

Začiatkom júla tohto roku sa v malebnom prostredí Banskej Štiavnice konala jedna konferencia. Konferencia, ktorej počiatky siahajú až do disidentských čias a ktorá sa z pôvodnej „letnej univerzity“ symbolicky spojenej s menom Jána Husa pretransformovala na medzinárodné interdisciplinárne podujatie.

Čím je táto konferencia zaujímavá? Povedzme najskôr, že je to pre jej interdisciplinaritu: filozofi sa tu stretávajú s literárnymi vedcami, historikmi či umenovedcami... A potom je to jej jazyk: je ním totiž výlučne francúzština.

Tento rok sa rozpravy a diskusie niesli v duchu premien, no i toho, čo ostáva nemenné. Položili sme si otázku starého a nového človeka: otázku, ktorá je nesmierne stará, siaha do antiky (ak sa zhodneme na antickej filozofii ako počiatku filozofického pýtania sa), a zároveň veľmi aktuálna, bytostne sa nás všetkých týka. No nejde len o otázku „človeka“, ale jeho rôznych podôb, podôb „ľudského“ – to je to, čo robí humanitné vedy špecifickými a nenahraditeľnými.

Aktuálne číslo *Ostia*, hoci s touto konferenciou priamo nesúvisí, rôznymi smermi rozvíja otázku ľudského, v jeho starších i novších podobách. Myslím, že každý tu môže nájsť svoj kúsok potešenia duše, dokonca aj frankofónny čitateľ.

De-substantialization of Epistemic Intuitions

The paper deals with epistemic intuitions (EI) as a specific epistemological phenomenon. It points out some difficulties of examining this matter and suggests a new methodological perspective which seems promising with respect to removing such difficulties. The first part of the paper concerns with identification and characteristics of EI. They occur primarily within the so-called method of cases in which the judgements based on EI constitute demonstrations of “normal” understanding of knowledge. In the second part of the paper the attention is paid to the justificatory function of EI which leads to the main epistemological question concerning EI, namely: What makes EI possess a strong justificatory status? The goal of the third part is to show that current conceptions of EI do not provide satisfactory responses to the justificatory question. In the fourth part of the paper the pivotal methodological turn is introduced and defended. The turn consists in a shift from substantial to adjectival (or adverbial) perspective on the issue: instead of “intuitions” it gives preference to “intuitive” beliefs or judgements. This change in subject matter allows setting aside many difficulties related to the substantial form of EI. It also makes the matter a part of ordinary “mainstream” epistemology, which results in a welcomed elucidation of the topic.

Keywords: analysis of knowledge, epistemic intuitions, epistemic justification, Gettier problem, method of cases, methodology of philosophy

Témou tejto state sú epistemické intuície ako špecifický epistemologický fenomén.^[1] Odvolávanie sa na intuitívnosť rozličných tvrdení, názorov a predpokladov nie je vo filozofii ničím výnimočným, a osobitne v rámci epistemológie nachádzame odvolávanie sa na epistemické intuície ako na akési ukazovatele epistemickej stability určitých fundamentálnych presvedčení. Príznačné je, že epistemické intuície, prípadne presvedčenia, ktoré sú na nich bezprostredne založené, sa používajú ako koncové body zdôvodňovania: ak je čosi raz intuitívne, nie je potrebné o tom ďalej diskutovať a ďalšia diskusia sa obyčajne ani nevyžaduje. No napriek tejto dôležitej funkcii epistemických intuícií nemožno povedať, že by ich povaha a aplikabilita boli vo filozofii uspokojivo explikované. Mnohé otázky o epistemických intuíciách sú stále otvorené, vrátane tých najpodstatnejších: čo sú epistemické intuície, odkiaľ sa berú, aké úlohy plnia, aký majú epistemický status – a existujú vôbec?

Problematika intuícií, vrátane epistemických, nepatrí v našom filozofickom prostredí medzi detailne spracované témy.^[2] Preto považujem za dôležité venovať dostatočný priestor samotnému vymedzeniu predmetu skúmania. V prvej časti tohto príspevku sa pokúsim uchopiť fenomén epistemických intuícií; identifikovať, pri akých príležitostiach sa vyskytujú a akú úlohu pri tom hrajú. V druhej časti príspevku sa zameriam na zdôvodňujúcu funkciu epistemických intuícií a artikulujem podľa môjho názoru hlavný filozofický problém spojený s intuíciami, ktorý spočíva v otázke legitímnosti ich (údajného) zvláštného epistemického statusu. Obsah tretej časti tvorí koncízny prehľad najvýznamnejších koncepcií intuícií, ako aj kritických reakcií odmietajúcich filozofickú relevanciu intuícií, ktoré uvádzam s úmyslom demonštrovať ich slabú účinnosť vo vzťahu k riešeniu hlavného problému epistemických intuícií. Štvrtá časť príspevku predstavuje nosnú časť tejto práce. Obhajujem v nej návrh na *desubstancializáciu* epistemických intuícií, čiže na metodologický krok, ktorý spočíva v posune výskumnej perspektívy od substantíva „intuícia“ k adjektívu „intuitívny“. Môj návrh najskôr vysvetľujem a poukazujem na jeho prednosti; nakoniec rozvíjam krátku diskusiu o možnostiach ďalšieho smerovania výskumu.

Chcem zdôrazniť, že táto stať nemá za cieľ formulovať žiadnu konkrétnu *teóriu* epistemických intuícií. Primárne slúži na vyjasnenie problému a načrtnutie novej perspektívy, ktorá sa javí byť sľubnou vo vzťahu k potenciálnym riešeniam epistemologických otázok súvisiacich s intuíciami. V tomto zmysle má stať provizórny charakter.

I

Odvolávanie sa na epistemické intuície typicky nájdeme pri analýze epistemologických pojmov, predovšetkým poznania. Pre jednoduchosť sa v tejto stati obmedzím na epistemické intuície spojené výlučne s analýzou poznania.

Najprv sa pristávam pri samotnej analýze poznania: čo presne máme pod ňou na mysli? V najvšeobecnejšom zmysle sa týmto termínom označuje filozofické úsilie nájsť a sformulovať vyhovujúcu *definíciu* poznania. Vyhovujúca definícia by mala obsahovať kompletný súbor nevyhnutných a postačujúcich podmienok pre poznanie.^[3] Dôležitou požiadavkou je prísna všeobecnosť takejto definície: vždy, keď sú splnené všetky podmienky definície, tak nastáva poznanie, a naopak, vždy, keď máme poznanie, tak sú splnené všetky podmienky danej definície. Možno teda povedať, že analýza poznania spočíva vo filozofickom skúmaní, ktorého cieľom je sformulovať všeobecnú definíciu poznania prostredníctvom identifikovania zložiek, z ktorých poznanie pozostáva. Vedľajším produktom analýzy poznania, no nemenej želaným a očakávaným, je vysvetlenie poznania, ktoré pramení z porozumenia, z akých prvkov a v akých vzájomných vzťahoch sa skladá.

Klasickým príkladom definície poznania, ktorá je výsledkom takejto analýzy, je tripartitná definícia poznania. V základnom tvare táto definícia vymedzuje poznanie ako zdôvodnené pravdivé presvedčenie.^[4] To znamená, že zavádza ekvivalenciu medzi ľubovoľným presvedčením, ktoré vyjadruje pravdu a je primerane zdôvodnené na jednej strane a poznaním na strane druhej (a *vice versa*). Zároveň predstavuje pokus o vysvetlenie poznania ako kombinácie troch prvkov spomenutých v uvedenej definícii.

Treba dodať, že tripartitná definícia poznania bola výrazne sproblematicizovaná a v súčasnosti tvorí nanajvýš východiskový bod pre uvažovanie o poznaní, ale nie jeho dostatočné vymedzenie. Zásľuhu na tom má predovšetkým E. Gettier, ktorý pomocou niekoľkých hypotetických príkladov presvedčivo ukázal, že ekvivalencia medzi poznaním a zdôvodneným pravdivým presvedčením neplatí všeobecne.^[5] V skratke opíšem jeden z Gettierových príkladov. Predstavme si, že Smith má dobre zdôvodnené presvedčenie, že Jones vlastní Forda: Jones sa často chváli svojim Fordom, pravidelne na ňom jazdí a pod. Smith sa rozhodne utvoriť si ľubovoľné disjunktívne presvedčenie „Jones vlastní Forda alebo Brown je v Barcelone“, o ktorom sa nazdáva, že je pravdivé vďaka pravdivosti prvého disjunktú. Lenže v skutočnosti – bez toho, aby o tom Smith vedel – Jones nevlastní Forda, ale jazdí na požičanom aute. Zároveň, čírou zhodou okolností – opäť bez toho, aby o tom Smith vedel – Brown sa práve nachádza v Barcelone. Teda Smith má presvedčenie, ktoré je pravdivé (vďaka pravdivosti druhého disjunktú) i zdôvodnené, no ktoré očividne nie je poznaním. Tripartitná definícia poznania je tak chybná, uzatvára Gettier.^[6]

Ako to súvisí s témou epistemických intuícií? Pozrime sa bližšie na to, čo nám hovorí Gettier. Smith má presvedčenie, ktoré vyhovuje všetkým podmienkam tripartitnej definície, ale napriek tomu nemá poznanie. Inými slovami, ukazuje sa, že tripartitná definícia plne nezodpovedá tomu, čo pod poznaním *normálne* rozumieme. Prichádzame tak k prvej dôležitej téze, ktorá vymedzuje priestor, v ktorom sa uplatňujú epistemické intuície:

(1) Existuje normálne chápanie poznania.

Pod normálnym chápaním poznania mám na mysli také chápanie poznania, aké uniformne zdieľajú

členovia jednej epistemickej komunity resp. kompetentní hovorcovia v rámci jazykovej komunity.[7] Vo svetle tejto tézy platí, že epistemológovia sa pokúšajú analyzovať a definovať práve existujúce normálne chápanie poznania.[8] Uplatňovanie normálneho chápania poznania je typicky nereflektované: predpokladá sa, že schopnosť správne označiť poznanie v rozličných situáciách je u bežných používateľov viac-menej spoľahlivá, ale úroveň teoretickej reflexie poznania je u nich spravidla nízka.[9] Takže pokiaľ hovorím o normálnom chápaní poznania, tak mám na mysli jeho *implicitné* chápanie, ktoré sa však demonštruje prostredníctvom konkrétnych epistemických súdov v rôznych aktuálnych či myslených situáciách.

Naznačili sme, že filozofi sa snažia vystihnúť povahu „predteoretického“ normálneho poznania vo forme explicitnej definície, ktorá by zachytávala jeho podstatné črty. Takýchto pokusov sa v post-gettierovskej epistemológii objavilo neúrekom. Nechcem sa púšťať do podrobností jednotlivých riešení, ale namiesto toho sa zameriam na kľúčovú otázku hodnotenia týchto pokusov.[10] Jednotlivé definície poznania sú prijímané (a častejšie odmietané) v závislosti práve od toho, nakoľko zodpovedajú alebo nezodpovedajú *normálnemu chápaniu poznania*. To nás vedie k druhej dôležitej téze:

(2) Existuje metóda pre určovanie súladu teoretických koncepcií poznania s normálnym chápaním poznania.

Presnejšie, existuje – a nezriedka sa využíva – metóda, pomocou ktorej sa dá posúdiť, či rozsah presvedčení, ktorý niektorá teoretická koncepcia vyčleňuje ako poznanie, je v zhode s rozsahom poznania z hľadiska jeho normálneho chápania. Želaným cieľom epistemológov je utvoriť takú definíciu poznania, ktorá bude vyčleňovať jednotlivé poznatky v úplnej rozsahovej zhode s normálnym chápaním poznania.

Pochopiteľne, takto porovnávať celý rozsah poznania by bolo ťažkopádne a mohlo by hroziť potenciálne nekonečným podujatím. Preto sa častejšie používa ekonomickejší, „karteziánsky“ postup, v rámci ktorého sa hľadajú jednotlivé protipríklady proti určitej navrhovanej definícii poznania. Aj jediný pravý protipríklad totiž dokáže vyvrátiť celú teoretickú koncepciu poznania, pretože narušuje centrálnu požiadavku kladenú na vyhovujúcu definíciu poznania: jej prísnu všeobecnosť. Pri tom nie je potrebné vyhľadávať iba aktuálne existujúce prípady, v ktorých definícia poznania nevystihuje skutočný stav; pre narušenie jej všeobecnosti postačuje aj vykreslenie hypotetického, mysleného príkladu. Musí však ísť o príklad, ktorý by v nejakom relevantnom zmysle mohol nastať.[11]

Realizácia tohto postupu je v epistemológii dobre známa a nesie technické pomenovanie „*metóda príkladov*“ (angl. „method of cases“). Metóda príkladov predstavuje spomenutú metódu, pomocou ktorej je možné určovať súlad alebo nesúlad teoretických definícií poznania s normálnym chápaním poznania. Ide o falzifikacionistickú metódu, ktorá umožňuje pomerne jednoduchým spôsobom evaluovať teoretické koncepcie poznania a vylučovať tie, ktoré nevyhovujú stanoveným požiadavkám. Prominentné miesto medzi príkladmi, ktoré sú skonštruované na takéto testovanie koncepcií poznania, nepochybne patrí vyššie spomenutým príkladom od E. Gettieria. Podčiarkuje to aj skutočnosť, že problém redefinovania poznania zoči-voči protipríkladom tak, aby jeho definícia zodpovedala normálnemu chápaniu poznania, sa priamo označuje ako Gettierov problém.[12] Existujú však aj viaceré ďalšie príklady v „gettierovskom“ duchu; najpoprednejšie z nich sa stali akýmisi „štandardnými testami“, ktorými musí úspešne prejsť ľubovoľná koncepcia poznania, ktorá si nárokuje byť správnym opisom poznania.

Práve metóda príkladov predstavuje pole, v ktorom sa uplatňujú epistemické intuície. Konečne prejdime k priblíženiu, akým spôsobom sa tak deje. Dospeli sme k tomu, že metóda príkladov slúži ako nástroj, pomocou ktorého sa dá rozhodnúť, či určité teoretické vymedzenie poznania správne demarkuje prípady poznania a nepoznania (vzhľadom na normálne chápanie poznania). Lenže podľa

čoho dokážeme určiť, či niektorá definícia poznania vystihuje alebo nevystihuje naše normálne chápanie poznania v konkrétnych epistemických situáciách?

Štandardná odpoveď znie, že nám to naznačujú *epistemické intuície*. Na základe epistemických intuícií dokážeme vo väčšine skutočných i hypotetických príkladov rozhodnúť, či skúmané presvedčenie nejakej osoby je alebo nie je poznaním.^[13] Presnejšie, obyčajne sa predpokladá, že práve epistemické intuície motivujú vznik vyššie spomenutých epistemických súdov, ktoré predstavujú demonštrácie implicitného normálneho chápania poznania v konkrétnych prípadoch. Môžeme teda formulovať tretiu kľúčovú tézu:

(3) Kritérium pre určovanie súladu teoretických koncepcií poznania s normálnym chápaním poznania poskytujú epistemické intuície.

Napríklad v opísanom Gettierovom príklade si Smith utvorí presvedčenie „Jones vlastní Forda alebo Brown je v Barcelone“, ktoré nazvime P. Podľa klasickej tripartitnej koncepcie poznania P predstavuje prípad poznania. No to je zjavne chybná evaluácia; pri bližšom pohľade je nám jasné, že v skutočnosti P nie je poznaním. Ale ako vieme, že P nie je poznaním? Súdime tak na základe *epistemických intuícií*: pomocou nich zaraďujeme P na stranu nepoznania, a tým z danej situácie vytvárame protipríklad proti tripartitnej koncepcii.^[14] Pritom je príznačné, že intuitívne epistemické súdy majú v konfrontácii s teoretickými konštruktmi rozhodujúce slovo – nedajú sa ľahko odmietnuť v prospech filozofických teórií, a tak predstavujú stabilné ukazovatele normálneho chápania poznania.^[15]

Môžeme zhrnúť hlavné závery tejto časti. Odvolávanie sa na epistemické intuície sa prednostne vyskytuje pri tzv. filozofickej analýze, v rámci ktorej filozofi uvažujú o aktuálnych i hypotetických prípadoch a pýtajú sa, či predstavujú prípady cieľovej kategórie alebo pojmu – v našom prípade poznania. Niektorí tvrdia, že intuíciami sa nazývajú mentálne odpovede ľudí na tieto príklady.^[16] Podľa iných sa epistemické intuície pokladajú skôr za dôvod resp. príčinu, na základe ktorej sa prikláňame k záveru, že opisovaný príklad spadá na jednu alebo druhú stranu vybraného epistemologického delenia – napríklad poznania a nepoznania.^[17] Väčšina autorov sa však zhoduje v niekoľkých základných charakteristikách intuitívnych súdov:

1. ich tvorba je spontánna a nereflektovaná;
2. panuje v nich široká zhoda (viď posúdenie Gettierových príkladov);
3. ich používanie si nevyžaduje špeciálnu úroveň expertízy;
4. pre ich výskyt nie sú bezprostredne potrebné empirické dáta.

Problematika epistemických intuícií obsahuje zvláštne teoretické pnutie. Na jednej strane málokto popiera, že intuitívnym presvedčeniam sa vo filozofii pripisuje vysoká váha, najmä pri rozhodovaní o epistemologických otázkach.^[18] Na druhej strane, slovami J. Nagelovej, váha intuitívnych odpovedí je dosť záhadná, pretože nie je nám bezprostredne zjavné, odkiaľ a ako vznikajú, ani prečo majú svoj konkrétny obsah a silu.^[19]

II

Je čas presnejšie sformulovať, prečo si epistemické intuície zasluhujú zvýšenú filozofickú pozornosť. Doposiaľ sme vykonávali deskripciu výskytu a funkcie epistemických intuícií; zásadný problém sa však ukazuje v epistemologickej rovine. Pre jeho priblíženie sa vrátime k Smithovmu presvedčeniu „Jones vlastní Forda alebo Brown je v Barcelone“. Už sme prišli k zisteniu, že toto presvedčenie zjavne nie je poznaním – no teraz si položíme otázku, čím je *zdôvodnený* tento náš záver? Odpoveď sa natíska sama: epistemickými intuíciami. Teda dostávame sa k významnému posunu: epistemické intuície sú nielen akési *príčiny* našich názorov pri posudzovaní presvedčení v rámci metódy príkladov; ale našim názorom poskytujú tiež epistemologické *zdôvodnenie* – ktoré zároveň tvorí

podmienku možnosti ich ponímania ako poznania. Máme tak štvrtú a záverečnú tézu súvisiacu s explikáciou epistemických intuícií vo filozofii:

(4) Epistemické intuície pôsobia ako epistemologický zdôvodňujúci faktor.

Zdôvodňujúca váha, ktorá je pripisovaná epistemickým intuíciám, je veľmi vysoká. Odvolávanie sa na to, že nejaké tvrdenie je intuitívne, sa spravidla považuje za konečný zdôvodňujúci krok, ktorý sa nedá len tak „prebiť“ inými dôvodmi. Naopak, ak je čosi kontraintuitívne, tak *ipso facto* je to neprijateľné; resp. je definitívne zdôvodnené, že je to neprijateľné.[\[20\]](#)

Názor, že epistemické intuície poskytujú istý druh zdôvodnenia či evidencie, nachádza oporu tiež v prácach viacerých autorov. A. Goldman a J. Pust si všimajú, že sami filozofi sa nezriedka odvolávajú na intuície pri argumentovaní v prospech svojich teórií. To naznačuje, že podľa filozofov intuície majú určitú evidenčnú hodnotu.[\[21\]](#) V inej práci Goldman upozorňuje, že evidenčná váha priznávaná intuíciám je taká vysoká, že mnohé filozofické objavy pramenia len z rozšírenia určitých konkrétnych intuícií.[\[22\]](#) Pre ilustráciu uvádza Gettierove príklady, ktoré sú filozoficky signifikantné len vďaka tomu, že takmer každý, kto sa s nimi oboznámil, zdieľal intuíciu, že nezahrňajú poznanie.[\[23\]](#) G. Bealer epistemické intuície priamo zaraďuje medzi tzv. štandardné zdôvodňujúce procedúry, čiže osvedčené procedúry, ktoré všeobecne používame na zdôvodňovanie našich presvedčení a teórií.[\[24\]](#)

Je teda nesporné, že epistemické intuície sa využívajú na účely zdôvodňovania filozofických presvedčení. Je rovnako nesporné, že ich predpokladaný epistemický status je značne vysoký: zdôvodnenie pomocou intuícií sa spravidla považuje za konečné. Ak je však epistemickým intuíciám priznávaný takýto vysoký epistemický status, tak v rámci ich filozofického skúmania nesmieme obísť otázku, čím je daný tento ich status a na základe čoho ho nadobúdajú? Otázka legitímnosti zvláštneho epistemického statusu intuícií predstavuje z epistemologického hľadiska vôbec najfundamentálnejší problém, ktorý sa s nimi spája. Bez uspokojivého vysvetlenia plauzibilitnosti vyššie uvedenej štvrtej tézy by totiž celé využívanie epistemických intuícií na evidenčné účely nebolo opodstatnené. Na tento problém budem ďalej referovať ako na *evidenčný problém* epistemických intuícií.

III

Čitateľa chcem vopred upozorniť, že v tejto práci nemám ambíciu (ani priestor) komplexne rozriešiť spomenutý evidenčný problém. Napriek tomu, nasledujúce časti textu sú koncipované s primárnym zreteľom naň. Mám v nich skromnejší cieľ: chcem obhájiť istý metodologický obrat, ktorý podľa môjho názoru umožňuje vyhnúť sa celému súboru problémov spojených s traktovaním epistemických intuícií. Z práve povedaného by sa dalo usudzovať, že traktovanie epistemických intuícií vo filozofii je problematické. A skutočne – nielen, že nejestvuje žiadna nepolemicky prijímaná koncepcia intuícií, ale filozofi sa sporia dokonca v tom, či vôbec existuje čosi také ako epistemické intuície. Takýto stav komplikuje aj riešenie evidenčného problému, ktorému, ako chcem ukázať, sa v rámci filozofických výskumov navyše nevenuje dostatočná pozornosť. Prirodzene, nemôžem tu podrobne preberať množstvo existujúcich teórií intuícií; preto sa obmedzím na zovšeobecňujúcu (a nevyhnutne aj zjednodušujúcu) kategorizáciu teoretických prístupov k epistemickým intuíciám, ktorá však, ako verím, bude postačujúca pre moje zámery v tejto časti. Teórie (epistemických) intuícií sa dajú roztriediť do štyroch základných skupín, ktoré môžeme zoradiť podľa miery ich ústretovosti voči fenoménu intuícií:

1. *Autonomistické*: intuície tvoria originálny a autonómny intelektuálny fenomén, ktorý sa nedá opísať v termínoch iných fenoménov.[\[25\]](#)
2. *Experientialistické*: intuícia je špecifický druh skúsenosti, podobne ako percepcia alebo introspekcia, od ktorých sa líši svojím obsahom či zameraním.[\[26\]](#)
3. *Redukcionistické*: to, čo nazývame intuíciami, predstavuje zvláštne prípady iných, dobre

známych javov: presvedčení, inklinácií k presvedčeniam, poprípade spontánných konceptuálnych explikácií.[27]

4. *Eliminativistické*: neexistuje filozoficky relevantný zmysel intuícii; buď označujú individuálne psychologické rozpoloženia, alebo je to číry pseudotermín, ktorému nezodpovedá nič skutočné.[28]

Na tejto kategorizácii vidíme, že filozofi sa najviac zameriavajú na vysvetlenie, čo vlastne intuície sú a aký typ entít exemplifikujú (resp. na dokázanie, že neexemplifikujú nijaký typ entít). Možno sa domnievať, že rozriešenie tejto otázky považujú za prvoradé vo vzťahu k riešeniu akýchkoľvek ďalších otázok súvisiacich s intuíciami. Takýto postup skúmania však ešte nemusí poskytovať uspokojivú odpoveď na evidenčný problém. Nech si osvojíme ktorýkoľvek z vymenovaných teoretických prístupov – že intuície sú autonómne mentálne stavy, špecifické skúsenosti, inklinácie k presvedčeniam atď. – tak z toho ešte nie je zjavné, prečo by práve tieto autonómne mentálne stavy, špecifické skúsenosti, inklinácie k presvedčeniam atď. mali disponovať vysokým epistemickým statusom? Podobná výčitka platí aj pre eliminativistické koncepcie: rezolútne odmietnutie intuícii ešte nevysvetľuje epistemickú prax, v ktorej čosi nazývame intuíciami a pripisujeme tomu vysokú zdôvodňujúcu váhu.[29] Zdá sa teda, že otázka povahy epistemických intuícii a evidenčný problém sú do značnej miery navzájom nezávislé.

Priame zmienky o epistemických intuíciiach v súvislosti s otázkami ich epistemického statusu, zdôvodnenia či evidencie, nie sú v literatúre príliš frekventované. Z tých, ktoré sa vyskytujú, navyše mnohé len deklarujú potenciálne evidenčné vzťahy plynúce z prijatia nejakej konkrétnej teórie intuícii. To je však čosi odlišné, než pokus o vysvetlenie ich aktuálneho epistemického statusu v rámci ich zaužívaného chápania. Ak aj autori píšú o epistemologických funkciách intuícii, tak príznačné je používanie opatrného jazyka, v ktorom sa opakujú rôzne „preventívne“ výrazy: „Tvrdím však, že intuícia *zdanlivo* epistemicky podporuje presvedčenie“[30]; „Ak sa vám intuitívne zdá, že p, tak máte určité *prima facie* zdôvodnenie pre presvedčenie, že p“[31]; „*Prima facie* je rozumne prijateľné, že intuície spoľahlivo indikujú svoj obsah“[32].

Z uvedeného je zjavné, že evidenčný problém epistemických intuícii sa v rámci aktuálne prevládajúcich diskusií o intuíciiach nedá považovať za uspokojivo riešený. Autori sa sústreďujú predovšetkým na kontroverznú otázku *povahy* intuícii, pričom systematické skúmanie epistemického statusu intuícii ostáva druhotné, resp. naviazané až na zodpovedanie prvej otázky. V ďalšej časti chcem artikulovať domnienku, že tento stav môže byť zapríčinený nevhodne zvolenou perspektívou na skúmaný problém, a že voľba vhodnejšej perspektívy by mohla markantne zjednodušiť i riešenie evidenčného problému.

IV

Prejdem rovno k veci. Navrhujem, aby sa zmenila jazyková forma, v ktorej je artikulovaný predmet nášho skúmania. Myslím si, že v súčasnosti prevládajúca forma je nevhodná, pretože zvädza ku kladeniu problematických otázok, ktoré podľa môjho názoru nie sú nevyhnutné a len nás oddiaľujú od riešenia. Konkrétne, navrhujem, aby sme upustili od substantívneho tvaru „epistemické intuície“ a nahradili ho adjektívom „*intuitívny*“ (prípadne adverbialným tvarom „*intuitívne*“), ktoré môžeme aplikovať na súdy alebo presvedčenia. Teda navrhujem, aby východiskovým pojmom skúmania neboli viac „intuície“ ako akési (záhadné) entity, ale istá kategória súdov či presvedčení, ktoré označujeme ako „*intuitívne*“. Znamenalo by to vzdať sa hovorenia v štýle „epistemické intuície mi vravia, že subjekt v Gettierovom príklade nemá poznanie“ a nahradiť ho adjektívnymi (prípadne adverbialnými) frázami: „zastávam intuitívny názor (resp. intuitívne sa mi vidí), že subjekt v Gettierovom príklade nemá poznanie“. Obrat od substantívnej k adjektívnej perspektíve v prípade epistemických intuícii prezentujem ako metodologický krok, ktorý označujem názvom „*desubstancializácia epistemických intuícii*“.

Prečo je substantívna forma epistemických intuícií problematická? V prvom rade preto, že zväzda k traktovaniu intuícií ako „vecí“ a k pýtaniu sa, aký druh „vecí“ sú intuície, aké majú vlastnosti a ako ich môžeme pozorovať? Tento trend je jednoznačne viditeľný v existujúcich teóriách intuícií, ktoré, ako sme spomenuli vyššie, sú predovšetkým teóriami snažiacimi sa odкрыť povahu „vecí“, ktoré nazývame intuíciami. Tiež sme však spomenuli, že málokto z týchto teórií prispievajú k riešeniu evidenčného problému, ktorý nás zaujíma najviac. Substantívne chápanie intuícií predpokladajú dokonca aj koncepcie, ktoré sa k intuíciam stavajú odmietavo. Na základe toho, že sa im nijako nedarí identifikovať takú „vec“, ako sú intuície, odvodzujú záver, že „intuície“ (a príbuzné tvary) sú prázdne pseudoterminy. Redefinovanie predmetu skúmania na to, čo je „intuitívne“, však demaskuje naznačené polemiky ako jalové. Celkovo sa zdá, že mnohé filozofické problémy spojené s (epistemickými) intuíciami plynú zo spôsobu, akým boli teoreticky uchopované. Tento spôsob však nie je jediný možný, a teda ani dôsledky, ku ktorým vedie, nie sú nevyhnutné.

Kedže navrhujem nový, desubstancializovaný spôsob uvažovania o intuíciami, treba sa zastaviť pri otázke, ako vysvetliť doterajšiu prax substantívneho ponímania intuícií? Zrejme nemožno len tak vyhlásiť, že filozofi sa doteraz paušálne mýlili alebo si vymýšľali – a to ani neurobím. Domnievam sa, že jedným z hlavných dôvodov substancializácie intuícií je rozšírené analogizovanie intuície so zmyslovou percepciou: viacerí autori charakterizujú intuíciu ako akési vnútorné alebo intelektuálne „videnie“ či „javenie sa“. [33] Odtiaľ nie je ďaleko k predpokladu, že ak percepčné presvedčenie závisí od použitia percepcie, tak intuitívne presvedčenie musí závisieť od použitia intuície. Lenže tu dochádza ku kľúčovej zámene: prívlastok „intuitívny“ v tejto súvislosti označuje špecifický *druh presvedčenia*, ale nemusí referovať na partikulárny zdroj, z ktorého tieto presvedčenia pochádzajú – nie tak, ako to robí prívlastok „percepčný“. Inými slovami, predpoklad, že adjektíva „intuitívny“ a „percepčný“ zahŕňajú *rovnaký typ referencie*, nie je podľa môjho názoru samozrejmý a vyžadoval by si osobitné odôvodnenie. To však v prácach filozofov píšucich o intuíciami nenachádzame – spomenutý predpoklad prijímajú implicitne.

Používanie substantívnej formy intuícií sa mi zdá prípustné azda len za podmienky, že ju budeme chápať ako konvenčnú jazykovú skratku: výraz „mať intuíciu“ môže byť v tomto zmysle substitučným výrazom namiesto presnejšieho „mať intuitívne presvedčenie“ resp. „intuitívne súdiť“. Treba však mať na pamäti, že takáto slovná zámena ešte nezakladá substantívnu povahu samotného predmetu. Tento jav je známy tiež v iných oblastiach. Zoberme si napríklad frázu „mám príjemný pocit“: adjektívum „príjemný“ tu vymedzuje istý druh pocitov, no nebudeme za tým hľadať zvláštnu entitu „príjemnosť“ a snažiť sa opísať jej substančnú povahu v rámci nejakej teórie. Vari môžeme použiť aj tvar „pocitujem príjemnosť“, ale opäť ide len o slovnú, a nie vecnú alternáciu.

Doteraz sme si však nepoložili zásadnú otázku, v čom má byť desubstancializácia epistemických intuícií prínosná z hľadiska riešenia evidenčného problému? Ako som už naznačil, jej prednosťou je najmä želateľná metamorfóza typu skúmaných fenoménov. Namiesto intuícií ako (záhadných) entít, ktorých špecifikovanie sa ukazuje ako obzvlášť polemické, pred nami stoja *presvedčenia* – resp. jedna kategória presvedčení – ktoré predstavujú zaiste familiárnejší epistemologický jav. Kto preferuje výraznejšie zjednodušenie, môže hovoriť prosto o intuitívnych *súdoch*, t. j. propozíciách, o ktorých predpokladáme, že sú intuitívne podporované. V jednom i druhom prípade však platí, že pre tematizovanie evidenčného problému nie je potrebné najskôr otvárať otázku povahy epistemických intuícií ako zvláštnych entít. To nám dovoľuje zbaviť sa celého okruhu nesporne zložitých a nelákavých problémov.

Takýmto spôsobom umožňuje na opísanú problematiku nahliadať napríklad *reliabilizmus*. Tento epistemologický prúd sleduje výlučne len mieru spoľahlivosti vybraných tried presvedčení, t. j. mieru, s akou je pravdepodobné, že ľubovoľné presvedčenie z danej triedy bude pravdivé. Toto používa ako jediné kritérium pri posudzovaní epistemického statusu jednotlivých typov presvedčení. Pravda, klasický procesný reliabilizmus sa prednostne zameriava na kognitívne procesy, teda skúma

spoľahlivosť rôznych zdrojov našich presvedčení. Táto črta však zrejme nie je jeho nevyhnutnou súčasťou: možno si predstaviť aj takú verziu reliabilizmu, pre ktorú by predmetom hodnotenia neboli zdroje presvedčení, ale jednoducho rozdielne triedy presvedčení. Vďaka tomu by sme mohli určovať epistemický status presvedčení, ktoré označujeme ako intuitívne (resp. intuitívne podložené), iba na základe pravdepodobnosti, s akou tieto presvedčenia vedú k pravde. Nemuseli by sme otvárať otázky, čo je zdrojom týchto presvedčení, akú povahu má ich zdroj, akým spôsobom produkuje presvedčenia a pod. Inak povedané, skúmanie intuícii sa dá začať aj „z opačného konca“: nemusíme sa najprv pýtať, čo za entity sú intuície, odkiaľ sa berú, ani či môžeme dôverovať ich zdroju – pre rozriešenie evidenčného problému nám môže stačiť iba zistenie spoľahlivosti samotných presvedčení či súdov, ktoré obvykle chápeme ako intuitívne.^[34]

Ak to máme ilustrovať inštruktívnejšie, tak si znovu vezmeme Gettierov príklad, v ktorom intuitívne prichádzame k záveru, že presvedčenie P nie je poznaním. Podľa tradičného prístupu treba najskôr vyriešiť otázku, čo je tá intuícia, ktorá nám poskytuje takéto presvedčenie? Je to zvláštna mentálna schopnosť? Je to špecifický druh skúsenosti? Alebo implicitný prejav pojmovej kompetencie? Až po zodpovedaní tejto otázky bude vraj možné povedať, či tá „vec“, ktorou je intuícia, nám môže alebo nemôže poskytovať epistemické zdôvodnenie pre P. Naproti tomu, mnou predostretý návrh umožňuje prejsť k evidenčnému problému *priamo*, bez závislosti od skúmania povahy intuícii. Stačí nám vyčleniť relevantnú vzorku presvedčení, pri ktorých máme tendenciu označovať ich za intuitívne. Ak použijeme spomenutý reliabilizmus, ktorý stotožňuje zdôvodnenie s mierou pravdepodobnosti presvedčení, tak vyhodnotenie tohto parametra nás môže rovno doviesť k určeniu epistemického statusu tejto triedy presvedčení, vrátane P. Podotýkam však, že konkrétnu odpoveď tu nedokážem ponúknuť, pretože v súlade s reliabilistickou teóriou je naznačené vyhodnocovanie *empirickou* otázkou.

Opäť chcem zdôrazniť, že mojím cieľom v tomto článku nie je *vyriešiť* evidenčný problém, t. j. povedať, či intuitívne presvedčenia sú alebo nie sú zdôvodnené, prípadne ktoré a prečo; túto úlohu kladím do kompetencie jednotlivých epistemologických teórií. Pokúšam sa obhájiť jedine istý metodologický obrat v ponímaní epistemických intuícii, ktorý umožňuje situovať evidenčný problém do kompetencie etablovaných epistemologických teórií, a tým zefektívňuje možnosti jeho riešenia. Rovnako netrvám ani na tom, že takouto teóriou musí byť práve spomenutý reliabilizmus – ten bol uvedený len na ilustráciu. Použiteľný je tu ľubovoľný teoretický prístup, ktorý sa vie vyhnúť neopodstatnenej substancializácii intuícii, a ktorý vo vzťahu k intuitívne podloženým presvedčeniam dokáže adresovať celú paletu „štandardných“ epistemologických otázok: ktoré z nich, za akých podmienok a na základe čoho môžu byť zdôvodnené alebo tvoriť poznanie? Tak sa z problematiky epistemických intuícii stáva súčasť „hlavného prúdu“ epistemológie, čo považujem za vítané „odkľatie“ tejto témy.

Záverom chcem poznamenať, že otázku *povahy* intuícii nepovažujem za nedôležitú alebo zbytočnú. Táto otázka zaiste môže tvoriť legitímny predmet filozofického skúmania. Mojím cieľom je však ukázať, že pokiaľ je v centre našej pozornosti *evidenčný problém* epistemických intuícii, tak na jeho riešenie možno zvoliť aj taký prístup, ktorý nie je závislý najprv od vyriešenia otázky povahy intuícii a v tomto zmysle robí celý problém jednoduchším. Tento prístup si však vyžaduje ochotu vzdať sa ich substančného chápania.

L i t e r a t ú r a

AYER, A.: *The Problem of Knowledge*. London: MacMillan 1956.

BEALER, G.: Intuition and the Autonomy of Philosophy. In: DEPAUL, M. – RAMSEY, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 201 – 239.

CAPPELEN, H.: *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press 2012.

GETTIER, E.: Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, roč. 23, 1963, č. 6, s. 121 – 123.

- GOLDMAN, A. I.: Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status. In: *Grazer Philosophische Studien*, roč. 74, 2007, č. 1, s. 1 – 26.
- GOLDMAN, A., PUST, J.: Philosophical Theory and Intuitional Evidence. In: DEPAUL, M. – RAMSEY, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 179 – 197.
- GRECO, J.: *Putting Skeptics in Their Place. The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*. New York: Cambridge University Press 2000.
- GREIF, A., NUHLÍČEK, M.: *Epistemické intuície*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave 2017.
- CHUDNOFF, E.: The Nature of Intuitive Justification. In: *Philosophical Studies*, roč. 153, 2011, č. 2, s. 313 – 333.
- ICHIKAWA, J. J.: Intuition in Contemporary Philosophy. In: OSBECK, L. M. – HELD, B. S. (eds.): *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*. New York: Cambridge University Press 2014, s. 192 – 210.
- KOKSVIK, O.: *Intuition*. Canberra: The Australian National University 2011.
- NAGEL, J.: Epistemic Intuitions. In: *Philosophy Compass*, roč. 6, 2007, č. 2, s. 792 – 819.
- NAGEL, J.: Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 85, 2012, č. 3, s. 495 – 527.
- NOZICK, R.: *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1981.
- NUHLÍČEK, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 8, s. 679 – 690.
- NUHLÍČEK, M.: Hodnota filozofického skepticizmu. In: *Filosofický časopis*, roč. 64, 2016, č. 5, s. 667 – 682.
- SOSA, E.: Minimal Intuition. In: DEPAUL, M. – RAMSEY, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 257 – 269.
- WILLIAMSON, T.: *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press 2000.
- WILLIAMSON, T.: *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell 2007.

P o z n á m k y

- [1] Táto práca vznikla s podporou štipendia Vzdělávací nadace Jana Husa.
- [2] Jedným z prvých pokusov o systematický výklad epistemických intuícií je publikácia Greif, A., Nuhlíček, M.: *Epistemické intuície*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave 2017.
- [3] Implicitným východiskom takýchto skúmaní je takmer univerzálne prijímaný predpoklad, že poznanie je analyzovateľné, t. j. rozložiteľné na jednoduchšie prvky, ktorých kombinácia dohromady tvorí poznanie. Jednu z mála výnimiek z tohto predpokladu predstavuje T. Williamson, ktorý zastáva názor, že poznanie je najfundamentálnejším epistemologickým pojmom, ktorý sa nedá ďalej rozkladať, ale môže byť zložkou iných analýz. Por. Williamson, T.: *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press 2000.
- [4] Tripartitnú definíciu poznania uvádzajú mnohí autori vo viacerých terminologických variáciách. Klasickú analýzu s odôvodnením jednotlivých zložiek definície ponúka napr. Ayer, A.: *The Problem of Knowledge*. London: MacMillan 1956.
- [5] Pozri Gettier, E.: Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, roč. 23, 1963, č. 6, s. 121 – 123.
- [6] Pozri tamže. Pre podrobnejšiu analýzu Gettierových príkladov a ich filozofického významu pozri napr. Nuhlíček, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 8, s. 679 – 690.
- [7] Opísané chápanie poznania sa niekedy nazýva aj „laické“. Tomuto výrazu sa však chcem vyhnúť, pretože môže asociovať istú menejcennosť. Naopak, ako vysvetlím ďalej, ide o centrálny epistemologický koncept, ktorý orientuje ľubovoľné teórie poznania. Preto ho označujem strategickejšim výrazom „normálne“.
- [8] Metodologický prístup, podľa ktorého epistemológia študuje poznanie v prvom rade deskriptívne,

sa nazýva *partikularizmus*. V súčasnosti ide o jeden z dominantných prístupov v rámci tzv. analytickej epistemológie. Pre zdôvodnenie partikularizmu pozri napr. Greco, J.: *Putting Skeptics in Their Place. The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*. New York: Cambridge University Press 2000, kap. 1 alebo Nuhlíček, M.: Hodnota filozofického skepticizmu. In: *Filosofický časopis*, roč. 64, 2016, č. 5, 2. časť.

[9] Schopnosť správne používať epistemické dispozície je nezávislá od schopnosti vykonať ich explicitnú teoretickú reflexiu. Zjavným príkladom je zmyslová percepcia, ktorej bežné používanie je typicky suverénne a úspešné, ale asi len malá časť jej používateľov by dokázala podať jej uspokojivé teoretické vysvetlenie.

[10] Základný prehľad teoretických reakcií na Gettierove príklady sa dá nájsť v Nuhlíček, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch, s. 685 a n.

[11] Nie je jednoduché rigorózne vymedziť, aké príklady sú v tejto súvislosti relevantné. S prihliadnutím na najvýznamnejšie príklady, ktoré epistemológovia využívajú vo svojich prácach (niektoré z nich uvediem nižšie) možno povedať, že relevantný príklad sa vyznačuje predovšetkým tým, že je ľahké predstaviť si, že by sa stal hociktorému človeku, prípadne aj nám samým. Väčšinou neobsahuje žiadne nadprirodzené ani nereálne prvky, ale skôr opisuje určitú zvláštnu súhrnu inak bežných okolností.

[12] Pre bližšie vysvetlenie Gettierovho problému opäť pozri napr. Nuhlíček, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch, s. 682 a n.

[13] Pochopiteľne, epistemické intuície môžu v niektorých prípadoch aj „mlčať“, najmä ak je vykreslená epistemická situácia príliš komplikovaná, kontroverzná či nepravdepodobná.

[14] Zodpovedá tomu aj bežne používaná terminológia: ak niektorý teoretický návrh vyhodnocuje poznanie v zhode s normálnym chápaním poznania, tak hovoríme, že je „intuitívny“ resp. „v zhode s intuíciami“. Naopak, ak mu protirečí, tak je „neintuitívny“, prípadne „v rozpore s intuíciami“.

[15] Odmietnutie súdov založených na epistemických intuíciách zrejme nie je celkom nemožné, ale pravdepodobne by si vyžadovalo obzvlášť presvedčivé zdôvodnenie, ktoré by samo muselo byť dostatočne prijateľné z hľadiska jeho intuitívnosti. Príkladom môže byť koncepcia poznania od R. Nozicka, ktorá popiera intuitívne presvedčenie, že poznanie sa prenáša cez logickú implikáciu, no tým získava priestor pre významnejšiu intuitívnu tézu, že môžeme vedieť bežné veci, aj keď nevieme, že neplatia skeptické hypotézy. Por. Nozick, R.: *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1981.

[16] Goldman, A. I.: Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status. In: *Grazer Philosophische Studien*, roč. 74, 2007, č. 1, s. 1.

[17] Nagel, J.: Epistemic Intuitions. In: *Philosophy Compass*, roč. 6, 2007, č. 2, s. 793.

[18] Tento názor je vo filozofii rozšírený aj napriek rušivému faktu, že nájsť autorov, ktorí by sa vo svojich prácach explicitne odvolávali na epistemické intuície, vôbec nie je ľahké. Dokonca ani v Gettierovej kľúčovej práci *Is Justified True Belief Knowledge?* sa nevyskytuje slovo „intuícia“ resp. jeho príbuzné tvary ani raz. Túto ťažkosť možno obísť pomocou predpokladu, že filozofi sa opierajú o epistemické intuície implicitne, aj keď sa o nich otvorene nezmieňujú – podobne, ako sa napríklad prírodovedci nezmieňujú o zmyslovej percepcii, o ktorú sa pri svojich výskumoch bezpochyby opierajú. O tejto možnosti uvažuje napr. Cappelen, H.: *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press 2012, časť II.

[19] Nagel, J.: Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 85, 2012, č. 3, s. 495.

[20] Ako som už naznačil v poznámke č. 15, intuitívne zdôvodnenie zrejme nie je principiálne neprekonateľné, no napríklad pokus o odmietnutie intuitívneho presvedčenia, že Smith v Gettierovom príklade nemá poznanie, by si zaiste vyžadoval podrobné a mimoriadne presvedčivé vysvetlenie takéhoto „omylu“.

[21] Goldman, A., Pust, J.: Philosophical Theory and Intuitional Evidence. In: DePaul, M. – Ramsey, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 179.

- [22] Goldman, A. I.: *Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status*, s. 1.
- [23] Tamže, s. 1 – 2.
- [24] Bealer, G.: *Intuition and the Autonomy of Philosophy*. In: DePaul, M. – Ramsey, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 204 – 205. Zdôvodňovanie pomocou (epistemických) intuícií sa niekedy chápe dokonca ako dištinktívna črta filozofickej metodológie: „Vec, ktorá odlišuje filozofickú metodológiu od metodológie vied, je rozšírené a neskrývané spoliehanie sa na intuície“ (Goldman, A. I.: *Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status*, s. 1); „Tvrdenie, že analytickí filozofi sa v súčasnosti široko spoliehajú na evidenciu intuície, je v rámci metafilozofie takmer univerzálne akceptované“ (Cappelen, H.: *Philosophy without Intuitions*, s. 1).
- [25] Napr. Bealer, G.: *Intuition and the Autonomy of Philosophy*.
- [26] Napr. Chudnoff, E.: *The Nature of Intuitive Justification*. In: *Philosophical Studies*, roč. 153, 2011, č. 2, s. 313 – 333; Koksvik, O.: *Intuition*. Canberra: The Australian National University 2011.
- [27] Napr. Goldman, A., Pust, J.: *Philosophical Theory and Intuitional Evidence*.
- [28] Napr. Williamson, T.: *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell 2007; Cappelen, H.: *Philosophy without Intuitions*.
- [29] Spomenutý H. Cappelen, ktorý je paradigmatickým eliminativistom, sa k otázke existujúcej epistemickej praxe vyjadruje len vágne: používanie výrazu „intuícia“ (a príbuzných výrazov) je podľa neho akýsi „jazykový vírus“, o dôvodoch rozšírenia ktorého môžeme len špekulovať (pozri Cappelen, H.: *Philosophy without Intuitions*, s. 21 – 23).
- [30] Koksvik, O.: *Intuition*, s. 11.
- [31] Chudnoff, E.: *The Nature of Intuitive Justification*, s. 322.
- [32] Ichikawa, J. J.: *Intuition in Contemporary Philosophy*. In: Osbeck, L. M. – Held, B. S. (eds.): *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*. New York: Cambridge University Press 2014, s. 199.
- [33] Napríklad Bealer, G.: *Intuition and the Autonomy of Philosophy*, s. 207; Nagel, J.: *Epistemic Intuitions*, s. 793 – 794 a ďalší.
- [34] Medzi existujúce pokusy v tomto duchu možno zaradiť koncepcie uvedené v prácach Goldman, A., Pust, J.: *Philosophical Theory and Intuitional Evidence* a Sosa, E.: *Minimal Intuition*. In: DePaul, M. – Ramsey, W. (eds.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. 257 – 269, ktoré sa pokúšajú zasadiť intuitívne poznanie do rámca reliabilistickej teórie. Obe koncepcie však ešte pracujú s postulátom substantívnej „intuície“ ako zdroja intuitívnych presvedčení.

Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: martin.nuhlicek@uniba.sk

Historicity and Humanity in Bloch's Version of Marxism

On the occasion of the 40th anniversary of Ernst Bloch's death and the 200th anniversary of Karl Marx' birth, the presented study examines Bloch's reinterpretation of the Marxist philosophy in his original concept, which is based on the self-transcendence, on the utopian horizons of the materialistic-monistic founded identities. Is the humanistic philosophy of historical (human) progress (emancipation) founded ontologically enough?

Keywords: Ernst Bloch, Marxism, materialism, dialectic, utopia

Úvod

„Opravdová geneze není na počátku, nýbrž na konci, a začíná teprve, když se společnost a bytí stává radikální, to znamená, uchopovat se u kořene.[1] Kořenem dějin ale je pracující, tvořící, danosti přetvářející a předstihující člověk.[2] Uchopil-li se a založil-li svou věc bez zvnějšnění a odcizení v reálné demokracii, pak povstává ve světě něco, co se všem zdá v dětství a kde ještě nikdo nebyl: domov.“ (Bloch 1985¹, 1628) Těmito slovy uzavírá Ernst Bloch (1885-1977), od jehož smrti v srpnu 2017 uplynulo čtyřicet let, své monumentální dílo „Princip naděje“ (*Das Prinzip Hoffnung*), psané během amerického exilu v letech 1938-1947 a vydávané v letech 1954-1959. Otevřít jimi s ohlédnutím na uvedené výročí psanou reflexi není vedeno jen efektem jejich zdánlivé paradoxnosti, nýbrž i odkazem na *rezultát* Blochova myšlení, platný už metodologicky. K živoucnosti a inspirativnosti Blochova myšlení totiž patří, že je specifickým způsobem vždy takřkajíc zároveň na počátku a na konci, u jednotlivého i obecného, u praktického i teoretického, že je teorií historického a společenského procesu, a zároveň hluboce metafyzicky ukotveným konceptem, pojímajícím terén dějin do svého dynamického, vztahového *systematického* myšlení. Bloch spojil radikální historismus s esencialismem humanitních hodnot, práv lidské důstojnosti, jejichž *přirozenost* pozoruhodně skloubil s dějinností jejich *dosahování*. Je to právě *naděje*, *utopie*, to *nepodmíněné z dějinného*, co prostředkuje mezi historickým, individuálním, praktickým, a univerzálním, kolektivním, spekulativním. Přezkoumat otázku založení a horizontů *dějinnosti* jako základní charakteristiky lidského bytí a *lidskosti* jako základního měřítka povahy („přirozenosti“) dění u Blocha si klade za cíl předložená studie. U příležitosti jednak uvedeného čtyřicátého výročí Blochova úmrtí, jednak dvoustého výročí narození Karla Marxe v květnu 2018, tak chce přinést (jakkoli samozřejmě omezený) náhled na meze i zůstávající potenciál marxovského myšlení, právě pokud jde o myšlení člověka z dějin a dějin podle lidství člověka, ukazujíc toto prizma jako v blochovsky chápaném marxismu klíčové.

Myslet z dějin

Bloch myslí z *dialektiky*, z toho, co se – v užším smyslu monistické ontologie od Hegela – v evropské filosofii promýšlelo jako ústřední ontologická i gnoseologická kategorie, ze *zprostředkování*. Tato kategorie je u Blocha vyvozována elementárně metodicky a transparentnost jejího odvození už naznačuje potence její aplikovatelnosti; v ní samé totiž leží univerzálnost při konkrétnosti uplatnění, tzn. svár a spájení imanence a transcendence, historické fixovanosti a *orientace* za přítomnou formaci. Bloch vyšetřuje jako „jediný invariant“ „tendenci na jev podstaty“ (*Tendenz auf Erscheinung des Wesens*). „Věci se stávají srozumitelnými jen tehdy, jsou-li myšleny jako pohybované. Pokud jsou určeny jako chod, v něm a s ním, ne jako pevná fakta. (...) Ve světě není žádný jiný invariant než invariant směru k ještě-nenastavšímu, jenž by se mohl stát naplňujícím.“ (Bloch 1978, 260n.)

Bloch tak nemyslí ze *stavu* (věcí), nýbrž z *chodu* (dějin). Myšlení začíná u zkušenosti poznávajícího subjektu a poznávaného objektu: již rozštěp, nejednota mezi nimi (jak ji „*Spaltung*“/ bral za východisko myšlení i Karl Jaspers) vede k pochopení skutečnosti jako vztahové struktury, subjektu skrze jeho vykračování ze sebe a objektu skrze imanenci jeho subjektivního osvojování. Interakce mezi nimi má povahu zprostředkování bytostných určení obou teprve v jejich „vzájemných“ *dějínách*, *dění* (*Geschichte, Geschehen*), *procesualitě* bytí (*Da-Sein*). „Kategorie jako kategorie procesu jsou samy v procesu; pevně stojí jen to, že jsou vztahy určitého že k určitému *co*, tedy že celkově souvisí v telicko-logických, energeticko-entelechičských prarelacích. Kategorie tak nejsou nikde určitelné jako hotové a jako už uzavřené; mnohem spíše jsou více nebo méně přesně pojatými ražbami toho kterého bytí převracující se skutečnosti.“ (Bloch 1975, 72) Skutečnost pro Blocha není stav, nýbrž proces: na jednu stranu imanentně historický, formovaný, na druhou stranu odkazující do budoucnosti, formující. Je zde totiž vždy předchůdnost toho, co danou určitost konstituuje, a současně otevřenost, živoucnost toho, co je konstituováno, co je ve vlastní určitosti samo (potenciálně) určující (vůči jiným). Tato perspektiva obsahuje ontologicky stejně jako noeticky fundamentální dimenzi *sebepřesahující identity* subjektu: více než „já“, více než „nyní“ a více než „zde“. Myšlení vychází z bytí ne ve smyslu (již nastavšího) jsoucna, nýbrž *dění*; chápe danosti z jejich na-danosti, odvozenosti, a zároveň souvislosti, širě potenciální „adresnosti“ jejich působení, a tím imanentně překračuje to, co je *bezprostředně* dáno.

