mu vzal. (Illias I–XXIV)

<sup>76</sup> Platón ve Faidrově řeči pravděpodobně naráží na Aischylovu tragédii *Myrmidonové*, v níž Achilleus běduje nad Patroklovou smrtí. (Poznámka k českému překladu *Symposia* od Novotného).

PLATÓN. *Symposion*. 178 b–180 b

Faidrovo tvrzení, jež můžeme slyšet i v dialogu *Faidros*. Pouze na něj upozorňuji, více se mu věnovat nebudu.

Větší část Faidrovy řeči jsou mytické příběhy o ochotě zemřít pro svého milovaného. Hunter říká, že všechny tři příběhy pouze ukazují, jak lze mytická vyprávění libovolně ohýbat k dosažení cíle.<sup>77</sup> Autor je může libovolně uzpůsobit svému účelu. To dalo Faidrovi možnost začít chválu, aniž by cokoli vysvětlil. Jeho enkómium stojí plnou vahou na tradici a autoritě básníků. Verše, jimiž svou řeč podporuje, ale nelze zaměnit za argument. Sókratés v dialogu *Prótagoras* říká, že na shromážděních podobných symposiu by se nemělo užívat samostatných výroků básníků.<sup>78</sup> Faidros to ale v dialogu *Symposion* učinil. Více než polovina jeho řeči jsou převyprávěné mytické příběhy.<sup>79</sup>

Faidrovu řeč přítomní pochválili a pozornost přesunuli dál. Aristodémos (ani později Apollodóros) si všechny následující řečníky nepamatoval, ale několik dalších řečí se údajně podobalo té Faidrově.

Aristodémos pak blíže rozvedl Pausaniovu řeč, přestože původně nenásledovala bezprostředně po Faidrově. Jen co se Pausanias dostal ke slovu, obrátil svou pozornost na Faidra a poukázal na to, že Faidros vedl svou řeč jako by všichni věděli, kdo nebo co to Erós je, a proto se rozhodl vysvětlit věci od začátku.<sup>80</sup>

### 2.3. Pausaniova dvojice opaků

Pausanias na rozdíl od Faidra stanovil pravidla, jimiž se bude při chvále Eróta řídit,<sup>81</sup> a stanovil hranice, v nichž se začali pohybovat i ostatní řečníci.<sup>82</sup> Vytyčil je tím, že od sebe odlišil dva Eróty. Dva Erótové ukazují jednoduchý dualistický model. Pausania

---

<sup>77</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 40, 41

<sup>78</sup> PLATÓN. *Protagoras*. 347e.

<sup>79</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 39–42

<sup>80</sup> Platón. *Symposion*. 180 c

<sup>81</sup> O správném začátku píše Sókratés v dialogu *Faidros*: „Při všem hochu, je jeden začátek nutný pro ty, kdo chtějí něco dobře uvažovat: je třeba znáti to, čeho se týká úvaha, sice je nezbytně stihne úplný nezdar. Avšak lidem je obvyčejně tajno, že neznají jsoucnost jedné každé věci. A tu v domnění, že ji znají, nehledí se na začátku zkoumání dorozumět, ale při dalším postupu platí pokutu, jakou lze čekat: neshodují se totiž sami se sebou ani vespolek...Podejme ve společné dohodě výměr o lásce, jaká to je věc a jaký má význam...“ (PLATÓN. *Faidros*. 237b–d)

<sup>82</sup> PLATÓN. *Symposion*. 180c–e

nezajímalo, kdo to Erós je z obecného hlediska, zajímalo jej pouze to, který z Erótů si zaslouží větší uznání.

Pro objasnění existence dvou Erótů rozlišil dva kulty bohyně Afrodité, kdy ke každé z nich přiřadil jednoho z Erótů. Kult Afrodité obecné (Πάνδημος) a kult Afrodité nebeské (Οὐρανία). Obecná Afrodité je dcerou boha Dia a bohyně Dióny. Má blíž k tělesným rozkoším než k duševnímu uspokojení. Je tu pro všechny lidi a stejně tak je tomu s obecným Erótem. Nebeská Afrodité je dcerou boha Úrana. Byla zrozena z mořské pěny. Nemá matku. Nic nenaznačuje, že by měla něco společného s tělesnou láskou, která probíhá převážně mezi ženou a mužem. Obecný Erós se zaměřuje na tělesné věci a pojí se s přívyskem „zlý“. Nebeský se vztahuje k duši, přičemž jej Pausanias označil za „dobrého“.<sup>83</sup> Ženy podle Pausaniova výkladu nejsou schopny nebeského Eróta.<sup>84</sup> Pausanias upřednostňuje vztahy mezi muži. Můžeme se dohadovat, zda tomu tak náhodou není kvůli jeho erotickému vztahu s Agathónem. Pausanias od sebe rozlišuje dobré a zlé na příkladu athénské pederastie. Ta sama o sobě není dobrá ani zlá. Jde o to, proč a jak je uskutečňována. Dobrý Erós má na svědomí dobrou pederastii. Jde v ní v první řadě o mladíkovo zdokonalení, to znamená o vzdělání.<sup>85</sup> Nebeský Erós je dobrý a vede lidi k dobrým činům. Obecný Erós je na druhou stranu špatný a nabádá lidi k nahodilému a nezřízenému jednání. Pausanias ve své řeči zastával tvrzení, že máme chválit jen toho Eróta, jenž nás vede ke správnému jednání. Díky němu totiž činíme dobré věci.<sup>86</sup>

Z této části je pro nás nejdůležitější Pausaniovo rozdělení dobrého a zlého Eróta. Opaky vyskytující se v Pausaniově řeči rozvine více Eryximachos. Významná je podle Realehotaké změna pořadí vypravěčů, která následuje.<sup>87</sup> Po Pausaniovi měl totiž mluvit Aristofanés. Aristofanés však dříve, než na něj přišla řada, dostal škytavku. Tato malá nepříjemnost změnila pořadí řečníků. Slova se místo Aristofana ujal Eryximachos, jenž Aristofanovi jako lékař poradil, co dělat, aby se škytavky rychle zbavil. Pro toto prohození pořadí řečníků má autor dialogu své důvody. Aristofanova řeč totiž ve skutečnosti na řeč Eryximachovu navazuje. Platón prostřednictvím Eryximacha

---

<sup>83</sup> PLATÓN. *Symposion*. 181

<sup>84</sup> Tamtéž, 181b–c

<sup>85</sup> Obraz Athénské společnosti, jak ji popsal Pausanias je podle historiků v mnoha ohledech správný. Hunter píše, že to lze doložit i z dalších zdrojů. (HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 46–48)

<sup>86</sup> PLATÓN. *Symposion*. 182 d–185 b

<sup>87</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 401

seznamuje čtenáře s důležitými pojmy a jeho řeč je tak jakýmsi úvodem k Aristofanově řeči.

## 2.4. Eryximachův lékařský model

Eryximachos nabídl přijatelný model toho, jak Erós působí ve světě. Podobný, ale rozpracovanější model uvedl později Aristofanés. Předešní vypravěči vycházeli ze známých mýtů. Eryximachos vyšel navíc ze znalosti lékařské vědy. Hunter upozorňuje na to, že Eryximachos bral svou řeč velmi vážně. Do protikladu k jeho vážné řeči staví řeč Aristofanovu i Agathónovu, jež následují. Je možné, že dokonce i Pausanias si svým způsobem uvědomoval atmosféru Agathónovy hostiny.<sup>88</sup> Eryximachova řeč může být i narážkou na antické teorie medicíny a vědy.

Eryximachos uznal, že Pausaniova řeč byla dobrá, ale zároveň podotkl, že by měla mít jiný konec. Oba se shodli na tom, že je třeba od sebe odlišit dva druhy Erótů. Jeden z Erótů je dobrý a druhý zlý. Jako lékař vystavěl svou řeč pojednávající o dualismu dvou protikladných Erótů na svých znalostech vědy lékařské. Mluvil o ní jako o vědě zabývající se touhami těla.<sup>89</sup> Podle něho je třeba si uvědomovat rozdíl mezi dobrou touhou a špatnou touhou.<sup>90</sup> Zdravé tělo reprezentuje dobrého Eróta a nemocné tělo reprezentuje Eróta zlého. Zdravé a nemocné tělo jsou navzájem se vylučující opaky, a proto ani Erótové nejsou slučitelní. Touhy člověka se mění vlivem dvou Erótů. Eryximachos spojuje dobrého Eróta s uměřeností a zlého s nezřízeností a nepořádkem. Lékař se má v touhách těla vyznat a dopomoci pak člověku, jenž se v lékařství nevyzná, k nalezení zlatého středu mezi dobrým a zlým stavem těla. Uprostřed mezi dobrým a zlým se nalézá harmonie.

