

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**  
STUDIUM HUMANITNÍ VZDĚLANOSTI

**Karolína Hrádková**

**Je Platónova láska egocentrická?**

Bakalářská práce

**Praha 2022**

**Vedoucí práce:** Mgr. Stanislav Synek Ph.D.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu, které jsem řádně citovala. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22. června 2022

Karolína Hrádková

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu své bakalářské práce, Mgr. Stanislavu Synkovi Ph.D., za čas, který mi věnoval. Jeho vstřícnost, podpora a cenné připomínky byly pro vznik této práce zcela klíčové.

# Obsah

<b>SOUHRN .....</b>	<b>5</b>
<b>ÚVOD .....</b>	<b>6</b>
<b>1 VLASTOSOVA KRITIKA .....</b>	<b>8</b>
1.1 První námitka .....	10
1.2 Druhá námitka.....	12
<b>2 ODLIŠNÉ PERSPEKTIVY .....</b>	<b>16</b>
2.1 Lysida rodiče milují .....	18
2.2 Zájem o vlastní dobro není sobectví .....	22
2.3 O problému sebelásky .....	26
2.4 Milovat někoho pro jeho kvality ≠ opomíjet jeho pravé já .....	29
2.5 Sókratovu teorii lásky dotváří Alkibiadova řeč.....	33
<b>3 EGOCENTRISMUS V DIALOGU <i>FAIDROS</i> .....</b>	<b>38</b>
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>43</b>
Seznam zkratek .....	45
Bibliografie .....	46

## Souhrn

Předkládaná práce se věnuje Platónově teorii lásky, respektive problematice egocentrismu, která je v souvislosti s touto teorií hojně diskutována. Nejdříve představím slavný článek Gregoryho Vlastose z 60. let minulého století *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, který na úskalí Platónovy teorie lásky poukázal. Objasním konkrétní námitky, které Vlastos vznáší. S cílem zkoumat oprávněnost této kritiky se pak v další části vydám zmapovat odbornou diskuzi, která v reakci na Vlastosův článek vznikla. S přihlédnutím k vybraným autorům, kteří do diskuze v průběhu let přispěli, ukážu a následně srovnám různé způsoby, jakými se lze s obviněním z egocentrismu v Platónově teorii lásky vypořádat. Závěrečnou část práce pak věnuji vlastní práci s dialogem *Faidros*. Na základě veškerých zjištěných poznatků se nakonec pokusím zformulovat vlastní stanovisko o tom, zda je Platónova láska egocentrická.

## Úvod

Tématem této práce je problematika egocentrismu, jež je hojně diskutována v souvislosti s Platónovou teorií lásky. Mým cílem je pokusit se zodpovědět otázku, do jaké míry či zda vůbec lze v jeho pojetí lásky skutečně egocentrický postoj pozorovat. K cíli budu směřovat následovně:

V první části seznámím čtenáře se slavným článkem Gregoryho Vlastose z 60. let minulého století *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, který na egocentrismus v Platónově filosofii poukázal. Nejprve představím první námitku, kterou Vlastos proti Platónovi vznáší, týkající se lásky založené na užitku. Poté se přesunu k jeho druhé námitce, podle které Platón opomíjí individualitu druhého. Budu se při tom snažit srozumitelně objasnit, jak Vlastos při své interpretaci Platónových dialogů postupuje a na jakých argumentech svá obvinění zakládá. To nám poskytne dobré východisko k tomu, abychom mohli jeho pozici kriticky zkoumat a posoudit, zda jsou jeho námitky oprávněné.

V druhé části práce nahlédnu do bouřlivých vod odborné diskuze, kterou zveřejnění Vlastosova článku vyvolalo. To nám umožní seznámit se s pestrou paletou perspektiv, jimiž lze na egocentrismus v Platónově teorii lásky nahlížet. Pracovat při tom budu v první řadě s dialogy *Lysis* a *Symposion*, částečně také s *Ústavou*, *Faidrem* a okrajově budou zmíněny i další Platónovy dialogy. V prvních třech podkapitolách (2.1; 2.2; 2.3) se budu věnovat zejména problematice, na kterou Vlastos poukazuje ve své první námitce. Zbývající dvě podkapitoly (2.4; 2.5) se budou týkat druhé námitky. Na povrch tak vyvstane řada významných aspektů Platónovy teorie, které vyvrací Vlastosovo nařčení.

Platónská filosofie je však takřka nevyčerpatelné téma a hlasů, které do této diskuze přispěly, je nespočetné množství. V souvislosti s tím proto považuji za nutné poprosit případné čtenáře o shovívavost. Omezený rozsah mé práce mi nedovoluje postihnout všechny stanoviska, která lze při posuzování egocentrismu Platónovy teorie zaujmout. Se zřetelem k cíli a záměru práce jsem se proto z řad badatelů pokusila pečlivě vybrat ty, jejichž snahy považuji v tomto směru za nejzdařilejší. O jejich východiska se budu v této práci opírat.

Třetí, poslední část práce, bude věnována dialogu *Faidros*. Vlastos tento dialog ve svém článku takřka přehlíží, o to naléhavěji je třeba posoudit, zda i „božské šílení“ je ve

svém jádru egocentrické, či zda toto pojetí lásky Vlastosovu kritiku naopak vyvrací. V této kapitole budu mimo jiné klást důraz na to, abych učinila patrnou souvislost Platónovy ontologie s jeho morální filosofií a objasnila důsledky, které z toho pro platónskou lásku vyplývají.

K volbě tématu z oblasti Platónovy filosofie mě dovedl upřímný zájem o tohoto řeckého filosofa – patrně jednoho z nejvýznamnějších myslitelů celé západní filosofické tradice –, který mě provázel již od samých počátků studia. Inspirací ke konkrétnímu tématu mi pak byla antologie *Filosofie lásky a přátelství*, která mě seznámila s článkem Gregoryho Vlastose. O významu a atraktivitě tohoto tématu svědčí takřka neuhasínající plamen filosofické debaty, která se o Platónově teorii lásky vede dodnes. Mohu potvrdit, že jde o problematiku vskutku nesmírně zajímavou, avšak o nic méně složitou.

Platónovy dialogy mají totiž svá specifika a při jejich čtení a interpretaci je třeba čelit řadě metodických úskalí. Nabízí se otázka, zda bychom na Platónovu teorii měli nahlížet jako na souvislý celek, či zda je záhodno posuzovat například filosofii dialogu *Lysis* odlišně od dialogů tzv. středního období. V této věci se budu držet Vlastosova přístupu, který v dialozích spatřuje kontinuitu.

Další úskalí, na která nutně narazíme, jsou významy samotných řeckých pojmů. V našem případě půjde například o pojmy *filia* a *erós*. Pojem *filia* je často překládán jako přátelství, zatímco *erós* jako láska. Toto rozdělení však není zcela přesné a oba pojmy se do velké míry překrývají. *Erós* se nicméně odlišuje svou prudkostí, vášnivostí, popřípadě i sexuální touhou – *filia* tyto zpravidla postrádá. Já budu – shodně s Vlastosem – pracovat výhradně s pojmem „láska“. Výjimkou budou některé pasáže z dialogu *Lysis*, i tam je však třeba mít při čtení na paměti širší význam pojmu „přítel“ (*filos/filon*).

Nejen v těchto ohledech je interpretace Platónovy filosofie obtížná a je třeba postupovat s co možná největší opatrností. O tom, co si Platón skutečně myslel, nebude ani tehdy možné tvrdit zcela s jistotou takřka nic. Pakliže však ve filosofii vede cesta k pravdivému poznání skrze nejistotu, pojďme se na tuto cestu společně vydat.

# 1 Vlastosova kritika

Na problematičnost Platónovy teorie lásky poukázal na konci 60. let minulého století Gregory Vlastos ve svém slavném článku *Individuum jako předmět lásky u Platóna* (Individual as Object of Love in Plato).<sup>1</sup> Vlastos této teorii vytýká dvojí: zaprvé, že lásku k druhému vysvětluje na základě schopnosti milovaného přinášet nám dobro, a zadruhé, že podle ní milujeme druhé nikoli v jejich celistvosti, nýbrž výhradně pro dobré vlastnosti, jimiž disponují. Jelikož nemusí být závadnost těchto tvrzení na první pohled zcela patrná, pokusím se Vlastosovu kritickou pozici důkladněji objasnit.

První námitka, kterou Vlastos vznáší, spočívá v egocentrismu. Pokud milujeme ostatní jen do té doby, dokud jsou nám prospěšní, znamená to, že je nemilujeme pro ně samé<sup>2</sup>, nýbrž pouze jako prostředky k dosažení toho, co je nejlepší pro nás. Je-li naše láska motivovaná takto, pak budeme stěží brát ohled na individuální zájmy a dobro milovaného člověka. Navíc v případě, že bychom již od druhého neměli co získat nebo bychom potkali někoho, kdo nám „poslouží“ lépe, neměli bychom jediný racionální důvod v původním vztahu setrvat. Takto pojatá láska je proto dle Vlastose nevyhnutelně sobecká a nadměru vzdálená tomu, co lze považovat za zdravý vztah, jehož základními složkami je „*vlídnost, něha, soucit, starost o svobodu a respekt k osobnosti milovaného*“.<sup>3</sup>

Druhá „námitka“ poukazuje na problematičnost toho, co je pro v Platónově teorii opravdovým předmětem naší lásky. Jsou to ve skutečnosti obrazy idejí krásy, které v lidech spatřujeme skrze jejich kvality. Jelikož však žádný člověk není dokonalý, říká Vlastos, znamená to, že ho nikdy nelze milovat jako komplexní celek se všemi dobrými i špatnými vlastnostmi, které k němu patří.<sup>4</sup> Podle Platónova Sókrata jsou naší lásky o to více hodny abstraktní, neživé předměty jako jsou zákony, politická uspořádání, teorie či umělecká díla. Jim nadřazené postavení zaujímá již pouze samotná transcendentní idea krásy. Platón, který mezilidskou lásku klade na úplné dno této pomyslné hierarchie, tím podle Vlastose znevažuje hodnotu citů, které nás poutají ke konkrétním osobám z masa a

---

<sup>1</sup> VLASTOS, Gregory. Individuum jako předmět lásky u Platóna. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 85-130. ISBN 978-80-7465-245-5.

<sup>2</sup> Více o dvojím významu této fráze viz poslední kapitulu „Egocentrismus v dialogu *Faidros*“.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 120.



kostí. Navíc tím údajně opomíjí subjektivitu druhého – jeho individuální zájmy a pocity – a uniká mu tak „*dimenze lásky, v níž se cení tolerance, důvěra, odpuštění, něha a úcta*“.<sup>5</sup>

Při pohledu na Vlastosovy námitky si lze velmi snadno povšimnout, že úskalí Platónova pojetí lásky začne vyplývat na povrch zejména ve chvíli, kdy ho konfrontujeme s vlastními představami o tom, jak by láskyplný vztah dvou lidí měl vypadat. Z článku je zjevné, že Vlastos určitou vizi ideální lásky má. Do jaké míry lze však pronášet hodnotící soudy o představách, kterým dalo vzniknout zcela odlišné historické období a s ním spojená mentalita, jež se do mezilidských vztahů nepochybně promítá?

Ještě předtím, než se Vlastos vydá rozebrat Platónovy dialogy *Lysis*, *Ústavu* a *Symposion*, chce hned zkraje ukázat, že i v Platónově Řecku lze nalézt teorii, jejíž pohled na lásku nám může být bližší. Svůj článek uvádí pasážemi z Aristotelovy *Rétoriky*:

„*Řekněme tedy, že milovati znamená přátí někomu, co pokládá za dobré, a to pro něho, nikoli pro nás, a svou činnost, pokud možno, zaměřiti k tomu cíli tak, aby toho dosáhl.*“<sup>6</sup>

a *Etiky Nikomachovy*:

„*Za přítele se totiž pokládá ten, kdo chce, aby byl a žil kvůli němu.*“<sup>7</sup>

Do kontrastu k „egoistickému Platónovi“ je tak již předem kladen protiklad „altruistického Aristotela“. Navzdory prvotnímu zdání si však Vlastos Aristotelovo pojetí neidealizuje, ba naopak – pokládá ho za „omezené“, jelikož se podle něj týká lásky v ušlechtilých společenských kruzích, v jejichž rámci lze předpokládat, že bude každému jednotlivci jeho vlastní altruismus oplacen. Přesto však Vlastos tvrdí, že na rozdíl od Platóna „*Aristotelés chápe, máme-li druhého milovat, musíme mu přát dobro kvůli němu samému, nikoli kvůli sobě*“.<sup>8</sup> Záhy uvidíme, že příznačným motivem pro celý Vlastosův článek je právě tvrzení, že Platónovi ve věcech lásky něco zásadního uniklo.

---

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 121.

<sup>6</sup> *Rhet.* 1380b35-1381a1.

<sup>7</sup> *EN* 1166a3-4.

<sup>8</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 89.

## 1.1 První námitka

Jako první zaměřuje Vlastos svou kritiku na dialog *Lysis*. V tomto dialogu Sókratés zjišťuje, že Hippothales je bouřlivě zamilován do mladšího Lysida. Dokonce mu píše písně a skládá o něm verše. Sókratés však namítá, že člověk by neměl svého milovaného takto blahořečit, jelikož tím zvyšuje jeho sebevědomí a je poté těžší si získat jeho náklonnost. Sókratés takové chování přirovnává k lovcí plašící zvěř, kterou sám loví: „zdivočuje“ ji. Oba se tedy společně vydávají za Lysidem, aby mohl Sókratés Hippothalovi názorně předvést, jak se má správně chovat, aby se mu stal milým. Předmětem konverzace s Lysidem je poté v první řadě otázka, co je to přítel (*filos*) a jak vzniká přátelství (*filia*). Sókratés předkládá tvrzení, že existují lidé dobří, špatní a nakonec ti, kteří nejsou ani dobří ani špatní.<sup>9</sup> „Jedině to, co není ani dobré ani zlé, se stává přítelem jedině tomu, co je dobré,“ dodává<sup>10</sup>. Dialog však končí aporeticky a skutečné příčiny vzniku přátelství se nedopátráme.