To je (bylo nejen pro Blocha) obzvlášť důležité tváří v tvář moderním redukcionismům, kromě různých forem mechanického determinismu též takové fenomenologii, která by chtěla jít k „věcem samým“ jako „čistým“ datům našeho vědomí, k věcem, jak je zakoušíme, a, eventuálně, v druhém kroku, k jejich „o sobě“, ale vposled se nedostane dál než k neproduktivnímu konstatování „že“ jejich jevení, jeho povahy a popř. jeho odvozenosti, nepřistupuje k zprostředkovacímu charakteru jevení/zjevného samého, a tak ztrácí pro filosofii v naznačeném smyslu nejvlastnější, dynamizující element *kritiky, emancipace*. [3] Popis *elementárních struktur* ještě neznamená výklad, *vysvětlení* toho *podstatného*, tím méně krok k opravdu novému, „osvícenějšímu“, tvůrčí kritikou (poznáním) fundovanému životu. To nejlépe dokazuje disproporce (totiž právě diskontinuita) mezi naukou a životní praxí řady filosofů.

Již na ontologické úrovni – uvědomuje si Bloch ve skutečnosti již Leibnizův náhled – platí, že jako není pohybu bez matérie, není ani matérie bez pohybu: „Pohyb je způsobem uskutečnění matérie, matérie je obsahem uskutečnění pohybu.“ (Bloch 1975, 261) Bloch chápe nutnost myslet jednotlivé z jeho významotvorné souvislosti a genealogie, ne jen z něj samého, což totiž nemůže než vést k pouhé reprodukci toho, co je, konstatování toho, že a jak se *jeví*, navíc už takto nutně falešnému, když nevyšetřujícímu, *co se pro-jevuje*. Nejpalčivěji pociťujeme v *umění* – ne jen faktický *konformismus*, nýbrž i pouze *gestický* charakter znázornění, které ulpívá na osamocených objektech (a s tím jen reprodukuje reálnou fragmentaci), na prezentním, které nemá reprezentovat než sebe sama, což nakonec vyprazdňuje i jeho identitu, protože každé prezentní něco reprezentuje, a o *kultivaci* tohoto vědomí jde. Opravdový pohyb je, jakožto nutně orientovaný z minula, odněkud, a zároveň do budoucna, někam, vždy ražen tendencí, latencí, a v tom spočívá jeho potenciální entelechialita. (Bloch 1975, 263 a 147n.) Bloch kritizuje, pokud fenomenologie ulpívá na „samém vedle sebe a přes sebe namísto vývojově dějinného po sobě“. (Bloch 1977, 324) Bloch ví, že dospět k *podstatnému* znamená víc než rozložit na (domněle) *elementární*, že je třeba myslet z fenomeno-logie, ne z (rezultátů) fenoménů samých: od zjevných tvarů je třeba jít k pohybům tvarování a také ke kulturní a dějinné podmíněnosti rozumění.

Ernst Bloch myslel dialekticky v návaznosti na obrat, který způsobil svým (jak jej označoval) obrácením hegelovské dialektiky „z hlavy na nohy“ Marx. Velikost (i dvojlomnost, problematičnost) Blochova příspěvku spočívá v tom, že marxistický koncept impozantně promyslel, kultivoval, přepracoval a svého druhu překročil. Systematicky jej integroval do tradice evropské filosofie a

kultury, přetavil celý letopis dosavadního myšlení do myšlenkového komplexu marxovského materialismu. Málokterý marxista měl takový smysl (a svým vlastním dílem relevanci) pro metafyziku, ba teologii, jako Bloch. Bloch (budiž u příležitosti výročí doplněno k životopisnému portétu), jenž poté, co vystřídal řadu míst žurnalistických a dlouhá léta živořil v americkém exilu, od nástupu nacistů mimo Německo, [4] se profesorem stal až roku 1949, kdy přijal povolání na místo vedoucího katedry filosofie na lipské univerzitě v nově vzniklé NDR. Záhy se ovšem pro svou „neortodoxnost“, ve skutečnosti pro závist a nenávist průměrných partajních ideologů, dostal pod tlak, jenž jej vypudil do Německa západního, do Tübingen, kde strávil léta 1962-1977. Teprve tam se dočkal klidu pro práci a v nakladatelství Suhrkamp i edice svého díla, což mu umožnilo mimořádnou intenzifikaci vlastní tvorby, završování řady dlouho připravovaných děl, jejichž dnes přehledně se nabízející plejáda skýtá všestranně systematicky i historicky integrovaný svět: kromě sumy „Principu naděje“ velké syntézy „Subjekt-Objekt. Vysvětlivky k Hegelovi“ (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1949), „Přirozené právo a lidská důstojnost“ (*Naturrecht und menschliche Würde*, 1961), „Ateismus v křesťanství“ (*Atheismus im Christentum*, 1968) či „Problém materialismu, jeho dějiny a substance“ (*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, 1972); k tomu přistupují mj. zápisy původně přednáškových výkladů k dějinám filosofie od antiky po současnost (zejména ve tvaru čtyřsvazkových *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* z let 1950-1956, vyd. 1985).

Bloch se k marxismu upnul ve dvacátých letech jako k duchovnímu projektu, který poznávací ambice a možnosti lidského myšlení rozvíjí při vědomí a zvládání konkrétního dějinného bytí člověka, s cílem překonávání *odcizení* a všech jednostranností, s cílem syntézy svobody a zodpovědnosti, *humanizace přírody* a *naturalizace člověka*. [5] Úkolem (dialekticko-materialistické) filosofie dle Blocha je, „v růstu uchopit celé kulturní dědictví a, na rozdíl od historismu, aktivně živoucně ho držet“. Marxismus je podle Blocha „právě jako věda návodem ke konkrétnímu jednání...“ (Bloch 1968, 127n.) Praxe se nemá nadále moci obejít bez „onoho totumu pohledu, jenž se nazývá filosofií“, a filosofie zase „bez onoho vztahu k praxi, jenž se nazývá vytváření beztrždní společnosti, tj. překonání lidského odcizení a zvěčnění. Kde tedy má svědomí vždy vědění a vědění svědomí, neexistuje žádná filosofie, už vůbec ne žádné uskutečnění filosofie bez boje proti odcizení.“ (Bloch 1968, 129) „Pravý, vědecký marxismus“ uznává dle Blocha „všude vzájemná působení, dalece rozvětvená zprostředkování mezi základnou a nadstavbou“, je „vším jiným než ekonomismem a sociologismem“, jak se běžně banalizuje. [6] Naopak platí, že „kult spirituálních hodnot zakrývá skutečný kult směnných hodnot, jenž se nazývá kapitalismus“. (Bloch 1968, 132, 136) Důležité přitom je, že u Blocha emancipativní tah nemíří *jen a prostě* proti *kapitalismu*, nýbrž v širším smyslu právě proti (*každému*) „odcizení a zvěčnění“. Zúžení na kapitalismus Bloch dokonce vyčetl Marxovi a zdůraznil, že kritiku je třeba směřovat „proti trvalému, prastarému centru všeho zotročení, surovosti a vykořisťování: proti militarismu, feudalismu, světu shora“. A v komunistickém hnutí se vůbec podle Blocha věnovalo dosud příliš pozornosti pouze korekci hospodářských poměrů, emancipace se až příliš spojovala pouze s ní, ačkoli komunistická „revolucionizace“ skutečnosti má znamenat především její *humanizaci*: nikoli pouhé jiné rozdělení bohatství, nýbrž nový způsob vztahování ke světu vůbec, nový (nemanipulativní, nerepresivní, opět: neodcizující a nezvěčňující) koncept hodnot. Marxismus, který si to neuvědomuje, se podle Blochova duchaplného přirovnání blíží „Kritice čistého rozumu, k níž ještě nebyla napsána Kritika praktického rozumu“. (Bloch 1973, 304n.)

Myslet znamená překračovat

Blochovo krédo, vytesané nyní i na jeho tübingenském hrobě, zní: „Myslet znamená překračovat.“ (*Denken heisst Überschreiten*) Není asi divu, že Blochova „materialistická metafyzika“ (Habermas jej nazval „marxistickým Schellingem“: Habermas 1971, 147) provokovala východoněmecké ideology. Nešlo ovšem o to, že by Bloch představoval jakýsi „reformismus“, „neortodoxní čtení“ Marxe. Blochovo myšlení, orientované na to, *co ještě není* (*das Noch-Nicht-Gewordene*), se (včetně čtení Marxe) vzpírá ideologickým kliše a reprodukci každého aparátu, bazíruje na Marxově *antietatismu* a *tvorivém* potenciálu (žádné mechanické *určenosti* „základnou“) kultury. Domnívám

se, že Bloch ve skutečnosti – žádné výhrady vůči němu explicitně neformuluje – dalece překračuje, prohlubuje dialekticko-materialistické pojetí skutečnosti, vztahu mezi její duchovní a materiální vrstvou. Zbavuje kulturu marxovského afirmativismu, imanentně ideologického, zájmového formátu, a pojímá tvořivost člověka jako zcela neredukovatelnou.^[7] Pro Blocha „filosofie bude mít svědomí zítřka, stranictví pro budoucnost, vědění naděje, nebo už nebude mít žádné vědění. A nová filosofie, jak byla otevřena Marxem, je tímtež co filosofie nového, této nás všechny očekávající, zničující nebo naplňující podstaty“. (Bloch 1985, 5)

Blochův přítel z mládí György Lukács ve své slavné knize „Dějiny a třídní vědomí“ (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923), iniciačním díle filosofické sebereflexe západního marxismu, vytýčil tezi, že jedinou platnou „ortodoxií“ je v marxismu ortodoxie metody a „bytností metody“ je „kategorie totality, všestranná, určující vláda celku nad částmi (...). Vláda kategorie totality je nositelem revolučního principu vědy.“ (Lukács 1988, 58n., 94) Zde ovšem vidíme základní odlišnost směru Blochovy a Lukáčsovy cesty: Lukács je myslitelem totality, zprostředkování celku, a přitom subjektivně konstituované reality (odtud dialektika jeho pojetí – *imanentně kritického* – realismu v umění); Bloch myslí z toho, co se vymyká *subsumpcím*, ukazuje za rámeček přítomného i chápaného, razí takřkajíc historismus *budoucího*. Lukács se mnohem více než Bloch přidržel marxovského rámce. Jürgen Habermas ovšem důležitě upozornil na *neredukovatelnost* Marxova materialismu na filosofii, na to, že Marx koncipoval spíše „filosofii dějin a revoluční teorii v jednom“ s intencí „revolucionizace stávajících společenských poměrů“. (Habermas 2014, 394n.) Ač to může znít paradoxně, Bloch při velkorysosti svého výkonu poměrně málo sám podržel kýženou jednotu teorie a praxe, *objektivace* náležitého dějinného uvědomění v „dění“, praxi samé. Bloch zůstal – jakkoli nonkonformním – intelektuálem, nebyl stratégem, organizátorem, mluvčím mas, nevstoupil do politiky, ačkoli je to *ona*, angažmá v ní, kde se v marxovské logice přísně vzato teprve a opravdu uskutečňuje jednotu pojmu a reality, teorie a praxe, proklamovaná revolučnost – s Blochem samým řečeno *nové* filosofie právě jako filosofie (*tvorby*) *nového*. V duchu marxistického monismu je teorie teorií *praxe* a praxe praxí *teorie*, jedno se osvědčuje v druhém, totiž jako ve dvou stranách (takto „revolučně“) *zvládnuté*, *sjednocené*, osvojené a aktivně utvářené „mince“-(jednoty) skutečnosti. Sférou tohoto sjednocení, jeho subjektivního výkonu, je *politika*. To je zapotřebí zdůraznit s ohledem na marxistické sebeidentifikace, nepřekračující přitom teoretickou platformu, vposled *literární* artikulaci. Čistě intelektuální, akademický „marxismus“ je prost – ve skutečnosti nedělitelného – přímého politického angažmá, praxe v rámci kolektivního politického jednání. Na druhou stranu, vývojová přeměna povahy a statutu tříd a celé společnosti relativizovala tradiční marxovská určení, zkomplikovala podoby (zprostředkování) vykořisťování a odcizení i působení proti němu: proletariát industriální společnosti, o jakém a pro jaký psal Marx, dnes v Evropě spíše nenajdeme, rozpory nezmizely, staly se jen mnohem sofistikovanějšími, a zrovna tak podoby jejich možného zvládnání.

Bloch je myslitelem konkrétní formace, vychází od zkušenosti, chápe ji ovšem, jak řečeno, v procesualitě jejího nastávání, minulostnosti stejně jako neuzavřenosti jejího uskutečnění, jejích *dějin*. Z tohoto pojetí vyplývá i nedělitelnost systematického a historického hlediska, v metodologickém ohledu filosofie, vůbec společenskovědní teorie, a historie. Myšlení je pro Blocha v pravém smyslu *děje-pisem*. Myšlení vědomě abstrahující, konstruktivní, vztahující se k celku a k ideálu, tak jako umění, pak má přednostní moc i potřebu rozvoje směrem k překračování, které uvolňuje to vpravdě *lidské*, potlačované *nejvlastnější*. Transcendence se přitom vždy děje z něčeho přítomného, uskutečňuje inherentní potence, a poslání kultury, vědy a umění, nespočívá v ničem zřejměji a elementárněji než v tom, aby byla skutečně *lidskou* kulturou, emancipovala *humanitu* bytí, činila svět, jak citováno, „domovem“. Tento *emancipativní impetus* opravdového, tj. status quo, „racionalitu“ *tady, teď a já* překračujícího (ne pouze deskriptivního-reproduktivního) myšlení je pro Blocha v širším ontologickém smyslu spojen s činným charakterem pravdy jako takové. Vyzývá-li Bloch už v titulech svých spisů „ducha utopie“ či „princip naděje“, pak ne jako parciální hodnoty, nýbrž jako synonyma esenciálního úběžníku dějinného vztahování, v němž sebepřekračující reflexe

završuje tvořivý ontologický pohyb sám. Bytností ducha je *právě* utopie, naděje, projekce celistvosti, která v přítomném stavu uniká; „princip naděje“ je principem principů, svorníkem kognitivního i – nedělitelně – etického vztahování.

Problematický (*vnitřní*) bod ovšem záleží v Blochově východisku a zůstávání v rovině vztahové ontologie matérie, tj. „látkové“ báze dějin vůbec. Vidíme, že je to originálně neempirické pojetí imanence: imanentizace eschatonu *matérii* (Bloch 1968, 346), která se nutně reprodukuje *sebetranscendencí*, tvořivými rozvrhy *nového*. Její geneze je „na konci“. Dosud bohužel neexistuje soustavná reflexe Blochovy transformace *leibnizovského* konceptu „těhotnosti“ přítomnosti budoucností, inherence predikátů v subjektu.^[8] U Leibnize tato teorie zakládala pro celé německé osvícenství určující^[9] progresivismus (nikoli ovšem automatismus, jak se někdy myslí) organických a – na nejvyšší úrovni – kulturních interakcí, inherence (*perspektivně*) aktualizovatelných potencií však vycházela z univerzality oplodnění všech organických jsoucen kreativním základem, *tvůrcem* světa. Tak bylo též možné (a nutné, normativní) podmínění každé tvořivosti sebereflexí vlastní stvořenosti, všeho „osvícenství“, vnášení světla, prohlubováním porozumění pro původ světla vůbec. Dějintvorné „prométheovství“ člověka bylo podmíněno *integrací, kulturou*, ne-libovolností (pouhým maximalismem, „titanismem“) rozvinutí lidských možností. Bloch sdílí s osvícenstvím program emancipativní povahy kultury, osvojování přírody jako překonávání jejího odcizení, kdy kultura je vlastní přírodou (přirozeností) člověka. Bloch ale převádí metafyziku určujícího důvodu (*Grund, raison*) na imanenci ontologického pohybu samého, v duchu již Hegelově odvrhuje jako dogmatickou hypostazi extramundánní zdroj nastávání a jeho teleologičnost důsledně historizuje právě jako perspektivní „reálnou utopii“ (podnikanou ze) světa samého. „Konkrétní utopie je filosofie a praxe ve světě latentního tendenčního obsahu.“ (Bloch 1985², 317) „... kde je naděje, je i náboženství, ale kde je náboženství, není vždy i naděje,“ říká. (Bloch 1985², 346) „Bytí Boha, ano Bůh vůbec jako vlastní bytost, je pověra; víra je jediné víra v mesiánskou říši Boha – bez Boha. Ateismus je tudíž tak málo nepřitelem náboženské utopie, že tvoří její předpoklad: *bez ateismu nemá mesianismus místo*. Náboženství je pověrou, kde není tím, co mohlo znamenat podle svého platného intenčního obsahu stoupavě být ve svých historických zjevech: nejnepodmíněnější utopie, utopie nepodmíněného.“ (Bloch 1985¹, 1413)

Oč tady jde, není ani tak – a je s podivem, že si to Bloch tolik neuvědomuje – gnoseologický či sociální rozměr identity Boha jako „hypostazovaného ideálu“ toho nepodmíněného z bytí, resp. lidského bytí (srov. Bloch 1985¹, 1523), nýbrž jeho statut ontologický, nutnost odvodit vůbec možnost (myšlení) nepodmíněného ze sféry přece pouze relativního, jakou je sféra světa a konečných, podmíněných bytostí. Bloch myslí ze *sebetranscendence*, z transcendentního *horizontu* toho, co je inherentní, ne z transcendentního *základu* inherence. Tak ovšem též dějinné, podmíněné, vždy znovu *směšuje* s esenciálním, nepodmíněným. Pokud by namítl, že esenciální je dignita (dění) bytí, života samotného, bylo by třeba zdůraznit, že jakkoli se v tomto ontologickém výměru dignity jsoucího jako takového stýká s pozitivitou křesťanského (a zejména osvícenského, leibnizovského) kreaturalismu a správně míří k humanistické *neredukovatelnosti každé živé bytosti*, přece na druhou stranu stojí na Kantem nastoupené cestě idealistické, monistické, což vposled „materialismus naděje/utopie“ rozporuje. Od Kanta se totiž mírou stává člověk jako „homo noumenon“, který je jako jediný *autonomní*, rozumnou a mravní bytostí. Nemožnost poznávat čistá inteligibilia u Kanta vedla k schematismu *apriorně* garantované syntézy transcendentálních struktur poznání a „dějinného“ (procesuálního a subjektivního) výkonu konkrétního poznávacího aktu: v rozumovém pojmu se spojuje subjektivně relativní zkušenost předmětu s aprioritou jeho identitního posouzení. Významová jednota, kterou do světa jako pouhé mnohosti vnáší lidský rozum, je kvůli *spontaneitě* poznávacích procesů podobně ahistoricky „hotová“ jako obecnost/*míra* jednání podle mravního zákona. Mravnost stejně jako inteligibilita člověka vždy již charakterizuje jako jeho „objektivní určení“, a tak se i dílčí vztahování odehrává už v *tomto* transcendentálním živlu. Hegel po Fichtovi tento specifický imanentismus důsledně ontologicky rozpracoval do velkého monistického *systému*, v němž se takto

jedno dokáže vysvětlovat z druhého, protože imanence a transcendence, subjektivní a celkové, stojí v korelaci sebezprostředkování jediného živlu a lidská reflexe celku se kvalifikuje jako sebereflexe celku skrze/jako (transcendence) člověka. Konfuze *svobody* a *nutnosti*, k níž zde dochází, platí i u Blocha a projevuje se ztrátou mimo- a nad-subjektivního zdroje a měřítka identit a hodnot. Marxovské odesencializování idealistického monismu otevřelo terén (hledání) nové adekvace subjektivních rozvrhů, ontologizace matérie ale nutně vede k ontologizaci (*subjektivního*) *vědomí*. Míra (správnosti) subjektivního *sebepřekračování*, o něž mělo jít a jež mělo být kognitivním i etickým normativem, zůstává věcí subjektivního určení.

„Jev“ (*Erscheinung*) se po materialistickém odesencializování Hegelovy – už u něj ovšem monisticky pojaté – inteligibilní podstaty (*Wesen*) nastávání (*Werden*) stává ve skutečnosti „zjevením“ (*Offenbarung*), – protože „škrtnutím“ transcendence jako umožňující imanenci dochází k transcendování, ontologizování imanence samotné. Bloch to sice explicitně nikde netematizuje, nesporně si to ale uvědomuje, odtud specifické spojení (filosofie) dějin a eschatologie, jednotlivého a univerzálního, procesuality a podstaty. Bloch se chce vyhnout jednostrannosti ulpívání na fenomenalitě stejně jako na „dogmatu“ spirituální nadfenomenální identity, chce myslet z „dění“ (dějin) interakce mezi nimi, z reality, a přitom neempiristicky. Jde mu o otevřenost a nesubsumovatelnost, neredukovatelnost konkrétního živoucího. V tom se ale ukazuje i jeho zvláštní příbuznost, ve výsledku hodnotová kompatibilita, jakkoli systematická odlišnost s theo-logickým myšlením. Bloch sám si to uvědomoval, zvláště když psal o racionalismu, konkrétně o Leibnizovi. I u toho totiž dochází k sladění univerzality individuálního a individuality univerzálního: princip individuace se odvíjí od *kreativity* nejzazšího (univerzálního) ontologického základu, jenž je angažovaným stvořitelem života. Na bázi univerzální fundace bytnosti každého živého jsoucna jeho „monadologickým“ základem, jenž pochází přímo od identitního zdroje u Stvořitele, se spojuje esencialita na-danosti (k) bytí a svébytnost (*individualita*) dějinnosti *jeho* sebestrukturace, jak je k ní právě na-dán, disponován organicitou, mohutnostmi. Ty jsou něčím, co je vždy třeba teprve (dějinně, resp. organicky) naplnit, uskutečnit, a zároveň něčím, co si nedala sama konečná bytost, co má, jako existence a potenciální *účelovost* v ní, meta-fyzický původ.

Stranictví pro budoucnost

To, oč Blochovi jde, překonání celého konceptu manipulativní racionality, myšlení z vývoje, a totiž vývoje k lepšímu, k ideálu, to Bloch nemůže na monistické platformě konsekventně založit, protože nepřekonává vposled *subjektivní* kladení identit a hodnot. Inherenci dějinnosti, „příběhů“ ve věcech samých je možné založit pouze podržením priority a superiority (zdroje) *jejich* „narativit“, jejich dějnotvorných potencií. Zdá se, jako by si Bloch neuvědomoval úskalí, do něžž materialistická hypostaze pohybu samého, zůstávání ve sféře *imanence*, byť jako mající svou *bytnost* v potenci ke své *sebetranscendenci*, vede. Bloch věnoval originální a provokativní výklad, vydaný nejprve zvlášť a poté zařazený do velkého spisu o „Problému materialismu“, „aristotelské levici“ (jak ji po vzoru termínu „hegelovská levice“ nazval). Sleduje v něm dle něj tradičně jako takový nedoceňovaný vývoj „vysvětlování světa z něj samého“, z něžž mu vyčnívají především Avicenna, Averroës a Giordano Bruno. (Bloch 1963, 48n.) Bloch se snaží rozvíjet to, co se domnívá vidět podnikáno u těchto myslitelů: překonat theistické stanovisko entelechiality „pouhé“ *formy* a přenést ji na „obsahovost“, látkovost matérie samé, totiž na její dějinnost (a její vytváření si forem). Tak ale sám nepřekonává marxovské ztotožnění podstaty s nastáváním. Ztotožňuje esenci se samotným procesem, dějem (bytí), a háv mystiky konce či cíle dějin, lidských snů a utopií, onoho ideálního, ideálního *horizontu* individuálních nadějí, zůstává vágní, spíše rétoricky efektní, asi upřímně věřený, ale nijak opravdu theo-logicky domyšlený. To lze vidět v pozdní syntéze *Experimentum Mundi*, kde Bloch shrnuje své výměry o procesualitě, nehotovosti přírody, tento „dialektický pohyb“, jenž má být pohybem (vytváření) *Nového*, však před námi zůstává vytyčen jako jakýsi samopohyb ve stylu Engelsem systematizované „dialektiky přírody“, vybaven více efektními než vysvětlujícími výklady o „živoucne otevřené materii“ a o tom, že „klíčíci subjekt přírody, to je: nesoucí ploditel, skrze něž vůbec svět

je, poznává sebe sama nejprve v procesu světa“. (Bloch 1975, 218)^[10]

Blochův cenitel a zároveň kritik Jürgen Moltmann vidí, že zastavení Blochova myšlení transcendentna při „objektivním přesahování přítomného v dějinách a světě: toto beztranscendentní transcendování, jež se nazývá procesem“ (Bloch 1985¹, 241), nevyčerpává (totiž nemá dostatečně ontologicky, resp. opravdu theo-logicky založen) ontologický statut, jenž je třeba nepodmíněnému přičíst: nejen jako *možnému*, nýbrž především, nutně, *umožňujícímu*. „Immanentistický světonázor není futuristické otevřenosti všeho skutečného práv. Tady je Blochovo nasazení mnohem dále než mnoho jeho konečných formulací. Tady jsou naděje, z nichž vychází, větší než domov identity, k níž je chce přivést. (...) Otázka Boha s jeho paneschatologickým pojmem říše ještě není zodpovězena, a proto ani otevřená otázka po člověku.“ (Moltmann 1968, 56, 59)

Na druhou stranu Bloch přece svým způsobem překonává ohrožení hegelovského i marxovského monismu absolutizací vposled subjektivního (ač třeba společenského) sebeurčení (včetně na úrovni institucí, státu), když „eschatonem imanence“ míní imanenci potenci k *sebetranscendenci*. Terén, jenž je ontologizován, není ve skutečnosti ani tak subjekt sám jako *utopický horizont* jeho vztahování. Tento zisk je sice, vidíme, umožněn určitou vágností, nevyřešením otázky ontologického *zdroje* imanentních mohutností jako takových, nicméně humanistický formát i kreativní rozměr lidského vztahování v marxistickém rámci asi nikdo neukotvil silněji než právě Bloch, – a nikdo ho tak široce a hluboce neukotvil historicky. Koncept kultury jako *emancipace*, mající při svém *činném* charakteru Marxem fundovaný rozměr „převratné praxe“, *revolucionizace* – a ne jen současných poměrů, nýbrž hodnot, způsobů myšlení, dalece překračuje jakákoli klišé o „dodatkovosti“ „nadstavby“ – jež ovšem, jak Bloch sám ukazoval, spíše než marxismus sám šíří ti, kdo se k „čistě duchovnímu“ upínají ze strachu či neschopnosti opravdové reflexe-proměny existující praxe, která (totiž jiné) utlačuje. Východiskem, tématem a úběžníkem veškeré *pravé* kultury a teorie je pro Blocha (proces) kultivace/teorie (zjednávaní) *pravého*, a tak pro člověka *lidského*: *lidská důstojnost*. Transpozice toho pro člověka bytostného, vlastního, do *jiného*, do ještě-nenastavšího, znemožňuje ulpění na všech formách absolutizace stávajícího. Je antietatistická a antiegoistická, což pozoruhodně invertuje její naznačené východisko v *monistickém* myšlení, pro něž – tak Hegel – vládne mezi substancí a subjektivitou vztah sebezprostředkování, „fenomenologie“. U Blocha spočívá identita u toho unikajícího, ještě-nepřítomného, ne u falešné *jistoty* hegelovského pojmového vyčerpání nebo marxovské („revoluční“) praxe s jejich *subsumpcemi* pod vždy subjektivně kladené „obecnosti“.

Závěr

Domnívám se, že Bloch tak došel dál než jeho přítel z mládí Lukács. Ani Bloch nechápal lidskou tvořivost, onu otevřenost rozvrhů nového-teprve pravého, vágně abstraktně, nýbrž s ohledem na reálně historickou kategorii *práce*. Bloch ale myslí šířeji a uvolňuje kulturu především ze svěřacích kazajek každého *stranictví*, zatížení *ideologicky* zabarveným *zájmem* (byť sublimovaným nevědomky). „Stranictví“ proponované marxismem, jak mu rozuměl Bloch, není straněním jedné ze tříd či partají, nýbrž straněním *trpícímu*, *utlačovanému* člověku vůbec, lidstvu, které nemá (mít) tříd a hotových (ne)pořádků, jež lidskost člověka, (*to znamená*) jeho sny a naděje, jeho potřebu a schopnost tvořit nové (lepší), potlačují. V *tomto* ohledu Blochova eschatologie *dějin* jako ne toho, co se stalo, nýbrž toho, co se stát *může* a *má* (jednota nepodmíněnosti *otevřenosti* a *zavázanosti sdílené, intersubjektivní* existence), i při uvedené problematičnosti svého ontologického založení, zůstává mimořádným inspiračním zdrojem, totiž pro dobu, v níž neochota překonat invazivní racionalitu navyšování zisků, ekonomické *eficience* ztotožněné s *logikou, úspěšností* systému, jehož měřítkem přitom je/má být *lidskost*, stále viditelněji začíná ohrožovat přežití „experimentu mundi“ (nebo přinejmenším civilizace v něm) jako takového.

Literatura

BLOCH, E. (1985¹): *Das Prinzip Hoffnung*. (3 sv.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- BLOCH, E. (1985²): *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1972): *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1973): *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1962): *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1985): *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1963): *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1968): *Über Karl Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1977): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1975): *Experimentum Mundi*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1978): *Tendenz-Latenz-Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2014): *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1971): *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HOLZ, H. H. (1975): *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt: Luchterhand.
- HOLZ, H. H. (2010-2011): *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*. (3 sv.) Berlin: Aurora-Verlag.
- LUKÁCS, G. (1981): *Gelebtes Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUKÁCS, G. (1988): *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt: Luchterhand.
- LUKÁCS, G. (1981): *Die Eigenart des Ästhetischen*. (2 sv.) Weimar, Berlin: Aufbau-Verlag.
- LUKÁCS, G. (1984) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (2 sv.) Darmstadt: Luchterhand.
- MARX, K. a F. ENGELS (1976): *Werke I*. Berlin: Dietz-Verlag.
- MOLTMANN, J. (1968): Messianismus und Marxismus. In: *Über Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- RIEDEL, M. (1994): *Tradition und Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHMITT, H.-J. (ed.) (1976): *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- TRAUB, R. a H. WIESER (eds.) (1975): *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

P o z n á m k y

- [1] Publikace je výsledkem bádání v rámci grantového projektu „Politické myšlení Karla Jasperse“, podpořeného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 24216).
- [2] Bloch parafrázuje větu mladého Marxe ze spisu „Ke Kritice Hegelovy filosofie práva“ (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843): „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ Marx a Engels 1973, 303.
- [3] Srov. s kritikou Heideggera in Bloch 1985², 97.
- [4] V letech 1936-1938 žil Bloch v Praze, kde jeho druhá žena Karola roku 1937 porodila jejich jediného syna Jana Roberta (zemř. 2010). Zpracování Blochových aktivit v československém exilu by bylo mimořádně významným a zajímavým příspěvkem (v rámci životopisných líčení jde svého druhu o „bílé místo“); nezbývá než doufat, že se jej někdo ujme.
- [5] Manfred Riedel ve své blochovské monografii *Tradition und Utopie* (1994) zdůrazňuje diskontinuitu Blochova myšlení, pokud jde o jeho historicko-materialistický rámec a časově politické vymezení: Bloch podle něj sám při organizaci souborného vydání svých spisů své dílo v jeho marxistické fundaci a stranicko-komunistické orientaci (ve smyslu konkrétně mezinárodněpolitického přihlášení k sovětskému pokusu o novou společnost) sjednocoval, sdělení samotného první vydání spisu *Geist der Utopie* (1918) však (nemluvě o polemice s novokantovstvím v jeho disertaci *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie* /1908, část in *Tendenz-Latenz-Utopie, Werkausgabe-Ergänzungsband*, 1978, s. 55-107/) podle Riedela nebylo marxistické (natož „leninské“), nýbrž – s Riedelem řečeno – „politický rigorismus“ jeho „utopismu“ se zakládal v „etickém intuicionismu“ (Riedel 1994, 16) nezávislém na marxistickém založení. Blochovo myšlení mělo být spíše plné „existenciálního patosu“ (Riedel 1994, 43), jehož hlavní snahou

je zřetel k člověku v opravdovosti jeho prožívání a potřeb, kterou podle Riedela Blochův pozdější příklon k marxismu a k němu se hlásícím politickým proudům významně připravil o jeho antidoktrinářský rozměr. Upozornění na tento moment je nesporně oprávněné a už hermeneuticky významné ohledně čtení raných Blochových děl a jeho myšlenkového vývoje, nicméně se jeví problematickým, když Riedel mluví jako o „jedině autentické podobě jeho myšlení“ (dokonce Riedelova kurzíva!) právě o Blochově myšlení do začátku dvacátých let – jako kdyby Bloch směr svého myšlení a případný obrat v něm nedovedl (v jeho „autentičnosti“) sám rozlišit nebo nesměl vykonat. Pokud Bloch až do své smrti onen obrat k marxismu podržel, ba jeho stále promýšlení jako nezbytného bylo nejvlastnějším obsahem jeho myšlení, není důvodné ani možné jako o „jedině autentické podobě jeho myšlení“ mluvit o jeho myšlení do roku 1920. Již v monografii o Thomasu Münzerovi (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921) Bloch rozhodujícím způsobem integruje politické proudy dělnického hnutí (v bezprostředním oslnění říjnovou revolucí 1917 zejména bolševiky) do dějin emancipačních snah člověka vůbec (zde mu jde o výkon münzerovské reformace), jež přitom ukazuje jako terén seberealizace lidství člověka jako takového: „systematika“ pro Blocha, osvojujícího si hegelovsko-marxovskou dialektiku, napříště nemá jiný „obsah“ než *dějiny*, totiž *dějinnost* identit. „Pravda není, než která si rozumí z tendování, z tendence“ (Bloch 1968, 144), a právě a teprve v marxismu Bloch věřil nalézt pravé spojení teorie a praxe i filosofie a vědy, protože v něm jde o pojmově, resp. hodnotově ukotvenou skutečnost, a duchovní identita se neobejde bez své skutečnosti, bez *uskutečňování*. A *socialismus* je pro Blocha budoucnostní, unikající kategorie, nikoli přítomná formace: „Žádná demokracie bez socialismu – ale též žádný socialismus bez demokracie. Což znamená, že socialismus ještě ani nezačal.“ (Traub a Wieser 1975, 24) Z reflexí Blochova myšlení v současné filosofii viz sborníky Thompson, Peter a Slavoj Žižek (eds.). *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Hope*. London: Duke University Press, 2013, a Rainer E. Zimmermann (ed.). *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*. Berlin: De Gruyter, 2017.

[6] „Ekonomismus“ a „sociologismus“ (a s nimi zejména – nejvíc oprávněně – nedostatky v teorii poznání) nicméně Marxovi vyčítali i někteří hluboce myslící a znalí filosofové, v českém prostředí T. G. Masaryk v *Otázce sociální*, v Německu výrazně např. Karl Jaspers (o tom včetně Jaspersovy polemiky s Blochem viz v připravované monografii autora tohoto článku *Politické myšlení Karla Jasperse*).

[7] Bloch byl příznivcem expresionismu a měl smysl pro možnosti avantgardy, což vedlo k odcizení mezi ním a Lukácsem, bazírujícím na (socialistickém) realismu a mimesi. Na představení spojnic a rozdílů v jejich nejen estetickém myšlení a životním setkávání zde není prostor, vydalo by na knihu, stojí ovšem za zdůraznění, že (v estetickém myšlení zdaleka nevytěženou) invenci Lukácsovy estetiky, pro niž realismus a mimetismus samozřejmě ani v nejmenším nemínil plochou reprodukcí vnějších znaků, dokládá (v jeho monumentální pozdní „Specifické estetické“ /*Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963/) jeho originální promýšlení mimetismu ve filmu. Lukácsova estetika filmu dalece překračuje jeho jednostranné odsudky takovým Adornem a „frankfurtskou školou“. Na poli materialistické estetiky vedle Lukáce asi nikdo nevykonával tolik jako Blochem promováný Hans Heinz Holz (1927-2011), viz zejména jeho trilogii *Philosophische Theorie der bildenden Künste* (1996-97). (Od Holze ve vztahu k Blochovi viz jinak zejména spis *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt* z roku 1975, k filosofické sebereflexi komunismu jako *politického hnutí* je obzvlášť instruktivní a stále málo zhodnocená jeho trilogie *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie* /2010-2011/). Ke sporům o expresionismus včetně Blochových a Lukácsových příspěvků viz Schmitt 1976.

[8] Tezi, že „le present est gros de l'avenir“, Leibniz uvádí např. v „Theodiceji“ či „Monadologii“.

[9] Ke sledování této kontinuity viz zejména práce Ernsta Cassirera a Kuno Fischera k dějinám myšlení 18. století.

[10] Dále Bloch skutečně rozvíjí dialektiku (vč. anorganické) přírody (kterou např. Lukács nejprve odmítl) ve smyslu celku jsoucího jako sebestrukturující se „matérie“, která přichází k sobě na úrovni lidského vědomí, jež jednotlivé děje a formace nahlíží jako podobenství, manifestace „skrytého“ tvořivého pohybu, – vůči němuž tak člověk vychází jako způsobený objekt stejně jako působný (o sobě

tvorivý, přetvářející, teprve významotvorný) subjekt. V tomto ohledu Bloch také zůstává dokonale poplatný hegelovskému „k-sobě-přicházení“ světového ducha, jež pouze v Marxových a Engelsových stopách radikálně historizuje. Viz též Bloch 1962.

Mgr. et Mgr. Martin Bojda, Ph.D.

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

e-mail: Bojda.Martin@seznam.cz

Marxism-inspired poetry in Aimé Césaire's poetic work

The purpose of this paper is to examine Césaire's dismissed poems, written between 1948 and 1950, the time when "Mandela of the Caribbean" was a convinced communist. Firstly, we observe conditions of his membership in PCF and the role he played in the most communist party in the West. Secondly, we will try to explain how the influence of "socialist realism" is being manifested in his seven Stalinist poems, both in their genesis and their expression. Eventually, on the basis of the works of renowned Caesarists, we shall evoke his disagreement on national poetry with Aragon, the forerunner of his brilliant resignation in 1956, and highlight the circumstances which led him not only to leave the Party, but also to disavow his Communist-Leninist-inspired pieces of his complete works edition.

Keywords: Colonialism, communism, imperialism, racism, revolt, freedom

Tous les biographes de l'œuvre césairienne s'accordent à dire que le poète franco-martiniquais était un membre éminent du Parti communiste français et de la Fédération communiste de Martinique. Par contre, ce qui est beaucoup moins connu au grand public, ce sont les conditions de cette adhésion, le rôle qu'a joué l'auteur de *Cahier d'un retour au pays natal* au PCF, son désaccord avec la dictature poétique de Louis Aragon, annonciateur de sa démission retentissante, et ses sept « écrits de circonstance », qui n'ont pas jusqu'à présent fait l'objet d'une étude approfondie. Le fait que Césaire se soit montré très discret sur son compagnonnage au PCF, le premier parti de France au lendemain du second conflit mondial, est d'autant plus surprenant qu'il n'était pas avare de détails sur sa vie d'homme politique. Toutefois, jusqu'à la publication récente de l'ouvrage de David Alliot *Le communisme est à l'ordre du jour. Aimé Césaire et le PCF*, paru chez Pierre-Guillaume de Roux en 2013, rares étaient des œuvres critiques publiées sur son engagement au Parti de Maurice Thorez. C'est justement pourquoi, pour mener à bien notre travail, il nous semble indispensable d'explicitier le contexte dans lequel le chantre de la négritude a adhéré aux Jeunesses communistes de France et au PCF, ce qui nous aidera à démontrer l'importance de l'influence de la doxa communiste sur sa création littéraire d'après-guerre et à mieux comprendre les raisons de sa profonde déception face aux révélations du Rapport Khrouchtchev et aux soubresauts des événements de Pologne et de Hongrie qui ont poussé cet humaniste hors-pair à claquer la porte du Parti et à renier ses pièces en vers d'inspiration stalinienne.

Le « grand cri nègre » au PCF

Pour dire la vérité, dès son arrivée à la prestigieuse École normale supérieure, où existait déjà un groupe très soudé des Jeunesses communistes, les thématiques du PCF commencent à trouver un écho favorable auprès du poète-politique comme la lutte contre la minorité capitaliste et le grand patronat, le fascisme, l'impérialisme, le colonialisme et le racisme. Au contact des jeunes étudiants noirs francophones, le ressortissant nécessaire de l'Empire colonial français se rend compte que dans un monde entièrement racialisé où persiste l'exploitation de l'homme par l'homme, le PCF

incarne la volonté de travailler à l'avènement du seul ordre social et politique que les populations colonisées puissent accepter – puisque fondé sur le droit à la dignité de tous les humains sans distinction d'origine, de race ou de religion. Rien d'étonnant donc à ce que, dans cet univers afro-antillais, surréaliste et marxisant, le jeune intellectuel adhère à la « Cellule de l'École normale » dès 1935 et, par la suite, au PCF puisque les Jeunesses communistes avaient le même fondement idéologique. Pour preuve, son *Questionnaire biographique*, conservé aux archives du PCF et auxquels devaient se soumettre tous les cadres du Parti, qui affirme qu'il a milité pour le Parti dix ans avant son adhésion formelle. Comme l'a dit avec justesse le poète-président sénégalais Léopold Sédar Senghor^[1], son condisciple du lycée Louis-le-Grand, le jeune Martiniquais s'est passionné pour les prises de positions du Parti contre le colonialisme et le racisme dès son entrée à « Ulm ». On le cite longuement :

[...] en vérité, dès notre arrivée en Europe, nous avons subi la propagande du Marxisme. Quelques étudiants noirs – des Antillais surtout – avaient succombé à sa séduction. Et ils essayaient, à leur tour, de nous séduire. Et ils nous présentaient le Socialisme scientifique comme la solution définitive de nos problèmes, tous nos problèmes. Sous le couvert de la démocratie parlementaire, nous prêchaient-ils, une minorité de « bourgeois » tenaient, dans leurs mains, les leviers du pouvoir et de la richesse. [...] La solution du problème était claire. Il s'agissait, pour nous, de rejoindre l'armée du Proletariat, de militer dans ses rangs. Une fois renversé le système capitaliste et remise aux travailleurs la propriété des moyens de production, les colonisés que nous étions seraient, du même coup, *dé-colonisés, dés-aliénés*.^[2]

Outre ses condisciples d'obédience marxiste, il convient de souligner à cet égard que le contexte politique à l'étranger favorise aussi l'adhésion de Césaire au Parti. La montée en puissance des fascismes en Italie et en Espagne, l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler en Allemagne, l'annexion de l'Autriche au Troisième Reich et le démantèlement de la Tchécoslovaquie suscitent de vives inquiétudes auprès de nombreux étudiants de l'ENS qui, à leur tour, voient en l'URSS non seulement le pays prônant la paix et le désarmement, mais aussi et surtout la seule puissance capable de tenir tête à la puissante machine de guerre nazie. Qui plus est, après la Libération, la popularité du Parti en France métropolitaine atteint son plus haut niveau malgré le fait que les communistes ne rentrent en résistance qu'en juin 1941, lors de la rupture du pacte de non-agression germano-soviétique et le déclenchement des hostilités sur Front de l'Est, presque une année après l'appel de Londres du général de Gaulle. Or, les combats du PCF contre les inégalités sociales et toutes les formes de colonialisme et de racisme, ses luttes pour l'instruction publique pour tous sont d'une actualité brûlante dans les années qui suivent la guerre. De plus, son rôle actif dans la Résistance, ses innombrables héros et martyrs comme Henri Rol-Tanguy, Gabriel Péri ou Missak Manouchian, le sacrifice des centaines de milliers de soldats soviétiques à Stalingrad et Léninegrad ainsi que le rôle de Staline dans la victoire contre l'Allemagne nazie font du Parti thorzien la première formation politique de France. À l'instar de la majorité d'intellectuels de gauche, Césaire lui aussi adhère à son corpus idéologique dans l'immédiat de l'après-guerre bien qu'il ne soit pas encore encarté au Parti. Cependant, le premier vote libre depuis l'Occupation change complètement cette donne. Les électeurs et les électrices de la circonscription de la Martinique sont convoqués pour les élections municipales qui doivent se tenir le 27 mai 1945. La Fédération communiste de Martinique cherche un leader en vue de remporter la mairie de Fort-de-France. Comme le stipule le fin connaisseur de l'œuvre césairienne David Alliot, « il fallait aux communistes de Martinique un candidat capable de synthétiser les aspirations de l'ensemble de la population et d'apporter un sang neuf dans le paysage politique martiniquais sans avoir été compromis. Ils ne sont pas nombreux à répondre à ces critères »^[3]. Approché par ses amis communistes Pierre Alier et René Ménil qui pensent que la candidature du jeune enseignant serait un atout majeur pour les « bolcheviks », il accepte d'être en tête de liste aux municipales. Le jour du scrutin, le résultat est sans appel. Les partis traditionnels sont rayés de la carte électorale. Le candidat des socialistes Joseph Lagrosillière, ancien député

martiniquais, et Victor Sévère, candidat de la droite républicaine et opposant au régime de Vichy, sont sévèrement battus dans les urnes. Les plus grandes villes de la Martinique tombent entre les mains des communistes et Césaire est élu maire de Fort-de-France. Dans les mois à venir, les législatives confirment ce tsunami électoral et le peuple de la Martinique envoie le jeune Normalien siéger au Palais-Bourbon. Comme l'a bien dit Alliot, « l'espoir d'un avenir meilleur porte désormais un nom : Aimé Césaire »[4].

Devenu maire-député de Fort-de-France, Césaire est un élu du Parti auquel le poète foyalais est précieux, étant donné que les dirigeants de la Kominform veulent exporter la révolution prolétarienne en Amérique latine et dans les Caraïbes. Ainsi, dans leur esprit, cet îlot communiste dans l'océan capitaliste devrait se transformer en une redoutable tête de pont idéologique, pour paraphraser Alliot. Outre cela, l'investiture de Césaire témoigne de l'antiracisme officiel du Parti et ses origines paysannes sont également un atout pour le Parti qui cherche à mettre en avant les intellectuels « au service du peuple ». Césaire en profite pleinement car il intervient régulièrement dans les médias pour défendre les intérêts des Martiniquais et des habitants de l'Union française. Comme l'a si bien dit Alliot, « ses talents d'orateur, son âpreté au combat, et son sens de la repartie font merveille à l'Assemblée nationale, quand il s'agit par exemple de faire voter la loi de départementalisation des vieilles colonies »[5]. Pendant onze ans[6], il siège dans l'hémicycle comme député communiste, ce qui aura indubitablement un gros impact sur son processus de création littéraire. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la première version de son *Discours sur le colonialisme* (1950) où il démonte implacablement le pacte colonial et l'impérialisme étasunien, tout en préconisant la Révolution qui mettra un terme à la colonisation et permettra la libération de la classe ouvrière. Soulignons encore à ce propos que l'après-guerre est également une période d'extrême tension où la convergence idéologique entre la ligne officielle du Parti et Césaire est totale, étant donné que le Parti soutient activement la lutte révolutionnaire des peuples coloniaux contre les puissances colonisatrices et le pouvoir du capital mondial, notamment en Indochine française[7]. En témoignent sa participation au meeting de Protestation contre la répression sanglante dans les colonies (Paris, Mutualité, 5 juin 1947), son article consacré à la dénonciation du colonialisme capitaliste, *Le colonialisme n'est pas mort*, paru dans le numéro spécial de la revue du marxisme militant *La Nouvelle Critique*, ainsi que son intervention au XIII^e congrès du PCF (Ivry, juin 1954).

Cela dit, au pic de la Guerre froide et de la dénonciation de la « sale guerre d'Indochine » impulsée par le PCF, chacun doit choisir son camp. Et Césaire choisit le sien sans tergiverser. Dès lors, il met sa plume au service de ses camarades du Parti en écrivant plusieurs pièces en vers à la gloire du « réalisme soviétique ». Deux de ses poèmes thématisent le contexte social explosif en Martinique suite au vote de la célèbre loi sur la départementalisation des « Quatre Vieilles » (la Guadeloupe, la Martinique, la Réunion et la Guyane), dont la promulgation a suscité un immense espoir dans la population. Or il n'en sera rien puisque, après la sortie du PCF du gouvernement en 1947, la nouvelle majorité au Palais-Bourbon se donne pour tâche de contrecarrer les actions politiques des communistes. La politique répressive ne fait qu'aggraver la situation. Pire encore, sur ordre du préfet martiniquais Pierre Trouillé, lors d'une manifestation en faveur d'augmentation du salaire au Carbet, les gendarmes tirent à balles réelles sur la foule et tuent trois des grévistes, André Jacques, Henri Jacques et Mathurin Dalin. Après ces événements tragiques, Césaire laisse éclater son amertume et sa colère dans son premier poème d'inspiration communiste, *Pour un gréviste assassiné*, paru dans *Justice* le 15 août 1948. En dénonçant avec virulence la brutalité de la répression des forces de l'ordre, Césaire veut mettre au grand jour le rôle néfaste du préfet dans le triple meurtre des manifestants du Carbet et rendre un hommage appuyé aux martyrs de la lutte contre le colonialisme français :

Le préfet lui a donné plomb poudre et paumes cendreuses

et ri et soufflé comme un rat dans la plaie d'un cadavre
André JACQUES André JACQUES
le ministre le gendarme le patron le préfet ont fourré dans ta
bouche dans l'élan de ta confiance]
dans la lassitude de ta faim
un grand trou de vent de poussière et le préfet a ri et a soufflé
comme un rat][8]

La deuxième de ces pièces destinées aux masses populaires et laborieuses du Parti, *Dans les boues de l'avenir nous avançons notre chemin*, est de la même veine, sauf que cette fois-ci, Césaire n'hésite pas à s'en prendre ouvertement à Trouillé, ancien préfet de Tulle (Corrèze) décoré de la croix de guerre à la Libération pour s'être opposé au fusillement de blessés de la Wehrmacht par les maquisards et avoir ainsi épargné la vie des centaines de Tullistes. Fou de rage, le poète-député de Fort-de-France ne mâche pas ses mots à l'encontre du préfet pour qui tous les moyens sont bons quand il s'agit de protéger les intérêts békés, quitte à réprimer dans le sang le mouvement de contestation sociale, ce qui, au lieu de lui valoir un rappel, lui vaut récompenses et honneurs de la République[9] :

préfet
dans le rire du vent
dans les yeux des enfants
on voit trembler tes mains de sang
nous avançons sur le chemin

germez fruits germez et pavoisez soleils
à travers les rayures mille et une
au ciel comme sur la terre notre volonté

bourreaux dans les nuits de l'avenir
nous avançons notre chemin.[10]

Dans le droit fil de son engagement au PCF, Césaire écrit son troisième poème intitulé Varsovie, paru en septembre 1948 dans la revue Action, après sa participation au *Congrès mondial des intellectuels pour la paix* de Wroclaw. Dans un monde bipolaire, ces congrès institués par le Kominform avaient pour but de mobiliser les masses des travailleurs et des intellectuels autour d'un thème rassembleur. Si l'on en croit Alliot, « nombre d'entre eux n'aboutiront qu'à des déclarations généreuses, mais vides de sens politique. Leur intérêt n'était pas là. Pour les hiérarques du Parti Communiste d'Union soviétique, ils servaient à souder les intellectuels des différents pays sous l'égide du communisme, et, plus prosaïquement, à faire une démonstration de force en mobilisant de nombreux militants »[11]. La paix étant devenue le nouvel outil idéologique du PCUS, toute habileté de sa propagande consistait à dépeindre le camp occidental pro-américain comme fauteur de guerres et l'URSS comme champion mondial de la paix. Les sujets abordés par les intellectuels au service de la Révolution bolchévique à Wroclaw ont tout pour séduire le jeune poète martiniquais, notamment la nocivité du capitalisme sauvage, les ravages du colonialisme occidental ou bien la suprématie globale américaine. Césaire y prononce un discours mémorable dans lequel il annonce déjà son *Discours sur le colonialisme*, ce qui prouve qu'il persiste dans sa façon de penser et de faire. Car, il croit déjà pouvoir dire que les pays occidentaux ne seront pas guéris de l'hitlérisme tant qu'ils ne seront pas guéris de tout ce qui engendre le national-socialisme, à savoir le capitalisme internationaliste qui joue sur tout ce qui divise les humains pour s'imposer durablement comme système économique mondial. « Citant Joseph de Maistre et Ernest Renan à l'appui de sa thèse, Césaire estime que la bourgeoisie du XIX^e siècle a soutenu le colonialisme, en opposition avec les idées de Montaigne au XVI^e siècle et de celles de Montesquieu, Voltaire, Diderot et Condorcet au

XVIII^e. Il présente le nazisme comme la conséquence de cette idéologie pro coloniale et capitaliste »[\[12\]](#). Du coup, il n'est pas étonnant d'entendre le grand poète antiraciste chanter les louanges de la Russie soviétique puisque dans la « patrie du socialisme » vivent et gagnent leur pain des millions d'hommes et de femmes de races et de cultures diverses. Lors de son séjour polonais, des visites de Wroclaw et de Varsovie, deux villes réduites en cendres par la haine que nourrissait Hitler envers les Slaves et les Juifs, et du camp de concentration d'Auschwitz-Birkenau sont également au programme de la délégation française. L'étendue des destructions du centre historique de Wroclaw et la visite du ghetto de *Varsovie* frappent Césaire au point qu'elles lui fournissent la thématique de *Varsovie*, poème qui porte témoignage de l'expérience effroyable de la guerre et de l'héroïque résistance du peuple polonais et des Juifs du ghetto de Varsovie. Stupéfait par la brutalité nazie, Césaire admire le courage et l'obstination dont les Varsoviens ont fait montre pendant la guerre en leur rendant un vibrant hommage en ces termes :

Ici la brique est le ricanement du mal
briques sur les rues dispersées
briques sur les juifs massacrés
briques briques briques
fers tordus moignons nus rats sas tas sur tas
linceul

ici la brique est la syllabe la plus simple du cauchemar
ici la brique s'emmêle à la brique comme le corps au cadavre
ici la brique est l'accumulation des jours frappés en plein soleil
et des lettres sans réponse

ici le raz de marée s'appelle brique
le buisson ardent s'appelle brique
brique l'éruption volcanique
brique le hoquet
brique la secousse sismique
brique les trois balles dans la peau
brique la vomissure du soldat.[\[13\]](#)

Frappé d'horreur à la vue de « ce qui reste d'un million d'humains calcinés par système, pour des raisons abstraites de race », Césaire imagine les derniers vers de *Varsovie*, comme l'ajoute le témoin de la genèse de cette pièce, l'écrivaine résistante et la future dissidente du PCF Dominique Desanti (de son vrai nom Anne Persky) dans son livre de souvenirs *Nous avons choisi la paix* paru chez Seghers en 1949 :

plus fort que l'ostensible mât blanc
le sabre de la sirène ou le trou du dragon
toute aile
jusqu'au lait qui nourrit la naissance méconnue d'un astre
L'ESPOIR
notre ESPOIR
moins fort seulement
que les prairies bleues où se balancent les yeux de tes enfants, POLOGNE
Et l'insolence tranquille des vastes tournesols.[\[14\]](#)

Et Césaire de terminer l'année 1948 avec la parution de *Couleur du tonnerre*, un poème publié dans *Action* et faisant référence à la répression sanglante de l'insurrection malgache[\[15\]](#) et à la guerre d'Indochine. Face à l'ampleur des crimes et l'étendue des atrocités commises par le Corps

expéditionnaire lors de la révolte contre le système colonial français à Madagascar et au Tonkin, Césaire y attaque très violemment la politique coloniale de la IV^e République qui disculpe le massacre colonial au nom de la mission civilisatrice de la France. C'est bien entendu sur ce fond de décolonisation qu'il faut lire ces vers de *Couleur de tonnerre* :

et tandis que mercenaires condottières tueurs
grandes bêtes tricoteuses d'un sang plus fertile que les
guanos de l'automne
tordent l'éboulis comme miaule un os hors de la jointure

œil tiens regarde au beau fixe de la mort
la noyée Indochine ses cheveux volubiles à l'endroit des rizières
Madagascar rauque
roue véhémence
le nom d'un sang qui cataracte selon les pales du supplice
Java sifflement simple d'une tête qui du premier coup
tombe

Sumatra
retentissement de décombres
Indochine le pli de l'eau ombreuse à la tempe plus lisse que le
temps des promesses][\[16\]](#)

Dans la même veine d'inspiration, après son retour du Congrès des intellectuels pour la paix et la culture en Roumanie[\[17\]](#), Césaire rédige son cinquième poème de facture stalinienne, *La Guerre qu'ils veulent nous faire c'est la guerre au printemps*, publié dans *L'Humanité* du 27 avril 1949, où il fustige vigoureusement les hommes politiques occidentaux, ennemis de la classe ouvrière exploitée et de la paix. Fidèle à la ligne du Parti, Césaire prône ici la défense de la paix avant de dénoncer les liens qui unissent les dirigeants des pays colonisateurs avec le grand capital. Leurs politiques belliqueuses et l'exploitation des richesses naturelles du Continent noir lui inspirent le dégoût et la répugnance, d'où la mise en relation de la guerre atomique que préparent prétendument les États-Unis avec la tragédie de Hiroshima :

Ceci n'est pas un roman
La guerre qu'ils veulent nous faire, c'est la guerre au printemps
Il n'est ni jour ni nuit
Quand Baruch parle nouvelle voix d'ange
Ça fait un bruit d'Hiroshima
Dans les taudis d'Europe de l'Inde ou de la Chine
Il est clair qu'on est mort trop peu en ce printemps-ci
Pour que James Forrestal recouvre la raison
Brûlez en cierge Hiroshima

[...]