Eryximachos mluvil o harmonii jako o jednotě. Jednota vzniká spojením dvou různých věcí. Například v hudbě se mohou dva rozdílné tóny znějící pospolu změnit v jednotnou harmonii. Hudebník umožňuje vznik jednoty tónů. Eryximachos přirovnal lékařství k hudbě. Lékař hledá harmonii mezi dobrou a zlou touhou těla, jako hudebník hledá harmonii mezi opačnými tóny. Na vzniku jednoty jakéhokoli druhu mají zásluhu

---

<sup>88</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 53, 54

<sup>89</sup> František Novotný v poznámkách k překladu vysvětluje, že *eros* má více významů, může to být láska v nejužším slova smyslu nebo i touha ve smyslu obecnějším. Novotný na tomto místě užívá překladu *eros* jako touhy (Platón, *Symposion* 186 c, b)

<sup>90</sup> PLATÓN. *Symposion*. 186 c



oba Erótové. Důležitý je správný poměr obojího. I láska ve správném poměru je harmonií.<sup>91</sup> Zatímco Pausanias vytvořil představu neslučitelné dvojice, Eryximachos ji rozvedl na poli svého umění a učinil z dvojice jednotu. K dosažení zmíněné jednoty je zapotřebí odborníka. Lékař ukáže cestu k tělesné harmonii, hudebník zase k harmonii tónů.<sup>92</sup> Člověk touží po zdravém a silném těle.

S lékařstvím je svázáno umění věštecké. Věštectví totiž „ochraňuje a léčí“ Eróta. Erós v tomto smyslu představuje touhu. Touha je jakousi hnací silou, jež člověku umožňuje dosáhnout toho, po čem touží, ale čeho se mu nedostává. Nedostává-li se mu zdraví, lékař mu pod vedením Eróta poradí, co je pro jeho zdraví nejlepší. Odborníkem na Eróta je věstec. Jak uvádím výše, Eryximachos rozlišil stejně jako Pausanias dobrého a zlého Eróta, přičemž bezbožný člověk podle něho ctí pouze toho zlého. Dobrý Erós má podle Eryximacha základ v harmonii a pořádku, kdežto ten špatný stojí na přemíře a nepořádku.<sup>93</sup> Ten druhý se podobá Pausaniovu Erótovi, jenž působí nezřízené jednání. Věštectví je podle Eryximacha pro lékařství velmi důležité. Erós je jakousi kosmickou mocí, protože přesahuje lidství.<sup>94</sup> Touha je jakýsi mezistupeň mezi tím, co postrádáme, a tím, co vlastníme. Myšlenka mezistupně je v dialogu více rozvedena až později. Jako se Erós nachází mezi tím, co vlastníme, a tím, co postrádáme, věstec se nachází v oblasti mezi nebem a zemí, mezi bohem a člověkem.<sup>95</sup> V Eryximachově řeči je výrazně zastoupen motiv zprostředkování.

Než přikročíme k dalšímu výkladu, podívejme se ještě jednou na předešlé řeči. Faidros nechválí přímo samého boha, ale pouze soběstačné lidi a jejich ctnostné skutky.<sup>96</sup> Erós jen umožňuje takové jednání. Dialog pokračuje Pausaniem, jenž rozdělil athénskou společnost na dvě poloviny a poskytl posluchačům vlastní interpretaci athénskému právu. Dualistické pojetí dobrého a zlého u něho nabývá na významu. Rozlišil mezi nebeským a obecným Erótem, kdy jednoho podpořil a druhého zavrhl. A nakonec Eryximachův výklad se pohyboval na kosmické rovině. Člověk věnující se vědě nebo umění sám působí na kosmos silou, jež má vliv dokonce i na božstvo.

V této chvíli počíná svou řeč Aristofanés.

---

<sup>91</sup> PLATÓN. *Symposion*. 188b

<sup>92</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 58

<sup>93</sup> PLATÓN. *Symposion*. 188b

<sup>94</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 268

<sup>95</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 59

<sup>96</sup> PLATÓN. *Symposion*. 180 a–b

## 2.5. Aristofanova komedie

Aristofanés vstoupil na scénu jako postava ze své vlastní komedie. Kvůli škytavce nemohl hovořit, když na něj přišla řada. Místo něho se řeči ujal Eryximachos. Když Eryximachos domluvil, Aristofanés již neškytal. Podle Realeho má toto prohození pořadí řečníků větší význam, než je pouhý poukaz na Aristofanovu komediální povahu. Eryximachos čtenáře seznámil s důležitými pojmy. Aristofanés na ně ve své řeči znovu naráží. Eryximachovo enkómium je narozdíl od Aristofanova „nepsaným naukám“ ještě vzdáleno. Podle Realeho slouží prohození řečníků jako poukaz na nahrazení starého novým.<sup>97</sup>

Aristofanés zahájil svou řeč výsměchem, jež zaměřil na předcházející řeč Eryximacha. Eryximachos jej napomenul, aby nevtipkoval a nedělal ze sebe šaška. Aristofanés se přiznal, že by do své řeči nerad nechtěně přidal jakýkoli komický prvek.<sup>98</sup> Pustil se do vyprávění příběhu, v němž vylíčil původní lidskou bytost podivné podoby. Vysvětlil, v čem spočívala její přirozenost a jak o ni přišla. Je to právě opěvovaný Erós, kdo člověku dopomáhá k alespoň částečnému znovunabytí této přirozenosti.

Původní člověk měl čtvero rukou a čtvero nohou. Pohyboval se spíše kouláním než chůzí. Měl čtvero očí, čtvero uší, dva nosy a dvoje ústa. Vyskytovalo se u něho trojí pohlaví: mužské, ženské a jedno složené z obojího. Původní člověk byl složen ze dvou dnešních lidí.<sup>99</sup> Původně byl velkou a mocnou bytostí. Byl velmi silný. Lidé chtěli vystoupat na nebesa a porazit bohy.<sup>100</sup> Proto se Zeus rozhodl je oslabit. Rozkázal Apollónovi, aby rozetnul lidi vejpůl, čímž vznikli dva samostatní jedinci. Každý jednotlivý člověk se tak stal polovinou celého člověka. Od té doby chodí rozpůlení lidé po světě a hledají druhou polovinu svého celku, s níž by se mohli spojit. Polovina původní ženy hledá zase ženu, polovina původního muže hledá muže, a pokud hledá žena muže a muž ženu, původní tvor byl složen z obojího.<sup>101</sup> Když Zeus zažehnal

---

<sup>97</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 400, 401

<sup>98</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 60

<sup>99</sup> PLATÓN. *Symposion*. 189e–190 b

<sup>100</sup> Tamtéž, 190c

<sup>101</sup> Vyprávění o pádu těchto stvoření se podobá Homérovu příběhu o Efaltovi a Ótovi, kteří chtěli vystoupat na nebesa a napadnout bohy. Efalt s Ótem vyhrožovali bohům, že postaví horu vyšší než

hrozbu a vrátil poloviny lidí zpátky na zem, upravil jejich těla a uzpůsobil je k životu. Obě poloviny byly obdařeny láskou, která jim dodnes napomáhá v hledání svého celku. Když se poloviny najdou, touží po tom, zůstat spolu na vždy. Na tomto místě se znovu dostáváme k jednotě. Původní přirozenost člověka v jednotě spočívá. Prostřednictvím lásky se každý člověk snaží dosáhnout své původní přirozenosti. Celek a dvě poloviny celku nás přivádějí k zásadnímu poselství Aristofanovy řeči. Původní člověk je od přirozenosti jednotou. Jednotlivec je pouhou polovinou celku. Každá polovina touží po celku, protože hledá jinou polovinu. Láska ponouká obě poloviny, aby se spojily. Poloviny celku se milují, chtějí být jen spolu v životě i ve smrti. Chtějí se stát jedním. Erós je láska. Erós je také touha.<sup>102</sup> Erós nás vede k cíli. Dává nám smysl. Aristofanés všechny nabádal, aby Erótovi děkovali. Láska je cesta k cíli stát se znovu celým člověkem.

Aristofanés postavil hrdou bytost původního člověka, jež doplatila na to, že se postavila bohům, proti šlechtným milencům a mocným tvůrcům předešlých řečníků.<sup>103</sup> Všichni mají společné, že chválí Eróta jako zprostředkovatele předmětů touhy. Aristofanés svým příběhem o pyšných bytostech více méně narážel na domýšlivost předešlých řečníků. Ve své řeči nemluví o hrdinských činech, jako Faidros, ani jednou nezmínil ctnosti a vzdělání, o nichž mluvil Pausanias, tématem jeho řeči nebylo ani uznání ani vědomosti, o nichž hovořil Eryximachos. Aristofanovi šlo o podmínky naplnění touhy člověka. Erós pomáhá tyto podmínky splnit. Aristofanés navrátil bohům význam.<sup>104</sup> Tropil si žerty z předešlých řečníků.