Konkrétní pasáž, na kterou Vlastos ve svém článku poukazuje, je rozhovor mezi Sókratem a Lysidem týkající se rodičovské lásky. Sókratés Lysidovi tvrdí, že všichni ostatní – včetně jeho vlastních rodičů – ho budou milovat pouze za předpokladu, že bude užitečný.<sup>11</sup> Lze to chápat tak, že podle Sókrata Lysidovi rodiče nemilují vlastního syna? Přestože je taková představa přinejmenším zvláštní, Vlastos tuto pasáž právě takto interpretuje. *Lysis* totiž zatím neoplývá žádnými cennými vlastnostmi, na jejichž základě by mohl svému okolí prospívat. Na první pohled zde tedy Sókratés formuluje zcela opačné stanovisko oproti Aristotelovu: nemilujeme ostatní proto, že jim přejeme dobro, nýbrž proto, že oni přinášejí dobro *nám*. V *Lysidovi* Sókratés dále tvrdí, že milujeme druhého, pakliže od něj potřebujeme něco získat.<sup>12</sup> Nepotřebujeme-li od nikoho nic, pak ani nemáme důvod milovat – jinou motivaci k lásce než vlastní obohacení Sókratés podle Vlastose nenachází. To Vlastose utvrzuje v tom, že je Sókratovo, potažmo Platónovo pojetí egocentrické, a nazývá ho „láskou založenou na užitku“.<sup>13</sup>

Tomu neodporuje ani další Sókratovo tvrzení, na které Vlastos v *Lysidovi* poukazuje. Pokud někoho nebo něco milujeme, říká Sókratés, stojí za tím vždy nějaká další

---

<sup>9</sup> *Lys.* 216d.

<sup>10</sup> Tamtéž, 216e.

<sup>11</sup> Tamtéž, 210c-d.

<sup>12</sup> Tamtéž, 213e.

<sup>13</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 91.

potřeba. „*A kdo nic nepotřebuje, ani by v ničem neměl zalíbení*“,<sup>14</sup> říká. Láska se tedy vždy děje za nějakým dalším účelem. Na samém konci tohoto řetězce „účelů“ se pak nachází *próton filon*, konečný účel, kvůli kterému jsme si vážili všech předchozích věcí. Vlastos tvrdí, že podle Sókrata druhé doopravdy nemilujeme, resp. za naší láskou k nim stojí jiný, skutečný cíl hodný naší lásky: dobro.<sup>15</sup> Je nutné upozornit, že v tomto dialogu není příliš rozebráno, co *próton filon* – „první přítel“ či „první milované“ – je. Důvodem může být skutečnost, že Sókratés vede rozhovor s mladíky a nechce se proto v těchto věcech pouštět příliš do hloubky. Ani v této práci není pro důkladný rozbor této otázky prostor. Vlastos nicméně nepochybuje o tom, že je řeč o dobru. Podstatné je především to, že *próton filon* – skutečný cíl naší lásky – není osoba, kterou milujeme.

Aby však Vlastos dále prozkoumal, co stojí za naší láskou, obrací se k *Ústavě*. Jakou roli hraje v tomto dialogu láska? Vlastos tvrdí, že dobro v Platónově ideální obci stojí a padá právě s pospolitostí jednotlivých občanů – pospolitostí, od níž se očekává, že se bude rovnat příbuzenské lásce (*filia*).<sup>16</sup> Pouto, které vládnoucí jedinci cítí k obci, pak musí veškeré osobní vztahy převyšovat. Pouze tehdy budou totiž jednat tak, jak je v nejlepším zájmu celé společnosti. Tuto podřízenou pozici, kterou by měl jedinec ve jménu „vyššího dobra“ zaujmout, vidí Vlastos jako zdroj toho, čeho jsme byli svědkem v *Lysidovi*.<sup>17</sup> Pokud se předtím láska zakládala na tom, zda je člověk svému okolí užitečný, pak je to právě proto, že je součástí širšího celku, a měl by se prostřednictvím svých činů podílet na tom, aby obec vzkvétala. Příčinu toho, proč je láska Lysidových rodičů podmíněná, vidí tedy Vlastos v kolektivismu Platónovy utopie. A rovnou se pokouší vysvětlit, proč je takový přístup k lásce problematický:

Nejprve poukazuje na hypotetický případ člověka, který pro obec nemůže být přínosem – například z důvodu nemoci, zranění či jiné indispozice. Jaký osud čeká na takového občana? Zaslouží si lásku a péči svých spoluobčanů i navzdory své neproduktivitě? Vlastos říká, že nikoli. Pakliže nemohoucí člověk nemá co nabídnout, pak mu nemůže být nabídnuto nic nazpět – a to ani tak základní forma péče, jako je lékařská.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> *Lys.* 215b.

<sup>15</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 94.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 97-98.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 100.

Zdá se, že ta silná příbuzenská pouta, o nichž se v *Ústavě* hovoří, se velmi rychle rozplynou, pakliže obec uzná, že jich člověk není hoden.

Dalším problémem, který Vlastos spatřuje, je role, kterou v Platónově ideální obci zaujímá svoboda a s ní související soukromí. Jestliže byla v tehdejších athénských poměrech účast na vládě považována za neodmyslitelný aspekt společenského života a soukromí jedince bylo ctěno a respektováno, pak je to na míle vzdálené vizi, kterou Platón v *Ústavě* předkládá. Z té totiž vyplývá, že není žádoucí, aby každý v obci jednal zcela svévolně, a Vlastos upozorňuje na to, že to, co zde platí pro činy, platí rovněž i pro city. Pro fungování obce bude totiž mnohem prospěšnější, budou-li lidé na stejné věci reagovat stejně. Ať už půjde o libé či nelibé pocity, takové sjednocení napomůže k provázání celého společenství.<sup>19</sup>

Podle Vlastose tato Platónova snaha o „*homogenizaci hodnotových preferencí*“<sup>20</sup> znovu poukazuje na jeho problematické pojetí lásky. Soukromé city, říká Vlastos<sup>21</sup>, přece nejsou v láskyplných mezilidských vztazích na obtíž – ba naopak, lze je překonat skrze porozumění a ohleduplnost, tedy právě prostřednictvím lásky. Z jakého důvodu jsou v Platónově teorii individuální preference vnímány jako hrozba a proč je třeba kvůli nim obětovat i tak základní formu svobody, jako je svoboda vlastních pocitů? Vlastos to připisuje již zmíněné neschopnosti „přát druhému dobro pro něj samého“. Ve chvíli, kdy nám na druhém záleží, říká Vlastos, dokážeme se přece těšit z jeho radosti, a to i v případě, že v nás ten stejný podnět vyvolává zcela odlišné pocity. Mnohé propasti lze za pomoci empatie překlenout. Zdá se však, jako by byl tento aspekt v platónské lásce opomíjen. Uvidíme, že zde hraje zásadní roli především to, kam je tato láska *doopravdy* směřována.

## 1.2 Druhá námitka

Hloubka celé problematiky vyjde najevo, jakmile se Vlastos vydá hledat odpovědi v dialogu *Symposion*. Děj tohoto dialogu se odehrává na hostině u básníka Agathóna a vystupuje v něm celá řada postav, které postupně pronášejí své chvalořeči na boha lásky Eróta. První řečníkem je Faidros, po něm následují Pausanias, Eryximachos, Aristofanés, Agathón, poté se slova ujímá Sókratés a celý dialog uzavírá řeč opilého Alkibiada. Tématem většiny řečí je již zmíněný bůh lásky Erós, respektive jeho vlastnosti a otázka,

---

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 101-102.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 104-105.

zda je pouze jeden či jsou ve skutečnosti dva. Aristofanés namísto toho vypráví mýtus o hledání ztracené lidské přirozenosti a odlišuje se i řeč Alkibiadova, který chvalořečí nikoli Eróta, nýbrž Sókrata.

Při své interpretaci se však Vlastos soustředí výhradně na řeč Sókratovu, respektive na pasáž, v níž Sókratés převypravuje svůj rozhovor s kněžkou Diotimou. Tu Vlastos v tomto dialogu považuje za jedinou mluvčí Platónovy teorie lásky, a to zřejmě proto, že ji i sám Sókratés pokládá za autoritu<sup>22</sup>. Ostatní řečníky přechází téměř bez povšimnutí. Mám však pochybnosti o tom, zda mu takové rozhodnutí umožnilo skutečně porozumět všem myšlenkám stojícím za tímto dialogem. Těžko si představit, že by Platón zbylé řeči konstruoval jen jako bezvýznamné kulisy. Tento názor zastává například také Martha Nussbaumová (více viz kapitola 2.5). Faktem zůstává, že způsob, jakým Vlastos interpretuje Diotiminu pasáž, stojí patrně v samém jádru jeho kritiky – záhy uvidíme proč.

Diotima říká, že „*lásky je touha mít trvale dobro*“<sup>23</sup>, a projevuje se „*plozením v krásnu*“<sup>24</sup>. Proč plozením? Je to způsob, jakým může člověk dosáhnout nesmrtelnosti, a právě nesmrtelnost je podmínkou trvalého vlastnictví.<sup>25</sup> Způsobů, jakým je možno tento plodivý – či tvořivý – pud realizovat, je vícero, přičemž hybnou silou je vždy určitá forma krásy. Na nejnižší stupeň tvořivosti klade Diotima lásku mezi mužem a ženou, jež umožňuje plození potomků.<sup>26</sup> Vyšším druhem plození je intelektuální, tj. tvůrčí, filosofická a politická činnost, skrze kterou člověk na svět přivádí plody duševní.<sup>27</sup>

V tzv. vyšších mystériích pak Diotima vysvětluje „cestu lásky“ následovně: nejprve je třeba milovat krásné tělo jedince, s jehož pomocí budeme společně plodit krásné myšlenky. Brzy však musíme seznat, že stejně tak jsou naší lásky hodna všechna krásná těla, a staneme se milovníky tělesné krásy obecně. I nad tu je ale třeba se povznést a svou lásku obrátit ke krásným duším. Dalším krokem je pak láska ke krásným činnostem a poznatkům. Dosáhneme-li až na samý vrchol tohoto žebříčku, jsme s to spatřit samotnou ideu krásy.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> *Symp.* 201d.

<sup>23</sup> Tamtéž. 206a.

<sup>24</sup> Tamtéž. 206b.

<sup>25</sup> Tamtéž. 207a.

<sup>26</sup> Tamtéž. 207d.

<sup>27</sup> Tamtéž. 209a.

<sup>28</sup> Tamtéž. 210a-e, též 211c.

V souvislosti s touto hierarchií upozorňuje Vlastos na roli, jakou hraje v Platónově teorii lásky jedinec. Vidíme, že v *Symposiu* je láska mezi dvěma individui kladena na nejnižší příčce celého vzestupu. Zdá se, že je považována za cit, od něhož je třeba se v ideálním případě co nejrychleji oprostit, překonat ho a posunout se na pomyslném žebříčku výš. Člověk musí seznat, že krása, kterou jsme v druhém nacházeli, není opravdová krása, nýbrž pouhé zdání, obraz skutečné krásy. Podle Vlastose z toho vyplývá, že na jedince je pohlíženo jako na pouhý prostředek k dosažení vyšších forem krásy.<sup>29</sup> Jestliže jsme si doposud kladli otázku, co je v Platónově pojetí skutečným cílem naší lásky, nyní známe odpověď. Je to výhradně sama idea krásy. Ne náhodou jsou tedy v *Ústavě* – jak sám Vlastos podotýká – filosofové vylíčení jako milovníci idejí.

Vlastos<sup>30</sup> dále upozorňuje na následující: Jestliže je milována idea krásy a láska je podmíněna krásou, pak lze usoudit, že je tato idea považována sama o sobě za krásnou. Souvisí to s Platónovou ontologií, která rozlišuje tři druhy jsoucen: ideje, předměty naší zkušenosti a jejich vlastnosti. Z teorie lásky v *Symposiu* vyplývá, že Platón ideje vlastností považuje za nositelky těchto vlastností. Co to pro nás znamená? Podle Vlastose je tato skutečnost příčinou toho, proč je Platónova teorie ve svém jádru egocentrická.

Láska ke konkrétnímu člověku je totiž ve skutečnosti láskou k obrazu ideje krásy, která se v daném člověku zrcadlí skrze jeho dobré vlastnosti. Lidé jsou však přece více než jen souhrnem těchto vlastností – Vlastos proto tvrdí, že pro Platónova láska „nemíří k jedinci v pravém smyslu – k celistvé a nenahraditelné existenci nesoucí jméno oné osoby –, nýbrž ke komplexu vlastností, které odpovídají smyslu pro krásu milujícího...“.<sup>31</sup> Jedinec proto nebude „ve své jedinečnosti a celistvosti své individuality nikdy předmětem naší lásky“.<sup>32</sup> Je pochopitelné, že nedokonalé lidské bytosti si z hlediska krásy nezadají například s krásnými uměleckými díly, potažmo se samotnou ideou krásy.

Mimo to je dle Vlastose způsob, jakým se milovník v Platónově pojetí lásky vztahuje, objektivizující.<sup>33</sup> Na druhého pohlíží jako na nositele krásy, nikoli jako na svébytnou bytost, která svůj život nějak prožívá a sama za sebe se vztahuje ke světu. Konečným důsledkem je pak vztah, jehož podobu Vlastos tolik kritizuje – vztah, který

---

<sup>29</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 110.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 120.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 121.

postrádá empatii a altruistické chování lásce vlastní. Nelze se divit, že tomu tak je, pakliže motivací k „pložení v krásnu“ není a nikdy nebyla konkrétní osoba, nýbrž výhradně spatření ideje krásy v její dokonalosti.

...

Vlastos v Platónově teorii lásky – tak, jak je vyložena v dialogu *Lysis*, *Symposion* a z části také v *Ústavě* – vidí dvě zásadní vady. Jednak je to určité sobectví spočívající v tom, že druhé milujeme výhradně proto, že nám přinášejí užitek. Naše láska tedy není nezištná a druhé nemilujeme pro ně samé. Zadruhé Vlastos kritizuje skutečnost, že Platón za opravdový cíl naší lásky považuje ideu krásy, nikoli konkrétní osoby se vším, co k nim patří. Mezilidské city jsou pro něj proto jen jakousi iluzí, která nám má posloužit ke vzestupu k vyšším formám krásy.