Hommes du crime, hommes des banques
un cœur qui bat dans une foule
Ceci n'est pas un roman
C'est vrai il vous faut compter avec nous
Mieux que la légion
nous sommes la foule
Foisonnement de peuples et leur grondement.[\[18\]](#)

Son sixième poème renié, *Le Temps de la liberté, est dédié* au RDA (Rassemblement démocratique africain), une formation politique panafricaine qui lutte pour les indépendances des pays francophones africains, alors proche du PCF. Composé à chaud, après la répression brutale d'une grève à Dimbokro (Côte d'Ivoire) ayant fait 14 morts et 50 blessés, le texte sera publié dans *L'Humanité* du 10 février 1950 et traduit en russe dans le journal *Litératurniaïa gazeta* du 15 mars de la même année. Ce poème lui tient à cœur car c'est la seule pièce parue dans la presse du Parti qui, après certaines modifications, soit retenue dans le recueil poétique *Ferrements* en 1960. Là encore sont dénoncés les suppôts du monde de la finance en Afrique coloniale, les gouverneurs et les banquiers cupides, responsables selon lui de la dépendance et de la misère dans laquelle les colonies sont tenues. Adeptes d'une vision marxiste de la lutte anticoloniale, l'auteur du *Discours sur le colonialisme* exprime une nouvelle fois sa foi inébranlable en l'Afrique éternelle, tout en annonçant la grande vague de décolonisation qui ouvrira aux peuples colonisés les voies de l'indépendance :

Histoire je conte

L'Afrique qui a pour armes

ses points nus son antique sagesse sa raison toute nouvelle

Afrique tu n'as pas peur tu combats tu sais

mieux que tu n'as jamais su tu regardes

les yeux dans les yeux des gouverneurs de proie

des banquiers périssables

belle sous l'insulte Afrique et grande de ta haute conscience

et si certain le jour

quand au souffle des hommes les meilleurs aura disparu

la tsé-tsé colonialiste.[\[19\]](#)

Césaire récidive pour la dernière fois à l'occasion du cinquantième anniversaire du Secrétaire général du PCF, Maurice Thorez, dont le culte de la personnalité, comme celui de Staline, atteint des proportions démesurées après la guerre. Érigé en modèle de l'exemplarité militante, Thorez devient pour les adhérents du Parti l'objet d'une vénération sans limites en dépit de son séjour à Moscou durant toute la durée de la seconde tuerie mondiale. Dévoué corps et âme à la cause du communisme à l'apogée de la Guerre froide, Césaire participe également à ce culte idolâtre en louant sans réserve les vertus supposées de leur chef charismatique dans son poème *Maurice Thorez parle*, paru en avril 1950 dans *L'Humanité*, et, le mois suivant, à la une de *Justice*. En effet, ce « poème de circonstance », pour citer Césaire, illustre le mieux l'attachement de l'auteur martiniquais à la doxa communiste puisque il y présente le « Staline français » comme étant « le contrepoison aux poisons du mensonge » ou bien « oiseau tonnerre dans le ciel capitaliste tout terne » avant d'annoncer la naissance d'un monde meilleur, métamorphosé par la révolution prolétarienne : « LE COMMUNISME EST À L'ORDRE DU JOUR/communisme est à l'ordre même des jours/sang des martyrs – pollen leur lumière – Révolution leur bel/été »[\[20\]](#). Romuald Fonkoua fait observer à juste titre que cette sacralisation de Thorez « témoigne néanmoins de l'intensité de son cheminement avec le parti communiste, du degré de compromission dont le poète a pu se rendre coupable – par fidélité aux idéaux du Parti et en toute bonne foi sans doute –, même s'il estimait encore, dans un entretien, peu avant sa mort, “être resté à distance, sur ses gardes” »[\[21\]](#). Enfin, pour montrer à quel point Césaire est inféodé au communisme stalinien dans cet immédiat après-guerre, il convient encore de rappeler qu'il se rend en pèlerinage à Moscou pendant les journées de deuil pour Staline. Dans la capitale soviétique, il écrit son texte à la gloire du « Petit père des peuples », *La voix de la Martinique*, publié dans l'équivalent russe des *Lettres françaises*, *Il Litératournaïa gazeta*, le 19 mars 1953, et dans lequel il proclame haut et fort sa foi et sa fidélité sans faille aux acquis de la Révolution d'Octobre :

Je suis originaire d'un petit pays qui souffre sous le joug du régime colonial. Mais j'ai visité l'Union soviétique, et je sais que la cause de la paix et de la libération nationale, la cause pour laquelle se bat le peuple de ma patrie et les peuples opprimés dans toutes les patries du monde, triomphera, car elle est indissolublement liée aux grandes idées de Lénine et de Staline.[22]

Il en va de même pour le peuple soviétique qu'il veut ériger en modèle de vertu pour tous les dominés du monde, assoiffés de justice sociale :

J'ai vu un grand peuple blessé au cœur même, mais empreint de la détermination à ne pas plier sous le coup atroce du destin. C'est un grand peuple amoureux de l'art, de la science, de la culture, un grand peuple occupé par le travail, par la gigantesque édification de la paix. C'est un grand peuple fier d'être actuellement le conservateur des plus grands trésors de la civilisation : liberté, égalité, pain et lumière pour tous. Un peuple qui sait que, sous toutes les circonstances, l'avenir lui appartient.[23]

La politique culturelle du PCF : la dictature poétique de Louis Aragon

Cependant, pour éviter les jugements anachroniques, il importe de garder à l'esprit que Césaire n'est pas le seul intellectuel à s'être fourvoyé dans le stalinisme puisque l'après Seconde Guerre mondiale est une époque où l'intelligentsia rejoint le PCF en masse, comme le prouvent les adhésions des écrivains combattants comme Aragon ou Éluard mais aussi des artistes de renommée mondiale comme Picasso. Les intellectuels bienveillants envers l'URSS veulent intégrer les structures du Parti quoique les hauts responsables du Parti ressentent toujours une grande méfiance envers artistes et intellectuels. Même après la publication des livres de Céline (*Mea culpa*) et de Gide (*Retour d'URSS*), ouvrages qui portent témoignage sur les ravages du bolchevisme en Russie communiste, leur fascination pour l'Union soviétique reste intacte. Parti qui a payé un lourd tribut à la libération du territoire national, parti du progrès social et des idéaux hérités du siècle des Lumières, son prestige est immense en métropole. Il n'empêche que les dirigeants du PCF, obéissant aveuglement aux ordres de Moscou, prennent la décision d'encadrer ces libres-penseurs qui grossissent leurs rangs. Pour ce faire, ils nommeront Aragon à la tête de Direction nationale des intellectuels, qui aura pour tâche d'organiser les amicales d'intellectuels et de fonctionnaires. Comme nous le rappelle Alliot, « le choix d'Aragon n'est pas anodin. En 1944-1945, son magistère littéraire au sein du Parti est considérable. Ancien surréaliste, il a rompu avec André Breton peu après sa participation au Congrès de Khrakov en 1930. Depuis cette date, l'auteur du *Con d'Irène* oriente sa création littéraire vers un réalisme socialiste à la gloire de son Parti »[24]. Au surplus, suite à la publication du rapport d'Andreï Jdanov au mois d'août 1948, les partis communistes en Europe occidentale et centrale doivent impérativement appliquer à la lettre les directives prescrites dans leurs relations avec les intellectuels qui, à leur tour, sont obligés de « soumettre leur activité au Parti communiste et placer leur création sous le signe d'un "réalisme socialiste", compréhensible par les "masses populaires" »[25]. L'un des plus longs compagnons de route de Staline et son délégué aux questions culturelles exige des auteurs soviétiques qu'ils se consacrent exclusivement à l'édification du « paradis socialiste ». Selon lui, la littérature des pays occidentaux serait décadente, tout comme le capitalisme mondial qu'elle reflète, puisque la littérature reste toujours un reflet de la société. Le rapport de Jdanov proscribit ainsi le roman bourgeois, le roman policier, le roman sentimental et les œuvres surréalistes. Dans le collimateur de Jdanov, on trouve également le cosmopolitisme, c'est-à-dire le Juif car selon les communistes les Juifs seraient des suppôts de premier ordre du capitalisme débridé et dirigeraient le monde de la finance. Désormais, la reprise en main du Parti est totale ce qui signifie que les auteurs et artistes des partis frères doivent eux aussi rendre compte de leurs activités à leurs Comités centraux respectifs. Profondément convaincu qu'un « Homme nouveau » vient de naître en URSS et que la France va résoudre les problèmes de la précarité et des inégalités sociales comme la Russie stalinienne vient de résoudre les siennes, Aragon veut lui aussi contribuer au dépassement de l'homme par l'homme et à la marche en avant

de la société française. Marqué par le jdanovisme et empreint d'idéalisme pour le prolétariat, l'auteur du « Paysan de Paris » exige lui aussi que les œuvres des écrivains communistes français reflètent la marche de l'humanité vers le socialisme. En plaçant ses espoirs de justice sociale dans la révolution prolétarienne, Aragon est favorable à la nouvelle ligne culturelle du Parti, ainsi qu'en attestent ses nombreuses interventions dans les programmes des maisons d'éditions sous le contrôle du PCF. Comme l'a souligné avec beaucoup de perspicacité Alain Ruscio, « le PCF de cette époque ne plaisait ni avec l'orthodoxie doctrinale – c'est l'ère de l'hégémonie stalinienne –, ni avec la discipline. L'époque n'est pas aux nuances. "L'Homme communiste", pour reprendre une formule célèbre d'Aragon, est tout d'un bloc »[26]. C'est d'ailleurs sans doute son attachement inconditionnel à l'URSS et cette loyauté envers la nouvelle politique culturelle du Parti qui va permettre à Aragon de connaître une ascension fulgurante au sein de la hiérarchie communiste.

Vers la sortie du PCF

Toutefois, afin que nous puissions expliquer les raisons pour lesquelles Césaire a présenté sa démission au Parti et renié ses poèmes staliniens, un retour sur sa querelle avec Aragon sur le rôle de la poésie s'impose. Car, à bien des égards, cette querelle annonce d'ores et déjà l'émancipation future du poète-député martiniquais. En effet, pour comprendre les causes de cette mésentente, il nous faut revenir au débat sur le rôle de la poésie dans la Révolution Socialiste d'Octobre en URSS, un débat qui aura une immense influence sur le débat sur la poésie française d'après-guerre et sur les conceptions littéraires de ces deux auteurs. Alliot écrit à ce propos :

[...] pour l'homo sovieticus qui était en train d'émerger, la poésie devait se mettre au service de la Révolution prolétarienne en adoptant une esthétique réaliste, exaltant les vertus indispensables aux révolutionnaires. Tout autre forme de poésie est qualifiée de bourgeoise ou de réactionnaire, et doit être rejetée par les partis communistes européens. Dans la ligne de mire de Moscou, le Surréalisme, dont les membres sont considérés comme des « petits-bourgeois décadents ». La querelle sera définitivement tranchée lors du Congrès de Kharkov, en 1930, auquel participe Aragon. Visiblement séduit par cette manière de concevoir la poésie, c'est à la suite de ce voyage que l'auteur d'*Aurélien* rompra avec le mouvement surréaliste.[27]

Autrement dit, au-delà de leur origine sociale différente et de leur passé surréaliste commun[28], l'opposition fondamentale entre les deux littérateurs semble venir de leurs conceptions antagonistes de la poésie. Pour l'auteur du *Paysan de Paris*, poésie et politique doivent faire un, tandis que dans l'esprit de Césaire, la littérature doit rester libre et ne doit surtout pas être soumise à « aucun *diktat* politique, aussi estimable qu'il puisse être »[29]. Ce n'est donc pas une surprise en soi si dans l'après-guerre les relations se grincent entre Aragon et Césaire. Tout en prônant la soumission de la poésie aux idéaux marxistes, le régent de la politique culturelle du Parti cherche à promouvoir une nouvelle forme de création littéraire qui succéderait aux mouvements poétiques d'avant-guerre ayant causé les compromis idéologiques et la défaite militaire de mai-juin 1940. En conséquence, Aragon et ses adeptes se font les champions de la soumission de l'esthétique poétique à la gloire de la révolution bolchévique, ce qui est inacceptable pour un esprit libre comme Césaire. L'écrivain martiniquais commence alors une réflexion sur son rôle de poète dans un parti dont la politique culturelle lui pèse de plus en plus. Outre ces considérations d'ordre esthétique, il a également de plus en plus de mal à supporter une certaine condescendance colonialiste des dirigeants du Parti envers les pays du tiers-monde. C'est dire que le conflit entre les deux conceptions de la littérature s'annonce déjà explosif et quand il survient en 1955, il déborde largement le cadre du Parti thorzien. Le Casus Belli ne tarde pas à venir. C'est une lettre personnelle, envoyée par René Depestre à Charles Dobzynski, dans laquelle le poète haïtien annonce son ralliement à la théorie de la poésie nationale d'Aragon, qui servira à Césaire de prétexte pour régler ses comptes avec le dandy stalinien. Obsédé par son combat contre *Le Figaro littéraire* en vue du contrôle symbolique du

champ littéraire français métropolitain, Aragon publie cette lettre dans les colonnes des *Lettres françaises* du 16 juin 1955, sans l'accord de Depestre. Son seul but : amener les écrivains des Antilles et des pays d'Afrique francophone à ses vues et contrer le prestige personnel de Césaire. La lecture de la « Lettre à Charles Dobzynski » met Césaire en colère d'autant plus que son ami communiste Depestre, qui n'a jamais tari d'éloges sur la poésie du poète-député foyalais et dont il a suivi des conférences à Port-au-Prince en 1944, n'arrive pas à éluder la place que devrait occuper la littérature nègre dans une poésie de langue française. Comme l'a fort brillamment fait remarquer l'un des plus grands exégètes de l'œuvre césairienne Romuald Fonkoua,

il ne pouvait surtout éluder le problème de la culture haïtienne ; un problème d'autant plus complexe que l'histoire de son pays était liée à celle de la France, pour son malheur (l'esclavage) et pour sa fierté (la Révolution et l'indépendance). Depestre avouait d'ailleurs dans cette lettre son ignorance devant l'étendue des problèmes posés, comme si l'idéologie communiste seule pouvait aider à les résoudre.^[30]

La réponse de Césaire ne se fait pas attendre trop longtemps. Elle prend la forme d'un cinglant poème (*Réponse à René Depestre, poète haïtien*), publié chez Présence Africaine, dans lequel il reproche à Depestre de renier sa race noire et d'abandonner sans combat le monde noir dans sa lutte contre les colonisateurs occidentaux sur le plan culturel. Il lui reproche également de faire passer l'idéologie communiste avant la littérature et l'invite à refuser cet endoctrinement idéologique. En s'adressant à Depestre, Césaire vise, par ricochet, Aragon. De ce fait, il choisit le poème, puisqu'en bon poète, il veut tenir discours sur la poésie comme un praticien, et non comme un théoricien. Et Fonkoua de renchérir :

[...] ce choix du poème plutôt que de la prose est déjà, en soi, un pied-de-nez à la conception de la poésie nationale d'Aragon. Défendant le vers classique, ce dernier semblait avoir oublié de s'inspirer des vrais maîtres du genre. Césaire, lui, procède à la manière de Boileau (*L'Art poétique*, 1674). Pour tenir discours sur « l'art poétique », celui-ci, en praticien du genre, avait usé évidemment du vers. De plus, le ton sarcastique, ironique, employé par Césaire tout au long du poème fait penser aux passages les plus brillants de son *Discours sur le colonialisme* dans sa seconde version mais rappelle aussi un des styles de Boileau. Autrement dit, c'est en adoptant la position du classique le plus classique que Césaire va s'employer à faire la critique de l'art poétique.^[31]

Césaire quitte le parti de Thorez

Une fois la rupture avec Aragon rendue publique, la polémique qui s'ensuit donne naissance à un vaste débat sur les orientations de la poésie française. Elle se poursuivra dans les années 1955-1956 et aura des conséquences sur la poésie de Césaire et de ses compagnons de lutte afro-antillais qui vont rejeter par la suite le « réalisme soviétique », pour adopter le « réalisme négro-africain ». Comme Césaire ne peut céder un pouce de terrain sur la question culturelle, à ses yeux primordiale, on peut dire que la rupture avec le Parti est déjà consommée. Pour autant, ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il prend la décision de quitter le parti auquel il a mis tous ses espoirs. Néanmoins, un événement majeur, qui va bouleverser la galaxie communiste et éprouver les convictions les plus établies, précipite sa démission du Parti. Il vient d'URSS. Il s'agit de publication du « Rapport Khrouchtchev » révélant les purges staliniennes et les méfaits du culte de la personnalité de « l'Homme d'acier » suite au XX^e Congrès du Parti communiste d'Union soviétique. Ce rapport accablant, communiqué aux dirigeants des partis frères pendant le Congrès, aurait dû rester secret mais la CIA obtient une copie qu'elle fait paraître au *New York Times* du 16 mars 1956. En France, *Le Monde* du 19 avril publie lui aussi plusieurs extraits du rapport dans ses colonnes, ce qui suscite un tollé dans l'opinion publique et une réprobation quasi-unanime de la classe politique. Comme l'a bien fait observer Alliot,

malgré l'évidence, le Parti communiste français, dirigé par Maurice Thorez, n'entame aucun

processus de déstalinisation et reste sur la même ligne idéologique. Pire, les opposants à la politique du secrétaire général sont rapidement écartés, et les premières exclusions sont prononcées. Le mot d'ordre de Thorez est simple : « Vous êtes avec nous ou contre nous. » Pour un libre-penseur comme Césaire, le coup est rude.[\[32\]](#)

Le poète est également déçu par la politique anticoloniale et antiraciste du Parti car, pour des raisons de politique politicienne, « la fille aînée de l'Église communiste » vote la confiance au gouvernement du socialiste Guy Mollet qui entraînera la France dans la guerre d'Algérie. Cela ne restera évidemment pas sans conséquences pour les recrues martiniquaises qui seront obligés de tirer sur leurs frères colonisés. Le dernier mais pas des moindres, il reproche aux dirigeants du Parti la méconnaissance pure et simple des enjeux sociaux et politiques ultramarins et un certain paternalisme colonialiste qu'il a en horreur. Car, dès qu'il prend quelques initiatives comme député de Fort-de-France, elles sont toutes blâmées par la direction du PCF qui se substitue à lui et qui, à des milliers de kilomètres de l'île de la Martinique, considère qu'il peut juger mieux que lui des intérêts du peuple qui l'a envoyé siéger dans l'Assemblée nationale.

Or tout porte à croire que la répression sanglante des émeutes ouvrières de Poznan contre la présence des troupes soviétiques en Pologne et l'écrasement par l'Armée rouge de la révolution hongroise d'octobre 1956 sont la goutte d'eau qui a fait déborder le vase. C'est justement pourquoi il rédigea sa lettre de démission (*Lettre à Maurice Thorez*) dont il publiera les principaux passages dans l'hebdomadaire de gauche *France-Observateur* du 25 octobre. Dans cette lettre, il fustige vivement les réticences du PCF à se déstaliniser et revendique pour les populations indigènes « le droit de suivre une évolution qui ne soit pas dépendante des conditions propres au communisme français »[\[33\]](#) et qui prendrait enfin en compte les réalités martiniquaises. Délivré de l'ivresse stalinienne, Césaire y martèle que la lutte des peuples colonisés contre l'impérialisme occidental ainsi que la lutte des Noirs contre le racisme est aux antipodes de la lutte de l'ouvrier hexagonal contre le capitalisme français et que, conséquemment, elle ne saurait être considérée comme fragment de cette lutte :

Singularité de notre « situation dans le monde » qui ne se confond avec nulle autre. Singularité de nos problèmes qui ne se ramènent à nul autre problème. Singularité de notre histoire coupée de terribles avatars qui n'appartiennent qu'à elle. Singularité de notre culture que nous voulons vivre de manière de plus en plus réelle. [...] C'est dire que nous sommes convaincus que nos questions, ou si l'on veut la question coloniale, ne peut pas être traitée comme une partie d'un ensemble plus important, une partie sur laquelle d'autres pourront transiger ou passer tel compromis qu'il leur semblera juste de passer eu égard à une situation générale qu'ils auront seuls à apprécier.[\[34\]](#)

Et Césaire d'enfoncer le clou encore un peu plus profondément en soulignant « qu'il n'y aura jamais de variante africaine, ou malgache, ou antillaise du communisme, parce que le communisme français trouve plus commode de nous imposer la sienne. Qu'il n'y aura jamais de communisme africain, malgache ou antillais, parce que le Parti Communiste Français pense ses devoirs envers les peuples coloniaux en terme de magistère à exercer, et que l'anticolonialisme même des communistes français porte encore les stigmates de ce colonialisme qu'il combat »[\[35\]](#). Mais, dans un souci de vérité et de meilleure compréhension de sa pensée politico-littéraire, il n'est pas sans importance de signaler que dans sa lettre de démission Césaire ne stigmatise ni le communisme, ni le marxisme, mais l'usage que les stalinistes ont fait du marxisme et du communisme. Tout ce qu'il veut donc, c'est que la doxa marxiste-léniniste soit mise au service des peuples noirs, et non les peuples noirs au service du marxisme-léninisme :

Que la doctrine et le mouvement soient faits pour les hommes, non les hommes pour la doctrine ou pour le mouvement. Et bien entendu cela n'est pas valable pour les seuls communistes. Et si j'étais chrétien ou musulman, je dirais la même chose. Qu'aucune doctrine ne vait que repensée par nous,

que repensée pour nous, que convertie à nous.[36]

Il conviendrait enfin encore de souligner que son désaccord sur la ligne du Parti serait prochainement officialisé sur le plan électoral après la démission du conseil municipal de Fort-de-France du 19 décembre 1956. Puisqu'en vrai démocrate, Césaire choisit de remettre en jeu ses mandats de maire et de député, au grand dam des communistes martiniquais. Suite à une campagne électorale d'une violence inouïe, les Foyalais lui manifestent leur attachement inconditionnel et sa liste remporte 34 des 37 sièges au conseil municipal. De plus, en remportant 80 % des suffrages aux législatives de 1958, Césaire marginalise son ancien parti sur l'échiquier politique martiniquais, ce qui entraîne « un recul inexorable du parti communiste dans les îles, et dans le pays tout entier, comme vont le montrer les différentes élections au cours de la V^e République. Elle [la démission du PCF] est aussi le début d'un accès à la notabilité à laquelle Césaire, conscient des risques concrets que peuvent susciter de telles ruptures, sera désormais attentif. Elle est enfin le révélateur d'une crise conjugale profonde que le couple Césaire ne réussira jamais à surmonter »[37].

En guise de conclusion, une question se pose : le mariage de Césaire avec le communisme a-t-il été un mariage d'amour ? Oui et non, parce que dans les années qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale nul ne peut douter de la sincérité du PCF qui attache sa réputation aux combats anticolonialistes violents. Excepté les organisations trotskistes, c'est le seul parti de France qui soit réceptif à l'idée que les peuples colonisés ont bien le droit de disposer d'eux-mêmes. Puisque, ne l'oublions pas, la France est restée très coloniale après la guerre. On comprend donc aisément que dans le contexte de la Guerre froide, Césaire s'acharne à glorifier le parti qui milite pour une réforme en profondeur du système colonial. L'avis est partagé par la grande pionnière des études africaines Lilyan Kasteloot qui, dans son édition critique de *Ferrements*, rappelle que « c'est le PCF qui propulse Césaire en politique, lorsqu'il le propose comme député en 1945. De simple professeur du lycée, il se voit investi d'un rôle national. Son analyse de l'esclavage, comme de l'oppression des nègres, est purement marxiste, il suffit de relire *Le discours sur le colonialisme*, dont le dernier paragraphe atteste clairement son appartenance à la doctrine de la "lutte des classes" et de "la dictature du prolétariat" »[38]. Ceci dit, son engagement au PCF a incontestablement eu une influence non négligeable sur sa création littéraire. En témoignent d'ailleurs ses nombreux articles, ses poèmes à la gloire du Parti, ses interventions dans la presse communiste de l'époque ainsi que son déplacement au *Congrès mondial des intellectuels pour la paix* de Wroclaw en août 1948. En Pologne, le poète-politique prononce un discours dans lequel les intellectuels des différents pays communistes peuvent entendre des accents du *Discours sur le colonialisme*, qui verra le jour deux ans plus tard. Des visites de Wroclaw et de Varsovie, deux grandes villes en pleine reconstruction où les traces de la guerre sont partout visibles, le marquent profondément et lui fournissent la thématique de *Varsovie*, pièce en vers dédiée à la ville martyre qui, selon lui, porte encore les stigmates du racisme nazi. De plus, peu de temps après le décès de Staline, l'auteur franco-martiniquais est même envoyé par le PCF en URSS où il chante les louanges de « l'œuvre grandiose de l'un des plus grands bâtisseurs de l'Histoire »[39]. Toutefois, ces années au Parti s'achèvent par une retentissante démission en octobre 1956 et la création du PPM. En créant ce parti, Césaire vise avant tout à démocratiser la pensée socialiste et à promouvoir le socialisme à visage humain, proche des aspirations du peuple, contre les complots byzantins et le culte de la personnalité de Staline alors en vigueur au sein du PCF. Par sa démission du Parti, il a voulu signifier également qu'il n'y a de socialisme que démocratique et que hors du respect des droits de l'homme et du citoyen il n'y a que tyrannie et mensonge. « C'est exactement ce que demandaient alors les populations à Budapest, Prague, ou Varsovie, avant d'être écrasés par les chars soviétiques »[40]. Il est à noter, cependant, qu'à aucun moment il n'abdique pas l'idéal socialiste. Il quitte un parti, mais ni le socialisme, ni les socialistes, comme il s'en explique dans sa célèbre *Lettre à Maurice Thorez* et dans son *Discours à la maison du sport*, tenu le 22 novembre 1946 sur la Savane de Fort-de-France, un long discours au cours duquel Césaire glorifie les personnages controversés du communisme national qui ont dit non

au stalinisme, comme Rajk, Kostov, Gomulka ou Tito. Pour dire les choses autrement, en bon homme de gauche, Césaire ne confond pas le Stalinisme thorézien et le Socialisme. Au contraire. Il cherche à épurer l'idéal socialiste de tout l'apport stalinien qui est venu le dénaturer. À partir de là, on ne peut que conclure que Césaire a été un adepte du « socialisme des îles » plutôt qu'un stalinien pur et dur. Défenseur farouche de son identité culturelle et anticolonialiste résolu, le père de la négritude ne peut que se désolidariser avec le Parti qui tue les ouvriers et « prêche le socialisme par la bouche des canons », pour employer la tristement célèbre formule césairienne du *Discours à la maison du sport*, ce qui explique en grande partie pourquoi ses sept poèmes engagés ne figurent pas dans ses œuvres dites complètes. Pour conclure cette étude, nous allons citer les propos de David Alliot qui résument magistralement toute la complexité de la période communiste de Césaire :

Le parcours d'Aimé Césaire au sein du PCF a été celui d'un marginal et d'un humaniste. Tirailé entre son appartenance au parti de Maurice Thorez et ses amitiés surréalistes ; entre la liberté de création et le caporalisme imposé qui sévissait dans les fédérations ; entre les cultures nègre et européenne qui vivaient en lui, le député-maire de Fort-de-France n'a jamais réussi à concilier ses aspirations fondamentales. Le constat de rupture sera fait en 1956, et seule une bataille électorale violente mettra fin au contentieux, obligeant Aimé Césaire à assurer le destin de son île natale en fondant son propre parti politique. Cette rupture ne s'est pas faite sans remises en question, sans interrogations, mais au final, la vision du poète a prévalu sur celle du politique.[\[41\]](#)

Bibliographie

- ALLIOT, D. : *Aimé Césaire, le nègre universel*. Gollion : Infolio, coll. « Illico », 2010.
- ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Paris : Pierre-Guillaume de Roux, 2013.
- CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence...* Édition critique de Ferrements par Lilyan Kasteloot, René Hénane et M. Souley Ba. Paris : Orizons, 2012.
- CÉSAIRE, A. : *Ferrements et autres poèmes*. Préface de Daniel Maxim. Paris : Éditions Points, 2008.
- CÉSAIRE, A. : *La poésie*. Édition établie par Daniel Maximin et Gilles Carpentier. Paris : Éditions du Seuil, 1994.
- CÉSAIRE, A. : La voix de la Martinique. In *Il Litératournaïa gazéta*, n°34, 19 mars 1953.
- DESANTI, D. : *Nous avons choisi la paix*. Paris : Éditions Seghers, 1949, pp. 69-71.
- FONKOUA, R. : *Aimé Césaire*. Paris : Perrin, 2013.
- NGAL, G. : *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*. Paris : Présence Africaine, 1994.
- NGAL, G. : *Lire... le Discours sur le Colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1994.
- RUSCIO, A. : Césaire et le communisme, les communistes et Césaire : une longue histoire. In CHEYMOL, M. – OLLÉ-LAPRUNE, Ph. (éds.) : *Aimé Césaire à l'œuvre*. Paris : AUF, 2010, pp. 193-201.
- SENGHOR, L. S. : *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Suivis d'inédits. Paris : Seuil, 1962.
- VÉRON, K. – HALE, T. : *Les Écrits d'Aimé Césaire*. Paris : Honoré Champion, 2013.

[\[1\]](#) Dans *Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Senghor nous apprend également que Césaire et ses compagnons de route ont examiné de plus près les propositions marxistes qui décryptaient l'idéologie nazie à travers une grille de lecture rationnelle. Dans leur esprit, le nazisme était non seulement un impérialisme caché sous une idéologie raciste, mais aussi un capitalisme habillé en idéologie socialiste. Et c'est bel et bien cette analyse de la société nazie qui a amené les intellectuels africains et antillo-guyanais de Paris à l'analyse de la société bourgeoise faisant échec au gouvernement de la République française et à la volonté révolutionnaire des classes laborieuses.

[\[2\]](#) SENHOR, L. S. : *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Suivis d'inédits. Paris : Seuil, 1962, p. 22.

- [3] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Paris : Pierre-Guillaume de Roux, 2013, p. 103.
- [4] ALLIOT, D. : *Aimé Césaire, le nègre universel*. Gollion : Infolio, coll. « Illico », 2010, p. 96.
- [5] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., p. 130.
- [6] C'est aussi durant cette période d'une instabilité politique inouïe, causée par les incessantes querelles de parti, que Césaire fait paraître ses premiers recueils, comme *Armes miraculeuses*, *Cahier d'un retour au pays natal*, *Soleil cou coupé* ou bien *Corps perdu*, écrits sous l'influence de Rimbaud, de Lautréamont, et du pape du surréalisme français – Breton.
- [7] Dans son discours prononcé devant les Foyalais le 6 octobre 1949, Césaire explique fort bien les raisons pour lesquelles il a adhéré au PCF : « Je suis Communiste parce que je suis Martiniquais. Je suis Communiste, parce que je sais tout ce que notre pays, tout ce que notre race ont souffert depuis l'origine, parce que je sais la traite, l'odieux esclavage, la torture, le fouet, l'humiliation, l'imbécile préjugé, l'exploitation, la répression, et qu'aucune force au monde ne peut me faire oublier cela ». (Cité dans VÉRON, K. – HALE, T. : *Les Écrits d'Aimé Césaire*. Paris : Honoré Champion, 2013, p. 178.)
- [8] CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence...* Édition critique de Ferrements par Lilyan Kasteloot, René Hénane et M. Souley Ba. Paris : Orizons, 2012, pp. 252-253.
- [9] Pour cesser les agissements du préfet autoritaire qui sabote la départementalisation octroyée, Césaire adresse une lettre à Vincent Auriol, Président de la République, le 17 juin 1948. Or la répression féroce des grèves en Martinique vaut la promotion au préfet. Jouissant de l'impunité la plus totale, Trouillé termine sa carrière comme inspecteur général au Ministère de l'intérieur.
- [10] CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence...* Op. cit., pp. 255-256.
- [11] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., p. 150.
- [12] VÉRON, K. – HALE, T. : *Les Écrits d'Aimé Césaire*. Op. cit., p. 158.
- [13] CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence...* Op. cit., p. 263.
- [14] *Ibid.*, p. 264.
- [15] En matant la rébellion en 1947, le Corps expéditionnaire a tué 89 000 insurgés selon l'état-major de l'armée.
- [16] CÉSAIRE, A. : *Couleur du tonnerre*. Cité dans ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., pp. 155-156.
- [17] Suite à son séjour à Bucarest du 29 au 31 mars 1949, Césaire publie son premier texte dans la presse soviétique dans la revue *Ogonek* qui en dit long sur ses lubies staliniennes : « Je viens de passer deux semaines en Roumanie. Elles m'ont convaincu que ce pays a accompli d'énormes progrès sur le plan économique, technologique, culturel et social. En quelques années, la Roumanie a, en quelque sorte, enjambé les siècles d'un pas de géant. Elle s'est extirpée du Moyen-Âge pour accéder à l'âge moderne. Nous savons que seuls l'héroïsme de l'Armée soviétique, et l'exemple de l'Union soviétique ont rendu ces progrès possibles. » (Cité dans VÉRON, K. – HALE, T. : *Les Écrits d'Aimé Césaire*. Op. cit., p. 168.)
- [18] CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence...* Op. cit., pp. 260-262.
- [19] CÉSAIRE, A. : *La poésie*. Édition établie par Daniel Maximin et Gilles Carpentier. Paris : Éditions du Seuil, 1994, p. 350.
- [20] CÉSAIRE, A. : *Maurice Thorez parle*. Cité dans ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., pp. 164-166.
- [21] FONKOUA, R. : *Aimé Césaire*. Paris : Perrin, 2013, p. 124.
- [22] CÉSAIRE, A. : *La voix de la Martinique*. In : *Il Litératournaïa gazéta*, n°34, 19 mars 1953, p. 4.
- [23] *Ibid.*, p. 4.
- [24] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., pp. 116-117.
- [25] *Ibid.*, p. 117.
- [26] RUSCIO, A. : Césaire et le communisme, les communistes et Césaire : une longue histoire. In CHEYMOL, M. – OLLÉ-LAPRUNE, Ph. (éds.) : *Aimé Césaire à l'œuvre*. Paris : AUF, 2010, p. 196.
- [27] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour*. Op. cit., p. 126.

- [28] L'une des causes majeures de ce désaccord de fond provient aussi du fait que Césaire reste fidèle à son ami surréaliste Breton et qu'Aragon rompt avec le surréalisme au tout début des années 1930. À cela s'ajoute que l'origine sociale des deux auteurs est diamétralement opposée. Aragon est issu de la grande bourgeoisie, tandis que Césaire appartient à la petite bourgeoisie des fonctionnaires. Raison pour laquelle Césaire estime toujours Aragon comme un homme de droite et qu'il le qualifie d'« Académicien », ce qui n'est aucunement un compliment dans la bouche césairienne. Facteur aggravant, le fait que Césaire soit un grand écrivain de langue française n'ayant aucune raison de s'incliner devant Aragon le gêne également puisque son caractère dominateur ne supporte que les auteurs qui sont en adoration devant lui.
- [29] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour. Op. cit.*, p. 124.
- [30] FONKOUA, R. : *Aimé Césaire. Op. cit.*, p. 172.
- [31] *Ibid.*, p. 174.
- [32] ALLIOT, D. : *Aimé Césaire, le nègre universel. Op. cit.*, pp. 125-126.
- [33] *Ibid.*, p. 131.
- [34] NGAL, G. : *Lire... le Discours sur le Colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1994, p. 137.
- [35] *Ibid.*, p. 140.
- [36] *Ibid.*, p. 139.
- [37] FONKOUA, R. : *Aimé Césaire. Op. cit.*, pp. 251-252.
- [38] CÉSAIRE, A. : *Du fond d'un pays du silence... Op. cit.*, p. 17.
- [39] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour. Op. cit.*, p. 2.
- [40] ALLIOT, D. : *Le communisme est à l'ordre du jour. Op. cit.*, p. 2.
- [41] *Ibid.*, p. 293.

Dr. sc. Frano Vrančić
Département d'études françaises et ibéroromanes
Université de Zadar, Croatie
e-mail : fvrancic@unizd.hr

Reflection on honest unfaith

In the deeper layers of *Les Misérables*, II. In the deeper layers of the *Kolyma Tales*

On first sight, it would seem that Victor Hugo and Varlam Shalamov represent completely opposite worlds. From a formal standpoint, it is truly so: Hugo's epopeia versus the short prosaic thriftiness of Shalamov. What connects both of these poets then? Hugo in the meeting of the bishop with the member of the Convention, G. explores the eventual convergence of opposing political positions. On a personal level, he uncovers the honest effort of both characters. Shalamov in *Kolyma Tales* recounts the experience of Russian intelligentsia after the October revolution which had a tragic impact, even on his personal life. As the son of an Orthodox priest, he understands the structure of Christianity, but looks at it from the position of a devout follower of humanistic ideals, who spent 20 years in the Soviet labour camps. Both authors protest against the physical destruction of the differently thinking parts of the nation (Vendée, Kolyma) and initiate thinking about faith and honest unfaith.

Keywords: Christ, member of the Convention, bishop Myriel, unfaith, fraternité, égalité, Vendée, Kolyma, tragedy, suffering, 1793, 1937, dialogue, catharsis

V HLBSÍCH VRSTVÁCH ROMÁNU (K OTÁZKE STRETNUTIA BISKUPA MYRIELA S KONVENTNÍKOM G.)

„Trochu som premýšľal, trochu čítal. Hoci som vidiečan, vidíte, pane, že si uvedomujem veci.“ [1]



Raz mi povedal Dominik Tatarka: „Nepoužívame adjektíva, keď hovoríme o géniovi.“ Jeho múdre poučenie (oň sa tu chcem podeliť) sa mi vynorilo pri nedávnom označení Huga za antiklerikálneho autora. Ako jednoducho vybavené! A čo tak otvoriť sa celku diela, pôsobeniu jeho obrazov? Už preto, lebo kľúčom k románu – prvým, koho nám Hugo predstaví – je biskup Myriel, iste výnimočný svätosťou medzi svojimi kolegami, ale biskup. Nielen jedna z postáv, no hýbateľ deja.

Mnohotvárný Hugo... radikálne kritizujúci monasticizmus a jeho excesy, ale zároveň fascinovaný klášťormi a priznávajúci, že ho presahuje to, čo nazýva dobrovoľným odsúdením sa na galeje. Autor schopný vystavať celú polemickú teóriu namierenú voči klášťorm, a potom ju vyvážiť gestom

bývalého galejníka Valjeana, ktorý pred takouto realizáciou slobody pokľakne. Valjeanovo gesto je uveriteľné, veď keď nájde svoj parížsky azyl ako kláštorný záhradník, je to už druhý raz, čo ho pred neúprosnou policajnou mašinériou zachránili rehoľné sestry.

Hugo... s bonapartistami uchvátený národnou myšlienkou a jej hrdinskou extázou je zároveň bardom pacifizmu: jeho opis bitky pri Waterloo zostáva zatienený rozsahom stránok venovaných úpravám parížskej stoky. Počiny realizované ľuďmi ako Bruneseau, ich riskantný zostup do bakteriologického pekla kanalizácie v mene života a zdravia ostatných obyvateľov mesta označuje básnik za hrdinstvo, revolúciu, pokrok. Hugo necháva v stoke zachytený Maratov rubáš a – pri všetkej sympatii k ideálom revolúcie – ústami Máriovho starého otca nikdy neopomenie pripomenúť hrôzy roku 1793 (ku ktorým patrilo krviprelievanie vo Vendée) a osobitne smrť básnika A. Chéniera (gilotinovaného v roku 1794).

Hugo vidí charakterové kvality, pracovitosť, vzdelanosť a skromnosť kráľa obdobia Reštaurácie, no zároveň pozoruje odtrhnutosť monarchistických salónov od skutočného života. *„Prichádzali ta i mladí ľudia, no i tí boli trochu mŕtvi. Livreje v predsieni boli staručké... Zdalo sa, akoby to všetko bolo žilo kedysi dávno a urputne sa vzpieralo hrobu. Počínať si konzervatívne, konzervatívnosť, konzervatívce – to bol temer celý ich slovník.“*^[2]

Citovaný výrok by mohol byť impulzom k preskúmaniu pojmu konzervativizmu v jeho historických premenách. Kultúrno-historickú reflexiu by si azda ešte väčšmi zaslúžila mantra progresizmu... Dejinným plynutím však nastali významové posuny aj v mnohých iných termínoch. Preto sú niekedy presnejšie opisné charakteristiky Huga – ako tá z doslovu Jozefa Felixa: *„Socialista hmatajúci v kráľovstve.“*^[3]

Iste, časť utrpenia a zla možno odstrániť aj sociálnym zápasom, spravodlivým zákonom, redukciou daní. Paradoxne, v románe sa najviac o konkrétne zlepšenia usiluje „jeden spravodlivý“ – ako Hugo označuje biskupa Myriela, o ktorom píše: *„Raz zase takto kázal v katedrále: Najdrahší bratia, drahí moji priatelia! Vo Francúzsku je 1325000 roľníckych domov, ktoré majú len tri otvory, 1817000 domov, ktoré majú dva otvory a napokon 364000 chád, ktoré majú len jediný otvor, dvere. A to pre jedinu vec, ktorá sa volá: daň z dverí a okien. Uvážte si, že v týchto príbytkoch žijú úbohé rodiny, staré ženy, drobné deti a predstavte si tie zimnice a choroby! Žiaľ! Boh ľuďom vzduch dáva, zákon im ho predáva.“*^[4]

Čo všetko zaznie v tomto robustnom diele! Pritom máločo autor vysloví ako nezainteresovaný pozorovateľ, a tak sa opakovane musíme pýtať, kto v danej chvíli hovorí – kde ide o digresiu niektorej z postáv a kde počujeme Hugov vlastný hlas. Dôležité je aj to, v ktorom mieste diela nachádzame konkrétnu myšlienku. Autor predsa sám prešiel názorovými premenami, a navyše v knihe má objasniť šírý svet ideí a postáv.

Rôzne ideové prúdy skúma prostredníctvom postupného stvárňovania Jeana Valjeana: ten v osobe starostu vystupuje ako filantrop, ktorý sa usiluje o sociálnu spravodlivosť. No tak ako ho v rovine zápletky autor necháva unikať pred komisárom, necháva ho unikať aj parcialite politických ideí. Impulzom k tomu je dej: v momente zistenia, že v jeho dokonalom mestečku nespravodlivo trpí jedna žena, starostovo úsilie o všeobecný blahobyt vystrieda snaha o záchranu konkrétneho človeka. Presne v duchu: ak sa zachráni čo len jedna duša... A zachránených ľudí sa na Valjeanovej púti ukáže postupne viacero: Fauchelevent pod vozom, obvinený stromkár, Fantine, Cosette, Marius. Tu sa rátať aj pokusy – komisár Javert, táto inkarnácia spravodlivosti bez milosrdenstva, nemilosrdná i k sebe.

Hugo neidealizuje svet kriminálnikov, nevidí v nich predvoj proletariátu, a demaskuje ideu odstránenia zla zlepšením materiálnej situácie: Thénardier dostáva peniaze pre začiatok nového života v Amerike, no skončí ako obchodník s otrokmi. Naopak, metanoia Jeana Valjeana sa rodí

z kresťanského gesta láskyplného prijatia biskupom: ktosi v ňom uvidel človeka, a to ho primälo vytiahnuť človeka v sebe na svetlo.

„Nijaký kolmý pád nie je nevyhnutný, a to ani dopredu, ani dozadu. Nie sme ani za despotizmus, ani za terorizmus. Sme za pokrok na miernom svahu“^[5] – to je poznanie, ku ktorému dospieva autor Bedárov. Akoby hovoril: Pozor na príkre svahy pokroku, na ktorých sa vždy preleje i nevinná krv. Keď rozmarový výstrel z barikády zasiahne domovníka v okne susedného domu, Enjolras prisne zúčtuje s vinníkom, no Hugo necháva tvár mŕtveho v okne na 3. poschodí od začiatku boja až po pád barikády – po moment, keď zabitý chýba jej posledným obrancom: *„Za týmto domom boli ulice, možnosť úteku, priestor. Začali búchať pažbami na túto bránu, kopať do nej, volať, kričať, prosieť, ruky spínať. Nikto neotvoril. Z oblôčka na treťom poschodí hľadela na nich mŕtva hlava.“*^[6] Krv volá do neba z výšky tretieho poschodia, kým dole na barikáde sa pohybuje Jean Valjean, aby zachraňoval. A ak majú priatelia abecedy svoju pravdu, Valjeanova – navonok ťažko čitateľná (práve ho vidíme spúšťať sa do priestoru podsvetia) – pravda stojí vyššie.

Prečo znova siahnuť po knihe

Sú vrstvy románu, ktoré filmové dramatizácie obvykle vypustia. Ešte väčší než vo viacdielnom filmovom spracovaní dochádza k obsahovej redukcii pri librete: do troch hodín muzikálu možno vtesnať len časť postáv a situácií.

Z detstva mi utkvelo stretnutie biskupa s konventníkom G. – postavou, ktorú nikdy nezachytí sito adaptácií. Toto stretnutie sa odohrá predtým, než sa na scéne románu vôbec objaví Valjean. Situácii predchádza biskupova návšteva chudobnej dediny, kde mu dôstojne odslúžiť omšu pomôže dar zbojníka – moment, aký si zapamätá aj detský čitateľ.

Pri návrate k lektúre som si však vôbec prvý raz v živote uvedomila iný kompozičný moment diela – to, že stretnutie s konventníkom predchádza návšteva u senátora. Tento tupo materialistický, plytko neznabožský typ sa teší spoločenskej úcte – senátor, na rozdiel od konventníka, nie je ostrakizovaný. Ale aký rozdiel je medzi tými dvoma! Človek, ktorý sa charakterizuje ako pán senátor gróf Ničota, nevidí nijaký zmysel v odriekaní a obetovaní. Hovorí: *„Hypotéza Jehovu ma unavuje. Dolu to veľké Všetko, čo ma dojedá! Nech žije Nula, ktorá mi dá pokoj!“*^[7]

Príznačne, toto stretnutie má formu monologickej pózy, pri ktorej je poslucháč len obeťou rečníckej exhibície. Biskup na záver síce skúsi ironickou pochvalou nastaviť senátorovi zrkadlo, no nič nenaznačuje, že ten ho počúva. Až po stretnutí so senátorom nasleduje v románe kapitola *„Biskup zoči-voči neznámemu svetlu.“* Ukáže sa, že svetlom je konventník G., člen bývalého revolučného tribunálu, ktorého biskup navštívi krátko pred smrťou.

Vyberme z konventníkových názorov a postojov: *„Nepriznávam si právo zabiť človeka, ale uvedomujem si povinnosť vyhubiť zlo... Želieť budem s vami za deťmi kráľov, ak vy budete želieť so mnou za deťmi ľudu... Lúto je mi Márie Antoinetty, arcivojvodkyne a kráľovnej, ale je mi lúto aj tej úbohej hugenotskej ženy, ktorá dostala na výber smrť viery alebo smrť dieťaťa...
... Bol som jedným zo správcoch štátu, pivnice štátnej pokladnice boli také preplnené peniazmi, že bolo treba múry podoprieť, lebo hrozilo, že sa zrúti pod ťarchou zlata a striebra, a ja som večerieval u Suchého stromu za frank dvadsať...
... Niekoľko ráz som sa vzoprel nelútostnému pokroku. Boli prípady, že som ochraňoval svojich vlastných protivníkov, vašich ľudí... Konal som si povinnosť, ako mi sily stačili, a dobro, ktoré som mohol.“*^[8]

Biskup vníma pravdivosť konventníkovej osoby a úprimnosť jeho pozície. Podoba niektorých postojov konventníka a biskupa je prekvapivá. A Hugo komentuje účinok, aký malo stretnutie s konventníkom na biskupa: *„Nedalo sa poprieť, že prelet tohto veľkého ducha popred jeho vlastným a odraz tohto*

veľkého svedomia na jeho vlastné pomohol mu priblížiť sa k dokonalosti.“^[9]

Čo spája konventníka G. a biskupa Myriela? Nemyslia na seba, a tak nie sú ješitní, každý z nich vie prejsť mlčaním to, čo sa dotýka len jeho osoby, povzniesť sa nad urážku.

Ide im o chlieb pre všetkých – ani nie teplý, lež vôbec nejaký... aby ho už nijaký Valjean nemusel kradnúť. Chránia dieťa, chudobného, život a slobodu presvedčenia. Službu v prospech druhých považujú za svoju povinnosť. Navyše, podobajú sa aj určitou osamelosťou medzi svojimi vlastnými: konventník G. je jediný člen konventu, ktorý nehlasoval za popravu kráľa...

Chvíľami máme pocit, že keby G. nezmieral, mohli by s biskupom spolupracovať pre spoločné dobro z rôznych názorových pozícií. Pred očami čitateľa prepláva krehká možnosť politického pluralizmu a ako súčasný kresťan sa zákonite spytuje, či je v jeho potencionálnom partnerovi, deklarujúcom sa ako liberál alebo ako socialista, dosť veľkého svedomia konventníka G.