O předpoklady pro dosažení předmětů touhy se nezajímal pouze Aristofanés. I v Eryximachově řeči se nachází podmínka pro dosažení touhy. Lidé touží po zdravém těle a Eryximachovou podmínkou k jejímu naplnění je harmonie. Harmonie značí jednotu, jež vzniká mezi opaky. Aristofanés je ale ve své řeči přímější. Jde mu o „jednotu“, jež všemu předcházela.

---

Olymp, horu Ossu. (Platón. *Symposion*. Šesté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005. s. 77)

<sup>102</sup> V řečtině má slovo ἔρως oba významy.

<sup>103</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. Political Theory. Vol. 32, No. 2 (Apr., 2004). pp. 186–206. s. 188

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 189

Aristofanova řeč se zdá být spíše tragédií než komedií. Lidé jsou pouze nepovedenými stíny svých předků. Jejich duše nedokáží říci, co chtějí, ale stejně se toho vytrvale snaží dosáhnout.<sup>105</sup>

Následně, v závěrečné části dialogu, jež se odehrává ráno po oslavě, Sókratés rozpraví s Aristofanem a Agathónem, tedy tvůrcem komedií a tvůrcem tragédií.<sup>106</sup> Vyslovuje názor, že tvůrce komedií je vlastně i tvůrcem tragédií a naopak. Podle jejich řečí to tak skutečně vypadá. V Agathónově řeči, jež následuje po Aristofanově, se to ukáže.

S odkazem na tübingsenské výkladové schéma lze říci, že Aristofanova řeč je prodchnuta důležitými odkazy na „jedno“ a „dvojici“. V Aristofanově řeči nejdůležitější věci, na které dialogy pouze odkazují, zřetelně zaznívají. Platón je mohl vložit do úst pouze komikovi, jehož slova nikdo nebere vážně. Eryximachos pouze načrtl myšlenku, jak Erós funguje ve světě, ale až Aristofanés se dostal k jádru nauky o principech.

## 2.6. Agathónův dokonalý Erós

Než se Agathón pustil do své chvalořeči na Eróta, obrátil se na Sókrata. Sókratés se hned po Aristofanově řeči začal strachovat, zda se svou řečí vyrovná předešlým řečníkům. Agathón reaguje na Sókratovu poznámku a chvíli se se Sókratem pře o to, kdo je lépe vybaven k pronesení chvalořeči. Do pře se vložil Faidros. Zarazil Agathóna se slovy, že Sókratés chce pouze rozmlouvat s krásným mužem.<sup>107</sup> Už v dialogu *Prótagoras* popisuje Sókratés Agathóna jako krásného dospívajícího muže. V roce 416 (rok, kdy Agathón zvítězil v soutěži Lénají) je Agathónovi asi 30 let a je stále řazen mezi krásné objekty touhy.<sup>108</sup> Po Faidrově přerušení začal Agathón svou řeč.

Agathón začal kritikou předešlých řečníků. Na první pohled z něj vyzařuje arogance. Nesouhlasil s jejich chválami. Nikdo podle něho nechválil samého Eróta. Všichni se upnuli k tomu, za co Erótovi lidé vděčí a chválili pouze to, co jim dává. Ve Faidrově řeči Erós způsobuje dobré jednání, odvalu a statečnost zamilovaných. Pausaniův Erós činil milovaného moudřejším a lepším. Eryximachův Erós pomáhá nalézt harmonii v touhách těla. A podle Aristofana lidé vděčí Erótovi za znovunalezení původní jednoty.

---

<sup>105</sup> PLATÓN. *Symposion*. 192 b–c

<sup>106</sup> Tamtéž, 223d

<sup>107</sup> PLATÓN. *Symposion*. 194 a–d

<sup>108</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 71

Agathón se od těchto řečí chce odlišit a nejprve říci, kdo to Erós vůbec je. Až potom začne chválit Erótovy skutky.

Agathónova řeč je od začátku do konce výčtem dobrých vlastností Eróta. Erós je podle něho nejmladším bohem. Tím konfrontuje Faidrovo tvrzení, že „Erós je z bohů nejstarší“. Jako důkaz, potvrzující Erótovo stáří, Agathón využívá přísloví „rovný rovného si hledá“.<sup>109</sup> Erós chodí pouze za mladými lidmi. Utíká před stáří, jak nejrychleji může. Přitahují jej krásní lidé, protože je sám krásný. Erós je podle Agathóna ze všech bohů nejkrásnější. Ke kráse mu přidává i jeho měkkost. Je měkký, protože bydlí na tom nejměkčím možném místě. Tím místem jsou měkká srdce. Tvrdá srdce opouští. Agathón se ve své řeči potýká s vnějškovitostí. Zaobírá se především vzhledem Eróta, jeho krásnými vlastnostmi a ctnostmi.<sup>110</sup>

Ani dále Agathón chválou nešetří a přidává, že Erós je spravedlivý, upřímný, statečný i uměřený. Proč Erós dostal přívlastek uměřený, když je to právě Erós, kdo způsobuje ztrátu sebekontroly pod přílivem silných emocí? Uměřený jedinec dokáže své emoce ovládat. Erós je podle Agathóna tak silný, že veškeré emoce jsou mu podřízeny. Přívlastek uměřený získal Erós ze schopnosti ovládat ostatní emoce. Ovládá dokonce i Area, boha války, který se zamiloval do Afrodité.<sup>111</sup> Je to paradox. Nejjemnější a nejměkčí z bohů všem bohům vládne. Agathón se ve své řeči pohybuje na božské rovině, protože popisuje Eróta jako někoho, kdo ovládá a řídí emoce lidí i bohů.

Agathón přirovnal Eróta k básníku<sup>112</sup>, protože zná všechna umění a dokáže z lidí udělat básníky. Jeho řeč se trochu prolíná, ale ne zcela shoduje s řečí Eryximachovou. Ten tvrdil, že pod Erótovým vedením, netvoří pouze básníci, ale i zástupci mnoha dalších umění. Podle Eryximacha Erós vede například lékaře k nalezení rovnováhy mezi zdravým a nemocným (lékařství je také umění).<sup>113</sup>

Agathón při popisu Eróta vlastně popisuje sám sebe. Říká, že Erós je básník a zároveň říká, že básníkům patří svět.<sup>114</sup> Víme, že Agathón je také básníkem. Chválí Erótův vzhled, moudrost i další ctnosti.

---

<sup>109</sup> PLATÓN. *Symposion*. 195 b

<sup>110</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. s. 191

<sup>111</sup> Platón. *Symposion*. 196 d

<sup>112</sup> Řecké slovo ποιησις představuje jakoukoli tvorbu člověka. Není omezeno pouze na tvorbu básnickou.

<sup>113</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 72, 73

<sup>114</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. s. 192

Platón v Agathónově řeči napodobuje Gorgiovu nauku.<sup>115</sup> Upozorňuje tak na to, že taková řeč v sobě nenese mnoho pravdy. Sókratés v dialogu *Gorgias* tvrdí, že tragédie je pouze jedním ze způsobů lichocení. Tragédie míří na uspokojení obecnosti.<sup>116</sup> Taková řeč ovšem nemůže klást důraz na pravdivost. Agathónova řeč se nezdá být tragickou, ač ji pronesl tvůrce tragédií.

Agathónova řeč slavila úspěch. Hned jak Agathón domluvil, dostalo se jí řádné pochvaly ode všech přítomných. Dokonce i od Sókrata. Sókratés pochválil Agathóna za způsob, jímž řeč vedl. Později se ukázalo, že chválil pouze začátek řeči, kde se Agathón rozhodl vysvětlit, co to vlastně Erós je.<sup>117</sup>

Podle Sókrata ani Agathónova řeč nespĺňuje požadavky „chvalořeči“. Sókratés nejprve vyvrátil dosud užívané pojetí „chvalořeči“. Dokonce i to Agathónovo. Toto vyvrácení musíme chápat jako odpověď na Agathónovu přátelskou výzvu k souboji o moudrost z počátku dialogu. Ukázalo se, že Sókratés chápe chvalořeč jinak než ostatní řečníci.

### 3. Sókratova řeč

Sókratův příspěvek můžeme rozdělit na tři části. V první obrátil svou pozornost na smysl samotné chvalořeči. Sókratés s jistou dávkou ironie vykládá, co to vlastně chvalořeč je. Pravděpodobně jej k tomu přiměl začátek Agathónovy řeči, kde sám Agathón mluví o správné podobě chvalořeči.<sup>118</sup> Sókratés jej opravuje.