Obě námitky jsou na sobě nezávislé: je například teoreticky možné milovat druhé v jejich celistvosti, ale jen tehdy, pokud nám takový vztah přinese prospěch. Námitky spolu však do určité míry souvisí a je nutno podotknout, že ani Vlastos je ve svém článku explicitně nerozděluje. Jeho kritiku lze proto shrnout následovně: egocentrická povaha Platónovy lásky založené na užtku má za důsledek to, že jsou láskyplné city mířeny vždy k tomu, co nám přináší dobro, tedy výhradně k dobrým a krásným vlastnostem – vlastnostem, v nichž se zrcadlí to, co doopravdy milujeme: ideu krásy.

V následujících kapitolách bude mým cílem zmapovat filosofickou diskuzi, kterou Vlastosova kritika téměř okamžitě rozvířila. Nejprve letmo nastíním určité obecné tendence, které lze napříč reakcemi pozorovat, a to skrze představení čtyř skupin, do nichž badatele rozdělila Suzanne Obdrzalek. Poté se vydám k jádru této práce, tedy kriticky prozkoumat Vlastosovu pozici prostřednictvím odlišných perspektiv, jež lze ve vztahu k problému egocentrismu zaujmout. Jedině tak získáme plastický obraz, který nás přiblíží odpovědi na naše bádání.

## 2 Odlišné perspektivy

Není náhodou, že od vydání Vlastosova průlomového článku se prakticky každý badatel, který se posléze rozhodl zkoumat Platónovu teorii lásky, musel s Vlastosovou kritikou nějakým způsobem vypořádat. Vlastosovi se podařilo Platóna ukázat ve zcela novém světle – ve světle, v němž se jeho teorie jeví jako krajně problematická a její tvůrce takřka jako do sebe zahleděný sobec. Pochopitelně se zanedlouho po vydání článku začaly ozývat hlasy tázající se po oprávněnosti vznesených námitek a po tom, zda je Platónova teorie lásky opravdu tak egocentrická, jak si Vlastos dovoluje tvrdit.

Reakcí se vynořilo nespočet, a to jak souhlasných, tak nesouhlasných. Rozsáhlou diskuzi se pokusila zpřehlednit Suzanne Obdrzalek, která hovoří o čtyřech skupinách badatelů v závislosti na tom, jaké k Vlastosově článku zastávají stanovisko.<sup>34</sup> Toto rozdělení považují vzhledem k obsáhlosti celé diskuze za nápomocné, a proto jsem se rozhodla ho za účelem usnadnění orientace představit.

První skupina badatelů, kterou Obdrzalek zmiňuje, Vlastosovu kritiku odmítá, a to z toho důvodu, že podle nich Vlastos chybně interpretuje Platónův záměr. Tito badatelé tvrdí, že jeho záměrem není popsat, co jedince motivuje k tomu, aby milovali druhé (například užitek či vlastní sebezdokonalení). Jeho cílem je podle nich především předložit univerzální teorii hodnot, na jejichž základě člověk podvědomě činí rozhodnutí a jedná – a to nejen v rámci mezilidských vztahů, nýbrž ve všech oblastech svého života.

Další část badatelů s Vlastosem taktéž nesouhlasí, přičemž svou obhajobu platónské lásky staví na rozdílné interpretaci některých z jejích klíčových bodů.

Třetí skupina s Vlastosovou kritikou částečně souhlasí, nesouhlasí však s obviněním ze sobectví. Své stanovisko zakládají na tom, že milovníkovi v Platónově teorii lásky jde sice především o jeho vlastní dobro, avšak jednou z konstitutivních složek tohoto dobra je zároveň dobro milované osoby.

Poslední zmíněná skupina badatelů se jednoznačně přiklání na stranu Vlastose a s jeho kritikou téměř bezvýhradně či zcela souhlasí.

---

<sup>34</sup> OBDRZALEK, Suzanne. Sókratés o lásce. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 67-78. ISBN 978-80-7465-245-5.



Je nyní zřejmé, že diskuzi, jež Vlastosův článek rozdmýchal, lze bez nadnesení označit za žhavou. I proto je už nyní jasné, že nalézt jednoznačnou odpověď bude takřka nemožné. Mým cílem je však především ukázat rozmanitost perspektiv, jež byly k problematice egocentrismu v Platónově teorii lásky v minulosti zaujaty, potažmo způsoby, jakými se ji jednotliví badatelé pokusili rozřešit. Pro účely této práce jsem proto vybrala badatele, které lze zařadit do druhé a třetí skupiny. V následujících pěti podkapitolách budou představena témata, která jsou v této souvislosti hojně probírána. Na povrch tak vyvstanou křehká místa Vlastosovy kritiky. Záhy uvidíme, zda se nám skrze důkladnější rozbor Platónových dialogů podaří zpochybnit, či dokonce zcela vyvrátit obvinění, že je platónská láska ve svém jádru egocentrická.

## 2.1 Lysida rodiče milují

V předchozí kapitole jsme viděli, že jednou z hlavních vad, na které Vlastos v souvislosti s Platónovou teorií lásky upozorňuje, je skutečnost, že je založena na užitku. Připomeňme si onu pasáž z dialogu *Lysis*, k níž se tato námitka váže:

*Sókratés: Zdalipak tedy budeme někomu milí a někdo nás bude mít za přátele v těch věcech, v kterých budeme neprospěšní?*

*Lysis: To přece ne.*

*Sókratés: Nyní tedy ani tebe otec nemá rád jako přítele ani nikdo jiný nikoho jiného, pokud je neužitečný.*

*(...)*

*Jestliže se tedy staneš moudrým, hochu, všichni ti budou přáteli a všichni ti budou příbuznými – neboť budeš užitečný a dobrý –, pakli však ne, nebude ti přítelem ani nikdo jiný, ani otec ani matka ani příbuzní.<sup>35</sup>*

Tvrzení, že Lysida jeho vlastní rodiče nemilují, jelikož není užitečný, se pravděpodobně zdá podivné nejednomu čtenáři tohoto dialogu. Sókratés takovou věc přece nemůže myslet zcela vážně. Avšak jak jsme viděli, Vlastos tuto pasáž bere doslova a vyvozuje z ní patřičné důsledky. Sotva se lze divit, že je jeho pohled tak ostře kritický, jeví-li se v jeho očích Sókratés jako někdo, kdo popírá bezpodmínečnou rodičovskou lásku. Nedopouštíme se však společně s Vlastosem křivdy, bereme-li zde Sókrata za slovo? Pouhý dojem určité zvrácenosti nám jistě nedává dostatečnou záminku pro to, abychom jeho postoj ihned zcela odepsali – Platónovy dialogy jsou složité, mnohvrstevnaté a často víceznačné. Způsob, jakým je tato pasáž interpretována, je z tohoto důvodu třeba důkladněji prozkoumat.

Víme, že napříč Platónovými dialogy vede Sókratés řeči nejen s rovnocennými athénskými muži, nýbrž také s nezkušenými, filosofii sotva políbenými mladíky. Proto nás také nepřekvapí, dopustí-li se leckdy některý z těchto konverzační partnerů neplatného argumentu, či prohlásí-li něco, co nedává tak úplně smysl. V případě Sókrata však předpokládáme, že je znalý v mnoha věcech, včetně mezilidských vztahů, a především disponuje zdravým rozumem. Z jeho úst se proto tvrzení o Lysidových rodičích jeví jako obzvlášť podezřelé. Jako by se snad zdálo, že je za ním nějaký skrytý záměr. Pokusím se

---

<sup>35</sup> *Lys.* 210c-d.

proto nyní blíže přihlédnout ke kontextu, v němž se celý rozhovor odehrává – kontextu, který Vlastos ve své interpretaci zcela opomíjí – a Sókratův záměr odhalit.

Připomeňme si, jak celý dialog začal: Potom, co se Sókratés dozvěděl o Hippothalově lásce k Lysidovi, zkritizoval jeho chování, které prý vede k tomu, že svého milovaného „zdivočuje“. Podle Sókrata je potřeba mu namísto pění chvalozpěvů spíše sebrat vítr z plachet: „*Tedy kdo je, příteli, znalý ve věcech lásky, ten nevychvaluje milovaného, dokud si ho nezíská, z obavy před nejistou budoucností.*“<sup>36</sup> Zahajují proto konverzaci s Lysidem, aby mohl Sókratés předvést, jak je záhodno se k cíli své lásky chovat.

Bylo by minimálně zvláštní, pakliže by se Sókratova intence, se kterou do hovoru s Lysidem vstupuje, nepromítla i do způsobu, jakým se bude konverzace odvíjet – a je to nepochybně právě Sókratés, kdo směr hovoru udává. Jeho cílem je vyvolat v Lysidovi dojem, že mu něco schází, a tudíž i něco potřebuje. To, co postrádá, je moudrost, která nás činí užitečnými, a tím pádem milováníhodnými. Lysis, teprve nezkušený mladík, zatím zřejmě v žádné oblasti moudrý není, a proto ho v tuto chvíli nikdo nemůže milovat. To je však s největší pravděpodobností jen pocit, který se Sókratés snaží v Lysidovi navodit, aby mu srazil sebevědomí. Z uvedeného kontextu rozmluvy tedy plyne, že nejde ze Sókratovy strany o konstatování skutečnosti, které by on sám věřil, a není tedy na místě brát ho doslova.

Na pozadí tohoto tvrzení stojí již zmíněná snaha Hippothalovi demonstrovat vhodné chování k cíli svého zájmu. Navíc je však důležité upozornit i na to, že se Sókratés snaží Hippothalovi pomoci i tím, že sám tento postup aplikuje právě na Lysida, čímž Hippothalovi v určitém smyslu „vyšlape cestičku“. V dialogu *Menón* je Sókratés přirovnán k rejnokovi mořskému, který druhým způsobuje ustrnutí.<sup>37</sup> Lze očekávat, že i Lysida zanechá konverzace se Sókratem v nejistotě, uvede ho do křehkého stavu a donutí ho zapochybovat o sobě samém. Sókratés tak činí v dobré víře, že Hippothalovy námluvy tím spíše padnou na úrodnou půdu.

Další skutečnost, kterou je třeba při čtení této pasáže vzít v potaz, je souvislost moudrosti, lásky a štěstí, na níž upozorňují Penner a Rowe<sup>38</sup>. Sókratés Lysidovi ukazuje,

---

<sup>36</sup> *Lys.* 206a.

<sup>37</sup> *Men.* 80a.

<sup>38</sup> PENNER, T.; ROWE, C. *Plato's Lysis*. Cambridge University Press, 2005. s. 32-33. ISBN 978-0521103190.

že ne vždy je pro něj nejlepší dělat to, co zrovna chce. Proto mu také rodiče některé věci – ty, v nichž není moudrý – zakazují. Moudrý člověk je šťastný, protože je schopen dělat věci správně a mít z nich užitek. Srozumitelně je tato souvislost vyjádřena mimo jiné v dialogu *Euthydemos*:

*„Když se všichni snažíme být šťastni a když se ukázalo, že se takovými stáváme z užívání věcí, a to ze správného užívání, a že vědění je to, co poskytuje správnost i úspěch, je tedy třeba, jak se podobá, aby si každý muž vším způsobem opatroval to, aby byl co nejmoudřejší; či ne?“<sup>39</sup>*

Sókratovým cílem je proto Lysidovi vysvětlit, proč je důležité, aby se stal moudrým, a zároveň vysvětlit, proč si to přejí jeho rodiče. Nikoli výhradně proto, aby byl užitečný (jak tvrdí Vlastos), ale především proto, že vědí, že to povede k jeho štěstí. A není snad právě to rodičovská láska ve své nejčistší podobě? Pakliže Vlastos ve svém článku podmiňuje lásku „přáním dobra pro druhého samého“, pak jsou pro nás Lysidovi rodiče důkazem toho, že je takový atribut lásky v Platónově teorii bezpochyby přítomen.

Je nyní dostatečně zřejmé, že Lysida rodiče vskutku milují, a to nezávisle na tom, zda jim přináší užitek. Lze tedy s klidným svědomím říci, že je jejich láska zcela nezištná? Pakliže ano, jak taková podoba rodičovské lásky zapadá do celku Platónovy teorie lásky, jež je v dialogu *Lysis* předložena jako láska založená na užtku? Připomeňme si onu klíčovou pasáž:

*„Jestliže se tedy staneš moudrým, hochu, všichni ti budou přáteli a všichni ti budou příbuznými – neboť budeš užitečný a dobrý –, pakli však ne, nebude ti přítelem ani nikdo jiný, ani otec ani matka ani příbuzní.“<sup>40</sup>*

Sókratés zde vysvětluje, že naše motivace k tomu, něco či někoho milovat, závisí na tom, zda je nám daná věc či člověk užitečná, tj. zda nám přináší dobro. Jaké dobro tedy přináší rodičům například malé dítě, které se o sebe sotva zvládne postarat? Před malou chvílí jsme viděli, že Lysidovi rodiče si přejí, aby dosáhl v životě štěstí, jakou k tomu však mají motivaci?

Penner a Rowe jsou toho názoru, že přestože si přejí jeho štěstí kvůli němu samému, nelze o jejich lásce hovořit jako o čistě altruistické.<sup>41</sup> Štěstí jejich syna totiž zároveň přispívá i k jejich vlastnímu štěstí. V nejednom čtenáři by mohlo jistě vyvolat zklamání zjištění, že

---

<sup>39</sup> *Eut.* 282a.

<sup>40</sup> *Lys.* 210d.

<sup>41</sup> PENNER, T.; ROWE, C. *Plato's Lysis*, s. 35.

ani rodičovská láska, kterou mnozí považují za prototyp altruismu, není prosta vedlejších motivů. Není však na místě kvůli tomu hodnotu rodičovských citů jakkoli snižovat. Přirozený zájem o vlastní dobro tvoří nedílnou součást zájmu o dobro milované osoby. Snažíme-li se proto vysvětlit, co nás motivuje k lásce, nelze tyto dvě složky motivace zcela jednoznačně oddělit.