Literatúra

HUGO, V.: *Bedári. I – III*. Bratislava: SVKL, 1955.

FELIX, J.: O Victorovi Hugovi a jeho Bedároch. In: HUGO, V.: *Bedári, zv. III*. Bratislava: SVKL, 1955.



ŠALAMOV. ZAMYSLENIE K 111. VÝROČIU NARODENIA BÁSNIKA^[10]

„Nevieme, čo je za vierou a Bohom, ale o tom, čo je za absenciou viery, sa môže presvedčiť každý na svete. Odtiaľ záujem o náboženstvo, ktorý ma neprestáva udivovať, mňa – dediča celkom iných princípov,“^[11] píše Šalamov v jednej zo svojich úvah o próze. K akým princípom sa teda hlási? Otázka, ktorej sú venované nasledujúce riadky.

Na ich úvod vyberme niekoľko autorových myšlienok o vlastnom diele: „*Kolymské poviedky – to je osud mučeníkov, ktorí neboli a nestali sa hrdinami. Dokumenty tohto druhu sú mimoriadne potrebné. Ved’ v každej rodine, v meste aj na dedine, v radoch inteligencie, robotníkov a roľníkov, boli ľudia, príbuzní alebo známi, ktorí zahynuli vo väzení. Ruský čitateľ – a nielen ruský – od nás očakáva odpoveď.*

Vari likvidácia človeka s pomocou vlády nie je hlavnou otázkou našej doby, našej morálky, vstupujúcou do psychológie každej rodiny? Táto otázka je oveľa závažnejšia ako téma vojny.“^[12]

Šalamov chce, aby jeho próza bola prekonaním zla, víťazstvom dobra, čo je osobitne náročná úloha vzhľadom na drsnú matériu táborového prostredia. Opakovane nástojí na tom, že lágér je bezo zbytku negatívna skúsenosť: tvrdenie aplikuje na svoj životný príbeh zdôrazňujúc, že čas strávený vo vysilujúcej otrockej práci mu nijako neprispel k vnútornému rastu či prerodu.

Znamená to, v momente vstupu do tábora bola osobnosť mladého muža do veľkej miery sformovaná. V detstve zažíval dostatočne rozmanité podnety – tie utvárali jeho osobitý myšlienkový svet a pevný charakter. Narodil sa do rodiny pravoslávneho kňaza a v revolučnom roku 1917 bol desaťročným školákom. Mnohému sa naučil doma a v prostredí vologdskej inteligencie, osobitne v rodine literárnych vedcov Veselovských.

1. svetovú vojnu si uvedomil cez výpadky predmetov z rozvrhu v dôsledku narukovania učiteľov do armády. Neskôr ho zachytila zmena vzdelávacieho systému, ktorú priniesla revolúcia, a stupňujúca sa ideologizácia verejného života. Vo vtedajšej spoločensko-politickej klíme bol skutočný, čestný ideový zápas výnimočný: preto Šalamov vo svojej memoárovej próze s nadšením opisuje verejnú debatu pravoslávneho metropolitu Vedenského s ideológom komunistov Lunačarským.

Šalamov neskrýva ani svoj mladícky vzdor, napätý vzťah k silnej otcovej osobnosti. Slepého otca však – ako dobrý syn – sprevádzal na debaty o náboženstve. Píše o tom: *„Pamätám si na veľkú vlnu protináboženských zhromaždení. Môj otec – slepý kňaz – sa išiel biť za božiu vec. Som zbavený akéhokoľvek náboženského citu. Ale môj otec bol veriaci a považoval si za morálnu povinnosť zasiahnuť. Sprevádzal som ho. A naučil sa sile duše.“*[\[13\]](#)

V mladosti Šalamov okúsil ústrky vyplývajúce z rodinného pôvodu, spomína ako jeho otca bolelo, že nemôže študovať. Syna zase trápilo, ako sa jeho staručkí rodičia pretĺkali, kým bol v lágri. Podnetov pre formovanie vlastnej názorovej pozície mal teda Šalamov dostatok aj počas dospievania a v mladosti. To bolo v očiach sovietskeho režimu samo osebe dosť závažné – čo i sám vnímal: *„Od prvej chvíle zatknutia som vedel, že nemôže ísť o omyl, že moje uväznenie je súčasťou plánovanej deštrukcie celej sociálnej skupiny, všetkých tých, čo si pamätajú.“*[\[14\]](#)

Človek, ktorý veľa zažil, ktorý si všeličo pamätá, sa má medzi čím rozhodovať, má vnútornú slobodu... Jeho neviera je ešte tou z výroku: *Viera i neviera – obe kráčajú po ceste božej*. O to strašnejšie je, že aj tento druh neviery mal byť likvidovaný – už pre pamäť o existencii niečoho iného.

Šalamov, tak ako Hugov konventník G. v Bedároch, disponoval komplexnou informáciou o kresťanstve a jeho dejinách – také poznanie zákonite sprevádza určitý rešpekt, a preto aj kritika kresťanstva z úst podobných ľudí obvykle javí známky vecnosti. Ich postoj predstavuje niečo celkom iné ako ateizmus, ktorý pristupuje k náboženstvu len ako k dlhému radu dejinných chýb a omylov. Čo zdieľame s takýmito ľuďmi? V konečnom dôsledku veľmi veľa. Predovšetkým jazyk pojmov a obrazov, vieru v zmysel života a ľudského konania a potrebu krásna. Podľa Šalamova človek už z povahy svojho bytia stojí pred odvekými témami: *„Čitateľ hľadá, ako hľadal kedysi, odpovede na večné otázky, ale stratil nádej, že ich nájde v beletristike. Nechce čítať hlúposti... Spisovateľ dosiahne výsledok predovšetkým závažnosťou životne dôležitej témy. Takou témou môže byť smrť, zahynutie, vražda, Golgota – treba o tom hovoriť priamo, bez deklamácie...“*[\[15\]](#)

Kríž

V úspornom civilnom jazyku Šalamova svietia pojmy ako peklo, raj (alebo sentencia), a v jeho próze sa stretávame aj s obrazom kríža: raz je kríž bodkou rozprávania na mohyle väzenkyne, raz názvom poviedkového portréту jeho rodičov.

V poviedke Teta Poľa cítiť radosť, že medzi väzňami je kňaz, pripravený poslúžiť zomierajúcej, radosť, že v lágri výnimočne pochovali človeka ako jedinečnú osobu s menom a krížom na hrobe. Otec Peter,

dovtedy nenápadný skromný väzeň, zrazu prekvapí ráznosťou, s akou vyžaduje opraviť chybné uvedené krstné meno na kríži – tak ako osoba, i osobné meno je niečo, na čom záleží. Šalamov neskrýva obdiv k rozhodnosti duchovného: vďaka nej sa z radu väzňov vynára ďalšia osobnosť – a pre autora i nová literárna postava.

No Šalamov neháji len hlboké psychické potreby človeka, akými sú nedela, dôstojná smrť a hrob. Napokon, tie sú len dôsledkom toho, že sa stavia na stranu jedinečnosti ľudského života, vzácnejšieho než čokoľvek iné. V poviedke Kríž zachytáva ako jeho otec v krajnej materiálnej núdzi rozrúbal zlatý kríž, aby mal za čo kúpiť chlieb. Slepec – ten istý starý kňaz, čo sa chodieval biť za božiu vec – je odkázaný aj pri narábaní so sekerou na pomoc manželky. Tú ubezpečuje, o čom je sám presvedčený: že svojím úderom nekoná proti Bohu. Keďže v počínaní starca nie je nič z ikonoklastickej ostentatívnosti, poviedka tematizuje predovšetkým ťažký neviditeľný kríž biedy na pleciach starých ľudí.

Spisovateľovým rodičom pomohli prežiť nielen zlomky zlata, ale aj pár dolárov, ktoré dostávali z Aljašky, kde bol starý kňaz kedysi na misiách. Šalamov to zaznamenáva, aby nezostal morálnym dlžníkom otcovmu eskimáckemu nástupcovi.

S pojmom splácania dlhu sa u Šalamova stretávame podobne často ako s presvedčením, že má alebo mal povinnosť konať. V týchto súvislostiach si často vyčíta bezmocnosť: *„No čo ešte som mohol urobiť? Vystríhať druhých – nepoznal som ich. A vystríhať bolo treba – Šestakov stihol nahovoriť piatich. A varovať bolo treba...”* [16] Inokedy lútuje, že neodhadol situáciu, že včas nepochopil kritické polozenie či kritické duševné rozpoloženie spoluväzňa: *„Náhle som pochopil, že je už neskoro, aby som sa učil medicíne a životu.”* [17]

Intonácia slova neskoro tu nevyjadruje len lútosť, ale aj intelektuálnu výčitku. Pri obzretí dozadu vidíme všetci lepšie, no spisovateľ na seba vznáša vyšší nárok: pochopiť rýchlo, pochopiť včas – aby sa vo vážnej situácii rozhodol správne...

V pozadí poviedky Tíš cítime stud za to, že aj autorovi prekážal sektárov neprestajný spev žalmov – za potrebu ticha, ktoré nastalo až smrťou spoluväzňa. Smrť, chýbanie, neprítomnosť spoluväzňa vyvažuje autor poviedkou venovanou tomu aspektu kolymského pekla, ktoré neposkytuje duši nutný diel samoty a vedie až k vzájomnej nenávisti druhov v utrpení. Premoženie zla literárnym aktom tu spočíva v intelektuálnom prehodnotení emocionálneho zakúšania situácie. Čím otrasnejšia, čím determinujúcejšia sa javí realita, tým náročnejšia je jej literárna transformácia – no tým hlbší je aj jej katarzný účinok.

Pojem povinnosť (v ruštine cítime jeho väzbu s pojmom dlhu oveľa výraznejšie) u Šalamova vyvažuje frekvencia pojmu právo. No kým príležitosti hájiť právo iného či pomôcť inému sa autor chytá automaticky, so sebou účtuje prísne – osobitne tam, kde pripúšťa delbu práce. Ak môže byť dobro, ktoré koná lekár alebo zdravotník vďaka svojej kvalifikácii a nasadeniu pre druhých, kompenzované manuálnou prácou radového väzňa, Šalamov, ktorý sa nachádza v prechodnom štádiu medzi oboma skupinami, sa pranieruje, akoby si uzurpovaním privilégia zaslúžil trest: *„ešte som nemal právo, aby mi košeľu prali cudzie ruky.”* [18]

Zostať človekom

Portréty veriacich sú pre neho príležitosťou, pri ktorej so sebou účtuje osobitne prísne. Úsilie jednotlivých kresťanov tvoriť svojimi životmi uprostred kolymských mrazov ostrovčeky ľudskosti preňho predstavovalo aj výzvu. V poviedke Apoštol Pavol autorovi jeho prísne svedomie vyčíta „povýšenosť ignoranta“. Šalamov sa tu podvedome porovnáva s žitou vierou jednoduchého stolára. Peripetia mu dáva možnosť prejaviť jemnocit, vlastné konanie však opisuje maximálne civilne, nezdržiava na ňom čitateľov pohľad. Pod intelektuálnou pýchou autora sa skrýva človek, ktorý s ňou

stále bojuje – veď v hĺbke duše vie, že nie je podstatné, ak starý muž, ktorý roky žije bez kníh, zabudol meno jedného z dvanástich apoštolov.

Šalamov pozná podobnú situáciu aj z druhej strany, sám sa v nej ocitol na skúške do ošetrovateľského kurzu. Zo skúsenosti vie, že merať stolárovu vieru podľa enumeratívnej schopnosti by bolo ako usudzovať o človeku, ktorý sa chce po rokoch v tábore stať ošetrovateľom, podľa toho, či vie alebo nevie vzorec sadry (ako to robí postava istého profesora v poviedke Skúška).

Viac ako encyklopedické vedomosti je v lágri dôležité mať niečo svoje, čo väzňovi pomáha uchovať si vnútorný svet – fotografiu alebo list blízkeho človeka, zapamätané verše či piesne. Pripomeňme si jednu zo situácií, ktoré dokumentujú túto nutnosť:

„Na lesnej poľane sa modlil človek. Pri nohách mu ako uzlík ležala plátenná ušianka, srieň už stačil obieleť ostrihanú hlavu. Na tvári mal zvláštny výraz – aký mávajú ľudia, spomínajúci si na detstvo alebo na niečo rovnako vzácne. Človek sa s rozmachom a rýchlo prežehnával: tromi spojenými prstami pravej ruky akoby ťahal nadol svoju vlastnú hlavu. Nespoznal som ho hneď – toľko nového bolo v črtách jeho tváre. Bol to väzeň Zamiatin, kňaz z môjho baraka.

Ešte vždy ma nezbadal. Ústami tuhnúcimi od chladu slávnostne a polohlasom vyslovoval známe slová, ktoré som si pamätal z detstva. Boli to vety slovanskej liturgie – Zamiatin slúžil hlavnú omšu v striebornom lese.

Pomaly sa prežehnal, vzpriamil a uvidel ma. Slávnostnosť a pokora mu z tváre zmizli, zvyčajné vrásky pri koreni nosa mu spojili obrvy. Zamiatin nemal rád posmešky. Zdvihol čiapku, oprášil a nasadil si ju.

– Slúžili ste liturgiu, – začal som.

– Nie, nie, – povedal Zamiatin, usmievajúc sa mojej nevedomosti. – Ako by som mohol? Veď nemám ani dary, ani epitrachyl. Toto tu je väzenský uterák.

A napravil si špinavú handru s vafľovou štruktúrou, ktorá mu visela na šiji a naozaj pripomínala epitrachyl. Mráz pokryl uterák snehovými kryštálmi, kryštály na slnku žiarili dúhovými farbami ako vyšívaná bohoslužobná tkanina.

– Okrem toho, hanbím sa – ale neviem, kde je východ. Slnko teraz vychádza na dve hodiny a zapadá za tú istú horu, spoza ktorej vyšlo. Nuž kde je východ?

– Vari je to také dôležité? Východ...

– Nie, pravdaže nie. Neodchádzajte. Veď vravím, že neslúžim a nemôžem slúžiť omšu. Jednoducho si opakujem, pripomínam nedeľnú bohoslužbu. A ani neviem – je dnes vôbec nedeľa?^[19]

Poviedka Volný deň pár ťahmi zaznamenáva aj narušenie pojmov o čase a priestore – väzňom sú len zriedka a úplne svojvoľne stanovené voľné dni. Navyše, drsná príroda severu, vymykajúca sa z toho, čo väzni poznali na slobode, akoby pomáhala strojom táborov vykoreniť starý svet. Iste nemožno čakať, že poctivo neveriaci Šalamov im v tom bude pomáhať. O jeho postoji svedčí reflexia v liste Pasternakoví, ktorá sa viaže k vyššie citovanému úryvku:

„Dnes ľudia odvykli od prózy, ktorá je závažná a vyžaduje si sústredenosť. Nikto si verejne neváži to, čo po tisícročia znepokojovalo ľudskú dušu, čo odpovedalo na jej najskrytejšie myšlienky: jazyk obcovania človeka s jeho lepšou vnútornou podstatou – vytvorený najväčšími ľudskými duchmi a geniálnymi umelcami – všetkými tými apoštolmi, a neskôr aj takým spisovateľom ako Ján Zlatoústý, ktorý dokázal usmerňovať všetky tajomstvá ľudskej duše tisícročia dopredu. Kedysi som čítaval texty liturgií, texty paschálnych bohoslužieb a obradov Veľkonočného týždňa a žasol som nad ich silou, hĺbkou, umeleckosťou – nad veľkým demokratizmom tejto algebry duše. No v jej koreňoch bolo evanjelium. Tolstoj pochopil završujúcu úlohu Krista a so svojou strašnou silou sa usiloval z tohto základu vyzdvihnúť nové mohutné stromy života. A Luther?

Ako sa môže vzdelaný človek vyhnúť otázkam, ktoré kladie kresťanstvo? A ako možno napísať román

o minulosti bez vyjasnenia si vzťahu ku Kristovi? Ved' autor by sa musel hanbiť pred jednoduchou babkou, ktorá sa vracia z večierne, ktorú nevidí, nechce vidieť, a núti sa uvažovať tak, akoby kresťanstva nebolo.

A čo ja, ktorý som videl bohoslužby na snehu, bez rúch, uprostred tisícročných smrekovcov, s neviditeľným oltárom obráteným iba odhadom na východ, s čiernymi vevericami, vylakane pozorujúcimi bohoslužbu v tajge..."[20]

Krist a lekári

Viacerými poviedkami prechádza postava s autobiografickými črtami a iste nenáhodným menom Krist, ale hrdinami Šalamova sú najčastejšie lekári. Spisovateľ často zachytáva svetlý moment konania niektorého z ľudí v tábore – spravidla ide o okamžitý poryv dobroty, ktorý prináša zvrät v osude niektorého väzňa – no v prípade lekárov svedčí o ich systematickom, každodennom hrdinstve. O službe človeka človeku, ktorú môžeme nazvať aj spásenosnou: ved' hospitalizácia človeka, ktorý bol len vyčerpaný, doslovne vracala do života. Nevyliečiteľne chorému dávala možnosť zomrieť ďaleko od kriku a bitky dozorcov.

Menovité pripomenutie si u Šalamova zasluhujú lekári: Lýdia Ivanovna z Týfusovej karantény, weismanista profesor Umanskij, Andrej Michajlovič z poviedky Domino... Silný je aj príbeh o tom, ako sa prebudí driemajúce lekárske svedomie kardiológa Zajceva, keď pacientke diagnostikuje aneurizmu aorty...

Medzi lekárov – záchrancov patrí i Nina Semionovna z poviedky Neobrátený. Šalamov k nej cíti vďačnosť. Pietne si uchováva jej dar – stetoskop, prístroj na počúvanie ľudského srdca. Jeho situačná skica lekárkinej podoby v závere nadobúda až čosi ikonografické: „*Tvár Niny Semionovny sa stiahla, potemnela, sivé vlasy jej vyliezli spod bielej lekárskej čiapčky.*

– *Budete čítať knihy... noviny.*

– *Noviny moskovského patriarchátu?*

– *Nie moskovského patriarchátu, ale odtiaľ'...*

Nina Semionovna mávla bielym rukávom, podobným anjelskému krídlu, a ukázala nahor... Kam? Za drôty zóny? Za nemocnicu? Za ohradu v osade civilov? Za more? Za hory? Za hranicu? Za hranicu zeme a neba?"[21]

Šalamov nám však otvára aj pohľad na limit tejto postavy: ten spočíva v akomsi náboženskom schúlení... Niežeby lekárka nemala pre svoj postoj poľahčujúce dôvody, obe deti a muž jej zahynuli pri bombardovaní a ona sama je od 37-eho roku v lágri... ale aj tak. Lekárka neznesie na svojom oddelení ošetrovateľa, ktorý si kladie otázku: „*Vari majú ľudské tragédie iba náboženské východisko?"*"[22]

Nina Semionovna vieru jednoducho vyžaduje. Delí svet na svojich ľudí a tých iných. Podľa toho sa na „jej oddelení“ delí i polievka. V tomto delení je už nespravodlivosť. Od starostlivej lekárky neobrátený ošetrovateľ právom čaká vernosť etickej maxime vznešeného kresťanského učenia.

Neobrátený na odchode z oddelenia vracia požičané evanjelium. Lekárka ho rezko skrýva do zásuvky. Keďže Šalamov je presvedčený, že „*podrobnosť, ktorá neobsahuje symbol, sa v umeleckom tkanive novej prózy javí zbytočná,*"[23] môžeme tvrdiť, že vecný opis situácie sa tu mení na smutný symbol. Príbeh o evanjeliu v zásuvke je však rámcovaný iným symbolom: je ním stetoskop – prístroj na počúvanie ľudského srdca – dar, ktorý neobrátený prijal. Možno povedať, že víťazstvo dobra v poviedke nastáva práve jej „stetoskopickým“ rámcovaním.

Slovo

Pre mňa bola kľúčom k Šalamovovi Sentencia – poviedka o slove, ktoré kdesi žije, akoby osve na spôsob platónskej idey... človek môže naň zabudnúť, osobitne v severných táboroch, kde prebieha

sústavné úsilie zredukovať vážnov mentálny obzor a reč je zakovaná do dvadsiatky bežne užívaných slov. K rutinnému slovníku vážnov pristupujú fragmenty sovietskeho byrokratického jazyka, vrátane pliagy jeho skratiek. Vyjadrenie akýchkoľvek emócií kontaminuje v táboroch gulagu nákazlivý jazyk kriminálnikov, v ktorom sa miešajú vulgarizmy so zdobnelinami – tie sú osobitne odporné, keďže spravidla bagatelizujú niečo zlé.

Aj v súčasnosti sú pokusy zúbožiť realitu oklieštením jazyka, zmenou obsahu jestvujúcich slov. Tak sa vynára ďalšia lož – môžeme ju zahrnúť pod prorocké slová Šalamova z listu adresovaného Nadežde Mandelštamovej: „Kolymské poviedky nezabránia tomu, aby sa objavili ďalšie formy pekla. Ľudská duša je zjavne poznačená prvotným zlom.“ [24] Táto nepoučiteľnosť dejinami evokuje lienenie hada – jeho nová koža zvedie mnohých, ktorí odmietli tú starú.

Sám Šalamov je zbavený progresivistických ilúzií a v jeho videní sveta sa tak zákonite otvára priestor pre otázku spásy. V poviedke Vlak svoj návrat z tábora označuje za návrat z pekla. Prináša si odtiaľ námety próz, pri čítaní ktorých sa nám zdá, že študujeme danteovské kruhy – podľa autora však majú byť jeho poviedky „víťazstvom dobra“. Toto víťazstvo, toto premoženie zla nie je automatické, predpokladá zápas.

Pripomeňme autorove výroky: „próza je vystrádaná“, „Každá poviedka je zauchom stalinizmu. Zauch má byť stručné a zvučné“.[25] Citované slová by sme mohli parafrázovať aj tradično-ikonografickým obrazom: „poviedka má byť kopijou zasahujúcou draka.“ Pravdaže, takáto parafráza je hraničná, ak vnímame estetickú preferenciu autora – jeho úsilie o vecný jazyk, nebanálny civilný obraz rodiaci sa z gest, predmetov a prostredia okolitej reality.



Literatúra

ŠALAMOV, V.: *Kolymské poviedky. Prvá kniha a výber z próz*. Preklad Anna A. Hlaváčová. Edícia Tichá voda. Bratislava: Premedia, 2017.

ŠALAMOV, V.: *Sobranije sočinenij. T. 4*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1998.

CHALAMOV, V.: *Cahiers de la Kolyma*. Trad. du russe par Christian Mouze. Paris: Maurice Nadeau, 1991.

CHALAMOV, V.: *Tout ou rien*. Traduit du russe par Christiane Loré. Lagrasse: Verdier, 1993.

P o z n á m k y

[1] Hugo, Victor: *Bedári*. Bratislava: SVKL, 1955, preklad Ján Belnay a Jozef Felix. Zv. III., s. 295.

[2] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. II., s. 79

[3] Felix, J.: O Victorovi Hugovi a jeho Bedároch. In: Hugo, Victor: *Bedári*. Bratislava: SVKL, 1955, Zv. III., s. 383.

- [4] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. I., s. 26.
- [5] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. II., s. 388.
- [6] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. III., s. 104.
- [7] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. I., s. 46
- [8] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. I. , s. 59 – 64.
- [9] Hugo, Victor: *Bedári*, Zv. I. , s. 64.
- [10] Pokiaľ nie je uvedené inak, všetky citácie sú z knihy Šalamov, Varlam: *Kolymské poviedky*. Prvá kniha a výber z próz. Preklad Anna A. Hlaváčová. Edícia Tichá voda. Bratislava: Premedia, 2017.
- [11] *Propos sur ma prose*. In: Chalamov, Varlam: *Tout ou rien*. Traduit du russe par Christiane Loré. Lagrasse: Verdier, 1993, s. 53.
- [12] O próze, s. 199.
- [13] Chalamov, Varlam: *Cahiers de la Kolyma*. Trad. du russe par Christian Mouze. Paris: Maurice Nadeau, 1991, s. 10.
- [14] Chalamov, Varlam: *Cahiers de la Kolyma*, s. 14.
- [15] O próze, s. 196.
- [16] Kondenzované mlieko, s. 76.
- [17] Večne zamrznutá zem, s. 274.
- [18] Zmytá fotografia, s. 250.
- [19] Voľný deň, s. 125.
- [20] Z listu Pasternakovi, s. 218 – 219.
- [21] Neobrátенý, s. 285.
- [22] Neobrátенý, s. 285.
- [23] O próze, s. 196.
- [24] Z listu Nadežde Mandelštamovej, s. 2.
- [25] O mojej próze. In: Šalamov, Varlam: *Sobranije sočinenij*. T. 4, Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1998, s. 371 – 372.

PhDr. Anna A. Hlaváčová, CSc.

Centrum spoločenských a psychologických vied SAV

Šancová 56

811 05 Bratislava

e-mail: anna.hlavacova@gmail.com

Don Quixote as an idiot

The topic of the paper is an accentuation and analysis of moral message of Cervantes' character of Don Quixote. The aim of the interpretation is to advert that the absurdity of knight-errant could be used as a demonstration of idealistic conviction in personal and also in public life. The article also concerns with the fact that idealism necessary collides with its realistic background and opposite. This collision does not prove that the idealism or realism is true or false. It concerns rather with steadiness, integrity and straightness of the subjective conviction which, however, must be proved in every single case. The paper is also focused on a context of other Cervantes' works, which rather complicates than helps the interpretation. In the text I also rely on some works and ideas of Dostoyevsky and Schelling. Especially Dostoyevsky was the author who particularly elevates the beauty of *Don Quixote*.

Keywords: Don Quijote, idealism, reality, Dostoyevsky, beauty

*Je to krásne, a preto je to pravdivé.
Miguel de Unamuno*

Úvod

Cervantesov román *Dômyselný rytier Don Quijote de la Mancha* obsahuje dve základné sémantické roviny. Toto dielo je chápané ako paródia na stredoveké rytierske romány,^[1] ale zároveň sa uznáva jeho mravný odkaz.^[2] Cieľom tohto textu nie je rekonštrukcia pôvodného zámeru autora; pre filozofiu nemusí byť hľadanie pôvodného zmyslu vždy prioritou.^[3] Táto interpretácia a v rámci nej i výber ďalších diel, ktoré Cervantes svojim románom ovplyvnil, majú inú úlohu: „Dovidiť do stavov interpretujúcich subjektov, na ich hodnoty, presvedčenia, ciele, ktoré má bádateľ odkryť a začleniť do sociálneho kontextu významov tvoriacich obsah a rámec istej kultúry.“^[4] Predkladaný text teda nie je pôvodný v tom zmysle, žeby odkrýval neznámu vrstvu Cervantesovho románu,^[5] skôr chce poukázať na možný pedagogický význam *Dona Quijota*, a to cez konkrétne miesta jeho diela, kde je často idealizmus *Rytiera smutnej postavy* dovedený ad absurdum – ale napriek tomu mravne relevantný.^[6]

Po tom, ako sa skončila prvá výprava *Dona Quijota* blamážou, na ktorú sa vybral, keď „mu od ustavičného bdenia a večného čítania vyschol mozog a napokon prišiel o rozum“^[7], rozhodli sa miestni farár a holič porobiť poriadky v knižnici *Dona Quijota* a zamedziť tak ďalším nešťastiam. Medzi knihami, ktoré boli uchránené od *svetského ramena gazdinej Dona Quijota*, teda od ohňa, bol román *Amadís Galský*. Napriek farárovmu skepticizmu, sa holičovi túto knihu podarilo zachrániť: „Ja som zasa počul, že je to najlepšia zo všetkých kníh tohto druhu, aké zložili. A preto ako jedinečnej svojim umením mali by sme jej odpustiť.“^[8] *Amadís Galský*, u nás známy aj ako *Amadís Waleský*, je najstarším rytierskym románom a ponúka zobrazenie ideálu rytierstva. *Don Quijote* pochytil od *Amadísa* i vernosť a oddanosť jedinej dáme.^[9] Avšak román ako celok ani zďaleka nedosahuje také zobrazenie krásy a ideálu, aké sa podarilo Cervantesovi. Sám *Amadís* pochádza z nelegitímneho zväzku, jeho brat Galaor máva problémy so zdržanlivosťou a dielo je plné násilia a smrti. Počas upratovania sa farár zmieni viac-menej pochvalne i o diele Ludovica Ariosta. Jeho *Zúrivý Roland*, ktorý sa zblázni zo sklamaní v láske, však v sebe neprináša tragikomické zobrazenie ideálu, ale naopak nešťastie a smrť.^[10] *Amadís* a *Roland* sú navyše obdivované postavy, na každom kroku

stretávajú krásne panny; nie je preto také náročné byť v takomto prostredí stelesnením ideálu rytierstva. Náš *Rytier smutnej postavy* však musí svoj ideálny svet aplikovať v oveľa prozaickejšom prostredí. Krásu musí do sveta vkladať, nenachádza ju tam prirodzene. Možno práve v tom spočíva snaha o Cervantesovo vyrovnanie sa so stredovekými románmi.

Takúto interpretáciu však naruša viacero skutočností. Jednou je Cervantesovo vlastné hodnotenie z jeho poetického diela *Cesta na Parnas*, v ktorom knihu o *Donovi Quijotovi* hodnotí ako „kratochvilný špás pre mrzuté a zádumčivé mysle, pre všetky doby, pre každú čas“. [11] Tvorca románu o nešťastnom rytierovi navyše na sklonku života sám publikoval pomerne zvláštny dobrodružný príbeh *Persiles a Sigismunda*, ktorý v mnoho oveľa viac pripomína stredoveké rytierske romány ako intencie ukryté v *Donovi Quijotovi*. Situáciu komplikujú ešte aj *Príkladné novely*, pri ktorých už názov evokuje, aký je ich zámer. [12] Ako som však už spomenul, cieľom tohto textu nie je rozriešiť túto, možno i zámernú, ambivalentnosť Cervantesovho diela; preto sa už v ďalšom priebehu budem venovať tým motívom, ktoré podporujú vnímanie diela o *Donovi Quijotovi* ako diela s hlbokým mravným odkazom. Na problematiku Cervantesovho zámeru v diele o *Donovi Quijotovi* upozorňuje španielsky mysliteľ Miguel de Unamuno vo svojej eseji *O čítaní a interpretácii Dona Quijota*, kde podotýka, že je potrebné oddeľovať *Dona Quijota* od Cervantesa, čiže oddeľovať *quijotizmus* od *cervantizmu*, a to v tom zmysle, že postava rytiera vysoko prevýšila Cervantesa a zmysel *Dona Quijota* treba hľadať nielen nezávisle od intencií jeho autora, ale aj nezávisle od kontextu všetkých jeho ostatných diel. [13]

Krása *quijotovskej* absurdnosti sa prejavuje napríklad vtedy, keď sa Sancho Panza nevelmi vyberane vyjadrí o dáme nášho rytiera, Dulcinei z Tobosa, ktorú zbrojnoš považuje za pomerne hrubé sedliacke dievča. Vtedy mu *Don Quijote* odpovedá:

„Nazdávaš sa azda, že všetky tie Amarilidy, Filisky, Silvie, Diany, Galatey, Filidy a iné, ktorými sa len tak hmýria knihy, spievanky, holičské krámy a veseloherné divadlá, vskutku boli dámami z mäsa a kostí a milenkami tých, čo ich oslavovali a oslavujú? Zaiste nie: zväčša si ich básnici vymysleli, aby mali o čom písať a aby ich ľudia pokladali za zalúbených alebo schopných veľkých vášní. A tak i mne celkom stačí, keď si myslím a verím, že tá dobrá Aldonza Lorenzová (pôvodné dievčenské meno Dulciney – dopl. J. D.) je krásna a múdra, a na jej rode mi málo záleží, veď nik nebude po ňom pátrať, aby jej azda udelili purpurový plášť, a ja som presvedčený, že je najvznešenejšou princeznou na svete. (...) Slovom, nazdávam sa, že všetko je tak, ako vravím, ani menej, ani viac. A kreslím si ju vo svojej predstavivosti, ako si to sám želám.“ [14]

Podobne odpovedá *Rytier smutnej postavy* i vojvodkyni z druhého diela, keď tvrdí, že nie je potrebné si overovať, či nejaká Dulcinea existuje, „pretože žije v mojom rozjímaní *taká, ako sa patrí, aby bola* (kurz. J. D.)... krásna bez poškvrny, dôstojná bez pýchy, milujúca s cudnosťou, milá vo svojej zdvorilosti, zdvorilá, pretože je dobre vychovaná.“ [15] Tieto pravdy platia dokonca i vtedy, keď ich už nemá kto vyznávať. [16]

Ako je známe z histórie dobrodružstiev *Dona Quijota*, svojho zbrojnoša často privádza do zložitých situácií, v ktorých Sancho trpí, a byť jeho špekulantskej povahy, už dávno by ho bol opustil. No pri jeho rytierovi ho drží aj niečo iné, čo možno nazvať krásou povahy. Na výčitky a nadávky voči svojmu pánovi reaguje takto:

„Dušu má ani ľaliu, ten by nikomu neublížil a každému chce len dobre, a vonkoncom nie je zlomyselný; dieťa by ho na pravé poludnie presvedčilo, že je noc; a pre túto jeho prostomyselnosť ho mám rád ako zrenicu svojho oka a neodhodlám sa od neho odísť, čo by mi robil neviem aké sprostosti.“ [17]

Ako sa neskôr ukáže v širšom kontexte, je to aj táto naivita, ktorá spôsobuje *don quijotom* v živote

problémy.

Diskrepancia medzi idealizmom *Dona Quijota* a reálnym svetom potom spôsobuje, že celkový obraz nášho rytiera je problematický. Ukazuje to i ponosovanie sa Sancha: „Hrozné s týmto mojím pánom! Je vôbec možné, aby človek, čo vie takto krásne a múdro rozprávať,[18] povravel toľko nemožných somárstiev, ktoré vraj videl v Montesínovej jaskyni? No, všetko sa ešte uvidí.“[19]

Vrátim sa však na chvíľu ešte k intenciám Cervantesa. Bolo už spomenuté, že to s týmto dielom ako kritikou stredovekých románov nebolo až také jednoznačné,[20] no Cervantesovo hodnotenie zo samotného diela azda dovoľuje konštatovať, že si svojho hrdinu zamiloval, hoci si uvedomoval jeho zvláštnosť:

„Kto by počul predchádzajúce výroky Dona Quijota, či by ho nepokladal za človeka s veľmi dobrým rozumom a ešte lepším srdcom? No ako sme už neraz povedali v priebehu tejto veľkej histórie, hovoril hlúposti, len keď sa dotkol vecí rytierstva, a vo všetkých iných úvahách prejavoval jasnú a otvorenú hlavu, takže jeho skutky ustavične diskreditovali jeho rozum a jeho rozum diskreditoval jeho skutky. V predošlých i v nasledujúcich radách, ktoré dal Sanchovi, prejavil však veľký dôvtip a doviedol svoju múdrosť a rozumnosť na vysoký stupeň.“[21]

Bol teda *Don Quijot* idiot? Túto otázku si kladiem v súvislosti s Dostojevského dielom. Dostojevskij považoval *Dona Quijota* za najhlbšiu a najdojemnejšiu knihu svetovej literatúry: „Je to zatiaľ posledné a najvznešenejšie slovo, ku ktorému sa povzniesla ľudská myseľ, i najtrpkšia irónia, akej kedy dal človek výraz. Ak by nastal koniec sveta a tam niekde v neznáme by niekto položil ľuďom otázku: ‚Pochopili ste vôbec zmysel vášho života na zemi a čo o ňom usudzujete?‘, mohli by mu mlčky podať *Dona Quijota*: ‚Toto je náš súd o živote a – môžete nás preto zavrhnúť?‘“[22] Dostojevskij si uvedomoval, že takáto krásna postava, akou je *Rytier smutnej postavy*, musí nevyhnutne narážať na nepochopenie a ťažkosti pri prebývaní sa životom. Túto skutočnosť však netreba brať ako ponosovanie sa alebo výčitku. Tento ruský spisovateľ[23] totiž identifikuje jednu vlastnosť, ktorá týmto krásnym ľuďom chýba – a to je genialita, „schopná všetky tie bohaté dary a tvorivú silu usmerniť“.[24] Dostojevskij vedel, o čom hovorí, sám totiž stvoril podobnú postavu – idiota – Leva Nikolajeviča Myškina.[25]

Myškin taktiež neeviduje realitu a snaží sa reálnemu svetu vtlačať kontúry ideálneho sveta. V padlej žene, Nastasii Filippovne, ktorá sa tak vníma aj sama, vidí počestnú ženu.[26] Myškin sa však aj v iných charakteristikách nápadne ponáša na *Dona Quijota*. Srší z neho dobro a krása jeho povahy ľudí priťahuje. Aglaja ho svojej sokyni Nastasii opisuje takto:

„Ešte vám musím povedať, že v živote som nestretla človeka, ktorý by sa mu podobal šľachetnou dobromyseľnosťou a nekonečnou dôverčivosťou. Z jeho slov som sa dovŕpila, že jeho môže oklamať každý, kto chce, a ktokoľvek by ho oklamal, on každému odpustí, a práve preto som sa doňho zamilovala...“[27]

No napriek tomu sa mu nedarí zo seba striasť povestí *idiotu*: „Neznášam, ba som rozhorčený, keď vás – no, hocikto – nazve idiotom. Ste priveľmi múdry pre také pomenovanie, ale zasa ste taký čudák, tak sa vymykáte spomedzi ostatných, že to iste aj sám uznávate.“[28]

Dostojevskému sa však podarilo vyhmatnúť z idey *Dona Quijota* a *idiotu* vieru v dobro a šťastie a táto viera má pomáhať pretvárať človeka. Deje sa to u Myškina,[29] ale aj pri postave Kirillova, ináč presvedčeného samovraha, z románu *Diablom posadnutí*: „Nie sú dobrí, pretože nevedia, že sú dobrí. (...) Musia spoznať, že sú dobrí, a hneď budú všetci dobrí, všetci do jedného. (...) Kto ľudí poučí, že

všetci sú dobrí, ten privedie svet k dokonalosti. – Ten, kto to učil, bol ukrižovaný.“[30]

Výnimočnosť Dostojevského sa prejavila i v tom, že vzťahovanie sa k ideálu nepredviedol len v absurdnej *don quijotovskej* forme *idiota*, ale aj vo svojej možno najvýznamnejšej postave *dvojníka*. Dostojevského myšlienka *dvojnícva*, ktorého vrcholné vyjadrenie sa nachádza v pomerne opomínanom románe *Výrastok*, prináša tentoraz už skutočné zobrazenie boja medzi reálnymi *sklonmi* človeka a jeho idealistickým *presvedčením*: „Aj vždy to bolo tajomstvom a ja som sa tisíc ráz čudoval tejto ľudskej schopnosti (a tuším hlavne ruskej schopnosti) pestovať si v duši najvyšší ideál zároveň s najväčšou ničomnosťou, a to všetko dokonale úprimne.“[31] Človek nedokáže žiť v ideálnom svete, ale je potrebné z neho prinášať poznanie i do tohto, skutočného.[32] „A nie sú ani zďaleka ojedinelé prípady, že sami otcovia a hlavy bývalých kultúrnych rodov sa vysmievajú tomu, čomu by možno ich deti ešte chceli veriť.“[33]

Na trápenie *Dona Quijota* a *Myškina* možno nazerať i optikou vzťahu idealizmu a realizmu. Prevládajúci idealizmus našich hrdinov im nedovoľuje úplne sa usadiť v skutočnosti, ale taktiež ani realizovať svoje idey. Riešením by mohlo byť zjednotenie v akejsi vyššej, *schellingovskej* jednote. Schelling vo svojej *Filozofii umenia* píše o Cervantesovom románe: „Témou *celku* je reálne v boji s ideálnym. V prvej polovici diela je ideálne spracované iba *prirodzene* realisticky, to znamená, že to, čo je v hrdinovi ideálne, sa zráža s obvyčajným svetom a s jeho obvyčajným dianím. V druhej časti sa toto ideálne mystifikuje, to znamená, že svet, s ktorým hrdina prichádza do konfliktu, je sám niečím ideálnym a nie čímsi obvyčajným.“[34] Nevyhnutnej jednote realizmu a idealizmu sa venuje vo svojom ďalšom diele *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody*: „Idealizmus je dušou filozofie, realizmus je jej telom, jeden živý celok tvoria len obidva spolu. Realizmus nikdy nemôže stanoviť princíp, ale musí byť základom a prostriedkom, v ktorom a ktorým sa onen [princíp] uskutočňuje, z ktorého získava mäso i krv. (...) Kde však ideálny princíp skutočne silne pôsobí vo vysokej miere, ale nemá zmierňujúcu a sprostredkujúcu bázu, tam plodí iba skalený a divý entuziazmus, ktorý sa prevracia do sebatrýznenia.“[35] Dualizmus realizmu a idealizmu spôsobuje sebarozorvanie a zúfalstvo rozumu.[36]

Práve dosiahnutie tejto jednoty sa však javí ako nemožné. Nemožným sa to stalo *Donovi Quijotovi*, ale i *Schellingovi*. Ten síce vo svojom spise *Bruno alebo O božskom a prirodzenom princípe vecí* tvrdí, že jeho učenie sa nazýva idealizmom „nie preto, že reálne sa určuje ideálnym, lež preto, že protiklad oboch (myslenia a bytia, t. j. idey a skutočnosti – pozn. J. D.) necháva jestvovať čisto ideálne (t. j. vo vedomí),“[37] no jeho idealizmus sám deformuje skutočnosť a podriaďuje ju ideí.[38]

Postavy *Dona Quijota* a *Myškina* sa nám *musia* stať ideálmi. A to napriek tomu, že si uvedomujeme nemožnosť ich predstáv a ich sveta. Rovnako i nám sa javí nemožné byť *krásnymi ľuďmi*, no je žiaduce sa o to v sprievode týchto dvoch postáv pokúšať a dosahovať tak maximum *De Unamuna*, ktorá je uvedená v úvode ako motto.

Záver

Tak ako som na začiatku spomenul dve vrstvy románu *Dômyselný rytier Don Quijote de la Mancha*; jedna, ktorou sa autor vysmieva rytierskym románom, a druhá, ktorá nesie mravný obsah, tak možno pristupovať k tomuto románu i z hľadiska žánru. Napriek svojej komickosti a neuveriteľnej schopnosti pobaviť čitateľa, je považovaná i za veľmi smutné, tragické čítanie: „Niektorí ľudia označili *Dona Quijota* za najsmutnejšiu knihu, ktorá bola kedy napísaná; mravné ponaučenie tejto knihy, základná myšlienka v nej obsiahnutá, je skutočne hlboko smutná.“[39] Veľkosť Cervantesa je aj v tom, že dokázal vo svojom diele skĺbiť dva žánre s odlišným zámerom v jeden celok: „Málo delí tento nesmrteľný román od toho, aby sa jednoducho premenil na komédiu.“[40] Možno nie je na škodu zachovať si túto črtu i vo vlastných životoch. Ako vieme, *svoju dobu má oddať sa plaču, svoju dobu*

má oddať sa smiechu; je potrebné sa asi naučiť obom týmto dobám. Jednostrannosť nie je dobrá ani v tomto prípade.

Literatúra

- ARIOSTO: *Zuřivý Roland. Ve vyprávění a výběru Itala Calvina*. Prel. J. Pokorný. Praha: Odeon 1974.
- BACHTIN, M.: *Dostojevskij umělec*. Prel. J. Honzík. Praha: Československý spisovatel 1971.
- BURSOV, B.: *Dostojevskij a jeho svět*. Prel. J. Žák. Praha: Odeon 1978.
- CERVANTES, M.: *Cesta na Parnas*. Prel. V. Mikeš. Praha: Supraphon 1981.
- ČERVEŇÁK, A.: *Človek v literatúre*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1986.
- ČERVEŇÁK, A. (ed.): *Don Quijote a iDIOT*. Nitra: Spolok slovenských spisovateľov – Katedra rusistiky FF UKF v Nitre – Klub Fiodora Michajloviča Dostojevského 2009.
- DE CERVANTES, M.: *Don Quijote I*. Prel. J. Felix – V. Mihálik. Bratislava: Tatran 1979.
- DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*. Prel. J. Felix – V. Mihálik. Bratislava: Tatran 1979.
- DE CERVANTES, M.: *Příkladné novely. Medzihry*. Prel. V. Oleríny – V. Hečko – I. Štrpka – T. Janovic. Bratislava: Tatran 1979.
- DE CERVANTES SAAVEDRA, M.: *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*. Prel. V. Černý. Praha: Odeon 1966.
- DE CERVANTES Y SAAVEDRA, M.: *Persiles a Sigismunda. Severský příběh*. Prel. J. Forbelský – M. Uličný. Praha: Academia 2016.
- DE MONTALVO, G. O. (ed.): *Příběhy chrabrého rytíře Amadise Waleského*. Prel. L. Kult. Praha: Odeon 1974.
- DE UNAMUNO, M.: *Hrob Dona Quijota*. Prel. P. Šišmišová. In: *Revue svetovej literatúry*, roč. 41, 2005, č. 3.
- DE UNAMUNO, M.: *O čítaní a interpretácii Dona Quijota*. Prel. M. Píková – P. Šišmišová. In: *Revue svetovej literatúry*, roč. 52, 2016, č. 4.
- DE UNAMUNO, M.: *Rytier smutnej postavy (Ikonologická esej)*. Prel. V. Oleríny. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a život*, roč. IV.+123, 2007, č. 9.
- DICKENS, CH.: *Kronika Pickwickovho klubu 1*. Prel. M. Žáryová. Bratislava: Tatran 1982.
- DICKENS, CH.: *Kronika Pickwickovho klubu 2*. Prel. M. Žáryová. Bratislava: Tatran 1982.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Běsi*. Prel. T. Hašková – J. Hulák. Voznice: Leda – Praha: Rozmluvy 2008.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratři Karamazovi*. Prel. P. Voskovec. Voznice: Leda – Praha: Rozmluvy 2009.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Deník spisovatele I*. Prel. L. Zadražil. Praha: Odeon 1977.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Deník spisovatele II*. Prel. L. Zadražil. Praha: Odeon 1977.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Idiot*. Prel. F. Kostolanský – H. Kostolanská. Bratislava: Ikar 2014.
- DOSTOJEVSKIJ, F.: *Výrastok*. Prel. Z. Jesenská. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1965.
- HAJKO, D.: *Filozof Dostojevskij*. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a život*, roč. 87, 1971, č. 11.
- HEGEL, G. W. F.: *Estetika 2*. Prel. A. Münzová. Bratislava: Epona 1970.
- JANČOVIČ, I.: *Interpretativizmus a literárna veda*. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 8.
- KAŠPAROVÁ, J.: *Amadis Waleský, nebo Don Quijote? Rytířské příběhy španělského Zlatého věku a jejich putování za čtenáři 16.-19. století*. České Budějovice: Veduta – Praha: Národní muzeum 2014.
- KAUTMAN, F.: *Dostojevskij – věčný problém člověka*. Praha: Rozmluvy 1992.
- KOPANIČÁK, J.: *Dostojevskij a dnešok*. Bratislava: Stimul 1994.
- LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditace o Quijotovi*. Prel. M. Mašíňová. Brno: Host 2007.
- PATAPIEVICI, R. H.: *Predstavivosť dona Quijota*. Prel. J. Páleníková. In: *Revue svetovej literatúry*, roč. 52, 2016, č. 4.
- PLATON: *Dialógy I*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- RUSSELL, P. E.: *Cervantes*. Prel. J. Kasl. Praha: Argo 1996.

SCHELLING, F. W. J.: *Bruno alebo O božskom a prirodzenom princípe vecí*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2004.

SCHELLING, F. W. J.: *Filozofia umenia*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2007.

SCHELLING, F. W. J.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2005.

SVATOŇ, V.: Don Quijote a don Juan v Dostojevského románu *Idiot*. In: *Svět literatury*, roč. 15, 2005, č. 32.

TURGENEV, I. S.: Hamlet a Don Quijote. Prel. V. Kochol. In: Turgenev, I. S.: *Pol'ovnické zápisky. Rudin a iné*. Bratislava: Tatran 1977.

P o z n á m k y

[1] K takémuto chápaniu sa prikláňal napr. britský akademik Peter Edward Russell. Pozri: RUSSELL, P. E.: *Cervantes*. Prel. J. Kasl. Praha: Argo 1996.

[2] Tento moment zdôrazňuje i Václav Černý v doslove k svojmu prekladu z roku 1966: „A proto velmi záhy postřehl nebezpečí, které jeho koncepci dona Quijota hrozilo, že totiž s rytířským blázněním zesměšní i rytířskost samotnou. (...) Don Quijote se tedy svému autorovi pod rukama rychle proměnil: čím dál tím patrněji stává se vtělením absolutní mravní urozenosti, vnitřně naprosto celistvým a ocelově pevným charakterem heroické vůle a nutně tragického osudu, který nepodmíněně trvá na ideálu lásky, dobra a pravdy a odmítá jakýkoliv kompromis.“ (ČERNÝ, V.: Cervantesův Don Quijote. In: De Cervantes Saavedra, M.: *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*. Prel. V. Černý. Praha: Odeon 1966, s. 730 – 731.)

[3] „Referencia literárneho textu nie je vo vzťahu k svetu podmienená nijakými záväznými vzťahmi a táto voľnosť objektu skúmania sa premieta aj do samotnej vedeckej disciplíny. Pluralita interpretácií je logickou a rešpektovanou okolnosťou literárneho života. Interpretácia literárneho textu sa nehodnotí na škále od pravdivej po nepravdivú, od správnej po nesprávnu.“ (JANČOVIČ, I.: Interpretativizmus a literárna veda. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 8, s. 700.)

[4] Tamže, s. 702.

[5] Na ambivalentnosť Dona Quijota poukázal aj Hegel vo svojej *Estetike*: „Cervantesov román prekonal rytierstvo už ako jav minulosti, ktorá do reálnej prózy a prítomnosti života môže vojsť len ako izolovaná fikcia a fantastické bláznovstvo, ale svojimi veľkolepými a ušľachtilými stránkami vyniká zasa do určitej miery nad tým, čo je šťastie ťarbavé, hlúpe, šťastie neuvedomelé a podradné v tejto prozaickej skutočnosti, čím živo zobrazuje jej nedostatky.“ (HEGEL, G. W. F.: *Estetika 2*. Prel. A. Münzová. Bratislava: EPOCH 1970, s. 321.)

[6] Napr. Ortega y Gasset považuje Dona Quijota za „smutnú paródiu vážnejšieho a božskejšieho Krista.“ (ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditace o Quijotovi*. Prel. M. Mašínová. Brno: Host 2007, s. 24.)

[7] DE CERVANTES, M.: *Don Quijote I*. Prel. J. Felix – V. Mihálik. Bratislava: Tatran 1979, s. 34; I., 1. Ako upozorňuje Russell, vyschnutie mozgu sa považovalo v Cervantesovej dobe za príčinu duševnej choroby. Russell teda znova poukazuje na patologický základ Don Quijotovho blúznenia.

[8] Tamže, s. 58; I, 6.

[9] Pozri.: *Příběhy chrabrého rytíře Amadise Waleského*. Ed. G. O. De Montalvo. Prel. L. Kult. Praha: Odeon 1974, s. 300, 308 – 309.

[10] Pozri.: ARIOSTO: *Zuřivý Roland. Ve vyprávění a výběru Itala Calvina*. Prel. J. Pokorný. Praha: Odeon 1974, s. 303: „Dřevěným kyjem točil, který byl tvrdý, těžký a pevný jako mlat, že když jej sklonil, vždycky způsobil, že hůř než v mdlobě někdo na zem pad'. Už víc než sto o život připravil, krunýř i štít bylo si marno brát, leda snad šípy střílet na něj zdáli; zblízka se mu však všichni vyhýbali.“

[11] CERVANTES, M.: *Cesta na Parnas*. Prel. V. Mikeš. Praha: Supraphon 1981, s. 61.

[12] K tomu pozri aj: ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditace o Quijotovi*, s. 66 – 68.

[13] DE UNAMUNO, M.: O čítaní a interpretácii Dona Quijota. Prel. M. Píková – P. Šišmišová. In: *Revue svetovej literatúry*, roč. 52, 2016, č. 4.

[14] DE CERVANTES, M.: *Don Quijote I.*, s. 206 – 207; I., 25. Podobne radí Don Quijote aj istému

nešťastnému Basiliovi ohľadom budúcej manželky: „Podívejte sa, rozvážny Basilio, neviem už, ktorý mudrc povedal, že na celom svete jestvuje iba jediná vskutku dobrá žena, a radil, aby každý myslel a veril, že tá jediná dobrá žena je jeho, tak vraj bude žiť šťastne.“ (DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*. Prel. J. Felix – V. Mihálik. Bratislava: Tatran 1979, s. 145; II., 22.)

[15] DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*., s. 215 – 216; II., 32.

[16] Tamže, s. 423; II., 64.