---

<sup>115</sup> Agathónova řeč připomněla Sókratovi Gorgiu. Gorgias byl sicilský filosof a rétor. V závěru svého *encomia* veršuje po Gorgiově vzoru (Hunter. R. L. *Plato's Symposium*. s. 71, 72):

„Lidem na zemi mír a na moři hladinu tichou  
na lože ukládá větry a spánek v útrapách dává.“

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην  
νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει. (PLATÓN. *Symposion*. 197 c)

<sup>116</sup> PLATÓN. *Gorgias*. Čtvrté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000. 502 b (Sókr. A co tenhle velebný a podivuhodný druh básnictví, tragédie, oč ta usiluje? Je snad podle tvého mínění její snahou a úsilím jediné to, aby způsobovala libost divákům, či také všim způsobem se přičiňovat, aby neřekla nic takového, cokoli by jim sice bylo příjemné a po chuti, ale co by bylo mravně špatné, kdežto je-li něco nepříjemné a přitom prospěšné, aby to i mluvila i zpívala...)

<sup>117</sup> „Podle mého mínění zcela dobře jsi pravil na začátku své řeči Agathóne, že nejprve jest ukázati vlastnosti samého Eróta a potom jeho působení.“ (PLATÓN. *Symposion*. 199c)

<sup>118</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 71

V druhé části se Sókratés zaměřuje na Agathónovu řeč a provádí elenchos (ἔλεγχος). Na chvíli se z něho stává ten člověk, jenž byl v *Obraně*<sup>119</sup> odsouzen k trestu smrti, protože svými otázkami a způsobem vedení rozhovorů s mladými lidmi nahněval mnohé z Athéňanů.

Třetí část Sókratovy řeči zahrnuje Sókratův dávný rozhovor s kněžkou Diotimou. Platón postavil Sókrata do zcela nové role.<sup>120</sup> Dostává se v ní na opačnou stranu dialogu. Rozhovor nevede Sókratés, ale Diotima, kněžka z Mantineie. Sókratés tvrdí, že za ní před lety přišel, aby jej učila. Uznal, že Diotima ví o věcech lásky více než on. Připustil tak svou nevědomost.

Začněme první částí Sókratovy řeči, kde nejprve v krátkém pojednání o pojmu „chvalořeči“ vysvětlil, v čem Agathónova řeč nesplňovala požadavky „chvalořeči“. Platón zde ukazuje, jak by dialog vypadal, kdyby šlo pouze o očišťování od špatného mínění.<sup>121</sup> V tomto případě od špatného pojetí pojmu „chvalořeči“. Sókratés se ukazuje ve své třetí roli, již mu přiřadil Szlezák.<sup>122</sup> V této roli Sókratés dialekticky vyvrací Agathónovo mylné mínění. Podle Sókrata se má chvalořeč zakládat v první řadě na pravdě. Z té má řečník vybrat nejlepší věci a přednést je tím možná nejkrásnějším způsobem. Sókratés poukazuje na chvalořeči, jež zazněly tohoto večera. Zdá se, že nikdo tuto podmínku zatím nesplnil. Přestože byly krásné, jak říká, s pravdou mnoho společného neměly. Všichni chtěli Eróta zahrnout tím nejlepším a nejkrásnějším bez ohledu na pravdu.<sup>123</sup> Sókratés nechce svou řeč vést tímto způsobem. Oznamil, že bude mluvit tak, jak je zvyklý, a požádal Faidra, zda může chvíli mluvit pouze k Agathónovi. Znovu se Sókratés na okamžik objevil ve své společenské roli. Když začal s Agathónem rozprávět, přišla na řadu zmíněná třetí role dialektika.

Agathón si podle Sókrata dal záležet na vnější stránce své řeči. Zároveň jeho řeč uznal kvůli dobrému začátku a pro celkovou krásu. Přestože to byla řeč krásná, nesplňovala požadavky pochvalné řeči podle Sókratovy definice. Sókratés vyvrátil mnohé z Agathónovy chvály Eróta. Znehodnotil tak Agathónův výklad toho, kdo nebo co je to

---

<sup>119</sup> Platón. *Euthyfrón: Obrana Sókrata; Kritón*. 3. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. Oikúmené (ISE).

<sup>120</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposium. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 259

<sup>121</sup> HUNTER, R. L. *Plato's Symposium*. s. 79

<sup>122</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposium. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 259

<sup>123</sup> PLATÓN. *Symposion*. 198a–199b

Erós, čímž ukázal, že Agathón nesplňuje hlavní podmínku chvalořeči – chvála se musí zakládat na pravdě. Chtě nechtě znehodnotil i chvály všech předchozích řečníků, když řekl, že Erós není bůh. Všichni považovali Eróta za významného boha. Sókratés ukázal, že to není pravda. K tomuto přesvědčení je přivedl svým klasickým sókratovským způsobem. Setkáváme se zde s malou ukázkou Sókratova elenchu.<sup>124</sup> Je to pouhá ukázka, jež připravuje půdu pro další část Sókratovy řeči, v níž se dostane ke slovu Diotima, kněžka, za níž Sókratés docházel, aby jej učila.

Sókratés nejprve přesvědčil Agathóna o tom, že Erós musí být ve vztahu k někomu nebo k něčemu. Erós vždy po něčem touží nebo něco miluje, ani jedno se nemůže vyskytovat bez žádného vztahu. Stejně jako otec má syna/dceru, nebo bratr bratra/sestru, tak i láska musí mít něco či někoho ke komu by se vztahovala. Agathón chápe Eróta jako touhu. Každý touží po něčem, co v současnosti nemá.<sup>125</sup> A ani Erós představující touhu nemůže být podle Sókrata krásný, protože sám po krásném touží. V Agathónově řeči Erós jednak touží po krásném, ale zároveň je sám krásný. Tedy touží po něčem, co již má. Sókratés toto tvrzení v elenchu vyvrací. U Sókrata vidíme, že krásný Erós by nemohl toužit po krásném. Stejně tak dobrý Erós nemůže toužit po dobrém. Sókratés otočil naruby základ Agathónovy chvalořeči. Agathón nakonec uznal Sókratovu pravdu.

Všechno, co Sókratés řekl při rozpravě s Agathónem, je velmi důležité pro výklad dalšího úseku jeho řeči. Když přešel z elenchu ke své chvále Eróta, seznámil ostatní s faktem, že řeč, kterou pronese, není z jeho vlastní hlavy. Všechno jej kdysi naučila mantineiská kněžka Diotima.<sup>126</sup> Je zajímavé, že všichni předcházející řečníci Sókratovu učitelku bez výhrad přijali jako něco, o čem není třeba pochybovat.

### 3.1. Diotimina řeč

V tomto okamžiku se mění způsob Sókratovy řeči. Ve svém vyprávění se vrací do vzdálené minulosti, kdy docházel za Diotimou. Začíná tak nový dialog, poněkud

---

<sup>124</sup> Pavel Hobza píše na začátku svého článku publikovaného v časopise *Reflexe*: „Elenchos představuje jakýsi křížový výsledek, který má vyvrátit teze Sókratova partnera“. Gregory Vlastos jej popisuje v první části studie *Socratic Studies*, jíž se Hobzův článek věnuje. (Hobza, Pavel, *Vlastosův elenchos*, *Reflexe*, 24, 2003)

<sup>125</sup> „...Erós se vztahuje k jistým věcem, jsou to ty, jichž má nedostatek.“ (PLATÓN. *Symposion*. 201a)

<sup>126</sup> PLATÓN. *Symposion*. 201 d



odtržený od ostatních řečí. Sókratovo upozornění na to, že svou řečí předá pouze to, co jej naučila kněžka z Mantineie, zdůrazňuje začátek hlavní části dialogu. Sókratova řeč nabývá na vážnosti i tím, že učitelem byla Sókratovi žena, věštkyně.<sup>127</sup> Přidává do dialogu aspekt ženskosti, umožňuje tak jiný úhel pohledu na věc. Je pravděpodobné, že Diotima vystupující v Platónově *Symposiu* je smyšlená.<sup>128</sup> Podivuhodně ve svém rozhovoru se Sókratem naráží na chvály pronesené řečníky hovořícími na Agathónově oslavě, přestože Diotima se Sókratem rozmlouvala již mnoho let před touto událostí. Nemohla tedy rozpravu probíhající na oslavě Agathónova vítězství slyšet.