Pojďme však nyní stručně shrnout, čeho jsme se v této části dopátrali. V první řadě se nám podařilo vyvrátit Sókratovo problematické tvrzení, že Lysida nemilují vlastní rodiče. Přestože je mnohými badateli hojně diskutováno, zda je na místě brát Sókrata zcela vážně, Vlastos ve svém článku pracuje s představou, že ano – a toto přesvědčení z velké části zakládá jeho první obvinění. My jsme však viděli, že celkový kontext, v němž se rozhovor mezi Sókratem a Lysidem odehrává, nasvědčuje tomu, že Sókratés si se svým protějškem spíše hraje. Za jeho lehce manipulativními postupy však stojí dobré intence: jednak vypomoci svému příteli Hippothalovi „ve věcech lásky“, jednak v Lysidovi vyvolat touhu po moudrosti, což je samotnému Sókratovi vlastní.

Dosud však zůstávají v platnosti výše uvedené pasáže z dialogu Lysis, které lásku vysvětlují jako touhu po dosažení vlastního prospěchu, a Vlastosovo obvinění nadále trvá. Zmínili jsme, že ani rodičovská láska není zcela nezištná – zcela jistě však není ani sobecká. Je proto na místě blíže vymezit pojem sobectví a odlišit ho od přirozeného zájmu o vlastní dobro. Cílem následující kapitoly bude tedy zjistit, jakou roli hraje tento zájem ve vztahu k druhým, a pevněji ukotvit tvrzení, že se nevyklučuje s upřímnou láskou k druhému člověku.

## 2.2 Zájem o vlastní dobro není sobectví

Když milujeme druhou osobu, jedním z průvodním jevem naší lásky je přát jí dobro. V předchozí kapitole jsme zároveň viděli, že je s tímto přáním přirozeně spjat i zájem o dobro nás samých. Připomeňme si nyní aristotelskou definici lásky, s níž Vlastos Platónovu teorii na samém začátku svého článku konfrontoval: „(...) *milovati znamená přát někomu, co pokládá za dobré, a to pro něho, nikoli pro nás (...)*“<sup>42</sup>. Je tedy patrné, že pro Vlastose je jediná platná podoba lásky čistý altruismus – a jakoukoli závislost na vlastním dobru odmítá. Nelze se proto divit, že teorie lásky založená na užitečnosti, jíž jsme byli svědkem v *Lysidovi*, vedle takového ideálu jednoduše neobstojí. Proto ji Vlastos považuje za sobeckou. Opravdu je však toto obvinění oprávněné?

Představme si situaci, kdy se rozhodneme udělat něco, čím přispějeme ke štěstí milované osoby. Darujeme jí například vstupenky na představení, které si přeje vidět. Jistě je přitom naší hlavní motivací snaha udělat jí radost – máme dotyčnou osobu rádi, a proto si přejeme, aby byla šťastná. Její radost však pochopitelně vykouzlí úsměv na tváři i nám, a nelze tedy popřít, že za naším činem stojí do určité míry i zájem o dobro, resp. radost, nás samých. Jedná se v takovém případě z naší strany o sobecké chování?

Podle Kosmana<sup>43</sup> není v rozporu s upřímnou láskou, jestliže působení dobra druhým přináší zároveň uspokojení i nám, a dodává, že by to dokonce považoval za důvod k znepokojení, pokud by tomu tak nebylo. S tím nelze než jednoznačně souhlasit – představa, že by druhý v lásce ke mně nenacházel potěšení, svědčí spíše o naléhavém problému než o skrytém altruismu. Vlastos, podle něhož touha po vlastním prospěchu nemá v lásce co dělat, by s největší pravděpodobností tvrdil, že jsme falešní sobci, pakliže obdarováním druhého chceme potěšit i sami sebe. Vlastos je však příliš přísný a požadavek, který na lásku klade, je nerealistický: Lásku přece od vlastních zájmů tak jednoduše odříznout nelze, jelikož lidské jednání jako takové je motivováno zájmem o vlastní dobro. Důkazy o tom, že i Platón si toho byl patrně dobře vědom, lze najít napříč jeho dialogy: „*Vždyť kdo z lidí nechce se mít dobře?*“<sup>44</sup> pronáší řečnický postava Sókrata v dialogu *Euthydémos*.

---

<sup>42</sup> *Rhet.* 1380b35-1381a1.

<sup>43</sup> KOSMAN, L. Aryeh. Platonic love. In WERKMEISTER, W. W. (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1976. s. 38. ISBN 9023213629.

<sup>44</sup> *Eut.* 278e.

Důvodem Vlastosovy kritiky je patrně to, že automaticky zaměňuje zájem o vlastní dobro se sobectvím. Jak se jedno liší od druhého vysvětlují Penner a Rowe<sup>45</sup>, podle nichž se sobecký člověk vyznačuje tím, že považuje dobro druhých za irelevantní, a ve svých snahách o dosažení vlastního dobra je dokonce ochoten druhým ublížit. Vlastosovu námítku přitom považují za neopodstatněnou, jelikož sobectví je podle nich neslučitelné s přístupem člověka, který své dobro považuje za provázané se dobrem svého milovaného. Pakliže tedy tato provázanost zájmů stojí v jádru toho, proč je podle Vlastose platónská láska sobecká, pak jeho obvinění nemůže obstát, protože popírá samou podstatu láskyplného vztahu.

Této problematice se věnuje rovněž Irwin<sup>46</sup>, který rozlišuje dva druhy zájmu o vlastní dobro, přičemž v Platónových dialozích nachází důkazy na podporu obou. Podobně jako Penner a Rowe spatřuje rozdíl v tom, jak se k našemu dobru vztahuje dobro druhých. Irwin však nerozlišuje sobectví a přirozený zájem o vlastní dobro, hovoří namísto toho o morálním solipsismu a morálním egocentrismu. V případě morálního solipsismu platí, že nám na dobru druhých záleží pouze tehdy, přispěje-li to k dosažení našeho vlastního dobra. Druhého bychom tedy obdarovali vstupenkami jen pokud bychom očekávali, že se nám to vrátí – ať už opětovnou náklonností, dárkem, nebo v podobě vlastního potěšení. V případě morálního egocentrismu zájem o druhé takto podmíněn není, jelikož se předpokládá, že dobro druhých může být součástí toho našeho. Egocentrický, nikoli však solipsistický přístup proto připouští možnost altruistického jednání, a tím pádem také možnost „*přát druhému dobro pro něho samého*“.

Jak si tedy na této škále vede Platónova teorie? Podle Irwina<sup>47</sup> je jeho přístup převážně „jen“ egocentrický, vůči solipsismu se však nestaví zcela odmítavě. Jedním z hlavních důvodů je patrně jeho zájem o čistě kontemplativní způsob života, který umožňuje dosažení dobra zcela nezávisle druhých. Irwin však předkládá rovnou několik případů svědčících o tom, že Platón výhradně solipsistický cíl spíše nepředpokládá – v souvislosti s teorií lásky zmiňme například plodivý pud, o němž hovoří Diotima v dialogu *Symposion*. Pakliže je *Symposiu* řečeno, že lidskou přirozeností je touha rozvíjet a šířit ctnosti pomocí plození v krásnu, lze usuzovat na to, že Platónova teorie v souvislosti s lidským jednáním s jistou provázaností zájmů počítá.

---

<sup>45</sup> PENNER, T., ROWE, C. *Plato's Lysis*. Cambridge University Press, 2005. s. 290.

<sup>46</sup> IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford University Press, 1979. s. 254-256. ISBN 978-0198246145.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 256-257.

Zájem o vlastní dobro odlišuje od sobectví také Rudebusch<sup>48</sup>, a to v souvislosti s teorií perfekcionismu.<sup>49</sup> Hovoří přitom o eudaimonismu a sobectví, přičemž v obou případech je podle něj nejvyšším cílem dosažení vlastního dobra. Podobně jako Irwin však vidí zásadní rozdíl v tom, zda je láska a ctnost ve vztahu k druhým pouhým prostředkem k jeho dosažení – a druzí mají tedy jen instrumentální hodnotu (sobectví) – či zda jsou jeho součástí, a jsou tedy cenné samy o sobě (eudaimonismus). „*Přát druhým dobro kvůli nim samým*“ je proto možné pouze v druhém případě, jelikož jakožto sobci bychom k takovému přání postrádali motivaci.

Jak sobectví, tak eudaimonismus a altruismus, řadí Rudebusch k teoriím perfekcionismu závislejícím na činiteli (agent-relative perfectionism). Tím je myšleno, že je v nich dobro posuzováno vždy ve vztahu ke konkrétní osobě, ať už ke mně či někomu dalšímu z mého okolí. Podle Rudebusche však Sókratovu teorii skutečně nevystihuje ani sobectví, ani eudaimonismus – namísto toho ji řadí k perfekcionismu nezávislejícímu na činiteli (agent-neutral perfectionism).<sup>50</sup> Jinými slovy, Sókratovi záleží na dosažení dobra, avšak nikoli svého či dobra někoho dalšího, nýbrž dobra obecně.

Argument na podporu tohoto tvrzení nachází Rudebusch<sup>51</sup> ve specifickému charakteru, který přisuzuje Sókratés moudrosti v dialogu *Lysis*. Jedná se o pasáž<sup>52</sup>, v níž Sókratés vysvětluje Lysidovi, jaké to bude mít důsledky, stane-li se v určité oblasti moudrým. Rudebusch na základě tohoto rozhovoru postuluje tzv. „sókratovskou rovnici“, kterou lze shrnout následovně:

Pakliže budeme moudří ve věcech X, pak nám ostatní svěří X do péče, budeme s X moci zacházet podle svého zdání, dále budeme nad ostatními ve věcech X vládnout, budeme X vlastnit, konat pomocí X dobro, všichni nás budou mít ve věcech X za přátele a záviset na nás, a všem tedy budeme ve věcech X užiteční a dobří.

Rudebusch tedy prostřednictvím této „rovnice“ vyjmenovává všechny důsledky moudrosti, které Sókratés zmiňuje. Rudebusch tak činí zcela záměrně – chce totiž poukázat na skutečnost, že moudrost má pro Sókrata výsadní postavení právě kvůli tomu, že je

---

<sup>48</sup> RUDEBUSCH, George. Socratic perfectionism. In: RESHOTKO, Naomi (ed.). *Desire, Identity, and Existence*. Edmonton: Academic Press, 2004. s. 127-142. ISBN 978-0920980842.

<sup>49</sup> Myšlenka, že smyslem lidského života je rozvoj lidské přirozenosti. Jako teorii ji zformuloval na konci 20. století Thomas Hurka.

<sup>50</sup> Tamtéž.

<sup>51</sup> RUDEBUSCH, George. Socratic perfectionism II. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* [online], 2001. [cit. 15.5.2022]. ISSN 2475-6865. Dostupné z: <https://orb.binghamton.edu/sagp/399/>

<sup>52</sup> *Lys.* 210b1-210d4.



univerzálně užitečná a veškeré další hodnoty jsou jí podřízeny. Z tohoto důvodu o Sókratově přístupu hovoří Rudebusch jako o perfekcionismu nezávislejícímu na činiteli. Moudrý člověk se totiž ve svém jednání neorientuje na základě toho, co je pro něj samotného nejlepší, ani na základě toho, co je nejlepší pro druhé. Pakliže si počíná moudře, pak jeho jednání přináší dobro a prospěch všem – a v tomto světle se Platónova teorie usilující o obecné dobro sotva může jevit jako sobecká.

Pojďme si nyní v krátkosti shrnout zmíněné argumenty na obhajobu Platóna před obviněním ze sobectví. Na začátku této podkapitoly jsme zproblematizovali Vlastosův požadavek, že láska k druhému by měla být zcela nezávislá na zájmu o vlastní dobro. Tento zájem je totiž pro každého z nás přirozený a skutečnost, že podle něho řídíme své jednání, nelze automaticky považovat za sobectví. Je třeba rozlišovat, jak se k našemu dobru vztahuje dobro druhých. O sobectví hovoříme tehdy, pakliže nám na dobru druhých nezáleží, resp. záleží nám na něm jen tehdy, pokud nějak přispívá k našemu dobru. V opačném případě však dobro druhých považujeme za součást našeho dobra – a viděli jsme, že tuto provázanost Platónově teorii lásky přisuzují jak Penner a Rowe, tak Irwin. Rudebusch argumentoval proti sobectví na základě specifickému postavení moudrosti v dialogu *Lysis*. Skutečnost, že člověk by měl především usilovat o to být moudrý, a tedy užitečný svému okolí, totiž vypovídá o tom, že v Platónově filosofii záleží především na obecném dobru.

V následující kapitole bych se ráda krátce zastavila u konceptu, který úzce souvisí se zájmem o vlastní dobro, potažmo s egocentrismem: u sebelásky. Tento pojem užívá již Aristotelés – záhy uvidíme, zda ho lze užít i v souvislosti s Platónem. Vyjde při tom najevo mnohé z toho, co začíná být nyní již patrné: že důraz na vlastní užitečnost a prospěch, který Vlastos Platónovi vyčítá a obviňuje ho tak ze sobectví, se ve světle Platónovy představy o ideální obci dostává do zcela odlišné roviny.

## 2.3 O problému sebelásky

V předchozí kapitole jsme viděli, že zájem o vlastní dobro hraje v lidském jednání roli tak významnou, že ho nelze jednoduše vyřadit ani z mezilidských vztahů. Skutečnost, že si při výběru partnera počínáme s ohledem na to, zda nám potenciální vztah přinese dobro, je proto nevyhnutelná. Tato motivace zároveň do velké míry udává směr i samotnému vztahování se k dané osobě. Téměř by se dalo říci, že vedle lásky k druhému stojí vždy také láska k sobě: sebeláska. Viděli jsme, že v Platónově teorii je usilování o dobro v lidském životě zcela klíčové – lze však hovořit o sebelásce jako takové?