[17] DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*., s. 85; II, 13. Analogický vzťah medzi sluhom a pánom je vyjadrený aj v Dickensovom diele *Kronika Pickwickovho klubu*, keď sluha Sam Weller hodnotí pána Pickwicka: „Nikdy som nepočul, ani v knižkách nečítal, ani na obrázkoch nevidel nijakého anjela v rajtkách a gamašiach – ba ani s okuliarmi, pokiaľ sa pamätám, hoci možno sa to už dakde stalo, čo ja viem – ale počúvaj, čo ti teraz poviem, Job Trotter, on ti je naozajstný, čistokrvný anjel. A nech sa niekto opováži prísť a tvrdiť, že pozná lepšieho!“ Podobne ako Sancho Panza, ani Sam Weller nechce opustiť svojho pána. (DICKENS, CH.: *Kronika Pickwickovho klubu* 2. Prel. M. Žáryová. Bratislava: Tatran 1982, s. 242; 391 – 392.)

[18] Krásne a múdro Don Quijote rozpráva, keď radí Sanchovi, ako si počínať v živote. Pozri: DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*., s. 272 – 274; II., 42.

[19] Tamže, s. 165; II., 24. Obdobne pôsobí Don Quijote i na nezainteresovaného človeka, ktorého postretne: „Pokladal ho raz za rozumného, raz zase sa blázna, lebo čo hovoril, bolo rozumné, ucelené a výstižné, lež čo robil, bolo absurdné, pochabé a hlúpe.“ (Tamže, s. 114; II., 17.)

[20] Najmä keď Don Quijote opisuje, ako blahodarne na jeho správanie pôsobí čítanie histórií potulných rytierov. Pozri: DE CERVANTES, M.: *Don Quijote I*., s. 428; I., 50.

[21] DE CERVANTES, M.: *Don Quijote II*., s. 274; II., 42.

[22] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Deník spisovatele I*. Přel. L. Zadražil. Praha: Odeon 1977, s. 309.

[23] Svoj obdiv k Donovi Quijotovi vyjadril aj Turgenev v porovnávacej prednáške o Hamletovi a Donovi Quijotovi, kde Hamleta vníma ako predstaviteľa skepticizmu a reflexie, zatiaľ čo Cervantesov hrdina predstavuje vášeň, odhodlanosť a vieru: TURGENEV, I. S.: *Hamlet a Don Quijote*. Prel. V. Kochol. In: Turgenev, I. S.: *Pol'ovnické zápisky. Rudin a iné*. Bratislava: Tatran 1977.

[24] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Deník spisovatele II*. Přel. L. Zadražil. Praha: Odeon 1977, s. 324.

[25] Pozri napr.: LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009, s. 234. K téme Cervantesovho Dona Quijota a Dostojevského Idiota pozri aj: ČETVEŇÁK, A. (ed.): *Don Quijote a iDIOT*. Nitra: Spolok slovenských spisovateľov – Katedra rusistiky FF UKF v Nitre – Klub Fiodora Michajloviča Dostojevského 2009; SVATOŇ, V.: Don Quijote a don Juan v Dostojevského románu *Idiot*. In: *Svět literatury*, roč. 15, 2005, č. 32.

[26] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Idiot*. Prel. F. Kostolanský – H. Kostolanská. Bratislava: Ikar 2014, s. 186. Práve to mu pripomína i Aglaja Ivanovna Jepančinova pri rozhovore nad Puškinovou básňou *Rytier biedny*: „Práve v tom je jeho prednosť, že keby sa z nej stala hoci zlodejka, on jej aj naďalej musel veriť a za jej čistú krásu kopije lámať.“ (Tamže, s. 280.)

[27] Tamže, s. 635. Podobne ho vníma ja boxer Keller: „Po prvé, človeka povzbudí už len vaša dobrosrdečnosť, je príjemné posediť si s vami a podebatovať, lebo viem, že mám pred sebou najčestnejšieho človeka.“ (Tamže, s. 347.)

[28] Tamže, s. 648. Niektorým ľuďom navyše táto jeho naivita vyslovene prekáža: „Si dobrý človek, ale smiešny: dajú ti dva groše, a ty ďakuješ, akoby ti zachránili život. Myslíš, že je to chvályhodné, no človeku sa to bridí.“ (Tamže, s. 615.)

[29] Tamže, s. 619.

[30] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Běsi*. Prel. T. Hašková – J. Hulák. Voznice: Leda – Praha: Rozmluvy 2008, s. 228. Podobne pozri aj: DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Deník spisovatele I*., s. 201.

[31] DOSTOJEVSKIJ, F.: *Výrastok*. Prel. Z. Jesenská. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1965, s. 401. Pozri aj: DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratři Karamazovi*. Prel. P. Voskovec. Voznice: Leda – Praha: Rozmluvy 2009, s. 107: „Nemohu snést, že některý člověk i s ušlechtilým srdcem a velmi rozumný začne ideálem Madony a končí ideálem Sodomy. Ještě hroznější je, když někdo už se sodomským

ideálom v duši nepopiera ani ideál Madony a jeho srdce jím hoří, opravdu hoří tak jako v jeho mladých nevinných letech. Ba, lidské nitro je obsáhle, až příliš obsáhle, a zmenšil bych je.“ Dalším zdrojom týchto Dostojevského náhľadov bol zrejme i jeho 4-ročný pobyt vo trestnici na Sibíri (Omsk), ktorý nepriamo opísal v *Zápiskoch z mŕtveho domu* a kde často poukazuje na túto rozdvojenosť človeka. Dostojevského zvlášť zaujalo vedomie vlastnej hriechnosti u trestancov a zároveň ich viera v ideál.

[32] „Zlatý vek je tá najnepravdepodobnejšia zo všetkých vidín, aké kedy existovali, ale ľudia za ňu dávali životy a všetky svoje sily, pre ňu umierali a trápili sa proroci a národy bez nej nechcú žiť, ba nemôžu ani umrieť!“ (DOSTOJEVSKIJ, F.: *Výrastok*, s. 489.)

[33] Tamže, s. 589.

[34] SCHELLING, F. W. J.: *Filozofia umenia*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2007, s. 568.

[35] SCHELLING, F. W. J.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2005, s. 40 – 41. Pozri aj: SCHELLING, F. W. J.: *Filozofia umenia*, s. 262: „Kto sa nepovzniesol k tomu bodu, v ktorom mu je absolútne ideálne bezprostredne a práve preto aj absolútne reálnym, ten nemá nijaký zmysel ani pre filozofiu, ani pre poéziu.“

[36] SCHELLING, F. W. J.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*, s. 38.

[37] SCHELLING, F. W. J.: *Bruno alebo O božskom a prirodzenom princípe vecí*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2004, s. 66. Pozri aj: Tamže, s. 138: „Jednota myslenia s bytím je teda absolútna iba v idei a v intelektuálnom nazeraní; v čine alebo v skutočnosti je vždy iba relatívna.“

[38] Pozri Schellingovu interpretáciu Keplerových zákonov: Tamže, s. 79 – 90. („Prostredníctvom tejto múdrosti, ktorá je vyššia ako smrteľná a ktorá sama zachováva rovnosť v diferencii, sa deje to, že hviezdy, ktorých dráhy sú v zdaní prekonanými kružnicami, opisujú v skutočnosti a podľa idey kruhové dráhy.“; Tamže, s. 82.)

[39] DE SISMONDI, J. C. S.: *De la littérature du Midi de l'Europe III*. 1814, cit. podľa: RUSSELL, P. E.: *Cervantes*, s. 102.

[40] ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditace o Quijotovi*, s. 96. Ortega y Gasset odkazuje v tomto kontexte i na Platonov dialóg *Symposion*: „Sokrates im dokazoval, ako ten istý básnik má vedieť skladať komédie i tragédie a že umelecky vzdelaný básnik tragický je i básnikom komédií.“ (PLATON: *Symposion*. In: Platon: *Dialógy I*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 719; 223D.)

Mgr. Juraj Dragašek, PhD.

Vrbovská 572/44

059 71 Ľubica

juraj.dragasek@gmail.com

Predmet a povaha teológie

Albert Veľký

Komentár k prvej knihe Sentencií Petra Lombardského

Oddiel 1

Starého a Nového zákona atď. Náuka tejto knihy, ktorá postupuje spôsobom rozpravy a je zameraná na zdokonalenie intelektu podľa teologickej vedy, je celá rozdelená do troch častí, v ktorých prvá ako úvod ukazuje to, o čom táto náuka pojednáva ako o častiach svojho subjektu. V druhej [časti] sa dotýka otázok subjektu a jeho častí, aby sme o subjekte a jeho vlastnostiach mali vedu. Keďže skúmaná látka sa po kúskoch preberá v knihe prostredníctvom štyroch častí a niektoré z jej častí sú skryté, iné však jasnejšie – [veci] ako „O večnom“ a „O tom, čo sa stane po konci sveta“ sú skryté, no „O stvoreníach“ jasnejšie –, tak v doslove na konci knihy opakuje to, o čom hovoril. Druhá časť sa však začína na začiatku druhej dištinkcie, teda tu: *To totiž treba [prijať] v skutočnej a zbožnej viere*. Tretia sa [časť] však začína na konci štvrtej knihy, teda tu: *Tieto k nohám*.

Prvá z týchto častí je obsiahnutá v tejto dištinkcii a delí sa na dve časti. V prvej časti skúma rozdeľujúc a rozlišujúc na základe autorít svätých to, čím sa bude zaoberať ako subjektom; po druhé, keď je to preskúmané, zhrnie to a dospeje k poriadku, ktorého sa bude pridržať, a to v poslednej kapitole tejto dištinkcie, teda tu: *Všetko, čo sa povedalo*.

Prvá z týchto [častí] sa delí na dve, v ktorých sa prvá prostredníctvom authority, rozdelenia a definície pýta na to, o čom ako o subjekte pojednáva celá teológia. Po druhé to, čo určil, podrobuje pochybnostiam, a to na tomto mieste: *Treba poznamenať, že i samotný Augustín*. Prvá z týchto [častí] sa ešte ďalej delí na dve, pretože od vedy sa vyžadujú dve [veci]: totiž aby sa vedelo, čomu sa ako subjektu venuje, a aby sa vedelo, na čo sa v súvislosti s ním ďalej pýta, t. j. aké zvláštnosti tohto subjektu, jeho časti alebo aké z jeho vlastností sa skúmajú. Prvá z týchto [častí] obsahuje prvú kapitolu, kde magister Peter Lombardský dokazuje, že traktát teológie sa zaoberá vecami a znakmi. No druhá [časť] sa začína nasledujúcou kapitolou na tomto mieste: *To ale vo veciach*. A to sa uvádza preto, lebo tak veci, ako aj znaky majú všeobecnejšie označovanie, než sa zamýšľa v tejto vede. A preto sa nebudú skúmať všetky vlastnosti vecí a ani všetky vlastnosti znakov. Preto treba určiť, podľa ktorých vlastností sa budú skúmať veci a znaky.

Musí nejaká veda skúmať svoj subjekt?

Proti tomuto rozdeleniu sa namieta takto:

1. Filozof [Aristoteles] hovorí, že otázku subjektu si netreba všímať a má sa predpokladať, že subjekt jestvuje.^[1] Teda ak ho treba predpokladať, autor [Peter Lombardský] postupuje zle, keď pátra po subjekte tejto vedy.
2. Podobne: Avicenna hovorí v Prvej filozofii,^[2] že v nijakej vede nie je tým istým subjekt a to, na čo sa v nej pýta. No ako hovorí autor, skúmanie teológie sa venuje veciam aj znakom. Teda na veci a znaky sa v nej nesmie pýtať. Autor sa na ne pýta, a tým sa mylí.

Odpoveď znie, že na vedu možno nahliadať dvoma spôsobmi. Prvý spôsob sa týka vzťahu k látke, o ktorej je veda, a preto sa nazýva vedou vo vlastnom zmysle, a nepýta sa na svoj subjekt, ale ho predpokladá. Iným spôsobom sa na vedu nahliada preto, lebo je náukou, ktorá má postupovať tak, aby učila ľahším spôsobom, ako hovorí Filozof.^[3] A takto niektoré vedy skúmajú svoje subjekty,

predovšetkým vtedy, keď sú skryté, ako je to v prípade vyšších vied, z ktorých najvyššou je teológia. A tak je riešenie oboch [proti-]argumentov zrejmé.

V prvej kapitole uvádza Magister[4] päť [poznámok]. Prvou je dôkaz subjektu na základe toho, že ho k nemu priviedla prvá milosť Boha. Druhá je dôkazom toho istého na základe autority [Augustína], a to na tomto mieste: *Ako totiž uctievaný atď.* Tretia je objasnením vecí a znakov, na tomto mieste: *No vo vlastnom zmysle atď.* Štvrtá usudzuje na niečo iné, a to že každý chápe, že to je forma Písma, na tomto mieste: *A keďže to zamýšľa atď.* Piata a posledná [poznámka] sa týka poriadku postupu v častiach subjektu, na tomto mieste: *O týchto musíme, atď.*

Text je jasný vďaka svojmu rozdeleniu.

No namieta sa proti tomu, že sväté Písmo je o veciach a znakoch. K tomuto sa uvádzajú štyri otázky, z ktorých je prvá: „Čo je subjektom teológie?“, druhá: „Je táto veda jednou alebo je ich viac?“, tretia: „Je špekulatívna alebo praktická?“ a štvrtá: „Aký je spôsob jej výkladu a dôkazov?“

Aký je subjekt teológie?

Pri prvom sa postupuje takto:

(1) Augustín tu hovorí,[5] že teológia sa zaoberá vecami a znakmi. To, čím sa veda zaoberá, keď skúma vlastnosti a rozdiely, sú jej subjekty. Teda veci a znaky sú subjektom teológie.

(2) No proti tomu hovorí magister Hugo od svätého Viktora v prvej knihe *O sviatostiach*, [6] že diela obnovy sú látkou svätého Písma, diela stvorenia sú však látkou iných vied. No nie všetky veci patria k dielam obnovy, preto veci nie sú vo všeobecnosti subjektom či časťou subjektu tejto vedy.

(3) Okrem toho, teológia sa odvodzuje od slova „theos“, čo znamená „Boh“, a slova „logos“, čo znamená „reč“; teda sama je rečou o Bohu. A reč vedy sa týka jej subjektu; preto sa zdá, že teológia je vedou o Bohu ako o svojom subjekte.

(4) Podobne, vedy sa na základe vznešenosti rozlišujú podľa rozdielu a podľa vznešenosti svojich subjektov, ako hovorí Filozof.[7] Ak je teda teológia najvznešenejšia veda, bude o najvznešenejšom subjekte, ktorým nie je nič iné len Boh. Teda Boh je jej subjektom.

(5) Okrem toho sa zdá, že subjektom [teológie] sú doslovný a duchovný význam [Písma], pretože sa nimi v nej zaoberáme všeobecne. To je však subjekt, ktorým sa veda všeobecne zaoberá. Teda doslovný a duchovný význam sú subjektom teológie.

Riešenie: Treba povedať, že o subjekte vedy sa hovorí vo viacerých významoch, totiž vo všeobecnom a zvláštnom. Všeobecne je to tak, že subjektom alebo časťou subjektu sa nazýva všetko, čo sa vo vede skúma. A tak je pravdivým to, čo hovorí Augustín, že veci a znaky sú subjektom. No nie je to tak absolútne preto, lebo sú vecami, a ani preto, lebo sú znakmi, ale preto, lebo istým spôsobom prispievajú k účasti na blaženosti. A to pripomína Augustín,[8] keď ďalej dodáva, že vo veciach si treba v skutočnosti všímať to, že jestvujú nejaké veci, ktoré požívame (*fruentum*), ako keby chcel povedať, že teológia neskúma veci, nakoľko sú veci absolútne, ale nakoľko sú usporiadané podľa vzťahu k dokonalosti blaženosti a podľa požívania, k čomu sú niektoré nasmerované, pretože poskytujú blaženosť, iné sú však pomocou a prípravou k blaženosti ako prostriedky. Podobne sa treba vyjadriť aj o znakoch, že sa neskúmajú vo všeobecnom zmysle znakov, ale nakoľko poukazujú na niečo, čo neobsahujú, alebo poukazujú na milosť, ktorú obsahujú, a tak sú vlastnou prípravou na blaženosť. – Iným spôsobom sa o subjekte hovorí vo zvláštnom [význame], ktorému sa veda venuje vtedy, keď dokazuje jeho zvláštnosti, ktoré sa nazývajú vlastnosťami, a [keď dokazuje] rozdiely pomocou jemu vlastných princípov. A tak niektorí zo skorších teológov povedali,[9] že to, v čo treba

veriť, je vo všeobecnosti subjektom teológie.

No všeobecne prijatým nazývam niečo, v čo treba veriť a čo predchádza článku viery, napríklad že Boh je pravdivý, že Boh je, že sväté Písmo je dielom Ducha Svätého, že sväté Písmo nemôže zaniknúť a podobne. A podobne k tomu patria aj články viery, ktorých je dvanásť podľa rozdelenia tých, čo vypracovali „Verím v Boha“, no podľa iného rozdelenia, ktoré zodpovedá veciam, v ktoré treba veriť a ktoré sú uvedené vo „Verím v jedného Boha“, je ich štrnásť.^[10] A všeobecne prijatým nazývam niečo, v čo treba veriť a čo z týchto oboch, totiž zo všeobecných predpokladov viery a z vyznání viery, vyplýva zo strany dobrých mravov, napríklad že smilstvo je ťažký hriech a podobne. O tom sa totiž dokazuje všetko, čo sa dokazuje vo svätom Písme. – V úplne zvláštnom spôsobe sa subjektom nazýva to, čo spomedzi tých vecí, ktoré sa vo vede skúmajú, je dôstojnejšie. A tak je subjektom tejto vedy Boh, podľa ktorého má aj názov.

No subjekt nie je oddelený od [iných], ale tým, že je „alfou a omegou, počiatkom a cieľom“, tie veci, ktoré od neho pochádzajú, sa v tejto vede skúmajú ako tie, ktoré na ňom majú účasť. Tieto veci predstavujú znaky svojho tvorcu. Tak hovorí Augustín, že všetko volá: „Stvoril nás, nestvorili sme sa.“^[11] – Pretože je však Boh cieľom, kvôli nemu sa skúmajú veci, ktoré sú usporiadané s ohľadom na tento cieľ, a usporiadané podmienky, ako sú cnosti, dary, sviatosti a podobne.

(1) K prvému argumentu treba povedať, že Augustín uvádza subjekt podľa jeho všeobecnej povahy, ako sa povedalo.

(2) K druhému treba povedať, že diela obnovy Hugo uchopuje v širokom zmysle podľa toho, ako sa týkajú obnovy akýmkoľvek spôsobom: trojjediný Boh je totiž ten, kto účinne obnovuje. Slovo [Ježiš Kristus], ktoré sa stalo telom a trpelo, vystupuje v spôsobe prostredníka. Stupne milosti slúžia príprave. Znak Starého a Nového Zákona to znázorňujú.

(3) K ďalšiemu treba povedať, že táto námietka dobre postupuje vzhľadom na subjekt, ktorý sa vypovedaná celkom zvláštnym spôsobom, ako je zrejmé z už povedaného.

(4) Na základe toho istého je zrejmé aj riešenie toho, čo nasleduje.

(5) K poslednému treba povedať, že doslovný a duchovný zmysel sa netýkajú toho, čo je v tejto vede subjektom, ale týkajú sa skôr istého spôsobu jej výkladu, pretože je náukou, ako sa povie nižšie.

Je teológia jednou vedou?

Po druhé sa pýtame, či je teológia jednou vedou.

(1) Zdá sa, že nie je, pretože Filozof hovorí, že „veda je jednou, keď sa zaoberá jedným rodom“^[12] subjektu; no veci a znaky nie sú jedným rodom subjektu; teda nie je o nich ani jedna veda.

(2) Podobne sa v tejto vede pojednáva o živote patriarchov, o stave anjelov, o stvorení všetkých vecí a o morálnych a božských veciach. Týmito vecami sa však zaoberajú filozofi v rozličných vedách. Zdá sa teda, že táto veda nie je jednou vedou.

(3) Okrem toho Filozof hovorí, že jestvuje jedna veda, ktorá skúma súcno ako súcno a to, čo súcnu ako takému prináleží.^[13] A to nie je veda o tom, čo je jednotlivé, ale o tom, čo je všeobecné. Keďže však možno vec a súcno zameniť, tak veda, ktorá skúma vec do tej miery, do akej je vecou, a všetko, čo veci prináleží, nebude vedou o jednotlivinách, ale jednou všeobecnou vedou.

Preto platí toto: všeobecná veda, aj keď nemá jednotu na základe jedného rodu, predsa má svoju jednotu v pomere k jednému, ako napríklad prvá filozofia, ktorá skúma všetky časti súcna, keďže tie

analogicky poukazujú na podstatu. Zdá sa teda, že takto by mala postupovať aj táto veda [teológia]. Je však zrejmé, že to, na čo sa v nej pýta a čo sa v nej skúma, takto nemožno previesť na jeden rod. Nakoniec sa zdá, že nie je jednou ani v rode, ani vo vzťahu k [rodu], a tak nie je jednou nijakým spôsobom.

Riešenie: treba povedať, že táto veda nie je jednou na základe pomeru k jednému, ktoré by bolo subjektom iných, ako je podstata subjektom akcidentov, ale je jednou vedou v pomere k jednému, ktoré je oblažujúcim cieľom. Lebo na to, čo môže byť oblažované, sa nahliada ako na účastníka blaženosti. A rovnako je to v prípade záležitostí, ktoré oblažujú tým, že odstraňujú opak. Aj veci tohto sveta, ktoré pomáhajú a podporujú, sú usporiadané k jednému, ako je to jasné a zrejmé v texte z citátov Augustína ako autority.

(1) K prvému treba teda povedať, že veci, ktoré sa preberajú v tejto vede nie sú síce podľa podkladu a subjektu jedným, predsa sú však jedným z aspektu pomeru, ako sa už povedalo.

(2) K inému treba povedať, že stvorené veci vo svete a život patriarchov a im podobné sa v tejto vede neskúmajú osebe, ale v určitom aspekte. Ak by totiž táto veda skúmala živly sveta a to, čo sa z nich skladá, musela by skúmať pôvod ich činnosti a trpnosti a ostatné vlastnosti, ktoré sa skúmajú v prírodnej filozofii. Teraz však prijíma tieto veci, pretože sa stávajú prostriedkom tých, ktorí napredujú k blaženosti. Hovorím prostriedkom podľa rozumu, aby poznali Stvoriteľa, alebo podľa diela, aby napomáhali k dosiahnutiu blaženosti, ako je napísané v Piesni piesní 2, 6: „Jeho ľavica pod mojou hlavou atď.“ Rovnako [teológia] neprijíma skutky otcov ako jednotlivé skutky, ale ako isté príklady, ktoré majú počiatočnú silu vzhľadom na mravy a vieru. Vede, ktorá sa venuje tomu, aby sme sa stali dobrými, je tento spôsob pomocou príkladov vlastný, pretože je primeranejší dielam, než sú všeobecniny. A tak je zrejmé, akým spôsobom sa zbiehajú všetky skutky otcov v jednom užitočnom aspekte a týmto spôsobom patria k tejto vede.

(3) K inému treba povedať, že táto veda nie je všeobecná na základe všeobecnosti súcna alebo subjektu ako prvá filozofia, pretože neprijíma veci do tej miery, do akej sú vecami, ale skôr, ako sme vyššie získali z citátu Augustína ako autority, kde určuje, čo si na veciach všima rozprava tejto vedy.

Je teológia špekulatívna alebo praktická?

Po tretie sa pýtam, či je [teológia] špekulatívna alebo praktická veda.

(1) A zdá sa, že nie je praktická, pretože ako Filozof hovorí, [\[14\]](#) všetky praktické vedy sú vyhľadávané kvôli niečomu inému, totiž kvôli dielu. A preto nijaká z nich nie je dôstojná, aby sa nazývala slobodnou múdrosťou. Táto veda, teológia, je však najdôstojnejšou, preto nie je vyhľadávaná kvôli niečomu inému. Na prvom mieste sa nazýva múdrosťou, ktorá je zo všetkých najslobodnejšia. A preto nie je praktická.

(2) Podobne: dokonalé a nedokonalé sa vo vede neodlišujú podľa rodu. To dokonalé tejto vedy je však nazeranie Boha v nebeskej vlasti. Teda teológia, ktorú máme na pozemskej púti, i keď je nedokonalá, je nasmerovaná na to isté. No nazeranie pravdy, predovšetkým prvej a najvyššej pravdy, je dokonalosťou špekulatívneho rozumu. Preto sa zdá, že je táto veda špekulatívna.

Proti tomu stojí tento argument:

Život otcov, proroctvá, evanjeliá, zákon, listy a všetky jednotliviny, čo sú v Písme, sú predpisy, ktoré slúžia nazeraniu príkazov v diele. Preto je teológia etickou vedou alebo je jej podriadená.

Rovnako Jk. 1, 25: „Keby niekto nahliadol dokonalý zákon slobody a ostal v ňom tak, že nie je len poslucháčom slova, ale ho aj uskutočňuje (*factor operis*), ten bude blažený vo svojom konaní.“ Preto

sa zdá, že teológia je nasmerovaná na dielo a nie na nazeranie.

Riešenie: Hovorím, že táto veda je určená na základe svojho cieľa. No cieľ sa uvádza v Tit 1, 1, kde sa hovorí: „Pre uznanie pravdy, ktorá vyrastá zo zbožnosti, pre nádej vo večný život.“ K tomu hovorí objasňujúca glosa: „Pre zbožnosť, t. j. pre uctievanie Krista.“^[15] A to hovorí preto, lebo „pravda je v slobodných umeniach, ktorá však ničím neprispieva ku kresťanskému náboženstvu.“ No jestvujú dva druhy pravdy podľa zbožnosti. Jedna pravda je v sebe podľa zbožnosti bohoslužby a jej údov, ku ktorej patrí všetko, čo podporuje kult. Iný druh pravdy je cieľom úmyslu, to znamená, spojiť sa rozumom, afektom a podstatou s tým, čo sa uctieva, keďže je oblažujúcim cieľom. Preto je táto veda vo vlastnom zmysle afektívna (*affectiva*), to znamená zameraná na pravdu, ktorá sa neoddeľuje od povahy dobra, a preto zdokonaľuje rozum i afekt. No takýto cieľ sa nedá nájsť vo stvorených veciach, a preto sa filozofi nezaoberajú touto vedou týmto spôsobom, ale rozlišujú vedu, ktorá je nasmerovaná na pravdu vo veciach, a tú, ktorá je zameraná na dobro v nich.

(1) K prvému argumentu treba povedať, že táto veda sa nazýva múdrosťou v úplne prvom rade, pretože sa zaoberá najvyššími vecami najvyšším spôsobom, pretože je o Bohu, a to na základe princípov viery. No iné vedy, ktoré vynašli filozofi, aj keď sa nazývajú múdrosťou, lebo sú o vysokých veciach, predsa nepostupujú najvyšším spôsobom, ale skôr na základe princípov, ktoré podliehajú rozumu. Preto dokonca hovorím, že táto veda je jedinou slobodnou a je slobodnejšia než iné. Veda sa totiž nazýva slobodnou, ako hovorí Filozof,^[16] podľa toho, ako sa nazýva slobodným človek preto, lebo je kvôli sebe samej a nie kvôli niečomu inému. A to je na základe poznania, ktoré sa v nej získava, ktoré je žiadané osebe. To je však predovšetkým Boh, ktorého všetci túžia poznať v blaženom videní. A preto je slobodná, pretože toto poznanie nie je kvôli niečomu inému, ale kvôli sebe samému.

(2) K ďalšej námietke treba povedať, že spojenie s pravdou nie je žiadané len prostredníctvom rozumu, ale aj prostredníctvom afektu a podstaty. Preto nie je táto veda poznávajúca, ale afektívna, pretože rozum je nasmerovaný na afekt ako na svoj cieľ.

K protiargumentu treba povedať, že jestvuje cieľ náuky (*finis doctrinae*) a cieľ vedy (*finis scientiae*). Cieľ náuky je určený v Tit. 1, 9, kde sa hovorí: „Za najhodnotnejšieho pokladám toho, kto je náuke verný podľa slova, takže je schopný v zdravej náuke povzbudzovať a vyvracať protirečiacich.“ No cieľ vedy je dvojaký, totiž posledný cieľ a to, čo je naň nasmerované. To, čo niektorí nazývajú posledným vymedzením cieľa, je oblažujúca afektívna pravda. Cieľ, ktorý to prekračuje, je, aby sme sa stali dobrými ľuďmi. Z toho však nevyplýva, že by teológia bola morálnou filozofiou alebo by jej bola podriadená. Morálnou filozofiou nie je preto, lebo mravy nie sú v nej posledným cieľom, ako bolo dokázané. Nie je ani podriadenou, pretože podriadená veda prijíma princípy a príčiny podriaďujúcej vedy. Táto veda však neprijíma nič od nijakej inej vedy, ale má vlastné princípy viery a vlastné príčiny podľa zamerania na zásluhu. A preto neprijíma nič od iných, ale všetky ostatné jej slúžia.

O spôsobe dôkazov a výklade teológie

Po štvrté a naposledy sa pýta na to, aký má spôsob výkladu a dôkazov, a namieta sa takto: každá veda, ktorá je odlišná od inej, má svoj vedúci a vlastný habitus a vlastný nástroj, pomocou nich postupuje k používaniu a dielu, napríklad ako má racionálna filozofia mienku a sylogizmus alebo argument. Táto veda [teológia] je od iných odlišná, preto má vlastný habitus, ktorý ju vedie, a nástroj.

S tým súhlasíme a ďalej hovoríme, že jej habitom je svetlo viery. Nástroj je dvojaký podľa dvojakého cieľa náuky a umenia, ktorý bol spomenutý v dvojakom ciele v citáte z autority apoštola [Pavla]: totiž povzbudzovať v zdravej náuke a vyvracať protirečiacich.

Čo sa týka povzbudzovania, má štvoraký výklad, a to historický, alegorický, morálny a anagogický a počet týchto spôsobov výkladu možno brať dvojako, totiž ako týkajúci sa vykladajúcej osoby a vykladanej veci. Keď sa týka vykladajúcej osoby, je to takto: najprv pristupuje zmysel, ktorý ukazuje dejiny, a preto je historický zmysel v poznaní, pretože odkazuje na zmysel. No poznanie obklopujú tri [aspekty], totiž osvecujúci habitus, ktorým je viera, a tak je v ňom alegorický zmysel, ktorý podporuje vieru, ako hovorí Gregor.^[17] Obklopuje ho však aj praktický rozum, a tak je v ňom praktický zmysel prostredníctvom uvažovania o praxi a diele. Tretí, ktorý ho obklopuje, je oblažujúci cieľ, a tak je v ňom prostredníctvom sklonu k nemu anagogický zmysel. Keďže už viac aspektov neobklopuje poznanie, nie je viac zmyslov Písma.

Vzhľadom na predmet výkladu získavame tento počet takto: Písmo možno nahliadať vzhľadom na úmysel pisateľa alebo vzhľadom na to, čo bolo zamýšľané Duchom, ktorý inšpiruje a osvecuje. Ak je to prvým spôsobom, je to historický zmysel. Ak druhým spôsobom, ako zamýšľaný Duchom, máme výklad vzhľadom na pozemskú púť alebo večnú vlasť. Ak vzhľadom na púť, tak buď podľa právd viery, a tak to je alegorický výklad, alebo podľa dobrých skutkov, a tak to je morálny zmysel. Ak je výklad zamýšľaný vzhľadom na večnú vlasť, potom je to anagogický zmysel.

No keďže cieľom je vyvracať protirečiacich, má [teológia] iný spôsob. Protirečiacich vyvracia len dvoma vynikajúcimi postupmi, totiž prostredníctvom predstavenia pravdy alebo zviditeľnenia omylu. To sa však deje prostredníctvom vnútorne zladenej argumentácie, ktorá sa primerane vyberá z argumentu autority alebo prirodzeného rozumu alebo podobnosti. Týmto spôsobom bude takáto argumentácia jej nástrojom a tento spôsob, ako je zrejmé v Úvode, patrí vede tejto knihy Sentencií. Iné spôsoby postupu sú však vyhradené biblickým knihám.

P o z n á m k y

[1] Aristoteles: *Anal. post.* 1. 1 c. 1 (71a 11-16).

[2] Avicenna: *Philos. Prima* tr. 1 c. 1 (ed. Van Riet p. 4 v. 62 sq.).

[3] Aristoteles: *Eth. Nic.* 1. 6 c. 3 (1139b 25).

[4] Peter Lombardský.

[5] Augustinus, A.: *De doct. christ.* 1. 1 c. 2 n. 2 (CSEL 80 p. 9 v. 4sq.; CCL 32 p. 7 v. 1 sq.).

[6] Hugo de S. Vic.: *De sacr. prologus* c. 1 (ed. Berndt p. 31 v. 20-p.32 v. 13; PL 176, 183A).

[7] Aristoteles: *De anima* 1. 1 c. 1 (402a 1-2).

[8] Augustinus, A.: *De doct. christ.* 1. 1 c. 3 n. 3 (CSEL 80 p. 9 v. 24 sq.; CCL 32 p. 8 v. 1 sqq.).

[9] Napr. Alexander Halský: *Summa* I tract. introduct. q. 1 c. 1 ad 3. (Ed. Quarac. p. 3b)

[10] Albert Veľký tu rozlišuje medzi apoštolským a nicejsko-konštantinopolským vyznaním viery.

[11] Augustinus, A.: *Conf.* 1. 10 c. 6 (CCL 27 p. 159 v.30).

[12] Aristoteles: *Anal. post.* 1. 1 c. 28 (87a 38).

[13] Aristoteles: *Metaph.* 1. 4 c. 1 (1003a 21-24).

[14] Aristoteles: *De anima* 1. 1 c. 3 (407a 23-25).

[15] Petrus Lombardus: *In Epist. Pauli ad Tit.* 1, 1 (PL 192, 384C).

[16] Aristoteles: *Metaphysica* 1. 1 c. 2 (982b 25).

[17] Gregorius: *Hom. in Ev.* 40 n. 1 (PL 76, 1302A/B).

Tento preklad je vypracovaný podľa latinského originálu Alberti Magni *Super Primum Librum Sententiarum* distinctiones 1-3, edidit Maria Burger. Editio Coloniensis 29/1. Münster: Aschendorff, 2015, s. 10 – 15. Preložil Michal Chabada.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-14-0510.

Dostojevskij (1821 – 1881) vydával v rokoch 1873 až 1881 Denník spisovateľa. Denník nevychádzal každý rok ani pravidelne. Dostojevskij na jeho stránkach vyjadruje svoje názory na aktuálne spoločenské a politické dianie, diskutuje s oponentmi a čitateľmi a niekoľkokrát tu uverejňuje i poviedky. Denník je zaujímavý nielen preto, že sa v ňom môžeme stretnúť s niektorými pomerne kontroverznými názormi jeho autora, ale Dostojevskij nám v ňom často poodhaľuje niektoré detaily svojho života či okolnosti a širšie súvislosti svojej tvorby. Nasledujúca ukážka tvorí tretiu časť prvej kapitoly februárového vydania Denníka z roku 1876. Dostojevskij v tejto kapitole píše o svojej viere v ruský ľud a v jeho budúcnosť. Ide teda o tému, ktorú rozpracováva vo svojich viacerých dielach. V tejto tretej časti ponúka osobnú spomienku na ilustráciu predchádzajúcich myšlienok

Myslím, že čítať všetky tieto profession de foi^[1] musí byť veľmi nudné, a preto rozpoviem jednu anekdotu, ktorá anekdotou nakoniec ani nie je. Je to skôr jedna dávna spomienka, ktorú chcem rozpovedať práve tu a teraz, na záver nášho traktátu o národe. Mal som vtedy asi deväť rokov... Ale začnem radšej tým, keď som mal už dvadsaťdeväť rokov.

Bol druhý deň Velkej noci. Vzduch bol teplý, nebo belasé a vysoko na oblohe hrialo jasné slnko; no v mojej duši bolo temno. Potuloval som sa za kasárňami a rozhliadal sa, počítajúc koly v pevnom okolitom plote; no nechcelo sa mi ich rátať, hoci som to mal vo zvyku. V trestnici sa už druhý deň „oslavovalo“; trestanci nepracovali, množstvo z nich bolo opitých, zo všetkých strán sa čochvíľa ozývali nadávky a zvady. Odporné a hnusné piesne, kartárske hry pod pričňami; niekoľkí zdivení trestanci už boli kvôli umravneniu takmer na smrť zbití vlastnými kumpánmi a ležali prikrytí kožuchmi, kým sa nepreberú a neprídu k sebe; niekoľkokrát sa objavili i nože – z toho všetkého ma išlo za tie dva sviatočné dni poraziť. Vždy som mal odpor k ľudovým pitkám, no tu osobitne. Velitelia dokonca v tých dňoch ani neprichádzali, nerobili prehliadky a nehládali pálenku, vediať, že raz za rok je treba nechať voľnosť i takým vyvrheľom, pretože inak by bolo ešte horšie. Nakoniec mi v srdci vzkypel hnev. Stretol som Poliaka M-ského z politických; zamračene na mňa pozrel, jeho oči zaiskrili, pery sa zachveli a potichu zaskučal: „Je hais ces brigands!“^[2], keď prechádzal okolo mňa. Vrátil som sa do kasárne, nehládajac na to, že som pred štvrtihodinou odtiaľ ako pomätený vybehol, keď sa šesť silných chlapov pustilo naraz do opitého Tatára Gazina, aby ho skrotili a začali ho biť ako psa; taká bitka by zabila i koňa. Vedeli, že tohto Herkula nemožno len tak zmárniť, a preto ho bili bez rozmyslu. Keď som sa teraz vrátil, všimol som si na konci miestnosti v kúte nehybného Gazina takmer bez známok života, ležal prikrytý kožuchom a hoci ho všetci bez slova obchádzali, pevne dúfali, že sa ráno preberie, lebo „po takej bitke jeden nikdy nevie a človek môže aj umrieť“. Pretlačil som sa na svoje miesto oproti oknu so železnou mrežou, ľahol som si na chrbát, založil ruky za hlavu a zavrel oči. Rád som tak polihoval: spiaciho tu neotravovali a bolo tak možné snívať a premýšľať. No mne to nešlo; srdce mi prudko bilo a v ušiach mi zneli slová M-ského: „Je hais ces brigands!“ Načo nakoniec opisovať len dojmy; i teraz sa mi zavše o tých časoch po nociach sníva a nepoznám mučivejšie sny. Možno si povšimnúť, že som až podnes takmer ani raz nepísal o svojom živote v trestnici; *Zápisky z mŕtveho domu* som napísal už pred pätnástimi rokmi z pohľadu fiktívnej postavy muža, ktorý údajne zabil svoju ženu. Mimochodom, len ako detail uvediem, že od tých čias si o mne mnohí myslia a tvrdia to i doteraz, že do vyhnanstva som išiel za vraždu svojej ženy.

Pomaly som naozaj prestal vnímať a nebadane som sa pohrúžil do spomienok. Počas štyroch rokov v trestnici som sa neprestajne rozpomínal na svoju minulosť, a tak sa mi zdá, že som v spomienkach prežil znova celý svoj život. Spomienky prichádzali samy, málokedy som si ich vyvolával vedome. Začínali nejakým nenápadným detailom či javom a potom sa pomaličky rozvíjali v celostný obraz, v silný a celostný dojem. Rozoberal som tieto dojmy, pridával som nové črty k už prežitým udalostiam a hlavne som ich jednotaj upravoval; v tom spočívala všetka moja radosť. Vtedy mi zrazu nejako napadol jeden nenápadný moment z môjho raného detstva, keď som mal sotva deväť rokov – okamih, ako by sa zdalo, mnou celkom zabudnutý; no ja som mal práve vtedy najradšej svoje spomienky

z detstva. Spomenul som si na jeden august v našej dedine: deň bol suchý a jasný, bolo len trochu chladno a veterno; leto bolo na konci, čoskoro som mal cestovať do Moskvy opäť sa celú zimu nudiť nad úlohami z francúzštiny a mne bolo tak ľúto za dedinou. Prešiel som poza stodolu, zostúpil som do údolia a vyšiel na *Losk* – tak sa u nás nazývalo husté krovie na protihlhom svahu, ktoré sa tiahlo až k lesíku. A ako som prenikal do krovia, tak počujem, ako asi tridsať krokov ďalej, na lúke orie osamelý mužík. Viem, že orie v prudkom svahu a kôň sa pohybuje len ťažko, občas sa ku mne donesie jeho pokrik: „Hijó, hijó.“ Poznám takmer všetkých našich mužíkov, no neviem, ktorý tu orie teraz; a je mi to jedno, som úplne zaujatý svojou prácou. Zháňam si lieskové prúty na žaby; prúty z liesky sú také pekné a krehké, nie ako brezové. Zaoberám sa aj hmyzom i chrobákmi, zbieram ich, najmä tie vyfintené; páčia sa mi aj malé, ale zato rýchle červeno-žlté jašteričky s čiernymi škvrnami, no hádať sa bojím. Koniec koncov, na háďatá tu narazíte oveľa zriedkavejšie ako na jašteričky. Húb je tu málo, za nimi je treba ísť do brezového lesa, kam sa aj zberám. Nič som tak v živote nemal rád, ako les plný húb, jahôd, chrobáčikov, vtáčikov, ježkov, veveričiek a mnou tak milovanej vône listia. Ešte aj teraz, keď to píšem, nesie sa ku mne vôňa nášho dedinského lesa; také dojmy pretrvávajú celý život. Zrazu uprostred hlbokého ticha som jasne a zreteľne začul krik: „Pozor vlk!“ Skríkol som a od laku som volal o pomoc. Vybehol som na lúku, priamo k mužíkovi.

Bol to náš mužík Marej. Neviem, či vôbec také meno existuje, ale všetci ho volali Marej – bol to päťdesiatročný chlap, zavalitý a veľmi silný, s riadne prešedivenou, hustou ryšavou bradou. Poznal som ho, ale dovtedy som s ním nikdy nemal možnosť hovoriť. Keď začul môj krik, zastavil kobyľu a keď som k nemu dobehol a chytil sa jednou rukou pluhu a druhou jeho rukáva, pochopil moje preľaknutie.

„Pozor vlk!“, kričal som ledva dýchajúc.

Zodvihol hlavu a mimovoľne sa rozhlíadol okolo na okamih mi takmer uveriac.

„Kde je vlk?“

„Kričal... ktosi teraz zakričal: ‚Pozor vlk‘...“, brblal som.

„Čo si, no čo si, aký vlk; pozri, to sa ti iba zazdalo. Aký by tu bol len vlk!“ zamrmľal a upokojoval ma. No ja som sa celý triasol, ešte silnejšie som sa držal jeho kabáta a iste som bol veľmi bledý. Pozeral na mňa so znepokojivým úsmevom, bol zjavne znepokojený a bál sa o mňa.

„Pozri, veď si celý vystrašený!“ krútil hlavou. „Dost' môj; no, maličký!“

Natiahol ruku a náhle ma pohladil po tvári.

„No, už dost', no; Kristus s tebou, prežehnaj sa.“ Ale ja som sa neprežehnal; chveli sa mi pery a to ho zrejme zvlášť prekvapilo. Pomaly natiahol svoj mocný palec s nechťom umasteným od zeme a jemne sa dotkol mojich trasúcich sa pier.

„Ale no,“ usmial sa na mňa dlhým materinským úsmevom, „panebože, tak čo, no!“

Pochopil som nakoniec, že vlka niet a že sa mi len zdalo, že niekto kričí: „Pozor vlk!“ Výkrik bol predsa len jasný a zreteľný, a zdalo sa mi, že také výkriky (nie o vlkoch) som už raz či dvakrát počul a poznal som ich. (Neskôr, spolu s detstvom skončili i moje halucinácie.)

„Tak ja pôjdem,“ povedal som a pozrel na neho spýtavo a pokorne.

„No choď a ja sa budem za tebou pozeráť. Vlkovi ťa nedám!“ dodal s materinským úsmevom. „Kristus s tebou, no len choď,“ prežehnal ma a potom aj seba. Odišiel som obzerajúc sa späť skoro každých

desať krokov. Marej, kým som šiel, celý čas stál pri svojej kobyľe a vždy na mňa pokýval hlavou, keď som sa obrátil. Priznám sa, že som sa pred ním trochu hanbil, že som sa tak vystrašil, no ešte vždy, keď som odchádzal, som sa trochu bál, až kým som nevystúpil z údolia k prvej stodole. Tu zo mňa úplne opadol strach a zrazu sa odniekiaľ vyrútil náš domáci pes Vlček. Pri ňom som sa už úplne upokojil a posledný krát som sa otočil za Marejom; jeho tvár som už síce nemohol úplne rozoznať, na cítil som, že sa na mňa stále rovnako usmieva a pokyvuje hlavou. Zamával som mu, on mi tiež zamával a popohľoval kobyľu.

„Hijó!“, začul som opäť jeho vzdialený pokrik a kobyľa začala ťahať pluh.

Všetko sa mi to zrazu pripomenulo, nevedno prečo, no s prekvapujúcou presnosťou. Zrazu som sa prebral, posadil som sa a pamätám si, že na tvári sa mi objavil tichý úsmev zo spomienok. Ešte asi minútu som si to všetko pripomínal.

Keď som vtedy prišiel domov od Mareja, nikomu som nepovedal o mojom „dobrodružstve“. No aké to už i len bolo dobrodružstvo?! I na Mareja som vtedy čoskoro zabudol. Stretával som ho potom už len zriedka, nikdy som s ním už nehovoril ani o vlkovi, ani o ničom inom a zrazu teraz, o dvadsať rokov neskôr na Sibíri, spomenul som si na celé to stretnutie tak jasne, úplne do detailov. Zapamätal a uchoval som si to nevedome v duši, samo od seba, bez toho, aby som to vtedy chcel, a teraz, keď to bolo potrebné, som si na to spomenul; spomenul som si na ten nežný, materinský úsmev úbohého nevoľníka, na to, ako ma prežehnal a ako krútil hlavou: „Pozri, veď si celý vystrašený!“ A najmä na ten jeho mocný, od zeme zamastený palec, ktorým sa pomaly a nesmelou nežnosťou dotkol mojich chvejúcich sa pier. Koniec koncov, každý by sa snažil upokojiť dieťa, no tu pri tom osamelom stretnutí sa udialo ešte niečo úplne iné a keby som aj bol jeho vlastným synom, nemohol by na mňa hľadiť jasnejším a láskavejším pohľadom; a kto ho k tomu nútil? Bol to náš vlastný nevoľník a ja som bol jeho malý pán; nikto by sa nedozvedel, že ma chlácholil a neodmenil by ho za to. Alebo či mal len rád malé deti? I takí existujú. Stretnutie bolo osamote, na pustom poli a iba Boh mohol z neba vidieť, akým hlbokým ľudským citom a akou jemnou, skoro ženskou nežnosťou môže byť naplnené srdce inak drsného, úplne nevedomého ruského nevoľníka, ktorý vtedy nielenže nečakal, ale ani netušil, že raz bude slobodný. No povedzte, nemal na mysli Konstantin Aksakov[3] práve to, keď hovoril o hlbokom poznaní nášho národa?

Pamätám si, že vtedy, keď som zišiel z prične a rozľadil sa vôkol, náhle som si uvedomil, že môžem na tých nešťastníkov pozeráť úplne inak a zrazu nejakým zázrakom zmizla všetka nenávisť a zloba z môjho srdca. Chodil som, pozorne hľadiac do stretávajúcich tvárí. Ten oholený, opitý mužík s potupným znamením na tvári, chrapľavo vyrevujúci svoju pijackú pieseň; veď to môže byť práve Marej. Ja predsa nemôžem nazrieť do jeho srdca. V ten večer som ešte raz stretol M-ského. Nešťastník! On si nemohol spomenúť na nejakého Mareja a nemohol pozeráť na tých ľudí inak ako: „Je hais ces brigands!“ No nič, tí Poliaci tu vytrpeli oveľa viac ako my!

P o z n á m k y

[1] Vyznanie viery – pozn. prekl.

[2] Nenávidím tých zlodejov! – pozn. prekl.

[3] Konstantin Sergejevič Aksakov (1817 – 1860) – ruský kritik, spisovateľ a slavianofil. Dostojevskij ho spomína na predchádzajúcich stranách v súvislosti s jeho vierou v ruský ľud – pozn. prekl.

Z ruského originálu DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Dnevnik pisatelja za 1876 god. Janvar-aprel'. Polnoje sobranije sočinenij v tridcati tomach. T. 22.* Leningrad: Nauka 1981, s. 46 – 50 preložil Juraj Dragašek.



Mariana Poláková: *Vznik a vývoj satiry v římské literatuře*. Brno: Masarykova univerzita 2017, 152 s.

Satira predstavuje jediný literárny žáner, za ktorého vznik vďačíme Rimanom. Kým v prípade epiky, lyriky a drámy väčšinou preberali rímski spisovatelia formálnu podobu starých gréckych predlôh, v satire sa odráža vlastný tvorivý potenciál rímskej literatúry. Gaius Lucilius, Quintus Horatius Flaccus, Decimus Iunius Iuvenalis a Aulus Persius Fraccus sa stali klasikmi tohto literárneho žánru a inšpirovali mnohých neskorších spisovateľov európskej satiricko-moralistickej literatúry. Napriek tomuto špecifickému postaveniu rímskej satiry však doteraz ani v českom a ani v slovenskom jazykovom priestore neexistuje publikácia, ktorá by sa systematicky venovala skúmaniu uvedenej problematiky. Recenzovaná kniha sa preto pokúša byť prvým relevantným pokusom o vyplnenie tejto medzery na knižnom trhu.

Publikácia sa po formálnej stránke delí na päť samostatných kapitol. V prvej kapitole (s. 13 – 15) autorka v krátkosti vymedzuje satiru ako samostatný literárny žáner. Na rozdiel od dnešných čias, keď sa slovo satira najčastejšie používa vo forme prídavného mena (satirick/ý, á, é), označujúceho primárne výsmešný charakter umeleckej tvorby (napríklad satirická hra, satirický film a pod.), v antickom chápaní predstavovala osobitú súčasť kánonu umeleckých žánrov. Moderné porozumenie tomuto pojmu tak nezodpovedá jeho antickému chápaniu. Dnešnú umeleckú satirickosť nemožno v žiadnom prípade stotožňovať so satirou samotnou.

Na začiatku druhej kapitoly (s. 16 – 38) autorka analyzuje štyri možné vysvetlenia významu latinského slova *satura*, od ktorého sa odvodzovalo pomenovanie tohto literárneho žánru. V prvom prípade sa tento výraz spájal so satirmi, t. j. sprievodcami gréckeho boha Dionýza, ktorí sa (podobne ako postavy zo satír) vyznačovali samopašnou, dotieravou a pôžitkárskou charakteristikou. Druhá možnosť odvodzovala tento pojem od misky s ovocím (*satura lanx*), ktorá sa obetovala rímskej bohyni poľnohospodárskej úrody Ceres. Tretí variant pripodobňoval satiru ku klobáse zlozenej s hrozienok, jačmenného šrotu, píniových jadier, medového vína a jadierok z granátových jablák. A posledná verzia problematizovala tento pojem vo vzťahu k právnej terminológii (*lex satura*). Autorka sa prikláňa k väčšinovému názoru súčasných bádateľov, ktorí odvodzujú uvedený latinský termín od misky s ovocím (možnosť č. 2). Ďalšie časti kapitoly sa zaoberajú analýzou používania a výskytu tohto slova

v rôznych špecifických súvislostiach (dramatická *satura*, satira ako názov diela, žáner či konkrétna báseň a pod.).

Tretia kapitola (s. 39 – 61) skúma otázku možných literárnych predchodcov satiry v gréckom a rímskom kultúrnom priestore. Z gréckeho prostredia sa najčastejšie uvažuje o inšpiračných zdrojoch jambickej poézie (najmä Archilocha), starej gréckej komédie (napríklad Aristofana) či hellenistickej literatúry (Kallimachos, *diatribé*). V prípade rímskych predchodcov autorka spomína najmä potenciálny vplyv rímskych literátov Gnaea Naevia, Quinta Ennia či Marca Pacuvia.

Štvrtá kapitola (s. 62 – 82) sa zaoberá samotnými okolnosťami vzniku satiry ako literárneho žánru. Z tohto dôvodu autorka na začiatku analyzuje politickú, kultúrnu a náboženskú situáciu v rímskom geografickom priestore počas 2. storočia pred n. l., to znamená v období, keď sa satira zrodila. Najväčšiu pozornosť však venuje charakteristike života a diela prvého rímskeho satirika Gaia Lucilia. Z tridsiatich kníh Luciliových satír sa nám do dnešných čias dochovali iba početné zlomky (asi 1300 veršov) rozličného tematického zamerania. Terčom kritiky sa v nich stáva najmä rímska spoločnosť a politika. Lucilius často odsudzuje rôzne negatívne ľudské typy (lakomcov, príživníkov, zlodejov), prehnanú politickú ambicióznosť v uchádzaní sa o úrady, napodobňovanie gréckeho spôsobu života, rôzne podoby manželského spolužitia či záľubu v usporadúvaní opulentných hostín. Zaujímavosťou taktiež je, že najdlhší zachovaný fragment z Luciliovho diela – tzv. *virtus* fragment – nie je primárne satirického charakteru, ale má prevažne všeobecnú filozoficko-moralistickú podobu. Výnimočnosť tohto autora spočíva aj v tom, že ako jeden z mála Rimanov nekritizuje len iných ľudí, ale dokáže si vo svojich satirách robiť posmech aj sám zo seba.