První narážka, jež Platón v Sókratově řeči provádí, nám připomíná Eryximacha.<sup>129</sup> Eryximachos nemusí být ani jmenován, aby byla narážka zřetelná. Ten totiž v závěru své řeči hovořil o věšteckém umění. Narážku činí Sókratés, který představuje Diotimu jako věštkyni, již se podařilo odložit mor v Athénách o deset let.<sup>130</sup> Diotima má věštecké schopnosti, o nichž se zmínil Eryximachos.<sup>131</sup> Do této chvíle mluví Sókratés stále sám za sebe. Když Diotimu představil, začal vyprávět, co jej tato moudrá žena učila. Diotimin rozhovor se Sókratem se velmi podobá rozhovoru Sókrata s Agathónem. Sókratés měl původně stejné přesvědčení o tom, co je to Erós, jako Agathón, ale Diotima jeho přesvědčení odmítla. Pokárala jej, protože se domníval, že má nějaké vědění o věcech lásky. Sókratés přiznal, že o nich skutečně mnohé nevěděl, dokud jej to sama Diotima nenaučila. Zatímco Diotima vyprávěla a tázala se, Sókratés krátce a stroze odpovídal. Ve svých krátkých odpovědích jí vysvětlil, že za ní přišel jako za učitelkou. Diotima jej za pomoci postupného vyprávění mýtů různé úrovně zasvěcení nasměrovala na cestu poznání.<sup>132</sup> Sókratovo vyvracení Agathóna sloužilo jako očista od špatného mínění a příprava na Diotimino mytické zasvěcování. Řeči od začátku dialogu eskalují, až se v Diotimině řeči mění v nejvyšší mytické zasvěcení. Čtenář je připravován na vyvrcholení v podobě Sókratovy řeči. Každá řeč je trochu jiná, a v Diotimině pasáži, jak hned uvidíme, se všechno prolne do jednoho celku.

---

<sup>127</sup> Stránský, Jiří. *Erós a filosofický vzestup jedince v Diotimině řeči z Platónova Symposia*. AITHER. časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice. 2015, č. 13, 6–29, s. 11

<sup>128</sup> Stránský, Jiří. *Erós a filosofický vzestup jedince v Diotimině řeči z Platónova Symposia*. AITHER. časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice. 2015, č. 13, 6–29 s. 10, 11

<sup>129</sup> PLATÓN. *Symposion*. 201d

<sup>130</sup> Tamtéž, 101 d

<sup>131</sup> „Mimo to i všechny oběti a úkony podřízené věšterství – v tom se zakládá společenství mezi bohy a lidmi – neobsahují nic jiného než ochranu a léčení Eróta. ...proto jest úkol věšteckého umění, dávatí pozor na Eróty a léčiti je a na straně druhé je zase věštecké umění tvůrcem přátelství mezi bohy a lidmi...“

(PLATÓN. *Symposion*. 188 b–d)

<sup>132</sup> PLATÓN. *Symposion*. 202–212

Diotima se svou „chválou“ Eróta od řečníků, kteří hovořili před Sókratem, odlišuje. Předešlá enkómia se totiž odvíjela od předpokladu, že Erós je bůh. Diotima toto tvrzení vyvrací, když říká, že Erós není bůh. Platón toto stanovisko objasňuje na základě protikladů „dobrého a zlého“. Protiklady mají nepopíratelný význam pro výklad nauky o principech. S rozlišením dobrého a zlého jsme se setkali poprvé u Pausania a setkáváme se s ním napříč celým dialogem.

Nejprve Diotima vyvedla Sókrata z omylu, když mu řekla, že Erós není ani krásný, ani dobrý. Není ani zlý, a není ani ošklivý. Nachází se někde na půl cesty mezi dvěma extrémny. Ve světle nauky o „prvních principech“ se Erós dostává do role zprostředkovatele. Jakožto daimón se Erós pohybuje mezi smrtelným a nesmrtelným.<sup>133</sup> Diotima jej postavila mezi hmotnou a nehmotnou skutečnost a představila jej jako posla mezi oblastí lidí a bohů. Erós spočívá v mezeře, jež mezi těmito oblastmi vzniká. - Szlezák píše, že Erós prostor mezi oblastmi nemá pouze spojovat, nýbrž vyplňovat. Kdo ví o Erótovi, musí vědět i o obou oblastech.<sup>134</sup> Svou existencí spojuje tuto oblast v jeden celek. Mýtus o Erótově zrození a jeho osudu poukazuje na jeho „bipolární přirozenost“ a „dynamičnost“. Je synem boha Důmyslu – Pora a Chudoby – Penie, jež jsou zástupci dvou opačných pólů bytí. Ve světle protologie představují protikladné principy. Penie je princip látkový, kdežto Poros je symbolem principu protikladného, principu formálního. Erós je slučuje. Platón zde dochází skrze mýtus k výše vyloženému principu „dvojice“ a „jedna“.<sup>135</sup>

„Erós je vždy touhou po tom, čeho nedostatek pociťuje. Tato touha a nedostatek, jež jsou podstatnými rysy jeho bytosti, se týká krásných a dobrých věcí. Jestliže se však Erótovi krásných a dobrých věcí nedostává, nemůže být sám krásný ani dobrý. Proto však ještě není ošklivý a zlý. Kdyby totiž takovým byl, nemohl by po krásném a dobrém toužit. Erós je tedy čímsi, co je někde uprostřed mezi krásným a ošklivým, dobrým a zlým“.<sup>136</sup> Reale zde výstižně sumarizuje první části Diotiminy řeči tak, aby vytanuly znaky Eróta, jako možnosti spočívající mezi dvěma protiklady.

---

<sup>133</sup> PLATÓN. *Symposion*. 203a–e

<sup>134</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 272

<sup>135</sup> REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 397, 398

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 393

Erós jde dvěma směry. První z nich Reale nazývá vertikálním, kdy Erós stojí jako prostředník mezi dvěma rovinami.<sup>137</sup> a přenáší vzájemně ze strany lidí oběti a ze strany bohů odpovědi. Druhým směrem je horizontální směr, v němž Erós opaky sjednocuje. Na tomto místě Diotima označila Eróta za bytost daimonskou.<sup>138</sup> Jako taková bytost spojuje lidskou a božskou oblast v jeden celek. Díky Erótovi mezi nimi nevzniká propast.<sup>139</sup>

O sjednocení opaků mluví i Eryximachos, u kterého se sjednocují v harmonii. Eryximachovo sjednocení probíhá pouze na kosmologické rovině, zatímco Diotima tvrdí, že Erós nestojí pouze v jedné rovině skutečnosti, ale v obou. Tím, že má zprostředkující úlohu, kosmologickou rovinu propojuje s rovinou antropologickou. „Horizontální“ směr označuje Eróta jako to, co sjednocuje opačné póly do jednoho celku.

Na toto sjednocení upozorňuje i to, že v Diotimině pasáži se propojují prvky dvou od základu se lišících řečí, řeči Aristofanovy a Agathónovy. Platón ukazuje, že i přes svou odlišnost do sebe zapadají. Aristofanés ve svém komickém příběhu o původních lidech klade důraz na nedostatek, jímž lidé trpí, a na jejich touhu po ztraceném celku. Agathón se na druhou stranu soustřeďuje na Erótovu krásu a blaženost, jež je třeba chválit. V prvním případě je Erós chápán jako nedostatek, v druhém jako nadbytek. Diotima proplétá obě řeči a klade Eróta doprostřed. Představuje jej jako daimóna, jenž se vyskytuje mezi dvěma rovinami skutečnosti, což mu umožňuje být prostředníkem mezi božským a lidským. Spojuje prvky obou částí v ctnostech, jimiž ani jedna rovina nedisponuje. Liší se od nich.<sup>140</sup>

Erótova prostřeďečnost se ukazuje také na jeho moudrosti a nevědomosti. Není totiž ani moudrý, ale není ani nevědomý. Důležité je, že Erós o moudrosti ví a vytrvale ji hledá. Protože ví, že se mu moudrosti nedostává je si také vědom své nevědomosti. Největším zlem je o moudrosti nevědět. Člověk, jenž si moudrost neuvědomuje, netouží po ní a je spokojen ve svém současném stavu, je nejhorší.<sup>141</sup> Na druhou stranu člověk, který o moudrosti ví, zároveň ví, že se mu jí nedostává, a moudrost hledá. Takový člověk se

---

<sup>137</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 393

<sup>138</sup> PLATÓN. *Symposion*. 202d

<sup>139</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 271, 272

<sup>140</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. s. 195

<sup>141</sup> PLATÓN. *Symposion*. 204a

pohybuje v rovině správného mínění. Jak můžeme vědět, že správné mínění existuje? Nikdy si nemůžeme být jisti, zdali je naše mínění správné. Kdyby mínění vědělo, že je správné, už by bylo věděním, a ne pouhým míněním. Mínění, jež si není jisté svou správností, se stává filosofií.<sup>142</sup> Proto Platón přirovnal v Diotimině řeči Eróta k filosofovi. Erós touží po moudrosti, protože si je vědom toho, že ji postrádá. Stejně jako Erós spojuje moudrost s nevědomostí, spojuje i nesmrtelné se smrtelným, božské s lidským.<sup>143</sup> Jako prostředník je složen z obojího. Erós je tím spojovacím článkem, který spočívá mezi smrtelným a nesmrtelným. Zemře-li smrtelná část, nesmrtelná žije navždy.<sup>144</sup> Diotima říká, že Erós stále umírá a stále se rodí.<sup>145</sup> Erós v tomto koloběhu umožňuje „plození“. Plození se nevztahuje pouze k tělesnému rození, ale také k rození duševnímu. Každému, kdo je těhotný idejemi, Erós poskytuje vedení, aby je přivedl na svět. Takovým plozením vzniká moudrost.