Koncept sebelásky můžeme nalézt již u Aristotela. „*Každý jest sám sobě nejlepším přítelem, proto má sám sebe nejvíce milovat,*“<sup>53</sup> píše v *Etice Nikomachově*. Za sebelásku považuje především snahu získat pro sebe krásu a dbát na svůj vlastní prospěch. Je však podle něj třeba rozlišovat dvě zcela odlišné podoby sebelásky. Jednu lze pozorovat u „obecného množství“ lidí, kteří jsou vedeni nerozumnou částí duše, a proto lační po penězích a tělesných rozkoších. Hanění, které se těmto od ostatních dostává, považuje Aristotelés za oprávněné. Oproti nim však klade osoby ctnostné, kteří se řídí rozumem a dobrými vášněmi. Takoví lidé taktéž usilují o krásu a prosazují své zájmy, avšak svému okolí rádi pomůžou, ba dokonce jsou ochotni se v mnohém obětovat. Sebelásku takových lidí Aristotelés uznává – ctnostný člověk podle něj „*má být sobecký; nemá jím být však tak, jak bývá obecné množství.*“<sup>54</sup>

Aristotelovo pojetí sebelásky je pro nás přínosným ukazatelem toho, že zájem o vlastní dobro lze považovat za určitou podobu lásky, která je mířena k nám samým. Explicitní odlišení sebelásky od sobectví navíc potvrzuje závěry, které jsme učinili v předchozí kapitole. Jak se to má tedy s Platónem?

Kosman<sup>55</sup> tvrdí, že koncept sebelásky je jednoznačně přítomen i v Platónově teorii. Své tvrzení podkládá vlastní interpretací Platónovy teorie lásky v dialogu *Lysis* a *Symposion*. Na jejím základě argumentuje, že jednou z hlavních podob erotické lásky je právě sebeláska (self-love).<sup>56</sup> Kosman vychází ze Sókratova tvrzení, že člověk vždy touží po tom, co nemá. Upozorňuje však přitom na to, že předmět naší touhy je zároveň něco, co nám původně patří, bylo nám to však odňato a nyní to postrádáme, a proto si to také pro

---

<sup>53</sup> EN 1168b10.

<sup>54</sup> EN 1169b2.

<sup>55</sup> KOSMAN, L. A. *Platonic love*, s. 27-42.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 35.

sebe v určitém smyslu nárokujeme. Podle Kosmana se člověk vždy nachází na pomezí vlastního já, kterým (zrovna) je, a pravého já, kterým je přirozeně. Naše bytí se tedy vyznačuje neustálým úsilím tuto přirozenost znovuobjevit. Kosman hovoří o sebelásce, jelikož je podle něj skutečný cíl erotické lásky právě toto pravé já, od něhož jsme byli odloučení a jímž se toužíme opět stát.<sup>57</sup>

S přítomností erotické touhy po ztraceném v Platónově teorii lze s Kosmanem bezpochyby souhlasit. Určité paralely shledávám v Aristofanově mýtu z dialogu *Symposion*, v němž hledání ztracené přirozenosti spočívá v nalezení naší druhé polovičky (více viz kapitola 2.5). Erotickou touhu, o níž Kosman hovoří, lze rovněž vztáhnout k *anamnésis* – rozpomínání se na ideje, které duše před vtělením spatřila. Jsem však na pochybách, zda je možné tuto touhu v případě platónské filosofie tak jednoduše nazvat sebeláskou, tedy „milováním sebe samého“. Nehledě na to, že zmíněnou Aristofanovu řeč – přestože má v *Symposiu* své místo – nelze považovat za vyjádření Platónových myšlenek. Pojdme se tedy podívat, jak je na sebelásku pohlíženo v jiném z platónských děl:

V *Zákonech* píše, že „přílišná láska k sobě bývá každému příčinou všech pochybení“<sup>58</sup> a „kdo chce být velkým mužem, nesmí mít rád sebe ani své věci, nýbrž věci spravedlivé“. Důvodem je určité ochromení úsudku, které takový stav způsobuje, a zkreslení představ o vlastní moudrosti, tedy že „se domníváme, že víme všechno, ačkoli nevíme takřka nic“<sup>59</sup>. O něco dál se dokonce explicitně tvrdí, že bychom měli „ubíhat před přílišnou sebeláskou“.<sup>60</sup> Na člověka zabývající se hledáním vlastní ztracené přirozenosti by proto bylo v platónské filosofii patrně pohlíženo jako na sebestředného omezence, který je namísto fascinace okolním světem zahleděn pouze sám do sebe.

Přestože je snaha o dosažení dobra klíčovým motivem Platónovy teorie, nelze toto úsilí jednoduše zaměnit za „snahu získat pro sebe krásu či prospěch“, o níž jsme hovořili v souvislosti s Aristotelem. To by bylo zřejmě považováno za sobectví, jelikož dobrý člověk se nesnaží dobro ukořistit sám pro sebe – usiluje o obecné dobro celého společenství. Ne nadarmo Platón prostřednictvím postavy Sókrata v *Ústavě* tvrdí, že

---

<sup>57</sup> Tamtéž, 35-37.

<sup>58</sup> *Leg.* 731d.

<sup>59</sup> Tamtéž, 732a.

<sup>60</sup> Tamtéž. 732b.

nejlepší vládcí by měli mít zájem o obec, jelikož: „Každý pak má největší zájem o to, co má rád.“<sup>61</sup> Celé společenství by mělo držet pohromadě skrze pouta lásky.

Uvažme také jednu z nejvýznamnějších pasáží Platónovy *Ústavy*: mýtus o jeskyni. Sókratés v jejím závěru upozorňuje na to, že ti, kterým se podařilo vystoupit z vězení a spatřit nejjoucnější jsoucno – ideu dobra –, musí poté sestoupit nazpět do temnoty:

*Glaukón: Pak to bude od nás nespravedlivé, když učiníme, aby vedli horší život, ač by jim bylo možno vésti lepší?*

*Sókratés: Zapomněl jsi zase, příteli, že zákon nepečuje o to, aby se jedna třída v obci měla obzvláště dobře, nýbrž usiluje o to, aby tento stav nastal v celé obci...<sup>62</sup>*

Pakliže by v Platónově teorii mělo být dosažení individuálního dobra vždy podřízeno zájmu obce – jak ji pak můžeme nazvat egocentrickou?

Vlastos si je tohoto kolektivismu samozřejmě vědom, staví se však k němu zcela odmítavě. „Člověk intuitivně cítí, že v Platónově ultramorální obci je cosi špatně,“<sup>63</sup> píše. V první kapitole jsme viděli, jaké konkrétní problémy podle něj tato politická teorie přináší pro jedince: ztrátu svobody a soukromí. V těchto bodech lze s Vlastosem do určité míry souhlasit – Platónovo ideální zřízení obce je samo o sobě podnětem pro takřka bezendou diskuzi. V této práci pro hlubší rozbor vztahu individuálního a obecného dobra není prostor. Náš malý exkurz ke konceptu sebelásky nám však ukázal, že obecné dobro stojí v Platónově filosofii nad dobrem jedince. Jednu věc si proto nyní již můžeme dovolit tvrdit: jeho přístup není sobecký.

Ve hře však nadále zůstává otázka, jakou roli hraje jedinečnost člověka v teorii, která si nadevše cení obecné, univerzální a věčné. A především: co z toho vyplývá pro způsob, jakým se ve svém pojetí lásky Platón vztahuje k druhému? Abychom našli odpověď, zaměříme se v následujících kapitolách na Vlastosovo druhé obvinění, podle něhož pro Platóna „nebude jedinec ve své jedinečnosti a celistvosti své individuality nikdy předmětem naší lásky“.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Resp. 412d.

<sup>62</sup> Resp. 519d-e.

<sup>63</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 100.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 120.

## 2.4 Milovat někoho pro jeho kvality ≠ opomíjet jeho pravé já

Připomeňme si Vlastosovu druhou námitku. Podle Sókratových slov v dialogu *Symposion* člověk nemiluje jedince pro ně samé, ale pouze jako ztělesnění toho, co miluje skutečně: ideu krásy. Druhý je proto milován výhradně pro jeho krásné vlastnosti, nikoli pro vše, co k němu patří, a co zakládá jeho jedinečnost.

Představa, že druhé milujeme pro jejich přednosti, je však obecně problematická. Je totiž do velké míry pouze dílem náhody, jaké vlastnosti člověk „dostal do vínku“, a proto by se v takovém pojetí i naše láska – mířena k těmto milováníhodným vlastnostem – vážala k danému člověku jaksi náhodou. Vlastnosti se navíc mohou v průběhu času proměnit, a pokud by druhý některých z nich pozbyl, pak by nám nezbyl důvod, proč v lásce k němu setrvat. Jednoduše bychom „přelétli“ k někomu, kdo požadovanými vlastnostmi disponuje. Z vlastní zkušenosti však víme, že lidské vztahy jsou složitější, a v lásce k druhým hraje roli i jakási jejich esence – dalo by se říci: jedinečnost.

Pokud bychom se však na věc podívali z opačného konce a představili si, že je naše láska na vlastnostech druhého zcela nezávislá a druhého milujeme „jen tak“, pak se takový vztah stane zcela iracionálním. Nebudeme totiž schopni vysvětlit, proč jsme si za cíl našeho zájmu vybrali právě jeho a ne někoho jiného. Ani jedno z obou pojetí se nejeví dostatečně uspokojivé, snažíme-li se nalézt teorii vysvětlující lásku, která nás váže ke konkrétnímu člověku v jeho jedinečnosti, zároveň je však nezávislá na pomíjivých vlastnostech, jimiž daný člověk (náhodou) oplývá. Jaké se nám tedy nabízí řešení?

Tuto svízelnou situaci se pokusil vyřešit Kosman. V předchozí kapitole jsme viděli, že za skutečný cíl erotické lásky považuje znovunalezení naší přirozenosti. Jakou roli tedy v jeho pojetí zaujímají druzí? Jestliže někoho milujeme, pak je to podle Kosmana<sup>65</sup> proto, že v něm rozpoznáváme jeho pravé já, a skrze naši lásku mu pomáháme toto já přivést na svět, jinými slovy realizovat. Zároveň to znamená, že v druhém nahlížíme krásu a ctnost, a i těmto pomáháme vyvstat na povrch. Takto se tedy druhý ve světle naší lásky stává krásným, ctnostným, a především se stává sám sebou. Takové pojetí lásky k druhým podle Kosmana zcela zapadá do způsobu vztahování se ke světu v Platónově ontologii, kdy cílem filosofického úsilí je schopnost rozlišit ideje od pouhých obrazů – tedy jinými slovy, nahlédnout svět v jeho kráse, takový, jaký doopravdy je.

---

<sup>65</sup> KOSMAN, L. A. *Platonic love*, s. 38-41.

Kosmanova teorie nám umožňuje zaujmout k Platónově teorii lásky perspektivu, v níž jsme schopni ji obhájit před Vlastosovým obviněním, že druhé milujeme výhradně kvůli jejich krásným vlastnostem, nikoli kvůli nim samým v jejich jedinečnosti. Jestliže totiž Platón prostřednictvím postavy Sókrata tvrdí, že v druhých milujeme to, co je krásné, pak právě to podle Kosmana znamená, že prizmatem naší lásky vidíme jejich já takové, jaké je ve své přirozenosti – jaké je *skutečně*. Své city tedy nesměřujeme k nahodilé povaze druhého, nýbrž k tomuto unikátnímu já. Tím, že ho napomáháme rozvíjet, navíc aktivně přispíváme k dobru druhého.

Nabízí se však další způsob, jak *Symposion* interpretovat a vyrovnat se s Vlastosovým obviněním. Připomeňme si Diotimino tvrzení, že láska (*erós*) je plození v krásnu. Skrze plození může člověk dosáhnout nesmrtelnosti a pouze tehdy se může stát vlastníkem dobra trvale. Láska tedy „*touží i po nesmrtelnosti*“.<sup>66</sup> Podle Anthonyho W. Price je při čtení *Symposia* potřeba rozlišovat trojí: jednak pravou lásku k druhému, jednak lásku k vlastnostem druhého, tj. obdiv, a lásku jakožto touhu rozvinout v druhém určité ctnosti.<sup>67</sup> Tento poslední druh lásky je specifický tím, že lze jeho prostřednictvím dosáhnout zástupné nesmrtelnosti. Price na základě své interpretace tvrdí, že v milovníkovi, který došel až na vrchol „hierarchie lásky“ a spatřil samu ideu krásy, se i nadále projevuje plodivý pud, a proto tuto nově dosaženou moudrost sdílí se svým miláčkem jakožto „společné potomstvo“. „*Jistá individuální, mezilidská láska tedy není odstraněna, nýbrž oslavována*,“ poznamenává Price.<sup>68</sup>

Záhy se však na povrch opět vynořuje Vlastosova první námitka. Jestliže chci skrze milování druhého dosáhnout nesmrtelnosti, nejedná se z mé strany o lásku za účelem vlastního prospěchu, tj. o lásku založenou na užitku? Price nabízí vysvětlení: Milováním druhého se naše životy vzájemně propojí natolik, že se i jeho budoucnost stane jistým pokračováním té moje. Výsledkem bude, že jakákoli snaha o dosažení vlastního dobra bude vždy zároveň snahou o to, aby dobra dosáhl i druhý. Jinými slovy: můj prospěch bude i jeho prospěchem.<sup>69</sup> Jde o další způsob, jak Platóna před nařčením ze sobectví obhájit, přestože jsem na pochybách, zda není úplné ztotožnění zájmů milujícího a milovaného

---

<sup>66</sup> *Symp.* 207a.

<sup>67</sup> PRICE, A. W. Platónská láska k druhým. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 136. ISBN 978-80-7465-245-5.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 140.

spíše na škodu. Navíc k předpokládanému „propojení životů“ nemusí v každém – jakkoli láskyplném – vztahu vždy zcela beze zbytku dojít.