Najobsiahlejšia piata kapitola (s. 83 – 128) sa snaží prostredníctvom konkrétnych príkladov priblížiť hlavné charakteristické črty tohto literárneho žánru. Najvýraznejším rysom satiry sa pre autorku stáva pestrá rozmanitosť. Námety satiry reprezentujú širokú škálu toho, s čím sa človek vo svojom živote stretáva, čo ho trápi, rozčuluje či rozosmieva (obžerstvo, peniaze, majetok, chamtivosť, lakomstvo, predstieraná učenosť, láska, sex a pod.). Druhým špecifickým rysom satiry je jej autobiografickosť. Autor v nej totiž vyjadruje svoje vlastné názory, píše o tom, čo sám zažíva a kritizuje to, čo sa mu na spoločnosti nepáči. Treťou charakteristickou vlastnosťou satiry je jej zameranie na spoločnosť. Satirik prostredníctvom nej kriticky poukazuje na neduhy spoločenského života, a keďže tie sú najvypuklejšie predovšetkým v meste, satira je integrálne spätá s urbánnym prostredím.

Na záver možno konštatovať, že útlá knižka Mariany Polákovej zasväť čitateľa do základných tajov rímskej satiry. Ponúkne mu možnosť oboznámiť sa s niektorými hlavnými črtami tohto literárneho žánru a zároveň ho môže podnietiť k tomu, aby vzal do ruky práve niektorú z rímskych satír a začítal sa do jej obsahu. Ak sa na to odhodlá, tak podľa mojej mienky určite neolutuje. Problémy, ktoré my dnes tak často kritizujeme, totiž nájdeme bežne zobrazené aj v týchto starých antických textoch. Satira tak nastavuje akési pravdivé zrkadlo spoločnosti, v ktorej človek žije. Preto možno dozaista súhlasiť s Iuvenalom, že „je ťažké nepísať satiru“ (*difficile est saturam non scribere*) (Sat. 1, 30) v dobe, ktorá má satirický charakter.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

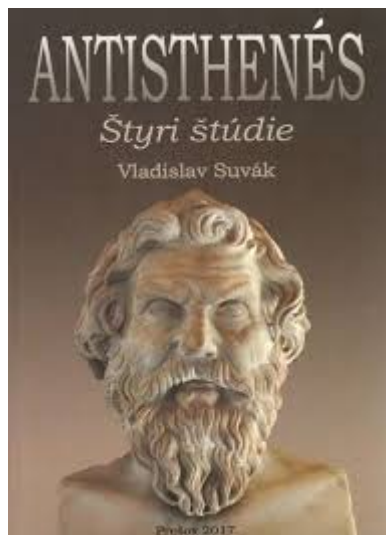
FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: peter.frano@ucm.sk

Vladislav Suvák: *Antisthenés: Štyri štúdie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2017, 200 s.



V roku 2017 vydal Vladislav Suvák ďalšiu zo svojich kníh venovaných jednej z kľúčových postáv ranej sokratiky – athénskemu Antisthenovi. Kniha vychádza z už publikovaných autorových textov, ktoré tvoria jadro jednotlivých kapitol.^[1] Vybrané texty sú zvolené a prepracované tak, aby na seba nadväzovali. Kniha sa preto dá čítať buď ako homogénny celok, alebo – v prípade preferencie len niektorej z tém – ako samostatný príspevok k zvolenej problematike. Okrem štyroch hlavných kapitol nájdeme v knihe dva kratšie texty označené ako appendix. Po nich nasledujú poznámky – edičná a jazyková, ďalej zoznam skratiek, latinské skratky, literatúra rozdelená na pramenné texty a ich preklady a na texty interpretačné, a napokon veľmi užitočný *index locorum*.

Knihu otvára úvod, v ktorom autor stručne charakterizuje jej základnú štruktúru a určuje hlavnú tému, ktorá prepája všetky kapitoly. Je ňou „myšlienka etiky ako neustálej práce na sebe samom“ (s. 7). Aby naplnil obsah hlavnej témy, obracia sa Suvák v prvej kapitole k samotnému Antisthenovi – k analýze jeho života a diela. Táto úloha vôbec nie je ľahká, keďže správy o Antisthenovi sú fragmentárne a často ovplyvnené neskoršou interpretačnou tradíciou. Autor sa s týmto problémom vyrovnáva veľmi opatrne a erudovane. Zvlášť oceňujem jeho postreh a zároveň interpretačné východisko, že Antisthenés „zasahuje paradoxne až tri epochy dejín filozofie: *predsókratovskú*, *klasickú* a *helenistickú*“ (s. 13). Skôr než toto východisko Suvák rozvinie, pripraví si pôdu pre ďalšie skúmanie zasväteným prehľadom trinástich kľúčových prác o Antisthenovi (prvá z roku 1854, posledná z roku 2015), aby tak ukázal dramatickú premenu pohľadov na miesto a význam Antisthena v moderných dejinách filozofie. Následne odhalí mechanizmus, ktorý viedol k tomu, že Antisthenés sa (už pre starovekú historiografiu) stal proto-kynikom. Záver prvej kapitoly ponúka prehľad Antisthenovho diela a upozorňuje na základné interpretačné problémy spojené s jeho výkladom.

Druhá kapitola nazvaná *Antisthenés medzi Diogenom a Sókratom* ukazuje Antisthena ako mysliteľa zasadeného medzi dve hlavné línie myslenia – sókratovskú a kynickú. Sókratovskú tradíciu autor skúma predovšetkým cez (v modernej dobe často neprávom marginalizovaný) obraz Antisthena, ktorý nachádzame v Xenofontovom diele. Musím len súhlasiť so Suvákovým tvrdením, že spôsob, akým Xenofón Antisthena zobrazuje, nám umožňuje, „aby sme vymedzili určité charakteristické znaky, ktoré vytvárajú zaujímavé súvislosti so zachovanými tézami antisthenovského korpusu“ (s.

40). Nasledujúca podkapitola analyzuje dve zachované Antisthenove reči *Aias* a *Odysseus*. Autor sa v tu zaoberá antisthenovským chápaním mudrca korešpondujúcim s polytropickým Odysseom. Ďalšia podkapitola je venovaná obrazu Antisthena v doxografickej literatúre. Suvák v nej okrem iného skúma dôležitú otázku týkajúcu sa antisthenovského chápania dvojice δόξα – ἐπιστήμη v kontexte sókratovských diskusií o rozumnom konaní. Druhú kapitolu uzatvára téma vzťahu Antisthena a „dejín myslenia“. Kľúčovou sa tu stáva autorova úvaha o alternatívnom chápaní prechodu gréckeho myslenia od klasického k helenistickému.

Tretia kapitola sa venuje dialektickému charakteru Antisthenovho *Aianta* a *Odyssea*. Suvák v nej kladie zásadnú otázku, či je možné pristúpiť k týmto dvom rečiam z hľadiska sókratovskej dialektiky, t. j. čítať ich ako texty, ktoré by tvorili vo vzťahu k Platónovi alebo Xenofontovi alternatívnu podobu sókratovského dialógu či presnejšie sókratovského úsilia o vládu nad životom. Kľúčovým pre toto pýtanie sa je vzťah medzi rétorikou a dialektikou, ktorý je týmito dielami prezentovaný. Aby ho autor odhalil, obracia sa v druhej podkapitole ku Xenofontovým *Spomienkam*, kde sa rétorika a dialektika – na rozdiel od Platóna a Aristotela – nedostávajú do ostrého protikladu. Opäť tu vidíme dôležitú rolu, ktorú zohráva Xenofontovo dielo pri interpretácii sókratovskej a antisthenovskej tradície. Ďalšia podkapitola je venovaná analýze rétoriky v Platónovom *Prótagorovi*. V súvislosti s rôznym chápaním rétoriky a dialektiky sa ako hlavné ukazujú termíny βραχυλογία, λόγος μακρός a οἰκεῖος λόγος (stručná reč, dlhá reč, vlastná reč). Ich analýza je súčasťou tretej podkapitoly. Autor na jej konci prichádza k dôležitému rozlíšeniu, keď ukazuje, že „zatiaľ čo Antisthenés chápal διαλέγεσθαι[2] ako skúšku charakteru a návod na vnútorné zdokonaľovanie človeka, Platón z neho urobil vedenie, ktoré by sa malo stať kritériom premeny človeka aj obce v duchu maximy, že *vedieť, čo je dobro, znamená konať v súlade s týmto vedením*“ (s. 96). Toto rozlíšenie je základom k poslednej podkapitole tretej kapitoly venovanej Antisthenovým rečiam v kontexte sókratovskej literatúry. V nej sa ukazuje, že s ohľadom na špecifický charakter Antisthenových rečí *Aias* a *Odysseus* je protiklad medzi rétorikou a dialektikou skôr Platónovým pokusom o vyrovnanie sa s dobovou rétorikou než všeobecným znakom sokratiky. Ide o tvrdenie, ktoré (podľa mňa správne) ruší „zavedené“ interpretačné schémy zásadného protikladu medzi rétorikou a dialektikou vo filozofii.

Štvrtá kapitola sa venuje terapeutickému úlohe rozumnosti (σωφροσύνη) v kontexte Antisthenových zlomkov. Najtypickejšou ukážkou terapeutického rozmeru filozofie je Platónov *Charmidés*. Autor si na tomto mieste kladie otázku, či môžeme analogický význam sókratovskej *therapeie* nájsť aj u ďalších sókratovcov 4. st. pred Kr. a následne aj u Antisthena. Obmedzený rozsah Antisthenových zlomkov nám však neumožňuje odpovedať na túto otázku priamo. Preto Suvák volí inú metodologickú stratégiu. Odpoveď hľadá nepriamo, a to: 1) hľadaním súvislostí, podobností a rozdielností medzi kynicko-stoickými textami a sókratovskou literatúrou 4. st. pred Kr.; 2) hľadaním súvislostí medzi kynicko-stoickými textami hlásiacimi sa k Sókratovi ako svojmu zakladateľovi (pričom títo Antisthena označujú za sprostredkovateľa tohto dedičstva) a sókratovskou literatúrou, ktorá sa zmieňuje o Antisthenovi buď priamo (Xenofontovo *Symposium*) alebo nepriamo (Platónove dialógy); 3) hľadaním stôp antisthenovskej *therapeie* v postojoch, ktoré kynici prevzali od Antisthena, aby ich reinterpretovali na vlastný obraz (s. 108 – 109). Táto metodológia je následne rozvinutá v dvoch podkapitolách, ktoré sa venujú ranému obrazu Antisthena v Xenofontovom *Symposiu* a Antisthenovi v neskoršej antickej literatúre.

K tejto kapitole si dovoľím pripojiť jednu výhradu. Nájdeme v nej viaceré argumenty a vysvetlenia, ktoré sa opakujú z kapitol predošlých. To je pre čitateľa, ktorý číta celú knihu od začiatku do konca, trochu únavné. Možno by bolo vhodnejšie, keby kapitola s tak príťažlivou témou bola napísaná skôr esejistickým štýlom s výraznou redukciou poznámok pod čiarou a fungovala ako akýsi appendix (čím by vytvorila trojicu s dvomi v knihe zaradenými appendixami, ktorým sa ešte budem venovať), appendix nie v zmysle niečoho „menejcenného“, ale niečoho, čo je svojím štýlom iné než text predchádzajúci. Po odbornej stránke je samozrejme kapitola rovnako dobre spracovaná ako

predošlé. Zvlášť zaujímavý je záver, ku ktorému autor dochádza, keď konštatuje, že rekonštrukcia Antisthenovho chápania rozumnosti tvorí alternatívu voči chápaniu Platónovmu, a je svedectvom zápasu o jej uchopenie, ktorý prví sókratovci viedli medzi sebou. Terapeutická úloha rozumnosti spočíva u Antisthena v odstraňovaní klamlivých predstáv o tom, čo znamená dobre žiť, pričom základom tejto rozumnosti je duchovná askéza, t. j. sókratovská výchova iných aj seba samého. „Bez pomoci Sókrata, bez pomoci toho, kto nám pomáha vďaka vzájomnej láske, nedokážeme dať svojmu životu správny smer. V tomto zmysle je sókratovská terapia starostou o seba“ (s. 128).

Knihu uzatvárajú dva appendixy vedené úvodnou myšlienkou etiky ako neustálej práce na sebe samom. Prvý je venovaný úvahe o Antisthenových spisoch *Aias* a *Odysseus* v kontexte problému rozumnosti. Antisthenov *Odysseus* je tu ukázaný ako prototyp sókratovského hrdinu, ktorý dokáže využiť rozum v každej situácii, čím zároveň pomáha všetkým, ktorí sú ochotní vypočuť si ho a premýšľať o sebe samom. *Odysseus*, podobne ako Sókratés, stelesňuje rozumnosť a duševnú silu, bez ktorej sa nedokážeme postarať o vlastné životy. Druhý appendix je venovaný výkladu Sókratových posledných slov v Platónovom *Faidóni*.^[3] Ide o pasáž, ktorá je záhadou pre mnohých interpretov a ponúka rôzne možné vysvetlenia. Suvákovo foucaultovské čítanie tejto pasáže považujem za jedno z najzaujímavejších. Ak ste naň zvedaví, otvorte si knihu *Antisthenés: Štyri štúdie* a pustite sa do čítania.

P o z n á m k y

^[1] Prvá kapitola (*Antisthenés: Život a dielo*) vychádza z úvodnej štúdie k prekladu Antisthenových zlomkov (*Antisthenés alebo stručný sprievodca životom a dielom sókratovca Antisthena*, in: A. Kalaš – V. Suvák, *Antisthenis Fragmenta / Antisthenove zlomky*, Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského 2013, s. 9 – 27). Druhá kapitola (*Antisthenés medzi Diogenom a Sókratom*) je rozšírenou verziou štúdie *Antisthenes between Diogenes and Socrates*, ktorá vyšla v zbierke *Antisthenica Cynica Socratica*, ed. V. Suvák, Praha: OIKOYMENH 2014, s. 72 – 120. Tretia kapitola (*O dialektickom charakte Antisthenovho Aianta a Odyssea*) vychádza z rovnomennej štúdie, ktorú uverejnil *Filosofický časopis*, 61 (2013), s. 33 – 50. Štvrtá kapitola (*Antisthenés o terapeutickú úlohu rozumnosti*) je rozšírenou verziou článku *Sókratovská terapia: Antisthenés o rozumnosti*, ktorý vyšiel v časopise *Filozofia*, 71 (2016), s. 85 – 95.

^[2] (Umenie) viesť rozhovor.

^[3] „Kritón, ..., Asklépiovi dlhujeme kohúta, dajte mu ho, nezabudnite“ (Platón, *Phd.* 118a7-8; preklad J. Špaňár).

doc. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: matus.porubjak@ucm.sk



Bertrand Ogilvie: *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu.*

Paris: L'Arachnéen 2017, 212 s.

Kniha *Práca k smrti. V čase absolútneho kapitalizmu* francúzskeho filozofa Bertranda Ogilvieho sa zaoberá fenoménom práce z psychoanalytického hľadiska. Kniha sa skladá zo šiestich samostatných esejí – veľký priestor je tu venovaný aj fotografiám umelcov, ktorí sa vo svojej práci venujú kritickej reflexii práce. Medzi umelcov, ktorých fotografie sa v knihe vyskytujú, patria Ahlam Shibli, Lewis Hine, Jeff Wall a Antonios Loupassis. K predpokladom knihy patrí nasledujúce vymedzenie práce, ktoré nachádzame v úvode knihy: práca neexistovala odjakživa a bezpochyby čoskoro zmizne, a to najmä jej dnešná podoba, ktorá so sebou prináša deštrukciu ľudskej existencie (smrť). Ide tu teda o analýzu fenoménu práce, ktorý podľa autora obsahuje dva protikladné pohyby; práca je miestom odporu voči podrobeniu, ale zároveň je miestom podrobenia. Akým spôsobom možno chápať úzky vzťah medzi slobodou (oslobodenie prácou) a smrťou (podrobenie prácou), ktoré sú obsiahnuté v práci? Odpoveď autora je nasledujúca: obe tieto protikladné dimenzie fenoménu práce sa prekrývajú, keďže oslobodenie sa od dnešnej podoby práce nenastane bez istého podrobenia sa práci a ani bez istého násilia, pretože nenásilná verejná diskusia podľa Ogilvieho nestačí. Ogilvie tu teda predpokladá aj istú pozitívnu podobu práce, ktorá sa ale už musí vykonávať mimo podrobenia sa autoritám, aby tieto authority spochybnila. Pojem spoločnosti, s ktorým Ogilvie v celej knihe pracuje, súvisí s jeho psychoanalytickým zázemím; spoločnosť podľa neho nie je sumou ekonomických, subjektívnych a liberálnych záujmov, spoločnosť je naopak sumou vášní, ktoré sú charakterizované dvojznačnosťou opozície láska a nenávisť. Sociálno-kolektívne formy však podľa Ogilvieho nie sú len jednoduchým predĺžením týchto štruktúr, život spoločnosti teda nemožno jednoducho dedukovať z psychického života jednotlivca.

Prvá esej s názvom *Práca a demokracia: bratia nepriatelja* sa venuje vzťahu medzi demokraciou a prácou, pretože pracovať neznamená vykonávať len isté mechanické gestá – ale znamená to nadväzovať vzťahy s prostredím, ktoré je determinované vedou, technikou, ekonómiou, predovšetkým to ale znamená nechať sa ovládať sociálnym a politickým systémom (demokraciou). Demokracia je pre autora „legitimizujúcou fasádou kapitalizmu“ (Ogilvie, 2016, 28), ktorá je dnes vo všeobecnosti považovaná za „dokonalú“ politickú formu. Ogilvie sa otvorene vysmieva demokracii a všetkej naivnej viere v demokraciu, ktorá má byť „inkarnáciou samotnej spravodlivosti“ (Ogilvie,

2016, 29) a vecou „automatického konsenzu“, podľa Ogilvieho je však predovšetkým nediskutovanou záležitosťou (do roku 1989 bola demokracia lepšou alternatívou totalitarizmu a teraz je zasa lepšou alternatívou terorizmu). Demokracia znamená substitúciu politického za ekonomické a v tomto sa Ogilvie prikláňa k názoru Wendy Brown (2008), podľa ktorej už demokracia neoznačuje zväzok nezávislých politických inštitúcií a občianskej praxe, ale je skôr synonymom sumy subjektov organizovaných podľa racionality trhu. Ak platí, že spoločnosť nemá byť redukovateľná na trh a človek nemá byť redukovateľný na konzumenta alebo na hodnotu trhu, je to len preto, že človek nie je nikdy taký dokonalý ako stroj a táto nedokonalosť tvorí prekážku dokonalého fungovania trhového mechanizmu, kladúc mu odpor.

Ďalšia esej s názvom *V srdci práce: dobrovoľné otroctvo* sa venuje vzťahu *dobrovoľného otroctva* a práce. Tento pojem súvisí s pojmom de-globalizácie (fr. *dé-mondialisation*), ktorý odkazuje na francúzsku verziu pojmu globalizácie, tj. *mondialisation*. De-globalizácia zodpovedá procesu deštrukcie sveta ako horizontu významovosti v dôsledku globalizácie: výsledkom je utrpenie a deštrukcia (psychické problémy vedúce až k úmrtiu) indivíduí a predovšetkým zmena vzťahov medzi prácou a sexualitou, ktorá vedie k „banalizácii zla“ (Hannah Arendt 2016). Táto banalizácia zla sa prejavuje v necitlivosti indivíduí k nespravodlivosti a k násiliu. V rámci dobrovoľného otroctva Ogilvie identifikuje tri typy súhlasu: súhlas s vykonávaním aktov, ktoré sú v rozpore s morálnym presvedčením jednotlivca a jeho vnútorným presvedčením, čo vedie k *tragickej rozpoltenosti* jednotlivca; potom je to súhlas s vykonávaním aktov, ktoré sú takisto v rozpore s morálnym presvedčením jednotlivca, ale tento rozpor je tematizovaný v nevedomí, čo vedie k *dramatickému rozorvaniu nevedomého alebo polo-vedomého*; napokon ide o *katastrofický súhlas*, ktorý vedie k deštrukcii alebo sebazničeniu jednotlivca a je jednotlivcom explicitne zdôvodnený na základe teologického alebo naturalistického diskurzu o sociálnych, historických alebo ekonomických fenoménoch. Táto Ogilvieho analýza nadväzuje na analýzy Stanleyho Milgrama (2014), týkajúce sa spôsobov podrobovania sa autorite a strate individuálneho úsudku zoči-voči autorite.

V štvrtej esaji *Nezhodnotiteľné* sa autor zaoberá fenoménom hodnotenia, ktorý je prirodzene spätý s pracovným výkonom. Za počiatočné miesto vzniku sebahodnotenia jednotlivca považuje autor školu: škola nie je ani tak miestom, kde získavame poznanie, ako je skôr miestom, kde nadobúdame našu sociálnu identitu. Autor tu analyzuje francúzsky vzdelávací systém, ktorý podľa neho nielen potvrdzuje hierarchiu spoločnosti, ale sa aj aktívne podieľa na jej vytváraní. Deti zo sociálne slabších vrstiev sú hodnotené najhoršie: a hoci by systém hodnotenia mal byť objektívny a za taký sa aj považuje (keďže žijeme v demokracii), je iba potvrdením spoločenskej hierarchie. Autor teda stavia proti pojmu *hodnotený* pojem *nezhodnotiteľného*; hodnotené je to, čo nemeria prácu, ale podrobenosť pracujúceho voči systému (mieru dobrovoľného otroctva) a je nástrojom vládnuvich vrstiev; zatiaľ čo nezhodnotiteľné je to, čo je záležitosťou masy a utvára sa v hiáte medzi predpísaným postupom, plánmi a ich realizáciou, nezhodnotiteľné je to, čo je nepredvídateľné – singularita a šialenstvo. Šialenstvo je krajným prípadom nezhodnotiteľného, ktorý sa vládnuca moc samozrejme snaží eliminovať, pretože je málo transparentné, málo rentabilné a predovšetkým nekontrolovateľné. Netreba zabudnúť, že autor sa hlási k derridovskej dekonštrukcii opozície medzi šialenstvom a rozumom (šialenstvo spočíva v srdci rozumu), ktoré bolo predmetom polemiky medzi J. Derridom M. Foucaultom (Derrida 1967). Ogilvie v závere knihy pomerne stručne vysvetľuje, v čom spočíva pozitívny význam nezhodnotiteľného: odlišuje konanie (fr. *agir*) od robenia (fr. *faire*). Konanie chápe ako späté s uznaním inakosti a heterogenity, improvizácie a singularity; robenie chápe ako potvrdenie kalkulovateľného systému, bez snahy z neho vybočiť. Autor tak odpovedá na počiatočnú otázku týkajúcu sa pozitívnych aspektov práce: práca môže byť okrem iného nezhodnotiteľnou činnosťou, ktorá sa vzpiera autorite a jej plánom. Práca ako nezhodnotiteľné je teda pozitívnym fenoménom.

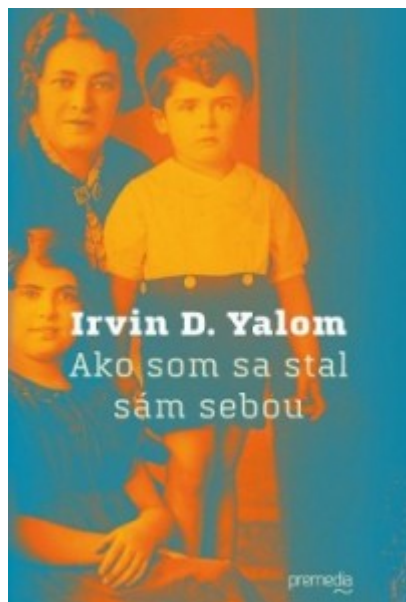
Literatúra

ARENDT, H (2016): *Eichmann v Jeruzaleme. Správa o banalite zla*. Bratislava: Premedia.
BROWN, W. (2007): *Les habits neufs de la politique mondiale: Néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Les Prairies ordinaires.
DERRIDA, J. (1967): *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
MILGRAM, S. (2014): *Poslušnosť voči autorite: Experiment, odhaľujúci časť ľudskej prirodzenosti*. Bratislava: Vydavateľstvo F.

Mgr. Alžbeta Kuchtová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
811 09 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: alzbet.kuchtova@gmail.com

SLÁDEKOVÁ, E.: „Ako sa približujem k cieľu, pohybujem sa do kruhu, vraciam sa a som čoraz bližšie k začiatku“. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 3.

Irvin D. Yalom: *Ako som sa stal sám sebou*. Preklad Vladimír Gális. Bratislava: Premedia, 2018. 348 s.



O písaní Yalomovej biografie sa vedelo dlhšie. Irvin Yalom využíva najnovšie technológie. V knihe sa priznáva, ako čelil s nadšením aj s obavami technickým novinkám a ako vníma ich potenciál v budúcnosti praktickej psychológie. Skype, email... Otvoril sa napokon aj pre textové terapie, aby poskytoval supervíziu terapeutom, ktorí majú na starosti výcvik zamestnancov na Talkspace.

Na úvod treba pripomenúť, že autor je erudovaný psychiater a pedagóg, ktorý v roku 1961 nastúpil na novovznikajúcu katedru psychiatrie v Stanforde. Vždy odmietal akékoľvek administratívne úlohy, s ktorými by mohli súvisieť vyššie funkcie. Aj keď sám seba viackrát za život podrobil prísnej analýze a tento svoj odpor riešil so supervízormi, je potrebné dodať, že v Palo Alto dostala priestor na sebarealizáciu hviezda, ktorá naplno zažiarila pri rozvoji skupinovej psychoterapie, a ktorej profil nájdete aj dnes na stránke Department of Psychiatry and Behavioral Sciences.

Irvin Yalom je dieťa židovských rodičov, ktorí opustili ruský štetl a po šoe praktizovali len niekoľko zvyklostí, ktoré ich viažu s „náboženstvom knihy“. Svoje pamäti venoval práve im – majiteľom obchodíka vo Washingtone, istý čas žijúcim v štvrti, kde boli jedinými bielymi obyvateľmi. Mal ešte staršiu sestru Jean, ktorej tiež túto knihu spoluvenoval, Irvin ju totiž veľmi miloval. Oveľa problematickejšie pre neho zostali spomienky na vzťahy s otcom a matkou. Jeho rodičia nikdy nechceli preniknúť do angličtiny asi tak, ako sa ich syn nebol schopný naučiť jidiš ani len kvôli symbolickému bar micva.

Už v knihe *Mama a zmysel života* – v pilotnej poviedke, na ktorú odkazuje v pamätiach – cítiť, že s kritickým pohľadom na matku sa bude vysporadúvať do konca života. Mal matku náročnú na seba... Nemala šancu zaslúžiť si uznanie vlastnej matky, aj keď ju vytrvalo navštevovala s vlastnoručne pripravovanými koláčmi do domu seniorov, návšteva Yalomovho uja a jeho prostý darček 7upu sa jej vždy rátali viac. Bola to matka, ktorá ho v afekte pri srdcovom záchvate manžela ešte v puberte obvinila, že je to jeho vina... Sú to slová, ktoré vedia byť nezmazateľné.

Pamäti *Becoming myself* píše autor v prvej osobe. Názvy kapitol sú prebraté z názvov či textov z odbornej praxe a literárnej tvorby. Orientačná rodina (sociologický pojem pre prvé spoločenstvo jednotlivca v živote – matka, otec, súrodenci; pozn. autorky) v ňom v mnohom podporila úzkosť, ale učil sa s ňou žiť. Začal už tým, ako preliezol cez okno na oslavu svojej prvej lásky a budúcej manželky. Marilyn Yalomová je frankofilka, nemá vzťah k vareniu, no miluje myšlienkový rozsah literárnych foriem a slovo a vzťah manželov mierne zvyšuje nad vzťahy k deťom. Prežívajú spolu milenecký, partnerský, priateľský súlad, ktorého trvanie v čase písania knihy prekročil šieste desaťročie spoločného manželstva. Obidvaja zažili éru, keď sa uplatňovala kvóta 5 % pre Židov, ktorí mohli študovať na univerzite (z 19 univerzít prijala Irvina Davida Yaloma po vynikajúcich výsledkoch v prípravnom kurze iba domáca Washingtonská) a na jednej univerzite nemohli pracovať obidvaja manželia (Stanford Marilyn Yalomovú do zamestnania napokon neprijal, jej kariéra profesorky francúzštiny, publikujúcej tak odborné knihy ako aj beletriu, sa viazala teda na iné univerzity západného pobrežia USA).

Netreba zabudnúť, že manželom sa v roku 1971 podarilo publikovať spoločný projekt *Ernest Hemingway – A psychiatric View*. Článok je prítomný na oficiálnej stránke yalom.com. Bol to ich najúspešnejší text, ktorý prebrali svetové časopisy. Vznikol ako reakcia na početné životopisy a ešte početnejšie analýzy a články smerom k najvýraznejšej postave amerického literárneho sveta 20. storočia. Podnetom im boli „zamknuté ústa“, ako umelca metaforicky pomenoval jeden terapeut, ktorého Hemingway navštevoval. Autori štúdie spoločne rozmýšľajú, prečo Hemingway existencializmus uviazol na plytčine, prečo nepáli tak ostro ako u Tolstého alebo Camusa. Jeho stretnutia s hraničnosťou smrti a večnosti boli tak nadľudsky hrdinské, že veľmi ovplyvnili nielen čitateľa, ale podprahovo mnohých mladých mužov, aj keď to boli len diváci a fanúšikovia nejakého filmového spracovania jeho diela.

Čas plynie asi tak, ako príchod na svet a výchova prvého dieťaťa – na pozadí prvej slávnej učebnice *Teória a prax skupinovej psychoterapie*, ako keď sa učíte písať ešte raz a to už máte aj doktorát z psychiatrie. Autor spomína na svoje literárne začiatky naozaj literárne. Jeho rozvinutý jazyk je odlahčený trpezlivosťou, prísnou kritikou prvej čitateľky – manželky, osobnými skúsenosťami, časovými a rodinnými limitmi, úzkosťou, s ktorou však zdoláva „Mount Everest“ v nejakej existenciálnej situácii.

Ako teda tvoril knihy, pre ktoré Yaloma Gréci aj v preklade považujú za Gréka a napokon dobyli aj manželkino milované Francúzsko?

Vznikali počas akademického voľna, ktoré Stanford ponúka v dvoch variantoch – ročné voľno vo výške polovice platu alebo polročné preplatené plnou výškou mzdy. Aj počas dovolení, ktoré si s manželkou rozdelili napoly – polovica času podľa neho (trópy) a polovica podľa nej (zväčša Európa, Francúzsko). Poviedky skúsil písať takmer románovou formou (prvotina *Láska a jej kat*) a autobiografické prvky v jeho dielach boli prítomné vždy... príbehy, problémy a fantázie, za ktoré netreba súdiť ani v takejto rekapitulujúcej podobe. Autor zostáva galantný k druhej strane, hoci podstúpil aj odvážny „poznámkový“ duel, experiment, v ktorom si zaznamenávajú istý čas to podstatné z priebehu stretnutí obidve strany terapie, aby vznikla originálna kniha *Každý deň o trochu bližšie*. Ak siahne po cudzom, má na to súhlas dotyčného mena z kartotéky. Jeho vlastné priznania pod svojím menom sú mohutnejšie, čo dokumentuje celoživotný zápas o autentickú terapiu, o možnosti a dimenzie poodhalenia svojho pri zvláštne efektívnom recipročnom vzťahu, aby sa dosiahol cieľ – úľava, intenzívnejší pocit bytia napríklad aj v románe *Lži na pohovke*.

Tento autor zažil osobne Viktora Frankla, aj keď spomienky na prvého muža logoterapie vyvolajú asi v každom isté rozčarovanie. Frankl bol práve v období, keď bol o neho eminentný záujem a dokonca sa sám vedel ponúknuť na prednáškový pobyt v zámorí, prípadne rozplakať opatrovatelku za kávu prinesenú v keramickej šálke, nie v porceláne. Jedným z jeho najbližších priateľov, a asi verejnosti

najznámejší, bol autor *Existencie* Rollo May, ktorý sa napokon učil od neho (jeho slová vo venovaní knihy Yalomovi). Rolla dokonca odprevadil na druhý breh (hoci o tomto detaile „začiatočníka v starobe“ stále nepresvedčíte).

V knihe spoznávate človeka, ktorý sa dobrodružstiev nebál, počnúc svadobnou cestou na motorke Parížom až po drogu extáza, ktorú, na rozdiel od večierkovej marihuany, vyskúšal iba raz. Za jediný večer však rozplynula nápad rozlúčenia sa so ženou, pri ktorej prednáškach takmer nevládal obsedieť, pretože sa ňou oplatilo chváliť.

Môžete čítať, že tohto autora po miliónoch románoch *Keď Nietzsche plakal* o pár rokov neskôr kontaktovala pracovníčka weimarského archívu, keď našla list z roku 1880, adresovaný Nietzschemu od priateľa, ktorý zadržala jeho žiarlivá sestra. Tento priateľ mu odporúčal navštíviť Josefa Breuera, ktorý ho v knihe liečil! Verný Gidovmu aforizmu končí spomínanie na jedno z najväčších prekvapení vo svojom živote: „*Fikcia sú dejiny, ktoré sa mohli odohrať*“ (Yalom, 2017, s. 254).

Dovolím si pár osobných slov. Je to dar vnímať autora v rozsahu prečítaných viac ako dvoch tretín jeho diela... Autora, ktorý ako málokto obnažuje význam filozofických a literárnych hodnôt a jedinej skutočnej, „špinavej“ psychológie. V súčasnosti totiž čelíme devalvácii tohto náročného študijného odboru nielen pre masovú motivačnú literatúru, instantnú samoliečbu, povzbudzovanú početnými amatérskymi psychológmi. Psychológia by mala byť verne interdisciplinárna, dotovaná dostatočným počtom hodín na serióznu prax a aj po úspešnom ukončení jej štúdia by mali byť odborníci podporovaní, resp. koordinovaní povinnými výcvikmi a supervíziami. O tomto v podstate hovorí na viacerých miestach aj Yalom, kritický ešte aj k štatistike a diagnostike.

On sám dlhý čas zápasil s Freudom, aby mu v odporúčaniach pre študentov a iných terapeutov, ktoré chcel napísať na spôsob Rilkeho *Listov mladému básnikovi*, vzdal chválu v nadpise kapitoly: *Freud sa vždy nemýlil* (knihy *Chvála psychoterapie*).

Obohatil existenciálnu terapiu o štyri kľúčové prvky, s ktorými môžu zvädzať boj všetci jednotlivci – smrť, sloboda, izolácia a neprítomnosť zmyslu (učebnica *Existenciálna psychoterapia*). Týmto tematickým okruhom sa venoval v dielach *Pohľad do slnka* (smrť), *Problém Spinoza* (sloboda), *Liečba Schopenhauerom* (izolácia) a *Mama a zmysel života* (neprítomnosť zmyslu).

Zvládnuť takýto rozsah popri praxi, vyučovaní a rodine by nebolo možné v role samouka, preto si rád doprial prednášky z literatúry a filozofie na rôznych univerzitách a odborníka na ťažko čitateľného Heideggera rovno dvakrát. Učebnicou, s ktorou začal túto paralelnú spoločnú cestu s manželkou, boli *Dejiny západnej filozofie* od Bertranda Russella.

Pestuje si jedinú zberateľskú vášeň – prvé vydania Charlesa Dickensa, od ktorého pochádza citát v nadpise.

A ešte zbiera zopár vstupov do svojho života v podobe osobností ako Dr. John Whitehorn (nasledovník Meyerovho psychobiologického pohľadu na jednotlivca; vystríhal ho pred zašliapnutím šťastia, ak by nešiel cestou akademickej kariéry), reholná sestra Miriam (pomohol jej obnoviť ranné chvíle s Ježišom potom, ako jej predstavení objavili, že ju schopnosti predurčili na administratívne posty) alebo Alex Comfort, ktorý napísal bestseller *Radosť zo sexu* a bol niečo ako génus. Keď sa raz pýtal svojej manželky, čo by chcela ako darček, dostal odpoveď, že čokoľvek okrem informácií.

Človek pri veľkej osobnosti spoznáva rady ďalších podobných... A aj laik – čitateľ, ktorý tak do hĺbky neprecíti jeho úžas pre novinky v odbore, ako pokročil vývoj psychofarmák pri liečbe schizofrénie, bipolárnych porúch alebo depresie, určite chápe autorovu túžbu, aby prežili nielen kulisy v podobe čalúnených kresiel, ale aj rozprávačské a myšlienkové stratégie, ktoré pútajú pozornosť dejinami

duší, rôznych tvarov či písmen.

PhDr. Eva Sládeková
externá doktorandka
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
email: evelyn.sladekova@gmail.com



Martin M. Šimečka: *Světelná znamení*. Bratislava: Salon 2018.

Reedícia listov filozofa Milana Šimečku, ktoré napísal svojmu synovi z väzenia v rokoch 1981 – 1982, vychádza v čase, keď si pripomínáme výročia dvoch významných udalostí našich dejín, okupáciu 1968 aj sto rokov od vzniku Československa. Obe tieto udalosti sú dnes prekvapivo aktívne vnímané verejnosťou, mladšou generáciou, občianskymi a umeleckými iniciatívami. Naznačuje to, že neosobné historické fakty ustupujú osobnému, problematickému a bolestnému prežívaniu generácie našich rodičov a starých rodičov. Tá je nevyhnutne spätá s našimi aktuálnymi životmi. V podobnej situácii sa ocitáme aj pri čítaní listov otca z väzenia, ktoré sprevádzajú a dopĺňajú slová jeho syna. *Světelná znamení* sú intímnu výpoveďou neprávom uväzneného a umlčaného intelektuála, ako aj prehĺbením filozofických otázok osudu človeka, slobody a hľadania zmysluplnosti. Ak má svetelné znamenie niečo ukázať, oznámiť, osvetliť, potom cez tieto stopy postupne prenikáme do života rozdelenej a zranenej rodiny, ktorá chce ostať verná životnému odhodlaniu a intelektuálnej poctivosti.

Keď budeme čítať knihu v tejto podvojnosti, ukáže sa nám „živá situácia dejinného človeka“, [\[1\]](#) ktorého úlohou, ako píše Milan Šimečka, sa stala (bola mu pridelená) filozofia. Ak sme dnes možno viac vnímaví na dejinné udalosti minulého storočia, našej pozornosti by nemala uniknúť ani situácia samotnej filozofie, pozícia filozofa, ktorá bola (a azda aj vždy bude) náročným vydobýjaním prístupu k jej samotným možnostiam, k položeniu filozofickej otázky a hľadaniu odpovedí. Inými slovami, je to bod, v ktorom sa „stretáva filozof a filozofia“, to, „ako sa človek stáva filozofom a ako sa filozofia stáva osudom človeka“. [\[2\]](#)

Pridelovanie, prijímanie úlohy filozofovať sa môže odohrávať na málo pravdepodobných miestach a za okolností, ktoré na prvý pohľad slobodu myslenia potláčajú. Naopak, slobodné akademické prostredie, ktoré by malo z princípu poskytovať základné podmienky pre prácu intelektuála, môže ostať vo svojom poslaní nevyužitý. Tento paradox opisuje Milan Šimečka sám na sebe, keď opisuje ľudský život ako výnimočný stav (s. 53), nie je to celkom stav ohrozenia, ale skôr taký stav, ktorý čelí nástrahám „zlej náhodnosti“, spovrchneniu, úpadku, nude či devalvácii.

Permanentný výnimočný stav nedovolí vzdať sa v živote, vymeniť ho za niečo zdanlivo bezpečnejšie, nenáročnejšie. To, čo si pod tým človek predstavuje pri čítaní listov z väzenia z komunistickej éry, je

určite iné než to, čo človek prežíva v slobodnej stredoeurópskej krajine dnes. To však neznamená, že tu neexistujú priesečníky, v ktorých sú nám tieto priestory zrozumiteľné a do ktorých sa dajú „preložiť“. Život je prepletený útrapami, smútkami, tlakom povrchnosti, sklamaniami a nepriazňami, ktoré sme si nevybrali, ale ktoré nás zasahujú. Zasahujú nás, a tým nám ukazujú, ako píše Šimečka, že „iný život nie je“ (s. 53).

Naša odpoveď životu má byť primeraná jednote našej duše, ktorá sa má starať o svoju skutočnosť, svojím spôsobom ju strážiť, aby „toto dielo bolo solídne, pravdivé“ (s. 81). Nemá význam z reality unikať alebo si ju premaľovať, ale pochopiť ju a toto pochopenie je v skutočnosti „jednoduché“. A je to takisto poctivejšie a „dôstojnejšie človeka, než sa baliť do teplej uniformity života, ktorý sa začína a končí večerom, bez toho, aby človeku poskytol ostrejší vnem. Takéto obnaženie, strhnutie ochranných obalov, pomáha očiam, aby sa lepšie rozhliadli, duši, aby mohla zmerať hĺbky, a rozumu, aby sa rozbehol voľnejšie, rýchlejšie a s radostnou dychtivosťou... Samozrejme, aby to všetko fungovalo, nesmie mať človek pod tými zvykovými a civilizačnými obalmi hrošiu kožu, plytkú dušu a tupý rozum“ (s. 93).

Priamo na tieto filozofujúce výbery z listov môžeme druhým dychom nadviazať tým, o čom v prvom rade sú slová Milana Šimečku – sú listami o láske, vzťahoch, rodičoch a deťoch, rodine, ktorá nemôže žiť spolu v byte na Pražskej ulici. Slová, ktoré hľadajú cez bežné predmety – drobnosti, spomienky, sprítomnenia – kontakt s najbližšími, spoločné intenzívne prežívanie, hovoria až príliš veľa, aj syn opisuje takto otcove slová: je v nich „zakliata skutočnosť. Aj keď je ukrytá za ich prvým významom“ (s. 11).

Nedávno som náhodne v knižnici narazila na knižku, ktorú pri piatom výročí smrti Milana Šimečku pripravili Jolana Kusá a Peter Zajac. Je to zborník textov, ktoré si z rôznych uhlov pohľadu pripomínali dielo a život Milana Šimečku. Zborník sa volá *Prítomnosť minulosti a minulosť prítomnosti* a svojím názvom aj dnes provokuje k tomu, aby sme nanovo premysleli postoj k minulosti, ako aj bod, z ktorého naše myslenie vychádza. Aby sme k vlastnému uvažovaniu, intelektuálnym výkonom, prikladali svoj život. Tak to robil aj Šimečka. Jolana Kusá vo svojom texte O povahe skutočnosti Milana Šimečku píše: „Považoval za dôležité pre dôstojnosť a integritu ľudského života premýšľať vlastný život, nedopustiť, aby sa nám stával, a pamätať si všetko dôležité, k čomu sa dopracujeme myslením, skúsenosťou a vzdelaním.“^[3]

Slová v listoch Milana Šimečku k nám prichádzajú ako svetelné znamenia z obdobia, ktoré je nám svojimi okolnosťami vzdialené, no napriek tomu im každý môže – žiaľ, mnohí i nemusia – rozumieť.

Literatúra

KUSÁ, J., ZAJAC, P. (eds.): *Prítomnosť minulosti a minulosť prítomnosti*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku 1996.

PATOČKA, J.: Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. In: *Češi I. Sebrané spisy*, sv. 12. Praha: OIKOYMENH 2006, s. 341 – 365.

ZUMR, J.: K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. In: PATOČKA, J.: *Češi I. Sebrané spisy*, sv. 12. Praha: OIKOYMENH 2006, s. 607 – 629.

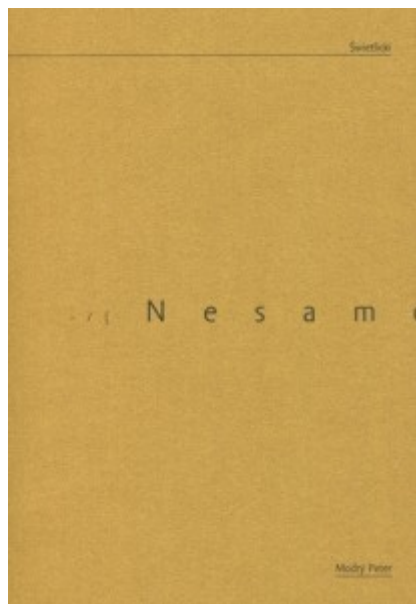
Poznámky

[1] PATOČKA, J.: Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. In: *Češi I. Sebrané spisy*, sv. 12. Praha: OIKOYMENH 2006, s. 365.

[2] ZUMR, J.: K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. In: PATOČKA, J.: *Češi I, c., d., s. 607*.

[3] KUSÁ, J.: O povahe skutočnosti Milana Šimečku. In: KUSÁ, J., ZAJAC, P. (eds.): *Prítomnosť minulosti a minulosť prítomnosti*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku 1996, s. 32.

Mgr. Jaroslava Vydrová, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: jaroslavavydrova@gmail.com



Marcin Świetlicki: *Nesamozrejmé. 77 náboženských básní vo výbere Wojciecha Bonowicza*. Levoča: Modrý Peter, 2018. Preklad Peter Milčák, ilustrácie Robert Bielík. 112 s.

Poľsko je krajina, ktorej kultúra je dlhodobo napojená na náboženské kontexty. V jeho umení tak, prirodzene, možno nájsť nielen množstvo tendenčných diel, ale aj kvalitatívne vrcholy a impulzy, ktoré sú progresívne vo svetových rozmeroch. Marcin Świetlicki (1961) je pokračovateľom poľských metafyzických básnikov (Cz. Miłosz, Zb. Herbert, R. Krynicki), známych chvejivosťou individualizovanej viery zápasiacej s pochybnosťami a empirickými prekážkami, popieraním špekulatívneho rozumu a skratkovitých riešení pri hľadaní odpovedí na existenciálne otázky. Świetlicki pozíciu svojho subjektu definuje takto: „*Vnútorň hlad. Vnútorňa viera. / Viera rozviata – a kryštalizujúca / sa, tak na striedačku.*“ (b. *Jablková polievka a bigos*, s. 22). Výber z jeho poézie vznikol v roku 2007, pričom obsahuje básne z deviatich autorových zbierok (1992 – 2006) a pätnásť nepublikovaných textov. Výpoveď básnika ako predstaviteľa mladšej generácie spirituálnych básnikov je výrazne menej patetická, v porovnaní napríklad so Zb. Herbertom sa vyhýba zvýšeným polohám a výraz cielene orientuje k hovorovej dikcii a civilnej obraznosti, význam k nezavršenosti a paradoxnosti, prejavujúcich sa aj v názve niektorých jeho zbierok (*Schizma, Tretia polovica, 37 básní o vodke a cigaretách, Piesne ignoranta*). Jeho hľadania a rytmy, ktoré subjektom prechádzajú, majú procesuálny charakter (roztvárajú sa v postupnosti), čo sa dá vysledovať aj v názve básní (*Búrenie, To ma umiera, Zlenie, Ničovanie, Rajenie*). Zostavovateľ Wojciech Bonowicz usporiadal výber ako príbeh ľudského života v štyroch takto (hľadanie životnej cesty – láska a otázky produktívneho veku – zomieranie a smrť – „vzkriesenie“), pričom nejde o dôsledne chronologické, skôr tematické radenie básní. Vo výbere tematické predely signalizujú ilustrácie Roberta Bielika (známeho aj ako básnika slovenskej spirituálnej línie).

Individualizované prežívanie viery má u autora niekoľko charakteristických rozmerov. Świetlicki sa nestotožňuje s dogmatickým kresťanstvom, naopak, analogicky s Cz. Miłoszom relativizuje jeho zmeravené istoty a symboly („*Poézia nevoľníkov sa kŕmi ideou, / idey sú vodnaté náhrady krvi. / (...) // Ako ľahko nevoľník prekonáva strašne / dlhú a takmer nemožnú cestu / od písmena k Bohu,*“, b. *Janovi Polkowskému*, s. 24) a vedome sa otvára entropii, ktorá však neznižuje intenzitu a centralizovanie hľadania: „*prechody z prítmnia do jasu zatemnenia temnoty / jasu polosvetla a tak ďalej nevieš / kedy sa to skončí nie to sa neskončí*“, b. ***, s. 32). Hĺbkové zaujatie spiritualitou sa často demonštruje v obrazoch snímaných akoby z epicentra javu – autor ruší odstup medzi vnútorným a vonkajším („*a pocítil som, že som / trávený.*“, b. *Jonáš*, s. 7, „*Ach, snívalo sa mi, že som sa ocitol vo vnútri kríža.*“, b. *Handry (fragment)*, s. 9). Tiež je preňho príznačné usúvzťažňovanie biblických motívov s profánnymi polohami, ktoré majú civilizačné, groteskné, niekedy až šokujúce akcenty – autorova obraznosť je vtieravá silou výrazu a zároveň vedie k prehodnocovaniu osvojeného,

k stieraniu umelo vytvorených hraníc, v ktorých duchovnosť „môže“ či „nesmie“ existovať, k rozširovaniu „toposu“, v ktorom sa spirituálne prejavuje a zasahuje človeka. Napríklad v básni *Trpkó* autor na pozadí príbehu o stvorení sveta prehodnocuje mýtus o nadvláde muža nad ostatným stvorením, pričom do biblických rámcov vnáša i zosilnený erotický rozmer: „(...) Boh nám požehnal / najprv prisľúbil zem a hneď potom ju dal / vraziac doprostred vody kus dobrej zeme / nad naše územia privolať dážď / biele obláčiky žartíky zhromažďil v rohu neba / na zem vpustil zvieratá verné skrotené / a vpustil teba prikázal ti roztrhať nohy / a ty si ich ochotne roztrhla ale chránila si si ústa / nebudeme kráľmi nebudeme kráľmi“ (s. 40). V básni *Pravda o stromoch* zase relativizuje predstavy o univerzálnosti ľudských náboženských ideí: „stromy nemajú svoju svätú knihu / stromy majú dosť svetla vzduchu a dažďa / tenkých halúzok smerujúcich k nebu // (...) // stvoriteľ stromom nevymyslel peklo / očarujúca je ich ľahostajná nežnosť / s akou prijímajú malých obesencov“ (s. 87). Duchovný zážitok jeho subjekt často stretá na nečakaných alebo „nevhodných“ miestach: „A východ / slnka nastáva napoludnie, keď / si osamelo objednávam vodku s buchtou / v podniku ‚Na háku‘, kde pracuje pani, čo nás má rada“ (b. *Peklo*, s. 71).

Świetlického charakterizuje tiež intenzívne hľadačstvo v jazyku – náročnosť a nepoddajnosť témy v ňom iniciuje pokusy o adekvátne rytmicko-zvukové vyjadrenie takých zložitých javov, ako sú zlo, ničota, zanikanie či nádej („Zlo sa mi zlí.“, „Zlo má uzly zlé, / zlo sa zlostí v zle“, b. *Zlenie* (Nosowskej), s. 60 – 61, „Mala sa baviť kupovaním. Nakúpila / len hroznú chorobu. (...) / (...) // Mala sa baviť kupovaním. No je iba / vykúpená“, b. *Druhé prijímanie*, s. 63). Zvlášť v zámerne budovaných „fonetických“ textoch treba oceniť i prekladateľskú bravúru Petra Milčáka. Świetlického jazyk a obrazy sú zapamätateľné a sprostredkujú silný intelektuálny, emocionálny aj spirituálny zážitok.



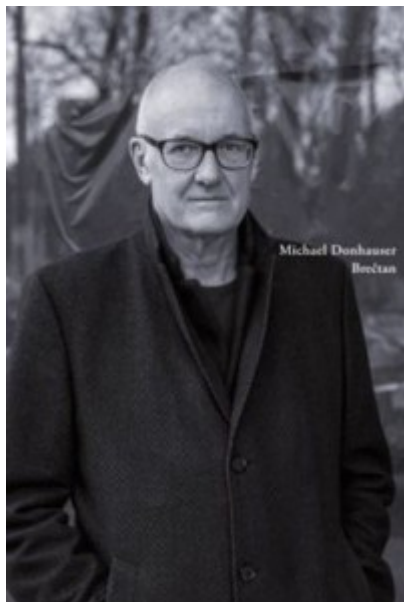
Jon Fosse: *Básne 1986 – 2013*. Levoča: Modrý Peter, 2018. Preklad Anna Fosse, ilustrácie Jakub Milčák. 96 s.

Výber básní nórskeho umelca, ktorého osud cez manželstvo s Annou Fosse je spätý aj so Slovenskom, približuje lyrickú tvár Fosseho (1959) mnohostrannej tvorby (Modrý Peter vydal už jeho viaceré romány, eseje aj text pre detského čitateľa, Divadelný ústav zase drámy). Básne zo šiestich autorových zbierok z rokov 1986 – 2013 preložila jeho manželka Anna. Vo Fosseho poézii je prítomný silný intelektuálny potenciál, vrátane dramatickej či románovej mnohohlasnosti prejavujúcej sa ako zámerné ironizovanie jednoznačnosti, čomu sa autor návratne venuje aj vo svojej esejistike. Jeho mysliteľská pozícia vychádza z vlastného výkladu negatívnej mystiky (Fosse v dospelosti konvertoval na katolicizmus), „pri ktorej človek (ne)uniká pred časom prostredníctvom extázy, aby sa obrátil k tomu, čo je jednotou, možno i tak, že sa stane jej súčasťou“, ale, „vchádza do času, odvrátený od tejto jednoty, obrátený k rozdielu“ (esej *Negatívna mystika*, 2016, s. 109).

Fosseho lyrický svet v mnohom pripomína maľby škandinávskych maliarov. Východiskom je každodenný, krajinno-intímny svet, typický nórsky kolorit s morom, fjordami, farebnými domami a zrelými hruškami, rodina, v ktorej človeka obklopujú spomienky na rodičov, starých rodičov a mŕtvych priateľov, v neskorších zbierkach partnerka. Nejde však o opis a sprostredkovanie impresií, texty sú komponované tak, aby ponúkali presahy bežnej skúsenosti k hľadaniu hlbšieho zmyslu, hoci Fosse neverí v jeho jednoznačnosť či završenie.