### 3.1.1. Moudrost, krása a dobro

Moudrost, krása i dobro jsou ústředními pojmy Platónovy nauky vyplývající z dialogů. Všechny tři pojmy spolu úzce souvisí. Diotima Sókrata učila, že moudrost, po níž Erós touží, je jednou z nejkrásnějších věcí.<sup>146</sup> Erós toužící po kráse, zákonitě touží také po moudrosti.

Co je ve skutečnosti tou krásou, po níž Erós touží? Diotima se sice nejprve obrací na pojem „krásný“, ale pro lepší pochopení zaměňuje pojem „krásný“ za pojem „dobrý“.<sup>147</sup> A dále v této úvaze pokračuje tvrzením, že všichni touží po tom, mít dobro trvale. Ti, co touží po dobrých věcech, budou šťastni v případě, že je získají. Když štěstí dosáhnou, chtějí šťastnými zůstat. Trvale šťastní budou, budou-li mít trvale dobro.

Aby Diotima vysvětlila, že to s touhou po trvalém vlastnictví dobra není tak jednoduché, tvrdí, že láskou lze označit jakýkoli druh milování. Diotima se náhle obrací na pojem „tvorba“. S pojmem lásky to je totiž úplně stejné v tom smyslu, že pod pojem „tvorba“ zahrnuje velké množství různých činností. Patří tam různé druhy tvorby umělecké i různé druhy tvorby řemeslné. V takovém případě lze tvorbu označit za

---

<sup>142</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. s. 196

<sup>143</sup> Platón. *Symposion*. 202d

<sup>144</sup> NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. s. 196

<sup>145</sup> PLATÓN. *Symposion*. 203e

<sup>146</sup> Tamtéž, 204b

<sup>147</sup> Tamtéž, 204e

pojem obecný. Láska je také obecným jménem celku.<sup>148</sup> V nejobecnějším smyslu „láska“ představuje touhu po „dobru“.

Diotima v následujícím výkladu podivuhodně naráží na řeč Aristofanovu.<sup>149</sup> I z jeho chvály Eróta vyplývá, že člověk touží po tom mít dobro trvale. U něho se dobra dosahuje spojením polovin celku. Jak jsme již řekli výše, Aristofanés vysvětluje poměrně zábavnou mytickou představu původní bytosti, z níž vznikl dnešní člověk. Lidé se stále snaží v původní bytost znovu spojit.

Podle Diotimy lze Aristofanův model vztáhnout pouze k jednomu druhu lásky. V pozdější fázi řeči Diotima lásku dále rozvíjí. Člověk podle ní netouží pouze po své druhé polovině. „Láska je touha mít trvale dobro.“<sup>150</sup>

Podle toho, co Diotima říká, i ona uznává, že může být více odlišných výkladů téže věci.<sup>151</sup> Jeden z výkladů nám podal již Aristofanés, jenž tvrdil, že každý milující hledá druhou polovinu svého původního celku. Z jeho řeči vyznívá, že jednota je dobrá a polovina zlá. Erós jedince vede k dosažení celistvosti tedy jednoty. Řeč komika naráží na nepsané nauky tak výrazně, že Platón považoval za nutné, znovu jeho řeč zmínit a dále rozvést v řeči Diotimině. Diotima formuluje tutéž myšlenku, poněkud ji upravuje a vlastně ji celou dotváří. Podle Diotimy v lásce nejde ani o poloviny ani o celek, těmi jsou označeny pouze prostředky, jejichž cílem je dosažení dobra.

Je-li podle Aristofana cílem jednota, a podle Diotimy je cílem dobro, potom lze usuzovat, že jednota je totéž, co dobro. V takovém případě by jednota nebyla pouze dobrá, jak naznačil Aristofanés, ale sama by byla tím dobrem, po němž všichni touží.

Ukazuje se, že Platón vkládá nejdůležitější slova do úst nečekanému jedinci. Vlastně dvěma jedincům, od nichž by to nikdo nečekal, a to ženě a komikovi. Žena je věštkyní, její slova posluchače vybízejí k tomu, aby je bral vážně. Na druhou stranu slova komikova si takovou vážnost nezískala, ač jsou v nich zřetelné odkazy k nepsaným naukám. V Aristofanově řeči jsou dokonce zřetelnější než v řeči Diotimině. Diotima Aristofanovy myšlenky pouze více rozvádí a dokončuje to, co on začal. U Diotimy se

---

<sup>148</sup> PLATÓN. *Symposion*. 205b

<sup>149</sup> Tamtéž, 205e

<sup>150</sup> Tamtéž, 206a

<sup>151</sup> Tamtéž, 205e

nepsané nauky skrývají v mytickém hávu, jež odkryje pouze ten, kdo je již s naukou seznámen. Sama Diotima odkázala na Aristofana, ale jeho tvrzení pozměnila.<sup>152</sup>

Diotima dále postupuje od konkrétního pojmu dobra k obecnému. A pokračuje od konkrétního pojmu láska k obecnému. Vysvětluje, že lidé chápou lásku ve velmi úzkém smyslu, uplatňují ji jen na antropologické rovině, ale takto chápaná láska je součástí většího celku, do kterého náleží celá skupina jiných, jí podobných pojmů. Celek, jehož součástí je, je nutné chápat ve smyslu kosmologickém.

Na celek skutečnosti jsme již narazili. Poprvé se tak stalo v Eryximachově řeči, když o Erótovi hovořil, jako o původci harmonie. Připomínám, že harmonie tvoří jednotu protikladů. Dále v Aristofanově řeči, když Aristofanés popisoval lidské bytosti jako poloviny celku, které po tomto celku touží a usilují o jeho dosažení. A nakonec u Diotimy, kde je přítomen Erós, jenž vznik celku umožňuje.

Chápeme-li jednotu jako dobro, krásu, popřípadě i moudrost, potom potřebujeme zjistit, jak vzniká láska, jež tuto jednotu umožňuje. Láska vzniká „plození v krásnu“. Takového plození jsou schopni všichni lidé. Nezáleží na tom, zda má plodit muž či žena. Všichni lidé od přirozenosti chtějí plodit. Plození, o němž mluví Diotima, nepředstavuje pouze tělesné plození, ale i plození duševní. Ať už jde o jakékoli plození, uskutečňuje se pouze v krásnu. Krása podněcuje bytost k otěhotnění nebo těhotnou bytost k plození.<sup>153</sup>

Diotima ukazuje, že lásce nejde ve skutečnosti o krásno samo, ale o „plození v krásnu“. „Plození v krásnu“ vede k nesmrtelnosti.<sup>154</sup> Plod přibližuje k nesmrtelnosti. Každý se během svého života mění. Staré se mění za nové, nové stárne a znovu se mění. Do tohoto koloběhu náleží jak tělo, tak mysl. Staré vzpomínky je nutné měnit za nové. Lidé zapomínají. Musí si stále opakovat to, co zapomínají. Toto opakování dává lidskému rodu podíl na nesmrtelnosti.<sup>155</sup>

Staré se mění za nové v průběhu celého lidského života. Opakováním se člověk na nesmrtelnosti podílí, ale nesmrtelným se jím nestane. Pro dosažení nesmrtelnosti se musí člověk něčím proslavit. Diotima ve svém výkladu naráží na hrdiny, kteří se proslavili ctnostným činem, například Alkéstis nebo Achilles. Oba pro slávu zemřeli. Faidros o nich vyprávěl na začátku dialogu. Ale ctnostným činem není pouze položení

---

<sup>152</sup> PLATÓN. *Symposion*. 205e

<sup>153</sup> Tamtéž, 206b–e

<sup>154</sup> Tamtéž. 207c

<sup>155</sup> „smrtelný rod podíl na nesmrtelnosti“ PLATÓN. *Symposion*. 207c–208b

života za správnou věc. Plození v krásnu umožní vznik takovým dílům, které povedou k nesmrtelnosti.