Pojďme se však vrátit k námitce, že druhé milujeme pouze pro jejich krásné (ale pomíjivé) vlastnosti. Podle Price to automaticky neznamená, že druhé nemilujeme pro ně samé, pakliže „*o tyto vlastnosti jde také jemu a mně na nich alespoň zčásti záleží právě proto, že na tom záleží i jemu.*“<sup>70</sup> V případě duševních vlastností přitom předpokládá, že tomu tak skutečně je – vychází přitom z pasáže z dialogu *Faidros*, v níž jsou milenci líčeni jako stoupenci téhož boha. Podle tohoto mýtu si své milované nevybíráme nahodile, nýbrž vždy již na základě našeho společného boha, kterého v nich rozpoznáváme. Tomu se navíc oba snažíme připodobnit. Pěstování určitých předností je proto jak v našem zájmu, tak v zájmu milovaných.

„*Průvodci Apollónovi a tak každého z bohů, řídící se vzorem svého boha, hledí, aby jejich miláček měl také takovou povahu, a když ho získají, svým vlastním napodobováním boha i tím, že působí na svého miláčka a dávají mu směr, vedou ho, pokud je každému možno, k činnosti a podobě onoho boha.*“<sup>71</sup>

Ano – poznamenává Price<sup>72</sup> – stále to znamená lásku mířenou pouze k některým vybraným vlastnostem. Nepovažuje to však za problematické. Důvodem je podle něj skutečnost, že vtělená duše je sama o sobě rozpolcená. Sókratés ji v dialogu *Faidros* připodobňuje k okřídlenému spřežení s vozatajem, které je taženo dvěma koňmi, přičemž „*jeden z koní je u něho krásný a dobrý a také z takového rodu, druhý však je z opačného rodu a opačných vlastností.*“<sup>73</sup> Milujeme-li pouze „lepší část“ druhého, pak své city směřujeme k té části duše, jež je připodobněna k dobrému z obou koní. Znamená to tedy, že odmítáme špatného koně, jehož žádosti duši našeho milovaného pouze kazí a rozptylují. „*Milující respektuje integritu milovaného, když ho kriticky hodnotí*“, píše Price.<sup>74</sup> Obstála by tato interpretace před Vlastosem?

Než se pokusíme odpovědět, pojďme si nejprve ucelit poznatky z této kapitoly. Na jejím začátku jsme si ukázali, jaké problémy s sebou přináší představa, že druhé milujeme kvůli jejich vlastnostem. Stejně tak se však ukázala problematická i představa opačná, tedy láska na vlastnostech zcela nezávislá. Viděli jsme, jak se lze vypořádat s druhou

---

<sup>70</sup> Tamtéž.

<sup>71</sup> *Phaedr.* 253b.

<sup>72</sup> PRICE, A. W. *Platónská láska k druhým*, s. 142.

<sup>73</sup> *Phaedr.* 246b.

<sup>74</sup> PRICE, A. W. *Platónská láska k druhým*, s. 142.

Vlastosovou námitkou spočívající v tom, že milující v Platónově pojetí miluje pouze krásné vlastnosti a jedinečnost druhého opomíjí. Jednak se lze opřít o interpretaci, že milovat v druhých „to krásné“ znamená milovat je takové, jací skutečně – v pravdě – jsou. Proti údajnému egocentrismu lze rovněž vznést argument, že plození v krásnu, které se odehrává na samém vrcholu erotického vzestupu v dialogu *Symposion*, se nese v duchu láskyplného sdílení s milovaným člověkem. Milovat druhé kvůli jejich vlastnostem navíc nemusí nutně znamenat, že opomíjíme jejich já, jelikož i dotyčným na daných vlastnostech záleží – Platón to dokládá v dialogu *Faidros*. Vraťme se nyní k Vlastosovi.

Vlastos Platónově teorii vytýkal, že lásku směřuje výhradně k dobrým a krásným vlastnostem druhého, a proto „*nebude jedinec ve své jedinečnosti a celistvosti své individuality nikdy předmětem naší lásky*“.<sup>75</sup> V závěru jsme viděli, že ani Priceův model nepočítá s tím, že bychom měli v druhých milovat beze zbytku vše – tedy i to špatné. Jeho řešení však podněcuje diskuzi o tom, zda je taková podoba lásky vůbec žádoucí či dokonce možná. Připomeňme si, v čem Vlastos viděl skutečné jádro problému:

*„Jedinec nemůže být tak milováníhodný jako idea; pouze idea může být milována pro sebe samu; jedinec pouze potud, pokud je v něm prchavě a pomíjivě otištěna ideální dokonalost“*<sup>76</sup>

Platónova koncepce lásky je tedy podle Vlastose egocentrická především proto, že láska k idejím, která je nedílnou součástí Platónovy teorie jako takové, zastiňuje veškerou lásku, kterou lze kdy cítit k bytostem z masa a kostí. Není to však příliš pesimistická představa? Blíže se vztahu lásky k idejím a lásky ke konkrétním osobám budu věnovat v poslední kapitole této práce. Předtím se však ještě pozastavím u dialogu *Symposion* a pokusím se ukázat, že i mezilidská láska zaujímající nižší příčky Diotiminy hierarchie má v Platónově teorii své místo.

---

<sup>75</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 120.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 123.



## 2.5 Sókratovu teorii lásky dotváří Alkibiadova řeč

Viděli jsme, že Vlastos se ve své interpretaci dialogu *Symposion* opírá výhradně o jedinou pasáž, konkrétně o Sókratovo převyprávění jeho rozhovoru s kněžkou Diotimou. Přestože v dialogu vystupuje řada dalších postav a je proneseno několik působivých proslovů, zdá se, že Vlastos nepovažuje za důležité je prozkoumat a za jediného mluvčího Platónovy teorie považuje Sókrata, respektive Diotimu. Proč tomu tak je? Důvodem by mohlo být Sókratovo tvrzení, že se vyzná „ve věcech lásky“.<sup>77</sup> Nebo že chce na rozdíl od předchozích řečníků mluvit pravdu.<sup>78</sup> Je však na místě zmínit, že nárok na pravdu si taktéž klade i poslední řečník dialogu: Alkibiadés.<sup>79</sup>

Snažíme-li se přijít na kloub Platónovým myšlenkám, je vždy na místě vzít v potaz stanoviska i dalších mluvčích, nikoli pouze Sókrata. Bez ohledu na Vlastosův záměr se proto nabízí otázka, zda v důsledku jeho přístupu nezůstaly některé aspekty Platónovy teorie opomenuty.

Takový názor zastává Martha Nussbaumová<sup>80</sup>, která v reakci na Vlastosův článek upozorňuje, že při čtení a interpretaci dialogu *Symposion* je záhodno k němu přistupovat jako k celku, nikoli upírat pozornost pouze k některým částem. Podobně jako Vlastos, i ona v Diotimině výkladu postrádá klíčové aspekty lásky. Domnívá se však, že kritika Platóna není oprávněná, jelikož mnoho z požadavků, které Sókratova teorie podle Vlastose nesplňuje, jsou ve skutečnosti naplněny v jiných řečech pronesených během hostiny: v Aristofanově a zejména pak v Alkibiadově. Podívejme se nejprve na prvního jmenovaného řečníka.

Když se komik Aristofanés, jehož řeč byla pozdržena škytavkou, konečně ujímá slova, sdílí s osazenstvem mytický příběh o lásce. Podle tohoto mýtu byli lidé prapůvodně mohutnými androgynními bytostmi. Bohové, znepokojeni jejich mocí, se proto rozhodli je oslabit tím, že je rozdělili na dvě půlky. Těmito půlkami jsme nyní my – nekompletní, nedokonalí – a součástí naší podstaty je touha nalézt svou druhou polovičku, od níž jsme byli kdysi dávno odříznuti. „*Jest tedy již od tak dávné doby lidem vrozena láska, spojovatelka staré přirozenosti, která se snaží učinit jedno ze dvou a lidskou přirozenost*

---

<sup>77</sup> *Symp.* 177e.

<sup>78</sup> Tamtéž, 199a.

<sup>79</sup> Tamtéž, 214e, též 217b, 219c.

<sup>80</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. Přeložil Daniel KORTE. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 348-349. ISBN 80-7298-089-0.

uzdravit,” vypráví Aristofanés.<sup>81</sup> Erós podle něj není ničím jiným, než právě touto touhou spojit se s člověkem, který býval kdysi naší součástí, a znovuobjevit tak naši dávno ztracenou přirozenost.

Nelze se divit, pakliže nám Aristofanova řeč připadá poměrně blízká moderním představám o lásce, a to zejména v porovnání s řečí Sókratovou. Ne nadarmo se v běžné řeči o partnerech mluví jako o drahých polovičkách. Aristofanovu mýtu patrně odpovídá romantická představa mnohých z nás, podle níž na světě existuje pro každého člověka spřízněná duše. Pokud se s ní setkáme, zaplaví nás euforie a hluboká vášeň, staneme se nerozlučitelnými a společně se vydáme vstříc šťastnému životu plného pravé lásky.

Nussbaumová v Aristofanově pojetí shledává rovnou několik aspektů, které vyhovují Vlastosově představě lásky:

*„Předměty vášně těchto bytostí jsou celí lidé: nikoli „komplexy žádoucích vlastností“, nýbrž celistvé bytosti, dokonale zhmotněné, se všemi svými výstřednostmi, nedostatky, a dokonce i chybami.“<sup>82</sup>*

Druzí jsou zároveň v očích milující osoby vnímány jako jedineční a nenahraditelní. Jsou těmi jedinými, kteří k nim přirozeně patří a kteří proto mohou naplnit jejich erotickou touhu.

Přesto však Nussbaumová nepovažuje Aristofanův výklad lásky za dokonalý. Problémem je podle ní především křehkost, k níž je v něm lidský druh odsouzen. Bez naší druhé polovičky nebudeme nikdy celiství, plnohodnotní. A co můžeme pro její nalezení udělat? Prakticky nic. *„Je těžké přijmout, že něco tak zásadního pro naše dobro jako láska, je zároveň do takové míry věcí náhody“.*<sup>83</sup> Nepředvídatelnost takové lásky je omezující, svazující. Aristofanés sice tvrdí, že k tomu, abychom se setkali se svými miláčky, je zapotřebí především velebit boha Eróta, záhy však konstatuje, že se to v životě podaří jen málo lidem.<sup>84</sup> Jestliže je navíc nejvyšším cílem spojit se s druhou osobou v jednu, pak nemůže být tato touha nikdy naplněna zcela beze zbytku a trvale.<sup>85</sup>

Určitý problém vyvstává na povrch také ve chvíli, kdy se zamyslíme nad motivací takové lásky. Skutečně by byl Vlastos spokojený s tím, že bychom druhé milovali

---

<sup>81</sup> *Symp.* 191d.

<sup>82</sup> NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*, s. 360-361.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 362.

<sup>84</sup> *Symp.* 193b.

<sup>85</sup> NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*, s. 363.

výhradně z toho důvodu, abychom sami sobě navrátili celistvost? I to je přece ve svém jádru poněkud sobecký záměr. V tomto ohledu považuji za více vyhovující Kosmanovu teorii, která se neupíná na hledání přirozenosti pouze vlastní, nýbrž také na přirozenost druhých, a lásku vysvětluje jako nezištné úsilí tuto přirozenost pomoci naplnit.

Pojďme se ale nyní podívat na řeč zcela odlišnou. Podle Nussbaumové není náhodou, že Platón dává poslední slovo celého dialogu zrovna Alkibiadovi, který v alkoholovém opojení právě vtrhl na hostinu. Jeho řeč je charakteristická svou smělostí, chaotičností a vášnivostí, ale od ostatních řečí dialogu se liší nejen tím. Zatímco ostatní řečníci pěli chvalořeči na Eróta, Alkibiadés vypráví o lásce, kterou cítí k Sókratovi. A namísto obecných faktů se rozhodl přispět znalostmi zakládajícími se na jeho vlastní, jedinečné zkušenosti s erotickou touhou. To je podle Nussbaumové<sup>86</sup> jedním z hlavních důvodů, proč je jeho řeč obvykle přehlížena – filozofická tradice počínaje Sókratem pokládá za relevantní zejména univerzální, obecné poznatky, zatímco jedinečné příběhy a neopakovatelné zkušenosti jsou naopak ceněny spíše pro svou literární hodnotu.

Alkibiadés mluví o lásce všelijak, jen ne v obecnostech – ve své řeči podává svědectví o tom, jak ji on sám prožil a jaké emoce při tom cítil. Popisuje konkrétní předmět své lásky – Sókrata – a neopomíná přitom vyzdvihnout jeho unikátnost: „...*ale něco tak zvláštního jako je tento člověk, on sám i jeho řeči, ani přibližně by nikdo nenalezl ani v naší ani ve staré době...*“<sup>87</sup>. Alkibiadés se však neomezuje na pouhý výčet Sókratových vlastností. Vypráví historicky o tom, co vše s ním zažil, a celou svou zkušenost s láskou se snaží posluchačům co nejlépe zprostředkovat pomocí barvitých popisů a přirovnání. Jestliže stálo v jádru Vlastosovy kritiky obvinění, že pro Platóna není nikdy předmětem lásky druhý ve své jedinečnosti a celistvosti, pak je podle Nussbaumové právě Alkibiadova řeč místem, kde chvála lidské jedinečnosti vyplývá na povrch.

Nussbaumová<sup>88</sup> tvrdí, že důvěrná znalost milovaného člověka v jeho jedinečnosti, kterou můžeme v Alkibiadově řeči pozorovat, je specifický druh porozumění, které získáváme skrze smysly, emoce a rozum. Jde o určitý intuitivní smysl pro konkrétní osobu, který nám pomáhá se ve vztahu s touto osobou orientovat. Tento praktický druh porozumění staví Nussbaumová do kontrastu s univerzálními radami a pravidly, které

---

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 383.

<sup>87</sup> *Symp.* 221d.

<sup>88</sup> NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*, s. 388.

získáváme čistě skrze rozum, a na které se při svém jednání a rozhodování obracíme takéž.

„*Neboť dobře vězte, že žádný z vás ho nezná; ale já vám ho ukáži, když jsem již začal,*“<sup>89</sup> zvolá Alkibiadés. Podle Nussbaumové dává svou řečí najevo, že Sókrata zná lépe než kdokoli jiný, a to právě díky hlubokému porozumění spočívající v důvěrném poznání jedinečnosti jeho osoby.