Básne zjednocujú najmä dva rytmické pohyby. Východiskom prvého je komplexita súcien, vzájomné prestupovanie vecí (čo by zodpovedalo vyššie definovanej „tradičnej“ mystike). Človek je v takomto svete neoddeliteľnou súčasťou celku, všetko je zosieťované ako nórska krajina zošitá fjordami, horizont, v ktorom sa dotýka more s nebom („*Chcem ísť domov, tam // kde úzkosť je hlina v nohách, kde / rádio zmierlivo zjednocuje paru z hnedej omáčky / s organovou hudbou / každú nedeľu dopoludnia, kde / fjord dýcha cez zrelé hrušky*“, s. 16). Lyrické je výrazne dotované výtvarnými a hudobnými aspektmi (nápadná práca s farbou a rytmizáciou jazyka), ktoré synestetickosť javov a súcien tiež podporujú (tieto tendencie podčiarkuje aj sugestívna abstraktná maľba Jakuba Milčáka). Časom si však uvedomíme, že súčasťou Fosseho jednoty je aj systematické rozkrývanie medzier, oxymorizácia a paradoxnosť (čierny vietor, modrá hora, červený dážď), ktoré často mávajú povahu lingvistických apórií: „*čierny sneh. Biely*“ (s. 20), „*a potom musí ísť k miestam, ktoré neexistujú / k miestam, ktoré beztak existujú*“ (s. 46). Vo Fosseho básnickom svete sú súcna zámerne mnohohlasné a premenlivé. Jeho krajinou neustále predúva vietor, často ju obmýva dážď, pričom tieto prírodné živly sú výrazom pohybov, zmien, a to nielen tých ontologických (veci vznikajú a zanikajú, obnovujú sa a preskupujú: „*v tom čo sa hýbe / podobne ako život / v tom vždy rozdávanom pohybe / je čosi pokojné / a ťažké / ako je ťažký / sám život*“, s. 78). Dynamika charakterizuje aj rovinu jazyka (hlasu), ktorý je nestabilný a nejednoznačný: „*nekonečné mlčanie psa uprostred / významu ktorý mizne / znovu prichádza mení sa / a je tam // v prichádzajúcich a miznúcich pohyboch významu*“ (s. 25). Umelecov pohľad tak viacnásobne sprostredkúva poznanie, že človek ani jeho jazyk nie sú v stave zachytiť „večnosť“, „definitívnosť“ či „vyšší“ zmysel vecí, azda len silu a dar okamihu (autor doslovu nazval Fosseho „mystikom sekularizovaného sveta“, s. 91), pretože sám je pohltý premenlivosťou, nad ktorou nemôže víťaziť, je jej súčasťou: „*Nepochopiteľní / ako voda / sme / uprostred každodennosti / a toho, čo v nej zo zvyku preklíname*“ (s. 61).

Druhý pohyb zjednocujú v zbierke návratné „postavy“ psa a anjela, ktoré majú tiež viacvýznamové určenie (opakovane sa objavujú aj v názve Fosseho zbierok: *Anjel s vodou v očiach, Pohyby psa, Pes a anjel*). V tom základnom ich možno vnímať ako dimenzie nízkeho (blízkeho) a vysokého, minulého a budúceho, ktoré ako spojené nádoby tvoria platformu našej žitej prítomnosti („*v tomto čo nikto nechápe / (uprostred psov a anjelov)*“, s. 30). Zvíra reprezentuje konkrétnosť, zmyslovosť, ale aj blízkosť a miznutie. Pes je priateľom človeka, no charakterizuje ho aj pohyb – príbehne, pritúli sa, no vzápätí niekam odbehne („*iba sa strácaš a strácaš / a si tam v tom / miznúcom pohybe*“, s. 31). Jeho symbolika odkazuje na ľudskú potrebu vzťahov („*dovoľ (žena, pozn. J. J.) aby som uvidel / že fjord je modrý / A na fjorde sú člny / a vietor je priehľadný / a je ako láska*“, s. 67), ale aj vedomie premenlivosti bytia, minulosť, v ktorej čas vstupuje do spomienky. Anjel ako éterická bytosť zastupuje presahujúce dimenzie („*hviezdy sú vodou / v oku anjela*“, s. 15), hĺbku bytia, mystiku chvíle („*To tie neviditeľné ruky do nás vkladajú svoju / tichú hudbu / ako povznášajúcu žiadostivosť / v ústrety tichu / kvôli ktorému možno konkrétny deň žiť*“, s. 75), ale aj budúcnosť, ktorá je spojená so smrťou: „*Boh je všetko, čo mizne*“ (s. 49). Fosseho poézia je citlivým hľadaním súvislostí a ruptúr života bez jednoznačných záverov. V jeho tvorbe hrá dôležitú úlohu nielen svetlo, ale aj tma, podobná dlhým nórskeym nociam. Básnik obe dimenzie prijíma s vnútornou askézou a pokorou („*jeden z tých dní keď je vietor v tme nevyhnutný / a nepreniknuteľný / podobný čiernej ruži / narovnanej / nachystanej / na všetko čo musí prísť*“ (s. 67), jeho postoj zasahuje čitateľa zreloou odovzdanosťou: „*a kráčame / noví / vo všetkom tom našom zostarnutom zúfalstve / spolu ulicami / a tvárim sa akoby nič*“ (s. 73).



Michael Donhauser: *Brečtan*. Kordíky: Skalná ruža, 2018. Preklad Rudolf Jurolek a Slávka Rude-Porubská, foto Mirjana Rukavina. 72 s.

Aj poézia rakúskeho básnika Michaela Donhausera (1959) má iné ambície ako reprodukovat svet, ktorý nás obklopuje. Je ako hudba, ktorá preniká bytím a plynúca v podprahových kanáloch sa nechá počúvať tomu, komu je to v symbióze daru a osobnej citlivosti dovolené. Avšak aj jej básnické sprostredkovanie je také silné, že čitateľ v údive zatajuje dych.

V porovnaní s predchádzajúcimi knihami ide o ucelenú básnickú zbierku, ktorá vyšla v nemčine v roku 2007 pod názvom *Najkrajšie piesne*. Slovenskí prekladatelia sa rozhodli pre pozmenený názov *Brečtan*, ktorý nie je napokon až taký odťažitý, ako sa na prvé počutie zdá. Oba názvy odkazujú na rytmus, ktorý je rovnako princípom piesňovosti, ale aj plazivého pohybu brečtanu, ktorý sa pomaly a ticho, akoby v malých sekvenciách zmocňuje priestoru. Každý text má podobu dlhej vetnej periódy, ktorá plazivosť v zaplňajúcej sa ploche asociuje aj vizuálne. Prekladatelia názvom vyzdvihli i základný motivický princíp zbierky. Tým je prírodný svet (najmä flóra) ako „dejisko“ rytmov, ktoré ním vládnu.

Básne sú číslované ako týždne v roku a je ich presne toľko, 52. Ich hybnosťou sa stáva plynúci čas, ktorý posúva čitateľa od babieho leta cez všetky ročné obdobia do neskorej jesene. Časové predely však nie sú nápadné, všetko plynie bez výstredností a ohraničení (aj typografických). Do rytmu letokruhu sa na úrovni „ďalšieho hlasu“ vplieťa cyklus dňa a noci, vrátane ich rozfázovania – ráno, jasný deň, poludnie, zvečernievanie, zotmenie, večer, noc, tma, aj meteorologicko-pocitových stavov: svetlo, opar, šero, hmľa, búrka, dážď, tieň („*A prebúdzanie bolo také sladké ako z hĺbok, / ako z hmiel, vo svetle sa dvíhala a stúpala pie- / seň, bola ako ranný spánok, ešte ustaraná, ešte / omámená hneď tak zrána, ale krásna, zakývala, / pozdravila a zostala*“ (29). Od začiatku sa do tejto podivuhodnej prírodnej symfónie nevtieravo vplieťa aj tok ľudského života, ktorý má u Donhausera najmä podobu lúboštného vzťahu („*Keď brezy pri železničnom násype ešte svietia, / stane sa, že sa znova na seba dívame tak, ako sa / dívali dvaja milenci raz večer po zotmení, keď / v tichom svite striebristo svietila rosa*“, 6), v niektorých textoch ho tiež dopĺňa pozornosť pre rytmus reči. V naladení na atmosféru ročného cyklu básnik zachytáva prebúdzanie, milenecké pohľady, sny a objatia, nehu, pokoj, ale aj rozchádzanie, bolesť, tieseň, krácanie dodaleka, clivotu, vinu, znovustretnutia („*A niečo nalieha, zadríha sa a padá, niečo sa napí- / ňá, oťažieva a vie, že sa stane a odvanie, zostáva / bolesť, vášeň, vina sa stráca, rozpoltená, až kým / všetko nepominie, až kým raz vo všetkom nezač- / ne chýbať čas*“, 42).

Celá kompozícia má nevtieravé rámcovanie – začína sa uprostred dňa ako príbeh o lete (1), završuje sa večerom spájaným s túžbou uchovať si všetko videné (52), „*priať / všetko, čo kvitlo, čo sa otvorilo ako ďalie v záho- / noch, akoby sa stal, akoby bol svetlom všetok / tento život v záhradách, kde sa*

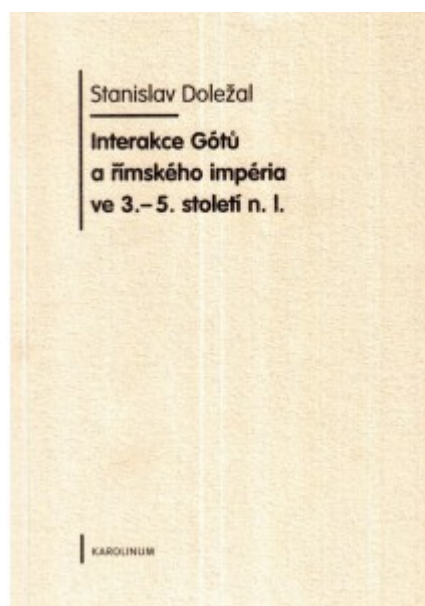
rozmnožili farby.“ Bez páťosu je ambíciou zbierky zachytiť trajektóriu života, ktorý znie, plynie, graduje a stiňuje sa ako hudba (dokonca ako signalizuje pôvodný názov – tá „najkrajšia pieseň“) v symbióze neustálych zmien.

Jednotlivé básne pôsobia ako tiché, opakované, no napriek tomu čitateľa nenudiacie chválospevy. Prírodné či ľudské elementy, hoci dodávajú Donhauserovej poézii figuratívnosť a plasticitu, sú sekundárne – sú tu ako dejisko citlivo estetizovaných zmien. Okrem nositeľov procesov sa strieda aj ich tempo a nálada. Jasné tóny prechádzajú do molovej nostalgie, tá opäť do tichej radosti, údivu, zmierenia: „*akoby vo všetkom bolo niečo / dobré, aj v uchvátení, aj v opúšťaní*“ (31). Mihotavý pohyb sa transformuje do vetra, neviditeľné procesy zahŕňovania a tlenia naberajú dynamiku v padaní lístia, snehu, orechov či v narastajúcich tieňoch. Niektoré básne sledujú tieto procesy sústredene vo vybraných súcnoch, v iných počúvame viacínštrumentálny „koncert“ („*Pršalo, prúd dažďa sa menil, pulzoval, chvíľu / silnel, potom zas utíchol, stromy sa otriasali / v nárazoch vetra, svetlo sa stratilo a osamelo / a objalo sa všetko, čo sa lúčilo a odchádzalo a / zostávalo*“, 37), ďalšie sú abstraktnou syntézou všetkých týchto premien, ktorá má u básnika podobu piesne: „*Pieseň plače a vie, ako hlboko, no ešte nie celkom / nízko a večerne, ako veľmi klesla a ochabla, aha, / zdvíha sa, chodí dokola, trpkosladá ako všetko, / čo odvíjalo, čo zostalo, čo sa zmieruje alebo žaluje / a odovzdáva*“ (44). Aj striedanie na tejto úrovni sa podieľa na vytváraní všetkoprenikajúceho rytmu.

Princíp opakovania sa napokon prejavuje i na úrovni jazyka a vety. Básnik bohato využíva zvukosledy, vnútorné rýmy, pravidelnú dĺžku vetných sekvencií či návratnosť lexém („*Bolo také krásne, také krásne a naozaj bolo, / bolo a také krásne, popíjal som a hľadel, ach, / hľadel a ľahko, ľahko sa knísal a ticho, ticho / tam stále stál a plakal, hľadel a hľadel na tú / zimnú šíravu a diaľavu, takú blízku*“, 11). Vetu dynamizuje aj cez hromadenie spojok alebo cez bezspojkové radenie slov a syntagiem. Hoci sa prekladatelia v doslove ospravedľňujú z kompromisu, keď v snahe uchovať význam oslabili rytmus básní, na ich chválu treba povedať, že tak určite neurobili necitlivo. Doslov Rudolfa Juroleka (*To, čo sa deje, je reč*), ktorý má k Donhauserovi blízko aj ako básnik, je zároveň jeden z najlepších analytických textov, ktoré sa objavili v edícii Poézia vydavateľstva Skalná ruža.

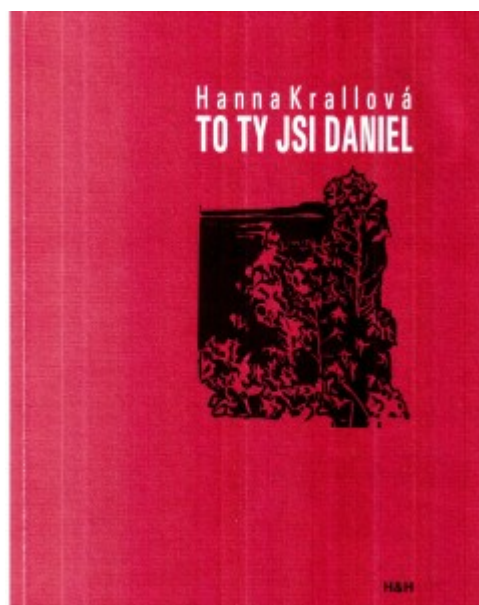
Donhauserova hudobná symfónia je rozhodne jednou z najkrajších hudieb, ktoré som toto leto „počúvala“.

Jana Juhásová



Stanislav Doležal: *Interakce Gótů a římského impéria ve 3. – 5. století*

Keď som si prvýkrát prečítal názov tejto knihy, domnieval som sa, že svojím obsahom neprekročí tieň podobných historických prác, ktoré sa väčšinou venujú chronologickému výkladu najmä politických dejín rôznych historických spoločností. Publikácia Stanislava Doležala však nepredstavuje stereotypný výklad histórie Gótov, ktorý by bol určený výlučne len pre úzky okruh záujemcov o antické dejiny, ale má podľa môjho názoru aj omnoho širší rozmer. Niektoré kapitoly totiž môžeme čítať aj v kulturologickom kontexte ako zaujímavý príspevok k otázke rímskeho vyrovnania sa s fenoménom imigrácie. Góti totiž zaujímali v rámci barbarských kmeňov, s ktorými sa Rimania neustále konfrontovali, špecifické postavenie. Po vpáde Hunov na ich domovské územia v poslednej štvrtine 4. storočia n. l. sa totiž časť Gótov rozhodla požiadať Rimanov o politický azyl. Tí im vyhovelí a usídlili ich priamo na území ríše. Góti tak začali postupne ovplyvňovať dobovú politiku. Porazili Rimanov v bitke pri meste Hadrianópolis v roku 378 n. l., pri ktorej zahynul aj samotný východorímsky cisár Valens a nakoniec dokázali vďaka Alarichovi dobyť Rím v roku 410 n. l. Keďže máme o ich pôsobení dostatok historických a archeologických dokladov, dokážeme dnes pomerne úspešne rekonštruovať niektoré aspekty gótskeho života. Vzájomná interakcia Rimanov a týchto pôvodných politických imigrantov ovplyvnila výraznou mierou obidve strany konfliktu. V knihe sa dočítame, ako niektorí Góti dokázali pod vplyvom romanizácie zmeniť vlastnú kultúrnu identitu, ako sa postupne integrovali do rímskeho spoločenského systému, v ktorom začali zastávať vysoké posty vo vojsku, v správnom systéme a pod. Ak niekto hľadá nejakú knihu, prostredníctvom ktorej by sa chcel dozvedieť viac o starovekom fenoméne migrácie, tak ju vrelo odporúčam.



Hanna Krallová: *To ty jsi Daniel*. Praha: H & H 2006. 72 s.

Všetky knihy polskej novinárky Hanny Krall sa vyznačujú neopakovateľnou jazykovou atmosférou. Autorka používa minimálne výrazové prostriedky na zachytenie najťažších životných okamihov svojich reportážnych postáv. Ani jedno slovo nie je v texte použité navyše, dokonca každá medzera medzi písmenami má svoje presne určené miesto. Vďaka tejto premyslenej kompozícii neustáleho striedania slov a ticha dosahuje autorka veľmi zaujímavý efekt. Jej knihy sa totiž nedajú čítať v strese, rýchlosti alebo v hluku – musíme si skrátka na ne nájsť čas, sadnúť si a pomaly skúmať každé jedno vyrieknuté slovo, bodku, otáznik či iné interpunkčné znamienko. Až vtedy sa dostaví výsledok, ktorý v nás vyvolá nezabudnuteľný čitateľský zážitok. V knihe *To ty jsi Daniel* autorka opätovne zaznamenáva rozhovory o ťažkých osudoch prevažne židovských hrdinov v Poľsku počas druhej svetovej vojny. Pri knihách o holokauste sme väčšinou zvyknutí na čítanie objemných zväzkov, ktoré nám dopodrobna opisujú hrozné údely jednotlivých aktérov deja. Hanne Krall však na opis zla niekedy stačí jedna jediná strana. Vďaka spomenutej štruktúre sa však čitateľ musí neustále sústrediť na text a často až po opakovanom prečítaní si zrazu uvedomí, čo chcel rozprávač týmto príbehom

naozaj povedať. Autorka by sa tak mala dávať čítať ako povinná literatúra pre študentov, ktorí sa chcú naučiť písať nesmierne hlboko, no zároveň úplne minimalisticky. V dobe, keď sa sila slov neraz premeriava reálnou hmotnosťou kníh, keď musíme čoraz častejšie čítať bezobsažné slovné balasty, predstavujú práce Hanny Krall skutočný čitateľský zážitok.

Peter Fraňo



Immaculée Ilibagiza a Steve Erwin: *Prežila som. Otvorená sponed' o zrade, nenávisti a odpustení*. Bratislava: NOXI s. r. o., 2016. 278 s.

Immaculée Ilibagiza je Rwandanka, ktorá prežila genocídu v roku 1994. Je presvedčená, že Boh ju zachránil preto, aby o nej mohla rozprávať. Myslím, že čitateľ s ňou bude nakoniec súhlasiť.

V tejto knihe možno nájsť množstvo rozmerov. Čiastočne predstavuje Rwandu ako krajinu: niektoré črty kultúry jej obyvateľov, politické pomery, ktoré v nej vládnu posledné desaťročia, vrátane medzinárodných (koloniálnych) vplyvov, tragický príbeh opakujúcich sa etnických nepokojov, ktoré vyústili do genocídy, rodinné a susedské vzťahy, každodennú prácu i vieru v Boha. Rozsah príbehu sa však sústreďuje na 100 dní trvajúcu genocídu v roku 1994, ktorú označujú za jednu z najkrvavejších v dejinách ľudstva, a udalosti, ktoré jej predchádzali, aj ktoré nasledovali bezprostredne po jej skončení. Hlavnou postavou i rozprávačkou príbehu je jej autorka, vtedy 24-ročná študentka univerzity, ktorá sa mala pripravovať na záverečné skúšky. Namiesto toho strávila 91 dní v úkryte s ďalšími siedmimi ženami.

V podmienkach, ktoré neposkytovali ani o centimeter viac komfortu ako samotné prežitie, no zároveň poskytovali dostatok informácií o tom, čo sa deje vonku, mala možnosť nielen dôkladne preskúmať hlbiny svojej duše a viery, ale aj povahu ľudí. Celkom prakticky a vecne rozoznať a označiť zlo v inak „dobrých“ ľuďoch. Hoci hlavným posolstvom knihy je svedectvo o duchovnej ceste k odpusteniu a o jeho význame pre jednotlivcov i pre spoločnosť, kniha nie je náboženská. V prvom rade opisuje „každodennosť“ genocídy. Premenu ľudí i spoločnosti, ktorá ju sprevádza. Správanie a myslenie ľudí, keď je normálne zabíjať a hlavným životným cieľom je prežiť.

Immaculée Ilibagiza prišla v genocíde postupne o oboch rodičov a dvoch bratov (prežil len najstarší, ktorý chvíľu pred začiatkom genocídy odcestoval študovať do Somálska a vrátiť sa mohol až rok po jej skončení, keď európska agentúra, ktorá mu poskytovala štipendium, vyhodnotila situáciu ako bezpečnú). Vo svojej bolesti a strachu však nestratila schopnosť vidieť širšie súvislosti. A predstaviť

ich tak, aby každý čitateľ pochopil, ako ľahko môže kdekoľvek vo svete vzniknúť podobná situácia. V podstate na to stačí nesprávne myslenie, ktoré segreguje kategórie obyvateľstva podľa všeobecných znakov (napr. etnických) a rádio, ktoré ovládli takto mysliaci ľudia, najmä ak majú svoje zastúpenie medzi politikmi a v armáde. Keď sa strhne všadeprítomné vraždenie, podporované jednofarebnou propagandou ako záslužný spoločenský čin, nakoniec nezomierajú len „označení“, ale všetci, ktorí nesúhlasia s extrémistami.

Immaculée Ilibagiza prežila a opísala veľmi silný a poučný príbeh, ktorý sa nedá vnímať len ako prípad africkej Rwandy. Ako sama zistila, keď ju pozývali prednášať, v mnohých krajinách sveta našiel tento príbeh príliš veľa pochopenia i podobností.



Marek Vagovič: *Vlastnou hlavou. Ako predal Fico krajinu oligarchom.*

Bratislava: Premedia, 2016. 248 s.

Kniha Mareka Vagoviča poskytuje dôležitý náhľad do slovenskej politiky. Sústreďenie kritického pohľadu na stranu Smer sa môže javiť ako politicky tendenčné, no vzhľadom na to, že ide o najdlhšie vládnu stranu od vzniku Slovenska v roku 1993, je to v kontexte tejto knihy logické. Napokon, autor, ktorý pôsobí ako investigatívny novinár, nezaprie vzdelanie historika a s faktmi sa snaží pracovať nezaujatý a presne. Keďže s podobným prístupom v knihe spomína aj iné politické strany, kniha nakoniec nie je proti Smeru, ale o Smere. Hoci vôbec nie lichotivá.

Žiaľ, „choroby“ slovenskej politiky, ktoré autor opisuje, ako sa zdá, nenakazili len politiku tejto jednej strany a informácie zo zahraničia (napr. v súvislosti s poslednou hospodárskou krízou v roku 2008) ukazujú, že sa netýkajú len Slovenska. O to dôležitejšie je poznať ich. Naznačujú totiž, že politické zriadenie, ktoré považujeme za demokraciu, v mene demokratického získavania hlasov voličov, zrejme celkom demokraciou nie je.

Vagovič v knihe odhaľuje skutočné mocenské pozadie slovenskej politiky a dôležitou stránkou obrazu, ktorý ukazuje, je to, že nerobí len náznaky o postupoch „ako sa to robí“, ale poctivo zoraďuje fakty a uvádza konkrétne mená. Samozrejme, tento obraz má obmedzený rozsah – zameriava sa na spôsoby financovania najväčšej slovenskej politickej strany a s nimi spojené politické súvislosti. Čitateľ si môže len priať, aby dostal do rúk viac takýchto kníh, ktoré budú obraz slovenskej politickej scény dokresľovať.

Kniha je pútavá a atraktívna aj preto, že na viac či menej čiastkové informácie o väčšine z káuz, ktoré opisuje, už čitateľ mal možnosť naraziť v médiách. Autor ich však faktograficky spresňuje a stavia do vzájomných i širších súvislostí. Tento prístup sa neuspokojuje len s kritickým poukázaním

na „zlé skutky“ politikov, ale na faktografickom pozadí ukazuje jeden zo spôsobov, akým sa politika na Slovensku robí. Zároveň dokazuje, že akokoľvek by bol tento spôsob zaužívaný a možno aj medzinárodný, je to spôsob škodlivý. Knihy ako toto dielo Mareka Vagoviča môžu byť prvým krokom k dôležitému politickému vzdelaniu (nielen)voličov, a teda aj k hľadaniu ciest, ako situáciu zmeniť.

Mária Suríková

Hronský's philosophy of life in the context of „agricultural novel“

This study tries to answer two questions. First, whether we can consider Hronský's novel 'Chlieb' agricultural novel and second, whether the meaning and function of agricultural novel represents Hronský's philosophy of life. This study also deals with the grounds of Hronský's philosophy of life.

Keywords: Jozef Cíger Hronský, Chlieb, agricultural novel, philosophy of life

Jozef Cíger Hronský (1896 – 1960) patrí k spisovateľom, ktorých osoba i tvorba boli úzko prepojené s problematikou slovenského národa. Najmarkantnejšie to dokazuje jeho kontroverzný posledný román *Svet na Trasovisku* (1960), no zaujímavým príkladom je aj román *Chlieb* (1931), v ktorom tematizoval problematiku života na slovenskom vidieku v medzivojnovom období. Orientácia na národnú problematiku sa v tomto Hronského románe prejavuje nielen tým, že tematizuje spoločensko-hospodársky kontext medzivojnového obdobia, ale najmä faktom, že v ňom ponúka riešenie na dané problémy. Práve to riešenie sformuloval v istej koncepcii, ktorú v tomto zmysle vnímam ako Hronského filozofiu ľudského života[1].

Román *Chlieb* patrí k rozsiahlejším Hronského prózam, ktorých dej je zasadený do prostredia slovenskej dediny. Ideové gro románu *Chlieb*[2] tvorí symbolika krvi, zeme, chleba a rúk, ktorá, podobne ako samotný názov románu, konotuje súvislosť s roľníckym štýlom života. (Nielen) v medzivojnovom období bol na našom území roľník pozitívne hodnotenou súčasťou národa. V tejto štúdii sa budem venovať otázke, či je možné o románe *Chlieb* uvažovať v intenciách roľníckeho románu a či práve tento rozmer románu neponúka riešenia spoločenských problémov, ktoré Hronský umelecky stvárnil. Termín „roľnícky román“ slovenskej literárnej vede a histórii predstavil historik Roman Holec, ktorý sa okrem iného zaoberá práve prepojením histórie s literatúrou a otázkou agrarizmu v prvej Československej republike[3].

Agrarizmus

Jednou z najúspešnejších politických strán na území dnešného Slovenska v medzivojnovom období bola Agrárna strana. Jej ideovými východiskami boli „konzervatívne hodnoty vidieckeho človeka a roľníka, ktorý pre svoju nerušenú prácu potrebuje pokoj a mier a je preto proti všetkým radikálnym a revolučným myšlienkam, (...) kompromis medzi kolektivismom a individualizmom, ako forma vymedzenia sa voči radikálnemu marxizmu i pravicovým diktatúram vo forme fašizmu či nacizmu“ (Hanula, 2011, s. 13). Orientácia na pôdu, roľníctvo, dedinu, metaforicky povedané na tradíciu, bola jedným zo spôsobov ako sa vyrovnáť s politickými či spoločenskými problémami danej doby. Význam sedliaka vo svojich viacerých prednáškach a prejavoch zdôrazňoval aj Milan Hodža (1878 – 1944), ktorý v intenciách agrarizmu vnímal sedliaka a dedinu ako liek na choroby doby[4], podobne ako samotný Hronský (Hronský, 2008, s. 517).

Ruralizmus

O popularite politického agrarizmu aj v kultúrnom kontexte svedčí fakt, že v českej a čiastočne i slovenskej literatúre sa sformoval literárny smer korešpondujúci s ideami Agrárnej strany – ruralizmus[5]. Zdôrazňoval význam dediny a roľníka ako opory národa, reprezentujúcej národnú

kultúru, dedičstvo, tradície a budúcnosť zároveň. „V selství (...) byla vždy bohatá nádrž síly a kultury národa. Lid selský byl a jest aktivním i pasivním činitelem národní kultury“ (Matula, 1938, s. 115). Ruralizmus vychádzal najmä zo zeme, ktorá je vnímaná vo viacerých aspektoch: „Pôda je najlepším zajištením priestoru, potrebného pro svobodný národ, zemědělská práce je našim nejvlastnějším národním podnikáním, duševno vesničanova je cennou operační základnou pro mír v národě i mezi národy. Národy, odcizené rodné hroudě hmotně i duchovně, jsou příliš lákavým terénem pro pokusnictví a politickou, sociální, kulturní i hospodářskou přestavbu světa“ (Matula, 1933, s. 15). V týchto dvoch vetách sú obsiahnuté takmer všetky základné atribúty ruralizmu – presvedčenie, že pôda vymedzuje národ, že poľnohospodárstvo je najlepší spôsob života, že dedinčan (sedliak) je základom spoločnosti i medzinárodného mieru, a tvrdenie, že stabilita prameniaca zo zeme je garanciou pokojného života. Predpokladám, že podobné idey stoja aj v pozadí Hronského filozofie ľudského života, ktorá sa prejavuje vo významovom pláne románu *Chlieb*. Dôraz na tradíciu dedinského života, rodinu, kult rodu, národ ako strážcu pôdy, katolicizmus a mystika zeme (Vlašín, 1983, s. 280) našli svoje využitie aj v slovenskej literatúre daného obdobia. Slovenský literárny vedec a historik Oskár Čepan ruralizmus charakterizuje ako „náhradné východisko pri nadväzovaní pretrhnutej kontinuity dedinskej témy, ktorá po agónii starého realizmu a po nástupe socialistického realizmu strácala vývinové perspektívy“ (Čepan, 1984, s. 594), ktoré „podporovala vehementne aj oficiálna kritika slovenského štátu, ktorá vyzdvihovala neotrasiteľnú dôveru v ‘zdravé sily dediny’ ako nevysychajúceho žriedla obnovy literatúry v úzko regionalistickom duchu[6]“ (Tamže, s. 594). Hronského tvorbu ako ruralistickú charakterizoval už Štefan Letz v recenzii jednej z autorových prvých prozaických zbierok *Domov* (1925), v ktorej hovorí, že „Hronského kniha je tichým vyznaním tejto rodolásky“, že autor „vedel utrafiť, kde vyvierajú životné pramene národa“ (Letz, 1925, s. 771). Iné vnímanie literárneho termínu ruralizmus v slovenskej medzivojnovnej literatúre predstavil o pol storočie neskôr František Miko vo svojej štúdii *Ruralizmus ako lyrická koncepcia ľudovosti* (Miko, 1982, s. 293-305). Tvrdil, že ruralizmus „vždy značí literárnu orientáciu na vidiek, ľud i prírodu, a to spravidla v opozícii proti orientácii na prostredie mestské“ (Tamže, s. 295), ale zároveň za dôležité považoval „odvrat“ a „návrat“ do dedinského prostredia[7] (Tamže, s. 296).

Chlieb - román dediny

Hronského *Chlieb* je románom dediny a románom zeme[8]. Výberom témy i prostredia autor nadviazal na predchádzajúcu etapu slovenskej literatúry, čo potvrdzujú názory viacerých literárnych kritikov a historikov o Hronského epigónstve Kukučína[9]. Zároveň však treba brať do úvahy aj fakt, že slovenská spoločnosť mala koncom 19. a začiatkom 20. storočia výrazne agrárny charakter[10]. Na druhej strane symbolické a mýtizujúce narábanie s motívom zeme z románu *Chlieb* robí oproti realistickej dedinskej epike modernú prózu nielen na rovine formy, ale aj obsahu.

Zem

Adorácia zeme a práce s ňou je jednou zo základných vlastností agrarizmu. Holecov termín *rolnícky román*[11] súvisí so sprístupňovaním princípov politického agrarizmu. Zároveň ale platí, že sa súbor vlastností[12], ktoré Holec vymedzil pre tento žáner, vyskytuje aj v textoch autorov, ktorí k politickému agrarizmu nemuseli inklinovať[13]. Zem považujem za jeden zo štyroch základných symbolov románu *Chlieb*. Na úrovni motívov, leitmotívu i rôznych výrazových prostriedkov sa v románe implicitne i explicitne opakujú najmä obrazy zeme, chleba, krvi, rúk a lastovičiek. Odhliadnuc od posledného menovaného prvé štyri spolu úzko súvisia a odkazujú na pracovitosť, spätosť so zemou a tradície slovenského vidieka. Ak ich zoradíme takýmto spôsobom: zem → ruky → krv → chlieb, predstavujú na jednej strane obživu, poľnohospodársky princíp a na strane druhej aj nekonečný kolobeh ľudského života, ktorý potvrdzuje autorovo cyklické chápanie času. Symbolika zeme, chleba, krvi a rúk predstavuje motiváciu ľudského konania, zmysel života a jeho napĺňanie v práci so zemou. Takto by sa dala definovať základná myšlienka celého románu *Chlieb*. Zem v románe nezohráva len úlohu zdroja obživy, ale symbolizuje aj akúsi vládkyňu nad ľuďmi, archetypálnu podstatu života.

Zem sa zároveň v tomto románe spája s motívom krvi, vďaka čomu sa doňho dostáva aj nacionálna otázka – ako to napríklad dokazujú citované slová Matulu o tom, že pôda predstavuje najlepšie zaistenie priestoru, ktorý potrebuje slobodný národ. V menšej mierke je zem znakom dediny Bacúch, ktorá v opozícii „naše-cudzie“ reprezentuje naše a zároveň v opozícii „mesto-dedina“ zastupuje dedinu (V oboch prípadoch reprezentuje to pozitívne.). Takéto uvažovanie o pôde a krvi evokuje aj filozofiu „Blut und Boden“, v ktorej sa krv považuje za prejav pôvodu a rasy a pôda za živiteľku, domov, predpoklad života, no už aj za znak životného priestoru (Holec, 2014a, s. 573).

Zem v Hronského filozofii života, ako ju predostiera v románe *Chlieb*, vystupuje najmä v súvislosti s poľnohospodárskymi prácami. Práve tento spôsob obživy autor vníma ako najsprávnejší, keďže je v súlade s tradíciou[14]. V pasáži, v ktorej sa tematizuje smrť na poli Metodeja Chleбку, vystupujú do popredia najmä jeho výčitky svedomia[15], že oranie zanedbával. Nedostatočný záujem tohto bohatého gazdu o poľnohospodárske práce predstavuje zásadné negatívum jeho osobnosti, čím autor naznačuje, že roľník reprezentuje pozitívny (ideálny) typ človeka[16]. Práce so zemou súvisia aj s cyklickým vnímaním času, najmä v kontexte ľudského života. Hoci cyklické, prírodné vnímanie času a riadenie sa podľa sezónnych poľnohospodárskych prác evokuje skôr pohanské zvyky, dôležitú úlohu v románe *Chlieb* – podobne ako v ideológii agrarizmu – zohráva[17] aj kresťanstvo. Okrem morálnych pravidiel, ktorými sa riadi dedinský kolektív, a zákonov zeme, sú tu aj zákony božie. Práve tieto dva typy zákonov sa v Hronského filozofii prelínajú.

Z hľadiska dejovej línie plní zem i ďalšiu úlohu, sujetotvornú. Stáva sa totiž riešením dvoch základných konfliktov románu[18]. Zem je dôvodom a zároveň aj prostredím katarznej smrti Metodeja Chleбку. Matuška tvrdí, že Hronský je „presvedčený o nemennej hodnote práce so zemou ako práce všetkých prác – prácu roľníka vyníma z času, zvečňuje ju, tvrdí zem ako čosi absolútne“ (Matuška, 1970, s. 53), čo potvrdzuje najmä pasáž o Metodejovej smrti. Práve v Matuškovkej monografii o Hronskom sa nachádzajú pojmy „zbožnenie zeme“ a „zbožštenie zeme“ (Tamže, s. 58). Oba tieto výrazy v sebe prepájajú vieru v zem a vieru v Boha. Symbolicky možno Metodejovu smrť vnímať ako alúziu na biblické „*V pote tváre budeš jesť svoj chlieb, kým sa nevrátiš do zeme, z ktorej si bol vzatý, lebo prach si a na prach a obrátiš.*“ (Gen, 3:19)[19].

Okrem Metodejovho uvedomenia sa a následnej smrti zem zohráva významnú úlohu aj v riešení „otázky cudzieho“[20].

Zem teda nie je len jedným z popredných leitmotívov v románe *Chlieb*, zasahuje aj do významového plánu textu, tým že pomáha riešiť jeho základné konflikty. Jej význam v riadení životov Bacúšanov predstavujú tzv. zákony zeme[21]. V románe *Chlieb* sa toto explicitné pomenovanie objaví trikrát. Hronský takto zdôrazňuje prevahu prírody nad človekom, tradíciu, pripútanosť k zemi a závislosť od nej. Takmer identické pomenovanie využíva aj Anton Štefánek v publikácii *Základy sociografie Slovenska*[22] z roku 1945. V časti, v ktorej charakterizuje sedliaka[23], sa píše: „zákon prírody alebo zákon pôdy, ktorý si on (sedliak) podľa svojho zdedeného rozumu a citu vysvetľuje, rozhoduje o jeho živote. Proti týmto zákonom nereptá, ale prijíma rezignovane, čo sa mu urodí a nereptá, keď sa mu neurodí. Neustále pracuje a obrába svoju dedovizeň a nakoľko možno, rozmnožuje ju“ (Štefánek, 1945 s. 66).

Príroda, dedina, kolektív

Pre román *Chlieb* sú typické lyrizačné pasáže, ktoré otvárajú viaceré kapitoly. V nich sa do popredia dostáva monumentalizácia všemocnej prírody. Ide o jeden z princípov, ktoré Holec vyčleňuje ako vlastnosť roľníckeho románu, zároveň je však tento vzťah človeka a prírody predznamenaním ďalšej vývinovej tendencie slovenskej prózy – prózy naturizmu.

Prostredie, v ktorom sa Hronského román *Chlieb* odohráva, je dedina Bacúch. V texte je viackrát postavená do opozície s mestom (Podhrabnice, Sedlice), dedina vždy vyznieva pozitívnejšie, a to

nielen preto, že reprezentuje to „naše“. Z hľadiska autorovej stratégie ide aj o idealizovanie dedinského prostredia, ktoré je vykreslené ako mravné. Hronský sa však nesnaží čitateľovi ponúknuť takú zidealizovanú verziu dediny ako českí ruralisti. Jeho Bacúch je plný rozporov i mocenských súbojov. Dedina nepredstavuje len topografický priestor, ale aj kolektívnu postavu, tzv. Bacúšanov[24], a v neposlednom rade osnovu mravných a spoločenských zákonov, ktoré jej obyvatelia dodržiavajú. V tomto zmysle dedina naozaj vystupuje ako morálny vzor v protiklade ku skazenému mestu.

Kolektívne zobrazenie obyvateľov Bacúcha umožňuje Hronskému rozohrať ďalšiu líniu textu – tú, v ktorej zdôrazňuje problematiku rodu, krvi. Všetky postavy (okrem Metodeja) sa vyznačujú jednak silnou spätosťou so zemou, s dedinou, ale najmä s ďalšími rodinnými príslušníkmi. Záverečné pasáže románu sú vyjadrením budúcnosti, ktorá čaká ich potomkov – lineárneho pokračovania osudov Bacúšanov. Takto Hronský pozitívne pracuje s motívom rodu pomocou symbolu zeme, ktorá sa dedí z generácie na generáciu, a tým zabezpečuje budúcnosť pevne previazanú s tradíciou poľnohospodárskych prác.

O Hronského vzťahu k slovenskej dedine a obyčajnému dedinskému človeku sa okrem jeho tvorby možno dozvedieť i pri čítaní jeho publicistických textov a prednášok[25]. Hronský si nevybral dedinské prostredie pre svoje prózy náhodou, ani preto, že to bolo pre slovenskú literatúru už tradičné domovské prostredie. V jeho filozofii ľudského života predstavovala dedina ideálne životné prostredie[26]. Tento fakt tiež umožňuje vnímať román *Chlieb* v kontexte roľníckeho románu. Súhlasím s Holecovým konštatovaním, že „Hronskému slovenská a dedinská zakotvenosť umožňovali z úplne odlišných ideových východísk i riešení dospieť k rovnakým obrazom a symbolike ako „literárnemu agrarizmu““ (Holec, 2014a, s. 561). Jeho využitie dedinskej témy a stvárnenie dedinského prostredia predstavuje nový typ dedinského románu v našej literatúre. Je preň typická autorova filozofia ľudského života, ktorá miestami nadobúda až rozmery sociálnej utópie[27].

Roľníctvo

Roľníctvo je jedným z najdôležitejších motívov románu, je v ňom kladené do súvisu so sexualitou a zároveň sa zem obviňuje z biedy[28], primárne je však vnímané ako najprirodzenejšie zamestnanie. Pôda v Bacúchu nie je plodná, rozprávač ju v románe charakterizuje ako štrkovitú[29], no i tak je schopná dať Bacúšanom to, čo potrebujú. Pretože títo ľudia sú zvyknutí na život v biede a nežiadajú veľa (Bieda a istá skromnosť, viackrát sa objavujúce v pásme rozprávača aj v pásme postáv, patria rovnako k základným atribútom Hronského filozofie ľudského života.). Podobne sa Hronský vyjadril aj v eseji *O svojej literárnej tvorbe*: „v kúsku štrkovitej zeme je zvláštna sila, zvláštna mocná viera a opora človeka, lebo zabezpečuje – i keď veľmi skromnú a čiernu – skyvu chleba“ (Hronský, 2012, s. 56). Slovné spojenie „zvláštna sila“, ktoré Hronský použil v eseji, sa vyskytuje aj v románe *Chlieb*. Tieto zvláštne sily[30] vychádzajú z prírody, z pôdy a určujú ľudský život. Hronský tým poukazuje na závislosť ľudí od premenlivosti prírody, ktorá im život sťažuje, no zároveň nikdy nie je tak zle, aby človek neuživil seba a svoju rodinu. Zároveň tieto sily predurčujú mýtické vlastnosti zeme a prírody, ktoré majú v diele tohto autora rovnako významnú pozíciu. Určité tajomno tvorí v Hronského filozofii ľudského života pendant vo viere v Boha, ktorá je tiež jej pevnou súčasťou[31]. Jeho postavy sú veriace, ale zároveň sú aj vášnivé, miesi sa v nich prírodné s kresťanským, v Mikovskej terminológii sú na rázcestí medzi pastierskym a roľníckym archetypom.

Zákony života

Hronský v jednom zo svojich úvahových textov o dedine hovorí, že „má svoj intímny život, ktorý nikdy neukazuje sviatočným turistom a ku ktorému sa ťažko priblížiť. Má svoje mravy, ktoré nie sú hocikomu pochopiteľné, má svoje zákony, nenapísané, ktoré nikomu na svete nanucovať nebude, ale sama sa ich nepustí, ale sama sa ich nikdy nepustí, zákony, o ktorých sa neraz ani len nehovorí“ (Hronský, 2012, s. 53). Táto pasáž pôsobí ako zhutnené vyjadrenie „zákonov zeme“ z románu *Chlieb*. Hronský vníma dedinu ako uzavreté spoločenstvo s istými morálnymi zásadami, a presne tak je

vykreslený románový Bacúch. Dôležitá je zmienka o „intímnom živote“, čím Hronský naznačuje, že on doňho nejakým spôsobom prenikol, a vysvetľuje vnútornú stránku súdržnosti dedinského kolektívu. Tieto mravy, ktoré tvoria neviditeľnú štruktúru dediny, sa prejavujú v jej konaní – v jej schopnosti asimilovať alebo odohnať cudzie vplyvy, v jej uzavretosti a zotrvačnosti. Zároveň takéto vnímanie dediny a jej zásad pripomína Urbanovu filozofiu dediny, ako ju poznáme z románu *Živý bič* (1927): „*Ich pravda nebola pravdou do kníh natrepanou, zriadenou v ostré hrany viet a označená hrdým menom zákon. Ich pravda bola v nich, v ich živote, v krvi, vo svaloch, v obrovskom kolobehu pokolení, objímajúcom veky. Ich pravdu nehlásali apoštoli veľkými slovami; ich pravda žila v nich, s nimi zomierala, prenikala zemou, aby znova zahorela v deťoch, v tom smelom, veľkom „ešte sme tu“ zvolaní žijúcich*“ (Urban, 1981, s. 286). Znovu sa do popredia dostáva život v prírode, v súlade so zemou, taký, aký žili mnohé generácie v minulosti a mali by žiť ďalšie generácie v budúcnosti. Dedina a jej princípy sú nadčasové[32]. Najmä v spojení so zemou znamená dedinské prostredie neustále obnovujúci sa ľudský život – striedajúce sa generácie ľudí, ktorí sa živia prácou so zemou, žijú, milujú, hrešia, rúhajú sa a prosia o odpustenie.

Dedina teda predstavuje pevný a nemenný útvar, ktorý odmieta zmeny. Historické a spoločenské okolnosti sa však na nej tiež odzrkadlili. „Chaos, zmätok, dočasnosc názorov, neprestajné zmeny, všelijaké zmeny, všelijaké neistoty, nové heslá, nové administratívne poriadky, časy konjunktúry a časy nedostatkov, devalvácie, mátoženie s vojnou, všelijaké prevraty a mocenské zmeny, nové a najrozmanitejšie hospodárske, kultúre a politické možnosti nemohli nezanechať stopy aj na slovenskej dedine...“ (Hronský, 2012, s. 56). Podobne ako postava kňaza[33] v románe *Chlieb* hodnotí zmeny negatívne aj Hronský vo svojej eseji. Reakcie románovej dediny Bacúch na spoločenský a historický kontext prvej Československej republiky patria k zásadným témam v tomto Hronského diele. Napriek tomu si dedina zachováva svoje zákony a neprispôsobuje sa, v románe badať opačnú tendenciu – moc dediny zotrvať v istom status quo, ktorá sa potvrdzuje asimiláciou cudzieho elementu, vyhnaním Mekýša a nezaujmom o politiku, či pokorou Metodeja Chlebkú pred roľníctvom.

Hronského nazeranie na ľudský život v románe *Chlieb* je odlišné od koncepcie, ktorú predstavil v románe *Jozef Mak* (1933). V románe *Chlieb* sú preňho dôležité príroda a zem, roľníctvo s ohľadom na kolektív, no v nasledujúcej rozsiahlej próze sa zameriava na osud jednotlivca, ktorý metonymicky zastupuje celé ľudstvo, na jeho životnú drámu a neponúka odpovede a „návody“, ako to robil v románe *Chlieb*. V množstve príbehov, osudov a problémov Bacúšanov Hronský vykresľuje svoju predstavu o ľudskom živote, o jeho ideálnej podobe. A tá je veľmi tesne spätá so zemou, roľníctvom a prostredím dediny. „... *tu je strieborná rosa, púpava, sedmispáč, roztúžené smrečky, rozchechtaná makovica, tráva, v nej stará, stará stopa dedov a pradedov, seno, mlieko, chlieb a život. Viac sena – viac chleba, viac života.*

Menej sena – tak chleba iba kúsok, iba života ťažkého dosť. A bez sena? Bez sena nemožno si predstaviť život vôbec“ (Hronský, 1931, s. 361). Vypočítavaním rastlín smeruje k akejsi pamäti prírody, spomienke na predchádzajúce generácie a život zjednodušuje na „sena, mlieko a chlieb“. Jeho konštatovanie: „viac sena – viac chleba, viac života“ je jasným a stručným vyjadrením jeho filozofie ľudského života v tomto románe.

Záver

Hronského román *Chlieb* sa okrem estetických kvalít a originálneho budovania sujetu vyznačuje prítomnosťou autorskej filozofie ľudského života. Tá ovplyvňuje všetky roviny textu. Jej základné piliere sú cyklické vnímanie času, „zbožšťovanie“ a „zbožňovanie“ zeme, viera v Boha, dedina ako ideálny priestor pre život a roľníctvo ako ideálny spôsob obživy či život v biede a skromnosti. Na väčšinu z nich poukázali už doboví recenzenti či Matuška vo svojej monografii o Hronskom, hoci o týchto vlastnostiach neuvažovali ako celku, ktorý vytvára Hronského filozofiu ľudského života.

Keď sa nad jednotlivými vlastnosťami zamyslíme, je zrejmé, že sa prelínajú s definíciami viacerých literárnych smerov, ktoré poznáme z dejín slovenskej literatúry. Pri čítaní *Chleba* sa vynárajú paralely s ruralizmom, lyrizovanou prózou či prózou naturizmu. Najviac sa ale Hronského filozofia prelína s roľníckym románom, keďže oslavuje roľníctvo, pôdu a zdôrazňuje odovzdanosť nadprirodzeným silám.

Každá z rozsiahlejších Hronského próz je pretkaná autorskou filozofiou, no len román *Chlieb* dáva čitateľovi „návod na život“, definuje, ako by mal „dobrý“ život v autorovom ponímaní vyzeráť a najmä upozorňuje na chyby, ktorých sa dopúšťajú jeho postavy. Tento Hronského román je vystavaný na ideových základoch, ktoré sú typické pre roľnícky román v slovenskej literatúre. V prvej polovici 20. storočia dedinské prostredie znamenalo istotu, tradíciu, akýsi poriadok i pokoj, a toto vnímanie sa odzrkadľovalo i v literatúre. Hronský si vybral dedinu a roľníctvo ako základné body svojej životnej filozofie, pretože veril, že práve v nich sa skrýva sila národa i liek na všetky choroby doby.

Bibliografia

Primárna literatúra

- Hronský, J. C.: *Chlieb*. Martin: Matica slovenská, 1931. 509 s.
Hronský, J. C.: *Prózy*. Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry, 2008. 648 s.
Hronský, J. C.: *Zobrané spisy VI. Na Bukvovom dvore, Šmáková mucha, Na krížnych cestách*. Martin: Matica slovenská, 2007b. 354 s.
Hronský, J. C.: *Zobrané spisy XII. Niet krajších slov Publicistika a dokumenty*. Martin: Matica slovenská, 2012. 360 s.
Urban, M.: *Živý bič*. Bratislava: Tatran, 1981. 407 s.

Sekundárna literatúra

- Bagin, A.: *Literatúra medzi dvoma vojnami. Próza*. In. Dejiny slovenskej literatúry. Bratislava: Obzor, 1984. S. 472 – 528.
Biblia. Bratislava: Ikar, 2013. 670 s.
Čepan, O.: *Dozvuky tradičného a renovovaného realizmu. I. Dejiny slovenskej literatúry*, Bratislava: SAV, 1984. S. 590 – 655.
Čepan, O.: *Kontúry naturizmu*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1977. 232 s.
Čúzy, L.: *Jozef Cíger Hronský*. In. *Portréty I*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2004. S. 15 – 29.
Hanula, M.: *Za roľníka, pôdu a republiku. Slovenskí agráристи v prvom polčase 1.ČSR*. Bratislava: Historický ústav SAV v Prodama, 2011. 176 s.
Hodža, M.: *Milan Hodža: články, reči, štúdie, sväzok IV. Cesty stredo-evropskej agrárnej demokracie, 1921 – 1931*. Praha: Novina, 1931. 560 s.
Holec, R.: *Slovenský roľnícky román z hľadiska literárneho agrarizmu*. In. Český a německý sedlák v zrcadle krásné literatury 1848 – 1948, E. Kubů, J. Šouša, A. Zářický. Dokořán, Ostravská univerzita v Ostravě, 2014a. S. 548 – 575.
Holec, R.: *Stredoeurópsky roľnícky román a jeho zdroje*. In. Český a německý sedlák v zrcadle krásné literatury 1848 – 1948, E. Kubů, J. Šouša, A. Zářický. Dokořán, Ostravská univerzita v Ostravě, 2014b. S. 134 – 165.
Chrobák, D.: *Hronského prechod od realizmu k romantizmu*. In. *Elán*, 1930, r. 1, č. 4, s. 4.
Karpatský, D.: *Labyrint literatury*. Praha: Albatros, 2008. 541 s.
Kompiš, P.: *Dedina v polosne*. In. *Elán*, 1932, r. 2, č. 9, s. 5.
Letz, Š.: *J. C. Hronský: Domov*. In. Slovenské pohľady, 1925, r. 41, č. 12, s. 771 – 772.
Matula, A.: *Dnes jako včera*. Praha: Novina. 1938. 223 s.
Matula, A.: *Hlasy země v evropských literaturách*. Praha: Svobodné učení selské, 1933.
Matuška, A.: *J. C. Hronský*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1970. 236 s.
Miko, F.: *Estetika výrazu*. Bratislava: SPN, 1969. 292 s.
Miko, F.: *Hodnoty a literárny proces*. Bratislava: Tatran, 1982. 376 s.

Mráz, A.: *Romány a ich autori*. In: Medzi prúdmi I. Bratislava: Tatran, 1969. S. 49 – 116.

Rogulová, Jaroslava: *Vývin obyvateľstva a jeho štruktúry*. In: Ferencuhová, Bohumila et al. *Slovensko v 20. storočí. 3. zväzok. V medzivojnovom Československu*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied: Historický ústav SAV, 2012, S. 93 – 102.

Stanková, M.: *Mýtické spoločenstvo a akceptácia cudzieho (postava Čecha v Hronského románe Chlieb)*. In: Motus in verbo. Roč. 5, č. 2 (2016), s. 35 – 41

Štefánek, A.: *Základy sociografie Slovenska*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení. 1945. 440 s.