Diotima na tomto místě v dialogu upozorňuje Sókrata na přechod k další fázi výkladu. V kombinaci se znalostmi o mytickém zasvěcování lze říci, že Diotima přechází k nejvyššímu stupni zasvěcení.<sup>156</sup> Potom co vyjádří svou pochybnost, o Sókratově způsobilosti k vyššímu zasvěcení, začíná vykládat o cestě od vnímání krásy na jednotlivých tělech, přes krásy duší až k vědomí obecného krásna, na němž všechna ostatní krásna mají svůj podíl.

Krásno, které ani nevzniká ani nezaniká, je stále stejné a samo se sebou totožné. Takové krásno je Erótovým cílem. Neubývá jej ani nepřibývá. Posledním krokem zasvěcení, je nahlédnutí tohoto krásna. Diotima Sókrata navedla na správnou cestu. Nyní je na něm, zda ji bude následovat.<sup>157</sup>

### 3.1.2. Sókratova a Diotimina úloha

V této podkapitole shrnu přínos túbingského paradigmatu pro výklad dialogu *Symposion*. Propojím dvě dialektické role Sókrata. První z nich zastupuje Sókratés a druhou Diotima. Jak uvádím výše, je velmi pravděpodobné, že mají být toutéž osobou. Jejich řeči představují nižší a vyšší stupeň mytického zasvěcení. Diotima zastává úlohu zkušeného mystagoga, který pomáhá zasvěcovanému na jeho cestě k nazření světla.<sup>158</sup> Než se mystagog pustí do zasvěcování svého žáka, musí tento žák podstoupit proces očištění. V Diotimině řeči se o očišťování nehovoří. Očišťovací úlohu na sebe vzal v dialogu Sókratés.

Třetí Sókratova role, v níž Sókratés vyvrací Agathónovy názory, je „nejvyšší formou očišťování“. Jeho část je přípravou na další stupně zasvěcení. Sókratovo očištění představuje jeden stupeň mytického zasvěcení, Diotimino vysvětlení Erótovy podstaty představuje druhý stupeň a třetím stupněm je zření.<sup>159</sup> V průběhu její řeči nacházíme mezi druhou a třetí úrovní ostrý předěl.<sup>160</sup> Již na něj narážím výše. Děje se tak potom,

---

<sup>156</sup> PLATÓN. *Symposion*. 210a

<sup>157</sup> Tamtéž, 211a-c

<sup>158</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 260.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 263

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 263, 264

co Diotima Sókratovi objasní, že každý člověk touží po nesmrtelnosti. Nesmrtelnosti se mu totiž dostává zřením krásy.

Pro určení úlohy Diotimy a Sókrata je třeba upřesnit souvislost mezi jejich řeči. Diotima by pravděpodobně nemohla říci, o čem pojednává v případě, že Sókratés neprovedl elenchos. Jejich na sebe navazující řeči lze rozdělit po vzoru eleusinských mystérií do třech částí. Na všechny tři části již v této práci narážím výše. První fáze je očišťovací, druhou fází je nižší zasvěcení a třetí fází vyšší zasvěcení. Bez první by druhá a třetí nemohly splnit svůj účel. Platón nejprve pomocí Sókrata připravuje půdu, aby následovně mohl skrze Diotiminu řeč narazit na důležitější věci.

Cílem cesty mytického zasvěcování má být obecné krásno. Člověk „plozením v krásnu“ prostřednictvím lásky dosahuje nejvyšších ctností. Trvalého dobra dosáhne „plozením v krásnu“. Zdá se, že u Platóna filosofie s mytickým zasvěcením prolíná.

Zároveň je dobré na tomto místě zmínit souvislost mezi Diotiminou řečí a řečí Aristofanovou. Propojení Aristofanova příspěvku s Diotiminou řečí nám umožní nahlédnout protiklady, jež vedou ke vzniku jednoty. Jednotou můžeme označit to, co je jedno a stále samo se sebou totožné. Aristofanés chápe své poloviny celku jako zlé a jednotu jako dobrou. Můžeme předpokládat, že poloviny označují zmiňované protiklady a celek jednotu. Jednota potřebuje ke svému vzniku protiklady, jako protiklady potřebují jednotu. Stejně tak Aristofanových polovin by nebylo bez celku a celku bez polovin.

Nyní se musíme znovu obrátit na Erótovu dvojakost a na touhu po nesmrtelnosti. Bipolární struktura skutečnosti totiž neustále odkazuje na dvojici protikladů. Z protikladů vzniká jednotu. Nahlédnutí této jednoty plodí ctnosti, a nakonec dokáže dovést člověka až k nesmrtelnosti.

Diotima v dialogu zastupuje určitý typ vědění. Ona zná ten jediný cíl, o nějž všem jde.<sup>161</sup> Zplodila pravou ctnost. Stala se bohumilou, a tak dosáhla nesmrtelnosti. Jako ta, která nahlédla krásno.<sup>162</sup> Poté své vědění měla předat Sókratovi.

---

<sup>161</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposium. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά.* s. 72, 73

<sup>162</sup> Tamtéž. s. 276



### 3.2. Alkibiadés

Dostáváme se ke konci dialogu. V této části shrnu poslední řeč, která nebyla původně plánovaná. Když všichni chválili Sókratovu řeč, na scéně se objevil podnapilý Alkibiadés. V tu chvíli chtěl Aristofanés ještě něco podotknout, protože si všiml, že Diotima narazila na jeho téma.

Reale ale o této pasáži soudí, že Platón jeho ústy stejně nechtěl říci nic nového.<sup>163</sup> Ve skutečnosti Platón již neměl co dodat. Pravděpodobně tím jen chtěl upozornit na místo průniku dvou nejdůležitějších míst dialogu.

Alkibiadés se ohlásil hlasitým oznámením, že je již opilý a že hledá oslavence. Agathón jej usadil na lehátko vedle sebe. Přesněji mezi sebe a Sókrata. Alkibiadés si Sókrata nejprve nevšiml. Když mu měli vyzout boty, konečně Sókrata zaregistroval. Vyčinil mu jako žárlivý Agathónův milenec. Když se všechno uklidnilo, Agathón mu vysvětlil, jak večer probíhá a požádal jej, aby také pronesl chválu Eróta. Alkibiadés se nejprve vymlouval, že to není spravedlivé, když on je opilý a ostatní řečníci jsou střízliví. Po krátké domluvě se rozhodl, že bude chválit Sókrata. Rovněž se zavázal, že bude říkat jen pravdu; Sókrata přitom požádal, aby jeho řeč opravil, pokud se mu bude zdát nepravdivá.<sup>164</sup>

Začíná obdivem nad Sókratovou řečí. Sókratés láká svou řečí, podobně jako sirény lákají svým zpěvem. Když je někdo zaslechne, již se nemůže odtrhnout. V části dialogu věnované Alkibiadovi se ukazuje Sókratovo postavení ve společnosti jeho přátel. Všichni k Sókratovi vzhlíží a se zaujetím jej poslouchají. Ve své poslední roli učitele Sókratés na ostatní působí mravně a velmi vážně.<sup>165</sup> Sókratés byl v kruhu svých přátel velmi obdivován.

Alkibiadés vyprávěl příběh, jak byl jednoho večera sám se Sókratem a žádal ho o moudrost, jíž se Sókratés pyšní. Chtěl měnit svou tělesnou krásu za Sókratovu krásu duševní. Sókratés mu vysvětlil, že nebude měnit krásu pomíjivou za krásu věčnou, a tak přišel Alkibiadés zkrátka.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. s. 402, 403

<sup>164</sup> PLATÓN. *Symposion*. 214e, 215a

<sup>165</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά*. s. 259

<sup>166</sup> PLATÓN. *Symposion*. 216d–218b

Alkibiadés pokračoval několika příběhy z válečných tažení. Vzpomínal například, jak Sókratés jednou v létě na jistém válečném tažení dnem i nocí stál venku a přemýšlel. Přemýšlel, dokud skutečně něco nevymyslel. Nebo vyprávěl, jak s ním Sókratés jednou zůstal, když byl raněn.<sup>167</sup>

Nakonec se znovu vrací ke chvále Sókratových řečí. Sókratés je mistrem ve vedení dialogu. Nezkušeným a možná nevzdělaným lidem se jeho řeči budou zdát stále stejné, ale v každé je jiný obsah. Zkušený posluchač Sókratův tyto rozdíly odhalí a odhalí i skutečný obsah.