(Alkibiadés) „...*hodlá tvrdit, že díky důvěrnému vztahu k milovníkovi může předložit popisy (příběhy), které jsou pravdivé hlouběji a přesněji – zachycují více z toho, co je pro Sókrata typické a co se k němu reálně vztahuje, více vysvětlují, co Sókratés dělá a proč – než jakýkoli výklad, který by mohl předložit milovník idejí, který se zřiká poznávacích možností smyslů a citů.*“<sup>90</sup>

Jeho přístup představuje opačný extrém od Diotimina výkladu, podle něhož bychom se měli řídit rozumem, směřovat k obecnějším formám lásky a nakonec spatřit ideu krásy. Alkibiadés miluje Sókrata kvůli němu samému a nad svou lásku k jeho tělu a duši se rozhodně povznést neplánuje. Zdá se, že Platón v rámci jednoho dialogu představuje dva různé přístupy – rozumovou lásku k idejím a vášnivou lásku ke konkrétním člověku. Avšak jak je lze chápat jako jednu koherentní teorii, pakliže vášnivá láska mate duši, uvádí člověka do otrockého postavení<sup>91</sup> a vyvolává v něm stud,<sup>92</sup> jak tvrdí Platón prostřednictvím postavy Alkibiada? Podle Nussbaumové<sup>93</sup> bylo Platónovým záměrem poukázat na dva odlišné druhy poznání, které se navzájem vylučují. Naším údělem je pak zvolit si svou cestu. Dosáhnout obojího nelze – vždy se budeme muset vzdát určitého druhu krásy: buď krásy těla nebo krásy idejí. Jakmile se vydáme na cestu rozumu, kterou předestřela Diotima, záhy si uvědomíme cenu, kterou za to budeme muset zaplatit – cenu vášnivé lásky ke individuálnímu člověku.

Vidíme, že způsob, jakým interpretujeme Platónovu teorii lásky, závisí i na tom, jaký význam přisoudíme jednotlivým mluvčím jeho dialogů. Z pohledu Vlastose zastávají Aristofanes s Alkibiadem roli pouhých vedlejších postav, které na rozdíl od Sókrata nejsou znalé ve věcech lásky, a proto jejich řeči slouží spíše jen jako ukázka rozmanitých, avšak neplatných výkladů. Zřejmě proto se Vlastos drží pouze pasáže s kněžkou Diotimou a svou interpretaci Platónovy teorie lásky opírá výhradně o ni. Oproti tomu Nussbaumová

---

<sup>89</sup> *Symp.* 216d.

<sup>90</sup> NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*, s. 389-390.

<sup>91</sup> *Symp.* 215e.

<sup>92</sup> Tamtéž, 216b.

<sup>93</sup> NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*, s. 400.

považuje i další řeči za alternativy, skrze které Platón upozorňuje na specifika „obyčejných“ mezilidských vztahů a na atributy lásky, které ke vztahům tohoto typu patří. Tímto způsobem Platón svou koncepci ještě v rámci toho samého dialogu upravuje.

*„Jestliže spisovatel popisuje určitou teorii lásky a pak následuje její popis s příkladem, který jí odporuje, totiž příběh vášnivého citu k určitému jedinci, příběh stejně výmluvný jako kterýkoli jiný v literatuře – a praví, že tato teorie cosi opomíjí, je vůči čemusi slepá –, pak bychom možná měli váhat, než nazveme onoho autora slepým,“<sup>94</sup> tvrdí Nussbaumová.*

Způsob, jakým Nussbaumová s postavami v dialogu pracuje a jakou důkladnou pozornost věnuje jeho celkovému kontextu, považuji za velmi přínosný, jelikož nám to umožňuje pohlédnout na Platónovu teorii lásky z dalšího úhlu pohledu. Nelze však s jistotou tvrdit, jaké je skutečné postavení Aristofanovy mytické řeči a Alkibiadova opilého vpádu v rámci celého dialogu. Tyto řeči buď Platón uvádí jako chybné výklady, jimiž vyzdvihuje nadřazenost Sókratovy teorie, nebo těmito řečmi celou teorii dotváří a poukazuje tím na možnost volby mezi vícero přístupy, které může člověk k lásce zaujmout. V obou případech ale platí, že s Vlastosem nelze souhlasit v tom, že by Platónovi něco uniklo – naopak, rozmanitost řečí v *Symposiu* poukazuje na to, že Platón si je patrně dobře vědom všech krás, které mezilidská láska nabízí, a které je třeba obětovat, rozhodneme-li se nad ni povznést a vedeni světlem rozumu se vydat na cestu za pravdivým poznáním.

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 348-349.

### 3 Egocentrismus v dialogu *Faidros*

Viděli jsme, že Vlastos se ve svém článku věnuje především Platónovým dialogům *Lysis* a *Symposion*, částečně také *Ústavě*, a na nich staví svou kritiku. Může být s podivem, jak malou pozornost věnuje dialogu, v němž je láska tak explicitním tématem – dialogu *Faidros*. Některými badateli je Vlastos za tento postup kritizován. Svými námitkami však bezpochyby cílí i na *Faidra*. Vyplývá to z řady odkazů a poznámek: Například když tvrdí, že *próton filon* je ve skutečnosti idea a to, co v druhých milujeme, je obraz této ideje, odvolává se přitom mimo jiné i na dialog *Faidros*. Je tedy zjevné, že božské šílení nevyhovuje požadavkům, které na lásku klade, o nic víc než plození v krásnu.

S cílem dopátrat se oprávněnosti Vlastosova obvinění z egocentrismu a poskytnout ucelenější obraz o Platónově teorii lásky bych proto ráda věnovala poslední část této práce právě dialogu *Faidros*. Přínos tohoto díla spatřuji v mnohém. Platón nám jeho prostřednictvím umožňuje nahlédnout na rozličné podoby lásky, zároveň nám však poskytuje vhled do významného aspektu Athénské kultury – pederastie –, jež je kontextem, do něhož je třeba tyto vztahy, potažmo Platónovo smýšlení jako takové, situovat. Záhy uvidíme, že pro naše bádání je dialog *Faidros* úrodnou půdou, jelikož nám jeho čtení pomůže blíže objasnit, jaké je v Platónově teorii místo pro individuální mezilidskou lásku, respektive zda tam pro ni vedle lásky k idejím vůbec nějaké místo zbývá.

V dialogu *Faidros* rozmlouvá Sókratés s Faidrem – tím Faidrem, jenž v *Symposiu* navrhl, aby každý z osazenstva pronesl chvalořeč na Eróta. Faidros čte Sókratovi Lysidovu řeč, avšak Sókratés jí mnohé vytýká a namísto toho pronáší řeč svou. Nejprve dochází k tomu, že láska je žádost těla a milující svou láskou škodí milovanému. Poté však pronáší svou druhou řeč, v níž je láska vykreslena zcela odlišně. Sókratés tvrdí, že „*se nám dostává působením šílenosti největších dober, je-li ovšem dávána darem božím*“<sup>95</sup>, čímž tuto krásnou, prospěšnou lásku jmenuje božským šílením. Vypráví v této souvislosti mýtus o opeřených duši, které se před vtělením vznášely na vrcholu nebeské klenby, doprovázely bohy a usilovaly přitom o spatření nadsmyslových jsoucen. Na tomto světě pak podle Sókrata naši lásku probouzí pohled na tělesnou krásu našeho milovaného, jelikož se jejím prostřednictvím rozpomínáme na ideu krásy. Láska vydávající se právě touto cestou nás

---

<sup>95</sup> *Phaedr.* 244a.

tímto vede k filosofii a poznání. Po druhé Sókratově řeči začíná druhá část dialogu, která se věnuje rétorice a psaní. My se však zaměříme pouze na část první.

Vidíme, že podobně jako v dialogu *Symposion* hraje také v dialogu *Faidros* idea krásy klíčovou roli. Podle mýtu, který Sókratés vypráví, usilují před vtělením bez výjimky všechny duše o to, aby v nebeských výšinách spatřily, respektive rozumem uchopily „něco z pravdivých věcí“<sup>96</sup>. Na tato jsoucna si pak nikoli všichni, nýbrž ti se zdatnou pamětí rozpomínají. Idea krásy má přitom mezi ostatními pravdivými jsoucnými výsadní postavení: Sókratés tvrdí, že „zářila mezi oněmi jsoucnými, a když jsme přišli sem, postihli jsme ji nejjasnějším z našich smyslů, nejjasněji se třpytící.“<sup>97</sup> A vzápětí dodává:

„Tu pak kdo není nově zasvěcen nebo kdo je zkažen, nespěje rychle odsud tam ke kráse samé, když se dívá na zdejší věc podle ní pojmenovanou, a proto při tom pohledu nepocítuje úcty, nýbrž poddáv se rozkoši po způsobu čtvernožce chce se pářit a plodit děti a, přátele se s bujností, nebojí se ani se nestydí honit se za rozkoší i proti přirozenosti.“<sup>98</sup>

Z uvedeného vyplývá, že podle Sókrata je třeba od pozemského jsoucna, které vypodobňuje krásu, co možná nejrychleji „spět ke kráse samé“. Sókratés zde patrně hovoří o tělesné kráse milované osoby, která v člověku vyvolává vzpomínku na ideu krásy. Avšak v nás tato pasáž vyvolává v první řadě vzpomínku na Diotimin vzestup z dialogu *Symposion*. I zde se na první pohled zdá, jako by lidé, potažmo jejich krásy zaujímaly v Platónově pojetí lásky roli jen jakéhosi katalyzátoru – či prostředku – k opětovnému sblížení se s idejemi. Na povrch tak vyvstává Vlastosova druhá námitka. Jestliže jsou veškerá jsoucna na tomto světě – včetně lidí – pouhými napodobeninami idejí, je vůbec možné milovat je pro ně samé, a nikoli jen jako prostředek dosažení výše zmíněného cíle? White<sup>99</sup> tvrdí, že nikoli – a odvolává se přitom na pasáž *Ústavy*, kde Sókratés rozlišuje tři druhy dobra: dobro, které „bychom si přáli mítí nikoli z touhy po jeho účincích, nýbrž proto, že je milujeme pro ně samo,“ dále dobro, které „máme rádi i pro ně samo i pro jejich účinky,“ a nakonec dobro, která „bychom si nepřáli mítí pro ně samy, nýbrž pro výdělek a pro všechny ostatní výhody z nich plynoucí“.<sup>100</sup> Zdá se tedy, že samotná

---

<sup>96</sup> Tamtéž. 248c.

<sup>97</sup> Tamtéž, 250d.

<sup>98</sup> Tamtéž, 250e-251a.

<sup>99</sup> WHITE, F. C., Love and the Individual in Plato's Phaedrus. *The Classical Quarterly* [online]. Cambridge University Press, 1990. 40(2), s. 397. [cit. 11.6.2022]. ISSN 0009-8388. DOI: 10.1017/S000983880004297.

<sup>100</sup> *Resp.* 357b-c.

skutečnost, že druhý v Platónově teorii zaujímá roli „prostředku“, se s upřímnou láskou k němu mířenou nutně nevylučuje.

To však nestačí. Lidé jsou sice „prostředky“ k rozpomenutí, jsou však také zároveň „pouhé“ obrazy,. Proto je třeba si položit otázku, zda jsou hodni lásky pro sebe samé i navzdory tomu, že jsou napodobeninami idejí. Nejprve je však potřeba učinit jasnější, co doopravdy znamená milovat něco či někoho „pro něho samého“<sup>101</sup>. White<sup>102</sup> upozorňuje na dva možné významy této věty. Zaprvé tím můžeme vyjádřit skutečnost, že něco či někoho milujeme proto, že tato věc či osoba sama o sobě naplňuje některý z našich cílů. Opačný případ by nastal tehdy, kdy by za naší láskou stál ve skutečnosti ještě jiný, odlišný cíl či záměr, a milovali bychom ji tedy „pro něco jiného“ či „kvůli něčemu jinému“. Zadruhé můžeme říci, že někoho milujeme pro něho samého, pakliže nám záleží na tom, aby byly nezávisle na našich cílech naplněny i cíle a zájmy této osoby – jinými slovy, že nám záleží na jejím dobru.

Jelikož jde o jednu z klíčových frází Vlastosova článku, je důležité se zároveň zorientovat v tom, v jakém významu s ní operuje právě on. Podívejme se proto na jednotlivé případy. Nejprve užívá tento obrat v druhém významu, když odkazuje na Aristotelovo „(...) *milovati znamená přáteli někomu, co pokládá za dobré, a to pro něho, nikoli pro nás (...)*“<sup>103</sup>. O něco později však užívá frázi v prvním významu, když tvrdí, že v Sókratově pojetí A miluje B výhradně kvůli nějaké své další potřebě či za nějakým dalším účelem, a proto se zdá být „jednoznačně *neschopen milovat druhého kvůli nim samým*.“<sup>104</sup> Oba případy se přitom vztahují k jeho první námitce, tj. k obvinění z lásky založené na užitku. Na samém konci pak svůj článek uzavírá slovy:

*„Jedinec nemůže být tak milováníhodný jako idea; pouze idea může být milována pro sebe samu; jedinec pouze potud, pokud je v něm prchavě a pomíjivě otištěna ideální dokonalost.“*<sup>105</sup>

Tím se dostáváme k otázce, již jsme si položili výše: Je jedinec hoden lásky *pro sebe samého* navzdory tomu, že je pouhým obrazem? Vraťme se nyní k dialogu *Faidros* a pokusme se nalézt odpověď. Viděli jsme, že Sókratés zde krásu milovaného jedince připodobňuje k ideji krásy. Milující si na ono božské jsoucno rozpomene, jakmile „*uvidí*

---

<sup>101</sup> V anglickém originále „*for its own sake*“. Do češtiny lze přeložit jako „pro něho samého“ či „kvůli němu samému“, ale také jako „pro dobro jeho samého“.

<sup>102</sup> WHITE, F. C., *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*, s. 398.

<sup>103</sup> *Rhet.* 1380b35-1381a1.

<sup>104</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 92.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 123.



*božský obličej, dobře vypoodobňující krásu,*“ a poté *„dívaje se na ten zjev uctívá jej jako Boha.*“<sup>106</sup> White<sup>107</sup> předpokládá, že druhé milujeme na základě jejich vlastností – tvrzení, s nímž by Vlastos zřejmě nesouhlasil – a podobnost mezi krásou milovaného a idejí krásy, jež Sókratés ve *Faidrovi* popisuje, je podle něj skutečně blízká. Tato blízkost je dostačující k tomu, aby bylo bezpochyby možné tvrdit, že lze druhého milovat nejen jako obraz Ideje Krásy, ale zároveň pro něho samého, resp. kvůli němu samému.

Whiteův argument založený na podobnosti obrazu a ideje se může na první pohled zdát jednoduchý až prostý, nicméně dává smysl. Jestliže druhého milujeme z důvodu krásných vlastností – je krásný, moudrý a spravedlivý – pak je to proto, že se v něm zrcadlí idea krásy, popř. i další ideje. Jistě se však láska k němu jakožto obrazu nevyklučuje s láskou, kterou k němu cítíme kvůli němu samému, jelikož krásné vlastnosti, které naši lásku zakládají, jsou v obou případech jedny a ty samé.

Podívejme se nyní na obvinění, že lidé v Platónově pojetí nejsou milováníhodní pro ně samé, ve světle druhého významu této věty, tedy že milující nedbá na zájmy milovaného a nepřeje mu dobro. Vzpomeňme si, že Vlastosova první námitka spočívající v lásce založené na užitku se zakládala především na dialogu *Lysis*, konkrétně na pasáži: *„Jestliže se tedy staneš moudrým, hochu, všichni ti budou přáteli a všichni ti budou příbuznými – neboť budeš užitečný a dobrý (...).*“<sup>108</sup> V dialogu *Faidros* však Sókratés svůj popis lásky konstituuje odlišně. Viděli jsme, že duše se před vtělením nachází v průvodu bohů a společně vykonávají okružní cestu, během níž se snaží zahlédnout střípky pravdivých jsoucen. Podle toho, kterému bohu byl člověk na onom světě průvodcem, pak *„hledí, aby jejich miláček měl také takovou povahu.*“<sup>109</sup> I způsob vztahování se k milovanému je tedy odlišný: Milující svého miláčka uctívají, oslavují<sup>110</sup> a *„co čerpají z Dia jako bakchantky, to vlévají do duše milovaného, a tak jej činí co možno nejpodobnějším svému bohu.*“<sup>111</sup>

Skrze zmíněné nám Sókratés ukazuje, že láska jakožto božské šílení milovanému přináší prospěch, a staví ji tak do kontrastu s láskou, která milovanému škodí, o níž hovořil ve své první řeči. Milovník bere jednoznačně na zřetel zájmy a dobro svého miláčka a

---

<sup>106</sup> *Phaedr.* 251a.

<sup>107</sup> WHITE, F. C., *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*, s. 399.

<sup>108</sup> *Lys.* 210d.

<sup>109</sup> *Phaedr.* 253b.

<sup>110</sup> Tamtéž, 252e.

<sup>111</sup> Tamtéž, 253a.

aktivně se podílí na jeho duševním rozvoji. Božské šílení, tak jak ho Platón prostřednictvím Sókratova popisu ve *Faidrovi* představuje, se tedy zdá mít k sobectví daleko. Na tomto místě by sice bylo možné vznést námitku – a vznáší ji i White<sup>112</sup> –, že milovník jedná pouze ve svém vlastním zájmu, když se svého milovaného snaží připodobnit svému bohu. Vlastos tento pohled zřejmě zastává také, jelikož tvrdí, že „*při velebení milovaného v erotické idyle Faidra se na něj pohlíží z vnějšku,*“<sup>113</sup> a je proto opomíjena jeho subjektivita. Zde se však přikláním k o něco výše zmíněné Priceově argumentaci, podle které milovanému záleží na vlastnostech, které se v něm milovník snaží rozvíjet, neboť se jejich duše původně nacházely v průvodu téhož boha. Nehledě na to, že „*krásný zájem a zasvěcení,*“<sup>114</sup> jichž se milovanému dostává, sotva nasvědčují egocentričnosti milujícího člověka.

Jestliže tedy Vlastos tvrdil, že:

„*(...) kdybychom nebyli zatíženi smrtelnou nedokonalostí, neměli bychom důvod milovat nikoho ani nic kromě ideje: pokud bychom jí stáli tváří v tvář, pohltila by veškerou naši lásku,*“<sup>115</sup>

pak by výše uvedené pasáže z dialogu *Faidros* měly sloužit jako dostatečný důkaz o opaku. Ano, Platónova teorie považuje za nejvyšší cíl lidského úsilí věčné ideje, *nikoli* individuální lásku k lidem. Přesto se však láska k druhému, jehož podobnost s idejemi tuto lásku zakládá, nevyklučuje s láskou k druhému *pro něho samého* – a to v obou smyslech tohoto obratu. Jednak to tedy znamená, že nedílnou součástí naší lásky je upřímný zájem o jeho dobro nezávisle na zájmech vlastních. Tím je vyvrácena první Vlastosova námitka. Zároveň to značí, že je vztah s dotyčným člověkem pro nás sám o sobě cílem, nikoli výhradně prostředkem k dosažení jiného cíle, což vyvrací druhou Vlastosovu námitku.

Dílní závěry, které jsme o Platónově egocentrismu v průběhu práce učinili, jsou tedy v souladu s tím, co vykrytalizovalo z našeho čtení dialogu *Faidros*. Naše bádání se tím chýlí ke konci, a proto nezbyvá než veškerou získanou moudrost shrnout a učinit konečný závěr.

---

<sup>112</sup> WHITE, F. C., *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*, s. 402.

<sup>113</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 127.

<sup>114</sup> *Phaedr.* 253c.

<sup>115</sup> VLASTOS, G. *Individuum jako předmět lásky u Platóna*, s. 121.

## Závěr

Vlastosovi se podařilo rozvířít bouřlivou diskusi, když se ve svém článku odvážil ostře zkritizovat jednu z nejvýznamnějších postav západní filosofie. A jeho kritika je bezpochyby legitimní – úskalí, na která poukazuje, lze v Platónově teorii lásky, potažmo v jeho filosofii jako takové, skutečně najít. Veškeré lidské jednání, a to i v rámci mezilidských vztahů, je pro Platóna motivováno snahou o dosažení dobra. A láska slouží v první řadě k tomu, aby se člověk jejím prostřednictvím přiblížil k ideji krásy. Vlastosovo obvinění z egocentrismu je zkrátka relevantní a je třeba brát ho vážně.

Z našeho bádání však vyplývá, že postoj, který vůči Platónovi zaujal, byl nadmíru přísný, a jeho odsouzení příliš příkré. Nejen Platónova teorie lásky, nýbrž ani láska obecně jeho nárokům jednoduše nemůže dostát.

Vlastos požadoval nezištnost – viděli jsme, že za ideál si kladl Aristotelovu altruistickou definici lásky – a představu, že za naší láskou k druhým stojí vlastní prospěch, nazval sobectvím. Skutečnost, že *próton filon* není milovaná osoba, nýbrž dobro, však není dostatečným důvodem k odsouzení. Platónova pozice není sobecká, ba naopak, úsilí o obecné dobro proniká celou jeho filosofií jako stříbrná nit – my jsme toho byli svědky při našem čtení *Lysida* a *Ústavy*.

Znamená to sice, že konečným cílem lidského jednání, a tedy ani lásky, nemůže být výhradně druhý člověk. To však nehovoří proti Platónovi – my sami bychom si pravděpodobně nepřáli být zcela jediným smyslem něčího života. Řada pasází v dialogu *Faidros* ukazují, že láska v Platónově pojetí plní v první řadě roli prostředku k poznání idejí. Nutně se to však nevylučuje s upřímnou láskou k druhému kvůli němu samému, jak tvrdil Vlastos. Milující zasažený božským šílením sice neztrácí ze zřetele svůj konečný cíl – ideu krásy –, svému miláčkovvi však prokazuje úctu, něhu, dbá na jeho prospěch a tato bezmezná láska je pro něj sama o sobě cílem.

V průběhu práce jsme měli možnost nahlédnout na problematiku egocentrismu očima řady badatelů. Tato rozmanitost perspektiv vypovídá o tom, že interpretace platónské filosofie skýtá nevyčerpatelné možnosti, a cest, kterými se lze vydat, je takřka nekonečné množství. Jedním z pilířů Vlastosovy kritiky je Diotimina pasáž z dialogu *Symposion*. Vlastos ji interpretuje jako vzestup, během něhož milující po předmětech své lásky takřka šlape, jako by to byly příčky dřevěného žebříku. Viděli jsme však, že plození

v krásnu lze chápat vícero způsoby – například i jako láskyplné sdílení moudrosti se svým milovaným – a vyznění Symposia, potažmo celé Platónovy teorie lásky, se tím hned razantně promění.

Přesto však nyní můžeme mít určité výhrady k tomu, jak si Vlastos při psaní svého článku počínal. O jeho erudici v oblasti platónské filosofie není pochyb. Jeho ostrá kritika se však zdá být výsledkem určité selektivnosti. Vlastos si vybral několik pasáží z Platónových dialogů, na ty se zaměřil a na své interpretaci pak založil svá obvinění. Rozboru dalších pasáží těchto dialogů, a především pak jejich kontextu, který je s jeho závěry často v rozporu, ve svém článku nevěnoval mnoho pozornosti, přestože s nimi byl zcela jistě obeznámen. Sotva se pak lze ubránit dojmu jisté nedůslednosti, nebo snad dokonce snahy o provokativnost. Při kritickém zkoumání jeho pozice a posuzování oprávněnosti jeho námitek je v každém případě třeba brát jeho metodiku v potaz.

Pokusme se tedy nyní vyslovit finální verdikt a odpovědět na otázku, kterou si tato práce od samého počátku klade, tedy: *Je Platónova láska egocentrická?*

Odpověď není zcela jednoznačná, jelikož samotný koncept egocentrismu je víceznačný. Proto se bude náš verdikt lišit v závislosti na tom, jak budeme s adjektivem „*egocentrický*“ pracovat. Viděli jsme, že Vlastos ho užíval výhradně v negativním smyslu a prakticky ho zaměňoval se sobectvím. V takovém případě je odpověď záporná. Pakliže je však za egocentrismus považován jakýkoli zájem o vlastní prospěch, pak v tomto smyslu Platónova láska egocentrická skutečně je. Úsilí o zdokonalení vlastní duše a o dosažení dobra je nejvyšším cílem lidského jednání, a nutně se tato skutečnost promítá i do individuálních mezilidských vztahů. Je však třeba mít na paměti, že i toto lidské úsilí je v Platónově filosofii podřízeno dobru celé obce – obecnému dobru –, a v určitém smyslu by se tedy dalo tvrdit, že jeho teorie není egocentrická, ale spíše kolektivistická.

V rámci svého bádání se mi podařilo nahlédnout do víru jedinečné diskuze o jedné z nejvýznamnějších filosofických teorií. Přestože jsem ve své práci nemohla postihnout diskuzi o egocentrismu v jejím celkovém rozsahu, poznatky, které jsem na základě vybraných sekundárních textů nashromáždila, mi umožnily se v této diskuzi zorientovat a zformulovat vlastní – byť ne zcela exaktní – stanovisko. Při psaní této práce jsem měla za cíl ukázat filosofický problém z mnoha různých perspektiv a přesto při tom zůstat – spolu s Platónem – věrná pravdě. Doufám, že se mi tento cíl podařilo naplnit.

## Seznam zkratek

<i>EN</i>	Etika Nikomachova
<i>Eut.</i>	Euthydémos
<i>Men.</i>	Menón
<i>Leg.</i>	Zákony
<i>Lys.</i>	Lysis
<i>Phaedr.</i>	Faidros
<i>Resp.</i>	Ústava
<i>Rhet.</i>	Rétorika
<i>Symp.</i>	Symposion

## Bibliografie

### Primární literatura

ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. 5. vyd. Přeložil Antonín KRÍŽ. Praha: P. Rezek, 2021. ISBN 978-80-86027-44-0.

ARISTOTELÉS. *Rétorika*. 3. vyd. Přeložil Antonín KRÍŽ. Praha: P. Rezek, 2010. ISBN 978-80-86027-32-6.

PLATÓN. *Charmidés; Lachés; Lysis; Theagés*. 4. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-357-5.

PLATÓN. *Euthydémus; Menón*. 4. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 1992. ISBN 80-85241-56-9.

PLATON. *Faidros*. 7. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-510-4.

PLATÓN. *Symposion*. 6. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.

PLATON. *Ústava*. 4. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0.

PLATÓN. *Zákony*. 4. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-214-1.

### Sekundární literatura

IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford University Press, 1979. ISBN 978-0198246145.

KOSMAN, L. Aryeh. Platonic love. In WERKMEISTER, W. W. (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1976. s. 27-42. ISBN 9023213629.

NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. Přeložil Daniel KORTE. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

OBDRZALEK, Suzanne. Sókratés o lásce. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 41-84. ISBN 978-80-7465-245-5.

PENNER, T.; ROWE, C. *Plato's Lysis*. Cambridge University Press, 2005. ISBN 978-0521103190.

PRICE, A. W. Platónská láska k druhým. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 131-144. ISBN 978-80-7465-245-5.

RUDEBUSCH, George. Socratic perfectionism. In: RESHOTKO, Naomi (ed.). *Desire, Identity, and Existence*. Edmonton: Academic Press, 2004. s. 127-142. ISBN 978-0920980842.

RUDEBUSCH, George. Socratic perfectionism II. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* [online]. 2001, [cit. 15.5.2022]. ISSN 2475-6865. Dostupné z: <https://orb.binghamton.edu/sagp/399/>.

VLASTOS, Gregory. Individuum jako předmět lásky u Platóna. In: HEJDUK, Tomáš, Kamila, PACOVSKÁ, (eds.). *Filosofie lásky a přátelství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. s. 85-130. ISBN 978-80-7465-245-5.

WHITE, F. C., Love and the Individual in Plato's Phaedrus. *The Classical Quarterly* [online]. Cambridge University Press, 1990. 40(2), s. 396-406. [cit. 11.6.2022]. ISSN 0009-8388. DOI: 10.1017/S000983880004297X.