Je třeba si uvědomit, že obdiv vůči Sókratovi je způsoben onou moudrostí, jíž mu předala Diotima. To je důležité pro pochopení Sókratova postavení ve společnosti jeho přátel. Všichni byli fascinováni tím, co jim předával.<sup>168</sup>

Alkibiadés si ještě postěžoval na Sókratovo odmítnutí a ponížení. Jeho slovy se tímhle způsobem „z milovníka stává milovaný“.<sup>169</sup> Poté se obrátil na Agathóna, který má v současnosti k Sókratovi nejbližší, a pokusil se jej varovat. Všichni se nakonec Alkibiadově opilé řeči zasmáli. Sókratés podotkl, že odhalil její smysl, který se ukrýval až na konci, kdy Alkibiadés začal mluvit k Agathónovi. Alkibiadés se od svého příchodu snažil postavit mezi Sókrata a Agathóna<sup>170</sup>. Je to ve skutečnosti jakási soutěž o Sókrata, protože celý dialog je prodchnutý narážkami na milence v řadách účastníků Agathónova symposia.

Celý večer se otočil naruby, když přišla společnost veselých opilých lidí. Začalo se pít. Aristodémos, vypravěč celého příběhu, závěrem pravil, že když se ráno probudil, viděl mnoho dalších spáčů. Někteří z přítomných odešli, ale Sókratés, Agathón a Aristofanés byli stále vzhůru. Již výše jsem poznamenala, co Sókratés těm dvěma vyprávěl. Tvůrce tragédií i tvůrce komedií dokáže vytvořit jak komedii, tak i tragédii.

Aristodémos byl svědkem toho, jak usnul nejprve Aristofanés a potom i Agathón. Ale Sókratés se zvedl a odešel. Aristodémos vstal a přidal se k němu. Sókratés strávil celý den v Lykeiu, jako to dělával jindy a až navečer se šel domů vyspat. Tím končí dialog *Symposion*.

---

<sup>167</sup> Tamtéž, 218e–221b

<sup>168</sup> SZLEZÁK, T. A. *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά.* s. 271

<sup>169</sup> PLATÓN. *Symposion.* 222 b

<sup>170</sup> Tamtéž, 213c

V poslední části dialogu se setkáváme v podstatě s ukázkou vztahu Sókrata učitele s jeho žákem. - V tomto okamžiku může čtenáře napadnout, že vlastně veškeré předešlé chvály Eróta, jako by byly chválou samotného Sókrata. Za předpokladu, že Alkibiadova řeč je jakýmsi shrnutím řečí o Erótovi a všichni chválení Erótové jsou Sókratés, potom je celý dialog jakousi oslavou Sókrata. Výjimkou by mohl být Agathón, který pravděpodobně oslavoval sám sebe, ale pouze aby mohl být postaven do protikladu k Sókratovi.

## 4. ZÁVĚR

Cílem této práce bylo nahlížet na Platónův dialog *Symposion* poněkud netradičně. Tento pohled vystavený na nepsaných naukách je nejprve vysvětlen a poté s plnou platností přijat. Konfrontace s jednotlivými tezemi dialogu užitá výkladové paradigma nevyvrací. Naopak se ukazuje jako velmi užitečné. Bez nepsaných nauk by mnohé teze vyskytující se v dialogu nebyly srozumitelné. Šlo převážně o to, ukázat, co si navzájem tento netradiční výkladový model a dialog *Symposion* přináší. Důležitou se stala otázka, jak lze na základě tohoto předpokladu uchopit postavu Diotimy.

Již v úvodu položené otázky se zaměřují primárně na Diotimu. Celá práce cílí k formulaci odpovědi na ně. Pro správné určení smyslu její existence, je důležité si povšimnout toho, že přestože Diotima se Sókratem rozmlouvala již před mnoha lety, Sókratés se jejím prostřednictvím vyjadřuje téměř ke všemu, co zaznělo na schůzce u Agathóna.<sup>171</sup> To potvrzuje domněnku, že Diotima vystupující v *Symposiu*, je smyšlená. A jako samotným Platónem vykonstruovaná osobnost má i zvláštní smysl pro odstupňování různých rovin nejdůležitější části dialogu. Toto odstupňování proběhlo prostřednictvím přirovnání k různým úrovním mytického zasvěcování. To nás přivádí k odpovědi na otázku po Diotimině úloze. Tato úloha spočívá především v tom, být zkušeným mystagogem schopným navést na cestu zasvěcení. Sókratés sám tuto úlohu nemohl zastat, a tedy přišel s osobou, která nabízí zasvěcení.

V rámci této literární hry Diotima může sdělit to, co Sókratés ze své běžné pozice sdělit nemůže. To ale neznamená, že on sám by nebyl zasvěcen. Sám Sókratés má znalosti nejvyšší roviny skutečnosti.

Na otázku, proč učitelem byla žena, existuje množství odpovědí. Jednou z nich, kterou v práci zmiňuji je, že na sešlosti u Agathóna není přítomen ženský aspekt, který je nepostradatelnou součástí tématu, o němž se rozhodli mluvit. Je tedy možné chápat její přítomnost jako poukaz na to, že láska se netýká pouze mužů, vzhledem k tomu Erós přistupuje i k tělesnému plození.

Pokud se vrátíme k Pausanioví, jenž od sebe oddělil dobrého a zlého Eróta, přičemž ženy nejsou dobrého schopny, Diotima v tomto kontextu představuje výjimku. Sókratés tím možná naráží na to, že vyššího zasvěcení nejsou schopni pouze muži. Zároveň víme,

---

<sup>171</sup> HUNTER. R. L. *Plato's Symposium*. s. 82

že Sókratés a Diotima jsou vlastně jedním a tímtéž, v její ženskosti nemusíme hledat rovinu odkazu na Pausaniovu řeč.

Otázkou zůstává, zda by se něco změnilo, kdyby Platón do svého dialogu nezařadil Diotimu a nechal Sókrata hovořit svými slovy. Největší a zásadní změnou by byla skutečnost, že Sókratés by bez Diotimy mohl uskutečnit pouze očištnou fázi zasvěcení.

A pokud jde o otázku po přínosu tübingenského paradigmatu, je třeba konstatovat následující: Interpretační rámec tübingenské školy umožnil právě přednesený výklad dialogu *Symposion* a formulaci odpovědí na mé otázky týkající se Diotimy. Povšimněme si, že Platónova nauka o idejích se spolu s učením nepsaných nauk zásadním způsobem prolíná.

## BIBLIOGRAFIE

### Primární

PLATÓN. *Symposion*. Šesté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005. ISBN 80-7298-139-0. 85 s.

PLATÓN. *Gorgias*. Čtvrté, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-005-X.

PLATÓN. *Faidros*. Sedmé, opravené vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-510-4. 87 s.

PLATÓN. *Charmenidés, Lichés, Lysis, Theagés*. Čtvrté, opravné vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-357-5.

PLATÓN. *Protagoras*. Páté, opravné vydání. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-201-1.

PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata; Kritón*. 3. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. Oikúmené (ISE). ISBN 80-85241-37-4.

STEADMAN, Geoffrey D. *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*, Geoffrey Steadman, 2009. ISBN 13: 978-0-9843065, ISBN 10: 0-9843065-1-X.

HOMÉR: *Ilias*, přeložil O. Vaňorný, Praha, J. Leichter 1942.

### Sekundární

CARDAL, Roman. Utajené pozadí Platónovi filosofie. *Distance Revue pro kritické myšlení*. 2005. č. 2. <http://www.distance.cz/rocnik-2005/2-cislo/utajene-pozadi-platonovy-filosofie>

FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie*. Přeložil Jiří Horák. V Olomouci: Votobia, 1996. ISBN 80-85885-99-9.

GREGORY, VLASTOS. *Socratic Studies* (vyd. by M. Burnyeat) Cambridge University Press 1994, 284 stran, Pavel Hobza, Reflexe, 24, 2003

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80d86d005d12d7. 477 s.

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

KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*, In REALE. Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Přeložil Martin Cajthaml. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2.

KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Přeložil Tomáš Jeníček. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-54-2.

KRÜGER, Gerhard. *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983, c1939. ISBN 3-465-01020-5.

NICHOLS, Mary P. *Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium*. Political Theory, Vol. 32, No. 2 (Apr., 2004), pp. 186–206, ISSN 00905917.

SASKA, Leo František, GROH, František, ed. *Mythologie Řekův a Římanův*. 7. přehled. vyd. Praha: Kober, 1925. 268 s.

STRÁNSKÝ, Jiří. Erós a filosofický vzestup jedince v Diotimině řeči z Platónova Symposia. *AITHER. časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice*. 2015, č. 13, 6-29, ISSN 1803-7860.

SZLEZÁK, T. A. Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was Heiss ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά. In: HAVLÍČEK, Aleš a Martin CAJTHAML, ed. *Plato's Symposium: proceedings of the fifth Symposium Platonicum Pragense*. Prague: OIKOYMENH, 2007. Sborníky, slovníky, učební texty. ISBN 978-80-7298-293-6. (Nepublikovaný překlad doc. Mgr. Jakuba Jinka, Dr. phil)

REALE, Giovanni. *Platón: pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Přeložil Martin Cajthaml. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2.