Števček, J.: *Lyrická tvár slovenskej prózy*. Bratislava: Smena, 1969. 347 s.

Števček, J.: *Nezbadané prózy*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1971. 156 s.

Vlašín, Š.: *Slovník literární teorie*. Praha: Československý spisovatel. 1984. 468 s.

Vlašín, Š.: *Slovník literárních směrů a skupin*. Praha: Panorama. 1983. 368 s.

P o z n á m k y

- [1] V nadväznosti na Jána Števčeka túto Hronského koncepciu nazývam *filozofiou života* (Števček, 1969, s. 62-64).
- [2] „Dej románu sa odohráva v dvadsiatych rokoch, teda ide o román z (autorovej, poznámka autorky) súčasnosti, v dedinke Bacúch. Dejové napätie je oslabené a presunuté do vnútra postáv. Relatívne pokojnú dedinskú atmosféru naruší povodeň a príchod cudzieho elementu, nového horára Čecha Osterčilka. Kolektív prekonáva prírodnú katastrofu a žije obvyklým rytmom, v ktorom sa striedajú obdobia bohatšie a chudobnejšie. Z dediny odchádzajú muži za prácou a iní sa opäť vracajú. ... Dedina si žije svojím životom a jej rytmus nenaruší ani takmer smrteľné poranenie Metodeja Chlebkú. Po návrate z nemocnice sa chromý Metodej zapája do života dedinského kolektívu, no jeho konanie je ovplyvňované najmä udalosťami v rodine a v rodine jeho nelegitímnej ženy Mariše, s ktorou má dvoch nemanželských synov. Román sa končí v intenciách fungovania životného kolobehu.“ (Čúzy, 2004, s. 19)
- [3] Porovnaj *Slovenský roľnícky román z hľadiska literárneho agrarizmu* (Holec, 2014a, s. 548 – 575).
- [4] „Není frázi, hledáme-li lék proti nemocem doby v našem selství: – jest úkolem z nejušlechtlejších a nejproduktivnějších zhodnotiti jeho mravní přínos vědecky a psychologicky.“ (Hodža, 1931, s. 34) „Třeba se ponořiti do hloubek slovanského selského duševního světa, abychom našli cesty k slovanskému dorozumění.“ (Tamže, s. 35) „Ten skutečně národní element, který zachovával nejen jazyk, ale vypracoval původní náměty k mravní kultuře: to byl český a slovenský zemědělec“ (Tamže, s. 135).
- [5] Skupina autorov zaoberajúca sa dedinskou tematikou (Vlašín, 1984, s. 326), jej východiskami boli mýtizácia „selství“ a pôdy (Vlašín, 1983, s. 280). „Vztah rolníka k půdě a člověka k rodné hroudě považovali ruralisté za základ zdravé společnosti, s konzervativní zaujatostí zdůrazňovali staré tradice, zejména rodinné a rodové, a brojili proti údajnému rozkladnému vlivu městské civilizace. Ťeský zápas rolníka s půdou líčili jako životní školu mravní energie a kázně, odtržení od rodné hroudě jako příčinu vykořeněnosti, mravní bídy a zoufalství“ (Karpatský, 2008, s. 415).
- [6] K tomuto prúdu zaraďuje Čepan tvorbu Martina Rázusa, Jozefa Nižňánskeho a Františka Hečku (Čepan, 1984, s. 595).
- [7] Problematikou sa zaoberá aj známa Mikova štúdia o pastierskom a roľníckom archetype (Miko, 1969, s. 209 – 215).
- [8] „Je to jeho prvý dedinský román a či román dediny, t.j. román zeme, ktorá prechodí z dedov na vnukov, z pokolenia na pokolenie, zeme s psiarkou, kosodrevím, malinčím a čučoriedím, úzkymi pásikmi ovsa a zemiakov“ (Matuška, 1970, s. 143).
- [9] Dobroslav Chrobák Hronského nazval priamo epigónom Kukučina (Chrobák, 1930, s. 4). Andrej Mráz o ňom písal, že nadväzuje na dedinských rozprávkárov (1969, s. 25). Rovnako aj Albín Bagin s odstupom času jeho prvotiny označuje za kukučínovské (Bagin, 1984, s. 498).
- [10] Začiatkom 20. rokov sa až 60% obyvateľov Slovenska živilo poľnohospodárskymi prácami, ale

v českých krajinách to bolo o polovicu menej (Roguľová, 2012, s. 99).

[11] Viac v jeho štúdiách *Stredoeurópsky roľnícky román a jeho zdroje a Slovenský roľnícky román z hľadiska literárneho agrarizmu*.

[12] V štúdii *Slovenský roľnícky román z hľadiska literárneho agrarizmu* vymedzuje tieto vlastnosti: adoráciu roľníckeho stavu, adoráciu pôdy a práce na nej, mystiku „božej dlane“ (Holec, 2014a, s. 555 – 559).

[13] ... intelektuálno-literárny smer dostal zelenú na rozvoj práve pod egidou agrárnej strany, hoci jeho nositelia a umeleckí predstavitelia nemuseli mať s agrárnikmi nič spoločné. (Holec, 2014a, s. 568)

[14] V románe *Na Bukvovom dvore* z roku 1944 rozprávač prezentuje obrábanie zeme ako odveké, nespochybniteľné, ako niečo, čo poskytuje ľuďom istotu: „*Jasné veci sú inakšie veci. Tam nič nenavymýšľaš, iba proste čakáš, pokým sa po poriadku usporiadajú. Napríklad: zaseješ zrnó, a keď padne teplý dážď, tak zrnó čochvíľa (nechýba tu sloveso?) a nikto sa nad tým nečuduje, i decku je jasné, že zrnó po teplom daždi musí vyhnúť. Len ho zasej dobre a vtedy, keď mu je čas. Potom sa steblo ťahá, vyťahuje, i je to všetko veľmi jasné i vtedy, keď do stebľa chytí sa chrobák a žerie ho, žerie. Len sa mu prizrieš a už vidíš, že na steblo nebude klas alebo bude veľmi krátky a v klase budú slabé zrná*“ (Hronský, 2007, s. 38).

[15] „– Ako málo som oral v živote! Daktorú jar len čo som sa dotkol pluha. Čo som robil?... Túlal som sa kadekde, opúšťal som brázdu. Hej, tu som mal byť! Brázda je najlepšia cesta, najrovnejšia. Mäkká. Lepšie sa ide po nej, než po pažiti. Či som to vedel? ... Tu som mal chodiť... Či mi to Gembovka vtedy dobre nehovorila, že tu mám chodiť? ... A Karasková?... Bože, koľko som toho zameškal? Aká teplota ide zo zeme, zeme je ako popol na pahrabe. Koľko som zameškal! ... I teraz mal som aspoň ukázať. Aha, ako spotvorili brázdu! Či je to robota? Hej, či sa s pluhom takto chodí! ... Razom ohromne prišlo mu ľúto brázdy, hoci rukami by ju naprával...“ (Hronský, 1931, s. 494).

[16] Smrť tejto postavy je možné interpretovať aj ako trest za vzpieranie sa filozofii života, ktorú zastával Hronský.

[17] Rovnako ako aj v ideológii agrarizmu.

[18] Za základné konflikty považujem životné osudy Metodeja Chlebkú (jeho rozorvaný život, manželstvo, nezákonné obchodovanie, postrelenie, zmenu životného štýlu a následnú katarznú smrť na brázde), problematiku života českej rodiny horára Osterčílka v Bacúchu, životné osudy Anče Ondrušky a Uliny Urvancký.

[19] V románe *Chlieb* je táto skutočnosť vyjadrená týmito slovami: „*Zem a človek je borba. Napokon pomôžu človeku neznáme sily a človek zvíťazí: bude zúfalý kopať a nariekať, keď mu bude kapať i posledná hruda spod nôh*“ (Hronský, 1931, s. 212). Nastáva tu posun oproti biblickému prototextu, človek má šancu na záchranu, víťazstvo a pomoc mu ponúkajú neznáme sily. V nich sa prejavuje Hronského orientácia na mýtické a tajomné aspekty ľudského života, ktoré sú prepojené s tradíciou, prehistóriou a cyklickým vnímaním času.

[20] Pozri: Stanková, 2017, s. 35 – 41.

[21] V románe sa trikrát vyskytne pripomenutie zákonov zeme. „... tunajšie vrchy a doliny majú svoje zákony, ktoré nijaká moc a nijaký rozum neprevráti“ (Hronský, 1931, s. 55); „Zem sama je zákon a plné ruky majú zelenej zeme, tak jednako spravodliví ľudia sú všetci. Iného zákona tu netreba. I smiešny je každý iný.“ (Tamže, s. 381) a „Zem a chlieb majú svoje zákony. Zákony zeme a chleba nedajú sa hnúť“ (Tamže, s. 502). Toto slovné spojenie spája iracionálnosť prírody s racionálnosťou ľudského spoločenstva, v obraze niečoho, čo musí byť a nedá sa proti tomu bojovať, ani to zmeniť. Už v úvodnej časti románu sa vyskytuje zákon („ľudia azda ani nevedeli, že robia tú robotu nielen zo samej ľudskosti, ale aj paragraf je na to napísaný, a to je vážnejšia vec než susedská láska.“ (Tamže, s. 94)), a čo je paradoxné, dedina ho neprijíma, búri sa, začala dvíhať hlavu (Tamže, s. 94). Hronský teda stavia dedinu do opozície so zákonmi, a napokon paradoxne vytvára „zákony zeme“.

[22] Ide o tretí zväzok *Slovenskej vlastivedy*, ktorú vydávala Slovenská akadémia vied a umení.

[23] „Človek, ktorý pracuje na pôde a živí sa z nej, ... pracuje na živej hmote a tvorí živú hmotu.“ (Štefánek, 1945, s. 63).

- [24] Hronský využíva metonymické pomenovania ako „klbko“, „krv“, „lastovičky“.
- [25] *O svojej literárnej tvorbe* napísal: „Dedina si je azda aj vedomá, že je prameňom všetkého ďalšieho“ (Hronský, 2012, s. 53), „Sám by som sa bol klamal, keby som svoje romány nebol vyniesol na dedinu“ (Tamže, s. 55), „Najkladnejší pomer k morálke, k štátu, k zásadám, k národnému stanovisku a taktiež i najmenej neistoty vo finančných zmätkoch mala vždy dedina“ (Tamže, s. 56).
- [26] „Hronský nevidel dedinu realisticky, ani hrdinsky, nechcel ju opísať, ale ju chcel evokovať ako hodnotu.“ (Števček, 1971, s. 40); „...Hronský díva sa na dedinu ako intelektuál, vyciťujúci jej mravnú prevahu nad mestským prostredím, univerzálnu platnosť jej hodnôt.“ (Tamže, s. 42)
- [27] Čepan v súvislosti s Hronského prózami hovoril o eticko-utopistickej podobe expresionizmu (Čepan, 1977, s. 22).
- [28] „...zaklínal hrudu, z ktorej vyrástla len riedka tráva, naničhodné bôrovčie, ktorá nestahotnela tak nikdy v jarných plušiach, v teplom daždi, v marcovom vetre, v májových parách, aby pluh hlboko mohol viaznuť do nej, aby sa rozkysla na teplé, vyparujúce sa blato, aby rodila vysoké steblá, rozbužnené ťažké žitné klasy. Zaklínal ju, že sa nerozohreje nikdy, aby roztopila kamenčie, a že jej málo. Že je zhrbená, nikdy sa nevystrie na širokú, rozkošou obťažkanú, aby strhla na seba vlahy a držala ich a rodila potom, rodila...“ (Hronský, 1931, s. 161).
- [29] „Ponad pásiky ovsu a zemiakov zatrepoce zázračná pieseň, silného, temperamentného rytmu, zhustne hovor, zbystrie krok, vozy rezkejšie klepocú, kosy rozvzáňajú, ľudia radi majú štrkovitú zem“ (Tamže, s. 197)“
- [30] „Zem a človek je borba. Napokon pomôžu človeku neznáme sily a človek zvíťazí: bude zúfalý kopáť a nariekať, keď mu kapať i posledná hruda spod nôh“ (Tamže, s. 212).
- [31] Takéto postrehy o zvláštnych silách a prasilách sa objavili už v dobovej recenzii Petra Kompiša (Kompiš, 1932, s. 5).
- [32] „... univerzalitu človeka a humanity našiel v nemenných mravných hodnotách dediny.“ (Števček, 1971, s. 53).
- [33] „Nemal rád politiku, ani nijaké neobyčajnosti. Dosť sa naborcoval s dedinou, pokým ho zmohla; nenávidel teraz všetko, čo by rozvracalo onen poriadok, čo sa tu ako-tak usalašil. Nenávidel vojnu, nenávidel vzburu, i to, keď sa Bacúšanom dobre viedlo, nenávidel všetko, čo znepokojovalo hladinu. Všetko, čo prichodilo zvonku. Čo vyšlo z dediny, o tom vedel, usporiada sa, ale čo prichodilo zvonku, o tom nikdy nedalo sa vedieť, ako sa vymoce z dediny“ (Hronský, 1931, s. 215).

Štúdiá vznikla v rámci projektu VEGA 1/0647/17 Poetika prózy 18. – 20. storočia

Mgr. Mária Stanková, PhD.

Katedra žurnalistiky

Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Štúrova 9

814 99 Bratislava

e-mail: maria.stankova@uniba.sk

The Importance of Female Characters in Socratic Philosophy

This paper focuses on the three famous female characters in Socratic philosophy – namely on Aspasia of Miletus, Diotima of Mantinea and Theodota. The main aim of this paper is to argue for the hypothesis that the female characters in the Socratic literature and the ideas to which they refer are of much greater importance than the masculine characters and even represent some exemplary examples of philosophical wisdom. We will try to verify this hypothesis by analyzing important parts from Plato's dialogue *Symposium*, Xenophon's *Memorabilia*, and by examining some fragments that have been preserved from Aeschines of Sphettus.

Keywords: Aeschines' Aspasia, Plato's Diotima, Xenophon's Theodota, Erôs, Paideia, Beauty, Socratic Therapy

V antickej filozofii a v antickej literatúre vo všeobecnosti nenachádzame veľa významných ženských filozofiiek, literátok či dokonca ani silných literárnych postáv.[1] Poznáme poetku Sapfó, mytologickú Pandoru či trójsku Helenu. Ani jedna z nich však nepredstavuje exemplárny príklad, ktorý by svojou slávou mohol naplno konkurovať mužským antickým postavám ako je napríklad Homér, mytologický Prométheus či udatný Achillés.

Zámerom nášho článku však nie je nachádzanie príčin, prečo sa stretávame s daným fenoménom a ani zjednodušovanie[2] celého problému na v súčasnosti tradičné tvrdenie, že dejiny antickej literatúry a filozofie predsa písali muži. Náš hlavný cieľ spočíva v objasnení významu, ktorý majú ženské postavy v sókratovskej filozofii, pričom sa budeme snažiť zdôvodniť hypotézu: ženské postavy a myšlienky, na ktoré tieto postavy odkazujú, majú v sókratovskej literatúre oveľa väčší význam než tie mužské a dokonca predstavujú akési exemplárne príklady filozofickej múdrosti. Túto hypotézu sa pokúsime overiť prostredníctvom analýzy dôležitých častí z Platónovho dialógu *Hostina*, Xenofónovho diela *Spomienky na Sókrata* a prostredníctvom skúmania niektorých zlomkov, ktoré sa zachovali od Aischina zo Sfétu. Naša hlavná hypotéza vychádza z klasických interpretácií[3], ktoré pracujú s tvrdením, že ženské postavy v sokratike sú symbolmi mužských vlastností, teda ich ženský rod je iba zidealizovaným maskulínnym svetom. Takýto naivný dichotomický pohľad sa snažíme problematizovať komplexnou analýzou toho, aký je význam konkrétnych ženských charakterov v sókratovskej filozofii.

V sokratike vieme identifikovať štyri hlavné ženské postavy. Ide predovšetkým o Diotimu z Mantineie, Aspasiu z Milétu, Theodotu a Sókratovu Xantippu. Xantippe sa v našej práci však nebudeme bližšie venovať, pretože zmienky o nej nie sú natolko relevantné pre danú hypotézu, ako správy o ostatných troch postavách, resp. sa nazdávame, že literárna postava Xantippy nemá u daných autorov filozofický význam, ale skôr dramatický[4].

Aischinova Aspasia, Erós a ἐπαγωγή

Je isté, že Aspasia, na rozdiel od Diotimy a Theodoty, je reálnou historickou postavou. Zmienky o jej výnimočných kvalitách nachádzame napríklad aj v Plútarchových *Životopisoch* (Βίοι Παράλληλοι), konkrétne v Periklovom životopise, kde sa uvádza, že Aspasia mala také výnimočné schopnosti, vďaka ktorým si dokázala získať priazeň tých najpoprednejších štátnikov a filozofov (τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα τῶν τε πολιτικῶν τοὺς πρωτεύοντας ἐχειρώσατο καὶ τοῖς φιλοσόφοις)[5].

Aspasiu nachádzame u sókratikov vždy v spojení s gréckym konceptom παιδεία, teda s výchovou alebo učením[6] – Platónovho Sókrata učí rečníckemu umeniu[7], Xenofóntov Sókratés od nej preberá zásady správneho dohadzovačstva (προμνηστρια)[8] a Aischinovho Sókrata zas učí umeniu ἐπαγωγή, t.j. indukcie[9]. Na základe uvedených zdrojov je zrejmé, že Aspasia bola v antickom Grécku nezvyčajným exemplárom vzdelanej ženy, alebo prinajmenšom ju tak vo svojich spisoch vykresľovali predstavitelia sókratovského krúžku. Z histórie však vieme, že ženy nepredstavovali tradičný objekt výchovy. Vzdelanie a výchova, ktorú dostávali slobodní muži a ženy, bola do veľkej miery rozdielna. Výchova žien bola ohraničená prostredím domácnosti[10] a vzdelanie nadobúdali prirodzenou formou, prostredníctvom pozorovania a napodobňovania sociálnej roly matky. Aj napriek týmto faktom je Aischinova *Aspasia* úzko prepojená so sókratovskou reflexiou *paideie*. Toto prepojenie – okrem iného – vzniká vďaka dramatickému zobrazeniu Aspasiae, ktorá nie je obyčajnou ženou, ale *hetairou*, teda mužskou spoločníčkou. V archaickom a klasickom Grécku existovalo jasné rozlíšenie medzi bežnými prostytutkami[11] (πόρνη) a vyššou triedou kurtizán (ἐταίρα), ktoré boli podľa všetkého veľmi dobre vzdelané a navyše jediné slobodné ženy v gréckych *poleis*. Toto vzdelanie im umožňovalo dosiahnuť istú intelektuálnu rovnocennosť s klientom. V tejto súvislosti Wolicki upozorňuje na paradox, ktorý sa spája s *paideiou* a rodovou diferenciáciou v antike. „Paradoxne, rovnaká *paideia* v prípade mužov vytvárala ich sociálnu prestíž a v prípade žien znamenala príslušnosť k morálne pochybnej sociálnej vrstve.“[12] Zatiaľčo sa obyčajné grécke ženy na verejnosti nestretávali s príslušníkmi mužského pohlavia[13], *hetaira* bola naplno otvorená mužskému pohľadu a zároveň je v istom slova zmysle oslobodená od mužskej autority, pretože sa nedala tak ľahko kúpiť ako napríklad klasická prostitútky, teda πόρνη.

Vzdelanosť v kombinácii s Erótom, ktorý sa spájal s uvedenou profesiou[14], výborne korešponduje so Sókratovým výchovným umením ako τὰ ἑρωτικά[15]. Práve Aischinés je podľa moderných bádateľov považovaný za pôvodcu literárnej koncepcie sókratovského Eróta[16]. Akým konkrétnym spôsobom sa v Aischinovom diele ukazuje význam Aspasiae v súvislosti so sókratovskou výchovou ako erotickým umením?

Podľa Lúkiana Aischinés uvádzal túto známu prostytutku ako paradigmatický príklad rozumnosti a múdrosti. „Po namalovaní obrazu vzdelanosti treba vytvoriť podobu múdrosti a rozumnosti (σοφίας καὶ συνέσεως εἰκὼν γραπτέα). Budeme pritom potrebovať veľa krásnych vzorov, zväčša starobylých, no jeden z nich pochádza aj zo samotnej Iónie. Namaľovali a vytvorili ho Sókratov spoločník Aischinés a sám Sókratés. Zo všetkých umelcov boli tými najschopnejšími napodobiteľmi, pričom táto ich schopnosť rástla zakaždým, keď im pri obraze pomáhal Erós. Slávnu Aspasiu z Miléty, s ktorou sa vraj stýkal aj najobdivovanejší Olympan Zeus, dávame všetkým za krásny príklad rozumnosti[17] (συνέσεως παράδειγμα).“[18]

Táto rozumnosť, či skôr múdrosť, sa prejavovala najmä v súvislosti s Aspasiinými rečníckymi schopnosťami[19], resp. s umením presviedčať druhých a argumentovať. Aspasia ovláda umenie ἐπαγωγή, ktoré do istej miery splýva so Sókratovým *elenchom*[20] (ἔλεγχος), tak ako ho poznáme najmä z Platónových raných dialógov. Cicero však spája metódu *epagógé*, ktorú Aischinés pripisoval Aspasi, s argumentáciou na základe podobnosti a tvrdí, že pri takomto spôsobe argumentácie spoludiskutérovi súhlas s niečím nepochybným vedie k tomu, že na základe podobnosti docielime, že premyslený sled otázok spôsobuje istotu dokonca v tom, čo sa na začiatku – najmä pri izolovanom skúmaní – zdalo pochybným[21]. Aspasia využíva tento postup pri fiktívnom dialógu s Xenofóntom a jeho ženou, ktorého hlavným cieľom je podnieť vzájomné snahy o sebazdokonaľovanie. Podobne je to aj v prípade Aischinovho dialógu *Alkibiadés*,[22] kde ide o to urobiť druhého lepším vďaka láske.

Napriek fragmentárnej povahe Aischinovho portréту Aspasiae sa zdá, že práve prostredníctvom tejto postavy sa Aischinés snažil poukázať aj na rozdiel medzi klasickou rétorikou a sókratovým umením presviedčania (argumentácia na základe ἐπαγωγή). Ako sa dozvedáme (napríklad) z Platónovej

Apológie, súčasťou tradičnej súdnej rétoriky bol dôraz na takú reč, ktorá vyvolávala u poroty súcit a prudké emócie. To bolo však pre Platónovho Sókrata neprijateľné: „musíte dať najavo, že oveľa skôr odsúdite človeka, ktorý robí takéto plačlivé scény a na posmech má mesto, než toho, kto si počína pokojne.“[23] Takéto emocionálne predstavenie rovnako podčiarkovala aj prítomnosť smútiacich žien a detí na súdnom procese. Mohli by sme povedať, že podľa Platóna takýto spôsob rétoriky útočí na najnižšie a iracionálne zložky duše, ktorým vládne Erós[24] a ktoré netúžia po pravde, ale iba po lichotení.[25] Práve ženy – podľa Platóna – sú oveľa viac pod vplyvom takýchto prudkých iracionálnych emócií a vášní ako je napríklad hnev, smútok či radosť[26].

Aspasia ako *hetaira* je skutočnou profesionálkou vo veciach lásky (τὰ ἐρωτικά), táto profesionalita má však inú podobu akoby sme čakali – je to erotické umenie, ktoré spočíva v hľadaní pravdy prostredníctvom vhodne zvolených slov, argumentov a presviedčania prostredníctvom *epagogé* s cieľom nadobudnúť ἀρετή[27].

Prečo vôbec hovoríme o umení lásky dokážeme lepšie pochopiť, ak svoju pozornosť obrátíme k ďalšej významnej ženskej postave, ktorú nachádzame v Platónovom dialógu *Hostina*.

Platónova Diotima a ἐρωτική τέχνη

Postava Diotimy predstavuje podľa Kahna[28] Platónovu odpoveď na Aischinovu *Aspasiu*, pričom samotný Aischinés uvádza, že Sókratés od Diotimy čerpal vedomosti o láske[29].

Je zjavné, že Aspasia ako *hetaira* a symbol sexuálnej zmyselnosti stojí v istej kontrapozícii voči mantinejskej kňazke, ktorá je zobrazená ako Sókratova učiteľka (ἡ δὲ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδασκεν).[30] U oboch postáv však môžeme identifikovať prepojenie s oblasťou ἐρωτική τέχνη.

Skôr než prejdeme k úvahám, prečo je pre Platóna v dialógu *Hostina* potrebné, aby jeho filozofické myšlienky prezentovala žena, v skratke predstavíme hlavné body „Diotiminej“ náuky. Táto náuka pozostáva z troch hlavných častí:

1. snaha o definíciu Eróta ako *daimona*/stotožnenie Eróta so Sókratom – „Múdrostť totiž je jednou z najkrajších vecí, Eros je túžba po kráse, takže Eros musí byť filozof a ako filozof stojí uprostred medzi múdrom a nevedomým“[31]
2. odpoveď na otázku, akým spôsobom sa filozofický Erós podieľa na nesmrteľnosti: „Tí však, ktorí majú plodivé duše – sú takí,“ povedala, „ktorí majú väčšmi obťažkanú dušu než telo vecami, ktoré aj počať, aj porodiť prislúcha duši“[32] a
3. aké sú účinky Eróta, resp. čo znamená pre Platóna rodenie a plodenie v krásnom[33] – „Ten ide správne po ceste lásky, alebo sa dá iným viesť, kto začína od tunajších krásnych vecí a pre dosiahnutie tohto krásna ustavične stúpa ako po stupňoch, od jedného k dvom a od dvoch ku všetkým krásnym telám, od krásnych tiel ku krásnym činnostiam, od činností ku krásnym poznatkom a od poznatkov napokon k tomu poznatku, ktorý je poznatkom toho krásna, aby napokon poznal, čo je krása.“[34]

Platónsko-sókratovské umenie lásky (ἐρωτική τέχνη) sa zakladá na túžení. Je to však túženie, ktoré spočíva v ἀνάβασις smerom od túžby po krásnom tele až k túžbe po večných a nemenných súcnoch, teda po pravde. Úlohou erotického vzťahu už nie je sexuálne spájanie a plodenie, ale abstraktné spájanie pojmov a plodenie nových myšlienok[35]. Platón hypostazuje terminológiu inšpirovanú pederastickou láskou[36], aby vyjadril proces získavania pravého poznania a zároveň spoznávanie krásy osebe. Schopnosť byť pravým erotikom sa spája so schopnosťou pýtania sa, s procesom neustáleho hľadania pravdy (obraz Eróta, ktorý sa nachádza medzi múdrosťou a nevedomosťou).

Je všeobecne známe, že hlavným problémom dialógu *Hostina* je pederastický Erós. Paradoxne však vyznieva fakt, že je to práve žena, Diotima, ktorá učí Sókrata ako správne milovať mužov (τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι).[37] Prečo je pre Platóna dôležité, aby to bola žena?

Možných odpovedí na túto otázku je viac. Existuje aj taká odpoveď, ktorá nepracuje s privilegovaným postavením ženskej postavy v rámci dramatickej expozície dialógu, resp. s nijakými jedinečnými vlastnosťami, ktoré by Platón mohol pripisovať ženskému pohlaviu. Pri danej odpovedi ide jednoducho iba o to, že z dramatického hľadiska bolo pre autora dialógu dôležité, aby Diotima nebola muž[38]. Táto odpoveď zabezpečuje autentickosť Sókratovej filozofie – mladého Sókrata „nezasvätil“ do umenia pederastickej lásky žiaden starší milovník (ἐραστής). Tento fakt poukazuje zároveň na morálnu bezúhonnosť Platónovho hlavného protagonistu, pretože prvým stupňom „rodenia a plodenia v krásnom“ je práve milovanie krásnych tiel.

My sa však nazdávame, že pre Platóna je nevyhnutné, aby Diotima bola príslušníčkou ženského pohlavia, a že táto postava predstavuje akúsi analógiu k paradoxu, ktorý sa v predmetnom dialógu spája so Sókratom a krásou. Sókratés je – podobne ako satyr Marsyas – veľmi škaredý, vo svojom vnútri však skrýva poklady, teda múdrosť[39]. Diotima je žena a láska k ženám vykazovala podľa Platóna väčšiu mieru ὕβρις ako tradičný homosexuálny Erós[40]. Diotima by teda na základe svojej telesnej a rodovej podstaty, na základe toho, že je žena, mala byť náchylnejšia voči nástrahám telesných túžob a žiadostivosti[41]. Opak je však pravdou a Diotima vo svojom vnútri – podobne ako Sókratés – skrýva poklady, ktoré odhaľujú netradičnú podobu erotickej lásky. Platón vyjadruje svoju filozofickú náuku prostredníctvom paradoxov, v ktorých sa Diotima stáva Sókratovým *Doppelgängerom*: Sókratés je milovník krásna, ktorý je škaredý. Diotima je žena, ktorá netúži po plodení ľudských potomkov, ale ktorá túži po božských myšlienkach, podobne ako Sókratés, no ktorá ho na rozdiel od neho aj rodí v podobe krásnych a pravdivých *theoi logoi*.

Xenofónova Theodota a θεραπεία

Poslednou zo spomínanej triády ženských postáv je Theodota, ktorá vystupuje v tretej knihe Xenofónových *Spomienok na Sókrata*. Theodota, podobne ako Aspasia je tiež *hetaira*, avšak problém, na ktorý Xenofón prostredníctvom tejto postavy referuje, je iný.

Nazdávame sa, že dialóg s Theodotou poukazuje na formovanie vzťahu medzi žiakom a učiteľom v sókratovskej tradícii myslenia, ktorý vzniká prostredníctvom toho, ako obe strany narábajú s Erótom, resp. s túžbou. Dôležitou súčasťou tohto vzťahu je otázka sókratovskej *therapeie* (θεραπεία). Je zaujímavé, že v rámci interpretačnej literatúry sa Xenofónovská verzia Sókratovej *therapeie* nestretáva s takou pozornosťou ako je tomu napríklad v prípade Platóna[42] alebo aj Aischina[43].

Úvod Xenofónovho dialógu zdôrazňuje tenziu medzi erotickým túžením a schopnosťou presviedčať objekt danej túžby. „Svojho času žila v Aténach krásna žena menom Theodota; stýkala sa s každým, kto ju presvedčil[44] (οἷας συνεῖναι τῷ πείθοντι).[45]“ V uvedenom citáte sa kladie dôraz na starogrécku prax συνουσία, ktorá bola tradične prepojená s erotikou či sexuálnou túžbou. Rovnako kladie dôraz na schopnosť presviedčať. Presviedčanie je vyjadrené participiôm τῷ πείθοντι, ktoré je odvodené od starogréckeho slovesa πείθω. Toto sloveso implikuje naraz „zvádzanie“ ako aj „presviedčanie“, čím priamo prepája oblasť tradičného chápania erotiky so Sókratovou filozofickou výchovou ako τέχνη ἐρωτική. Významnou súčasťou sókratovskej výchovy je *protreptika*[46], ktorá sa uskutočňuje aj prostredníctvom *logotherapeie*[47]. θεραπεία sa však tentokrát ukazuje vo veľmi zvláštnom kontexte. Potom ako Sókratés položí rečnícku otázku priateľom – majú sa oni poďakovať Theodote za to, že im ukázala svoju krásu, alebo je naopak ona povinná prejať vďaku, že sa na ňu prišli pozrieť[48] – sa θεραπεία dostáva do súvislosti s túžobným pohľadom. „Ak ona, mala by nám byť zaviazaná vďakou. Ak my, patrí naša vďaka jej (ἐκ δὲ τούτων εἰκὸς ἡμᾶς μὲν θεραπεύειν, ταύτην δὲ θεραπεύεσθαι)“[49]. Sloveso θεραπεύειν v tomto význame neimplikuje iba „vďaku“ alebo „službu“. Je to predovšetkým služba, ktorú milovník (ἐραστής) ponúka milovanej osobe. Xenofónov Sókratés si takýmto spôsobom vlastne kladie otázku: Kto sa má o koho starať? Ten, kto sa pozerá (θεατή), teda túži, alebo ten, kto je objektom túžby (*hetaira*, alebo v tradičnej pederastii ἐρώμενος)? Kto koho

vychováva?

U Xenofónovho Sókrata je predpokladom filozofickej výchovy vytvorenie priateľstva s budúcimi žiakmi[50]. S touto myšlienkou sa stretávame aj v prípade Theodoty. Xenofón na tomto mieste pripodobňuje získavanie priateľov k tkaniu pavúcej siete a vytvára tak analógiu k erotickému umeniu *hetairy*. Sókratés navyše uvádza, akým konkrétnym spôsobom je možné získať si priateľov: „[...] je veľmi dôležité, aby sa človek prispôbil svojím správaním druhému a mal správny prístup k ľuďom, lebo násilím si priateľa ani nezískaš ani nepripútaš, toto zvieratko sa dá chytiť a skrotiť len dobrými skutkami a milým správaním.“[51] Môžeme si všimnúť, že Sókratés túto zásadu „je dôležité, aby sa človek prispôbil svojím správaním druhému“ aplikuje pri vytváraní priateľstva s Theodotou. Na začiatku je to Theodota, ktorá tká sieť a loví mužov na svoju krásu – je tou, ktorú treba prehovoriť a ktorej milovník ponúka starostlivosť a službu (θεραπεύειν). Keď s ňou chce Sókratés vytvoriť priateľstvo, musí sa jej prispôbiť, napodobniť ju a obrazne povedané utkať sieť; Sókratés totiž nemá záujem o takých priateľov, ktorí by od neho prijímali ako *therapeiu* peniaze alebo iné materiálne dary. Úlohy sa tak menia a Theodota sa sama začína chytať do Sókratovej siete[52]. Sókratés sa nielenže stáva objektom túžby a tým, kto ako ἐρώμενος v tradičnej pederastii prijíma dary. Sókratés chce byť aj zisťným pre seba a túži po tom, čím ho môže obdarovať Theodota. Týmto darom je práve συνουσία s Theodotou (Θεοδοτή v preklade božský dar) – teda snaha „byť spolu“ s tým, čo je božské. Sókratova irónia v záverečnom rozhovore s Theodotou je však neprehliadnuteľná: „Pri Diovi,“ zvolal Sókratés „ja ale nechcem, aby si ma ty priviedla k sebe, ale aby si prišla ty ku mne.“ „Tak ja teda prídem, len aby si ma prijal.“ „Prijmem ťa, ale len ak nebude vnútri už tá, ktorá mi bude od teba milšia (φιλωτέρα)“ (Xen. Mem. III. 11. 18).

Xenofón využíva ženskú postavu na to, aby zdôraznil Sókratov jedinečných charakter a pedagogický potenciál. Xenofónov Sókratés, podobne ako Erós v Platónovej *Hostine*[53], je skúsený lovec. Toto lovecké umenie však odkazuje na sókratovskú *therapeiu*, ktorá spočíva v schopnosti prispôbiť svoju reč a najmä svoje spôsoby danému objektu túžby. Nezáleží však na tom, či ide o ženu, alebo dokonca o príslušníčku pochybnej vrstvy (*hetairu*). Sókratovo stretnutie s Theodotou zároveň naznačuje aj ďalšie smerovanie Sókratovej praktickej filozofie – ženské postavy v spojení so sexualitou a voľnými mravmi[54] sa stávajú účinným nástrojom kynickej filozofie na kritizovanie konvenčnej morálky.

Záver

Nazdávame sa, že každá z troch ženských postáv reprezentuje tie najdôležitejšie časti filozofického systému daného sókratovského mysliteľa, pričom pri každej jednej hrá dôležitú úlohu práve ich pohlavie. Všetky tri postavy sú zároveň špecifickým spôsobom prepojené s Erótom a sókratovským konceptom *paideie*.

Aischinova Aspasia reprezentuje ostrý protiklad voči klasickej rétorike, v ktorej ženské pohlavie mohlo odkazovať na rečnícku prax zakladajúcou svoj úspech na ovplyvňovaní poroty/poslucháčov prostredníctvom emócií. Aspasia je však vzdelanou ženou, ktorá ovláda sókratovské umenie ἐπαγωγή, ktorého cieľom je pravdepodobne (aj) v Aischinovom prípade robiť ľudí lepšími vďaka pravde. Platónova kňazka Diotima vzdeláva Sókrata v ἐρωτική τέχνη, pričom predstavuje analógiu k paradoxu, ktorý sa spája so Sókratom – je naraz krásny aj škaredý. Diotima sa vzpiera svojej ženskej prirodzenosti a nevedie Sókrata k plodeniu smrteľných potomkov, ale myšlienok, ktoré participujú na večnosti. Xenofón zas vďaka Theodote tematizuje otázku sókratovskej *therapeie* vo vzťahu k výchove. Theodota poukazuje na dôležitú súčasť Sókratovej výchovy u Xenofóna – schopnosť prispôbiť svoju reč a najmä svoje spôsoby danému objektu túžby, teda vedieť minimálne tak dobre loviť a tkať sieť ako skúsená *hetaira*.

Aspasia, Diotima a Theodota. Dve prostitútky a jedna kňazka. Ani jedna z nich nebola (fiktívnou,

alebo reálnou) antickou filozofkou, avšak Sókratovi žiaci mohli vďaka týmto významným ženským postavám budovať pevné základy svojej filozofie.

Bibliografia

- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2009): Socratic Teaching and Socratic Method. In: SIEGEL, H. (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press, s. 177-194.
- CANFORA, L.: *Dějiny Řecké literatury*. Praha: KLP, 2001.
- DIOGENÉS LAERTIOS: *Životopisy slávných filozofov* I.-II. Prel. M. Okál. Bratislava: SAV 1954.
- EHLERS, B.: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. Zetemata, 41, Munich: Beck 1966.
- GIANNANTONI, G. (ed.): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis 1990.
- GOLDHILL, S.: The Seduction of the Gaze: Socrates and his Girlfriends. In: GRAY, J. V. (ed): *Xenophon*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press 2010.
- GOMPERZ, T.: *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, trans. G. G. Berry, John Murray, London 1913.
- GORGAS: Chvála Heleny. Prel. A. Kalaš, Z. Zelinová. In: *Filozofia*, roč. 71, č. 5, 2016, s. 425-430.
- HALPERIN, D. M.: *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge 1990.
- KAHN, CH. H.: Aeschines on Socratic Eros. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 87-106.
- KAPPARIS, K.K.: The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World. In: GLAZEBROOK, A. – HENRY, M. M. (eds): *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE – 200 CE*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2011, s. 222-255.
- LAMPE, K.: "Socratic Therapy" from Aeschines of Sphettus to Lacan. In: *Classical Antiquity*, Vol. 29, No. 2, 2010, s. 181-221.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1996.
- PLATÓN: *Dialógy* I.- III. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- PLÚTARCHOS: *Životopisy slávných Řeků a Římanů* I. a II. Prel. A. Hartmann a R. Mertlík. Praha: Odeon. 1967.
- SUVÁK, V.: Sókratovská therapeia: Úloha Sókrata. *Filozofia*, roč. 69, č. 10, 2014, s. 824-834.
- SUVÁK, V.: Sókratovská therapeia: Platónov Charmidés 153a-158d. *Filozofia*, roč. 71, č. 5, 2016a, s. 357-368.
- SUVÁK, V.: Sókratovská terapia ako starosť o seba a druhých. In: FLACHBARTOVÁ, L., SISÁKOVÁ, O., SUVÁK, V. (eds.): *Starosť o seba: Antické problematizácie života a súčasné myslenie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016b, s. 9-62.
- SUVÁK, V.: Socratic Therapy as Taking Care of the Self and Others. In: SUVÁK, V. (ed.): *Care of the Self. Ancient Problematizations of Life and Contemporary Thought*. Leiden, Boston: Brill 2018, s.1-49.
- THÚKYDIDÉS: *Dejiny peloponézskej vojny*. Prel. P. Kuklica. Bratislava: Tatran 1985.
- VLASTOS, G. (1971): Introduction: The Paradox of Socrates. In: VLASTOS, G. (ed.): *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1971, s. 1-21.
- XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*. Prel. E. Šimovičová. Bratislava: Tatran 1970.
- XENOFÓN: *Hostina. Sokratova obhajoba*. Prel. A. Kalaš. Bratislava: Kalligram 2006.
- WOLICKI, A.: The Education of Woman in Ancient Greece. In: BLOOMER, W. M. (ed.): *A Companion to Ancient Education*. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, s. 305-320.

Poznámky

- [1] Táto štúdia je súčasťou riešenia grantovej úlohy Vega: 1/0017/17 *Aischinés a sókratovský dialóg*.
- [2] Napriek zjavnej prevahe mužských filozofov v sókratovskej myšlienkovvej tradícii, poznáme aj ženy filozofky. Tá najznámejšia – Hipparchia z Maroneie – sa spája s kynickým hnutím a bola družkou

Kratéta z Théb, por. DL VII 3 a DL VI 97. Za významnú novoplatónsku filozofku je považovaná aj Hypatia, ktorá sa venovala predovšetkým matematike a astronómii, pozri CANFORA, L.: *Dějiny Řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 920.

[3] Podľa Theodora Gomperza bola Platónovou inšpiráciou pre Diotimu mužská historická postava Dión Syrakúzskeý (GOMPERZ, T.: *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, trans. G. G. Berry, John Murray, London 1913, s. 369).

[4] U Platóna je postava Xantippy súčasťou Sókratových dôležitých životných okamihov, t.j. vystupuje napríklad pri Sókratovej smrti vo *Faidónovi* (*Phaedo* 60a-b). U Xenofóna ju zas nachádzame v druhej knihe *Spomienok na Sókrata*, kde je súčasťou rozhovoru o povinnostiach voči rodičom (*Mem.* II. 2. 7-9), por. tiež Xenofón, *Symp.* II. 10 a 17-19. V Aischinových zlomkoch je vykreslená ako tá, ktorá darovala Aischinovi Sókratove spisy (*Athen.* XIII 61 D – 612 F). Všetky Aischinove zlomky, ktoré v tejto štúdii citujeme, preložil A. Kalaš.

[5] Plútarchos, *Per.* 24.

[6] Por. aj Plútarchos, *Per.* 24, 4-5.

[7] Por. *Menex.* 236a-236b. Reč, ktorú sa naučil Sókratés v dialógu *Menexenos*, vraj patrila Aspásii a predstavuje akúsi analógiu k slávnej Periklovej reči, ktorú predniesol v prvom roku peloponézskej vojny pri príležitosti pochovávaní padlých vojakov (Thúkydídés, *Hist.* II. 34-46).

[8] Xenofón *Mem.* II. 2. 36.

[9] [fr.27] Cicer. *De invent.* I 31, 51-53.

[10] Platón ženskú činnosť špecifikuje ako tkanie (ὀφαντική), ďalej pečenie a varenie (τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν), konkrétne starosť o pečenie posvätných koláčov a varenie (*Resp.* V. 455c).

[11] Viac k terminológii používanej na označenie prostitúcie v Grécku por. KAPPARIS, K.K.: The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World. In: GLAZEBROOK, A. – HENRY, M. M. (eds): *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE – 200 CE*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2011, s. 222-255.

[12] WOLICKI, A.: The Education of Woman in Ancient Greece. In: BLOOMER, W. M. (ed.): *A Companion to Ancient Education*. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, s. 314.

[13] Por. GOLDHILL, S.: The Seduction of the Gaze: Socrates and his Girlfriends. In: GRAY, J. V. (ed): *Xenophon*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press 2010, s. 178.

[14] Kahn sa nazdáva, že pokiaľ čitateľ pozná aj Antisthenov dialóg *Aspasia*, kde je predmetná *hetaira* prezentovaná ako personifikácia života plného zmyslových pôžitkov, potom je filozofická provokácia – t.j. odporúčať ju ako učiteľku cnosti – nespochybniteľná, KAHN, CH. H.: Aeschines on Socratic Eros. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 96.

[15] Platónov Sókratés sa v dialógu *Hostina* priznáva, že jediné, v čom sa vyzná, sú veci lásky (οὐδὲν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά) (*Symp.* 177d), viac k sókratovskej výchove ako k vykonávaniu *ta erótika* por. SUVÁK, V.: Socratic Therapy as Taking Care of the Self and Others. In: SUVÁK, V. (ed.): *Care of the Self. Ancient Problematisations of Life and Contemporary Thought*. Leiden, Boston: Brill 2018, s. 11.

[16] KAHN, CH. H.: Aeschines on Socratic Eros. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 87.

[17] Grécky termín σύνεσις sa vzťahuje skôr k schopnosti myslieť, k inteligencii či rozvažovaniu než k akejsi praktickej rozumnosti v zmysle platónskej σοφροσύνη, por. LSJ 1996.

[18] [fr.17] Lucian. *Imag.* 17.

[19] Por. [fr. 24] Plútarch. *Per.* 32, 1-5.

[20] Veľmi všeobecnú definíciu toho, čo vo vedeckej literatúre nachádzame pod termínom *elenchos* vo vzťahu k Sókratovi uvádzajú Brickhouse a Smith: „Sókratés vytvára argumenty proti nejakej téze alebo sérii téz, ktoré navrhuje spoluúčastník dialógu. Robí to väčšinou takým spôsobom, že si od neho vynúti tvrdenia, ktoré sa neskôr ukážu ako nekonzistentné s tézou alebo tézami, ktoré spoluúčastník pôvodne navrhol“ (BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D.: *Socratic Teaching and*

Socratic Method. In: SIEGEL, H. (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s.181). Dnes už tradičnú deskripciu Sókratovho *elenchu* ponúka Vlastos: „Sókratova charakteristická činnosť je *elenchos*, doslova „vyvracanie“. Povieš A, a on ti ukáže, že A implikuje B, B implikuje C a potom sa spýta: „Ale netvrdil si predtým D? A nie je C v kontradikcii s D?““ (VLASTOS, G. (1971): Introduction: The Paradox of Socrates. In: VLASTOS, G. (ed.): *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1971, s.7).

[21] [fr. 27] Cicer. *De invent.* I 31, 51-53. Toto isté uvádza o Aischinových dialógoch aj Aristotelés v *Rétorike*, por. zlomok SSR VI A 92.

[22] Por. [fr. 12] Ael. Aristid. *De rhet.* I. 61-64.

[23] Platón, *Apol.* 35b.

[24] O presvedčaní prostredníctvom lásky nás informuje aj Gorgias v jeho deklamácii *Chvála Heleny*, por. § 6.

[25] Porovnaj tiež Platónove vymedzenie rétoriky ako cukrárstva z dialógu *Gorgias*, *Gorg.* 464b-465b.

[26] Por. obraz Xantippy v dialógu *Faidón*, kde nedokáže pokojne znášať Sókratovu smrť – plače a bije sa do prs (Platón, *Phaedo* 60a-b) a tiež negatívne hodnotenie ženského rodu v dialógu *Zákony* (Platón, *Leg.* 781a-b).

[27] Por. EHLERS, B.: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. Zetemata, 41, Munich: Beck 1966, ktorá sa domnieva, že hlavným cieľom Aischinovho dialógu *Aspasia* bola sila lásky vo vzťahu k dosiahnutiu ἀρετή.

[28] KAHN, CH. H.: Aeschines on Socratic Eros. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 100.

[29] Maxim. Tyr. *Philos.* XXXVIII 4 [=I C 117]

[30] por. Platón, *Symp.* 201e.

[31] *Symp.* 204b.

[32] *Symp.* 209a.

[33] por. *Symp.* 209b-211c.

[34] *Symp.* 211c.

[35] *Symp.* 209a.

[36] Označenie pederastického vzťahu medzi dvoma mužmi – συνουσία (por. LSJ 1996) – nadobúda v Sókratovom pôsobení svoj plný význam. Platónov Sókratés sa „spolu so (σύν)“ spolubesedníkom snaží objaviť pravú „podstatu (οὐσία)“ vecí.

[37] *Symp.* 211b-c.

[38] Por. HALPERIN, D. M.: *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge 1990, s. 114.

[39] por. *Symp.* 215b a 216d-e.

[40] por. *Symp.* 181c.

[41] Por. tiež dialóg *Timáios*, kde Platón uvádza, že ženská prirodzenosť sa spája s väčšou náklonnosťou voči zmyslovým vášňam (Platón, *Tim.* 42a-c).

[42] Pozri napríklad SUVÁK, V.: [Sókratovská therapeia: Úloha Sókrata](#). *Filozofia*, roč. 69, č. 10, 2014, s. 824-834; SUVÁK, V.: [Sókratovská therapeia: Platónov Charmidés 153a-158d](#). *Filozofia*, roč. 71, č. 5, 2016a, s. 357-368 alebo SUVÁK, V.: Socratic Therapy as Taking Care of the Self and Others. In: SUVÁK, V. (ed.): *Care of the Self. Ancient Problematisations of Life and Contemporary Thought*. Leiden, Boston: Brill 2018, s.1-49.

[43] Pozri napríklad LAMPE, K.: “Socratic Therapy” from Aeschines of Sphettus to Lacan. In: *Classical Antiquity*, Vol. 29, No. 2, 2010, s. 181-221.

[44] *Mem.* III. 11. 1.

[45] Upravili sme preklad E. Šimovičovej, ktorá namiesto „kto ju presvedčil“ prekladá „kto o ňu prejavil záujem“.

[46] K protreptickej funkcii sókratovskej výchovy por. pseudo-platónsky dialóg *Kleitofón*, *Clitoph.*

408b-e.

[47] Por. SUVÁK, V.: Sókratovská terapia ako starosť o seba a druhých. In: FLACHBARTOVÁ, L., SISÁKOVÁ, O., SUVÁK, V. (eds.): *Starosť o seba: Antické problematizácie života a súčasné myslenie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016b, s. 34.

[48] *Mem.* III. 11. 2.

[49] *Mem.* III. 11. 3.

[50] Xenofón nás o takomto spôsobe výchovy informuje v štvrtej knihe *Spomienok na Sókrata* (*Mem.* IV. 2.), kde ukazuje, ako si Sókratés budoval vzťah s mladíkom Euthydémom.

[51] *Mem.* III. 11.10.

[52] Por. *Mem.* III. 11. 18.

[53] Por. Platón, *Symp.* 203d.

[54] Por. diogenovské zlomky V B 139, V B 164, V B 214 alebo V B 215.

Zuzana Zelinová

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Šafárikovo nám. 6

814 99 Bratislava 1

Slovenská republika

e-mail: zelinova13@gmail.com

Michal Sabol (1996) je študentom slovenského jazyka a literatúry a výchovy k občianstvu na Filozofickej fakulte Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave. Je tohtoročným držiteľom Hlavnej ceny predsedu Trnavského samosprávneho kraja za poéziu v súťaži Literárna Senica Ladislava Novomeského. Prinášame vám ocenený súbor básní a rozhovor, nielen o nich.



Básnickej tvorbe ste sa začali venovať pomerne nedávno, keď ste mali devätnásť rokov, no už ste za ňu získali dve ocenenia. Čo vás viedlo k tomu, že ste začali písať poéziu?

Áno, bolo to pomerne nedávno, čo však niektorí označujú už za pokročilý vek. No predsa som na to nebol dostatočne pripravený, inak sa to asi ani nedá. Pamäť príliš rada fabuluje na to, aby som vedel na túto otázku presne odpovedať, úlohu asi zohral záujem o literatúru, filozofiu a umenie ako také, bohužiaľ, i vidina zisku rôznych statkov, ktoré sú zo svojej podstaty vlastne efemérne (niežeby ostatné také neboli, ako problém skôr vnímam samotnú fatamorgánu zisku).

Keď som už na otázku začal odpovedať takto, spojím to rovno s básňami, ktoré budú uverejnené v Ostiu. Musím sa priznať, že stále nie som zrelý na prácu, ktorá si kladie akýkoľvek nárok na zmysel, a verím, že taký ani nebudem, pretože veci, ktoré som napísal, aj veci, ktoré píšem, sú ešte vždy ďaleko od spomenutej „jednotky“, ktorá sa bez „klamu“, teda umenia – aspoň v tradičnom európskom chápaní – ani nedá pomyselne dosiahnuť.

Nechcem vyznieť ostentatívne, ale v súčasnosti vnímam každú prácu, ktorá je vykonaná s vidinou zisku, za otrockú a vzhľadom na jej potenciú aj oklieštenú. Kúsok z nej kreše etika, kúsok zriadenie, vzťahy či móda, a koniec koncov všetko, čo dielu predchádza. Keď si človek uvedomí svoju prehru, napríklad v zmysle zverejnených básní, a prestane trvať na svojej originalite, dýcha sa mu lepšie. A toto dá sa sledovať aj na množstve iných vecí, veď konce sú stále rovnaké.

Z vašich slov cítiť postoj, ktorý pravdepodobne zažíva každý autor. Rozpor medzi ešte písaným (súkromným) a už publikovaným (zverejneným) textom. Často sa totiž stáva, že keď autor niečo vydá, tak ten text zároveň preňho prestáva akosi vnútorne existovať, pretože už na ňom nemôže nič zmeniť. Prežívate to podobne? Dokázate ešte čítať básne, ktoré ste už publikovali?

Môže sa to zdať rozporné, no nevnímam to tak. Vnútorne pre mňa texty určite nezanikajú, naopak, ovplyvňujú všetko ďalšie, čo nasleduje, a ďalej podnecujú k rôznym interpretáciám, ktoré som pri samotnom písaní ešte nevidel. Takéto interpretácie, samozrejme, nielen mojich, ale aj iných vecí, zasa vedú k novým myšlienkam, a teda aj k novým textom. V mojich očiach to vytvára kolobeh, koniec koncov, literárna činnosť, rovnako ako každá iná, je otázkou trpezlivosti a behom na dlhé,

doslova kruhové trate.

Ked' som si prečítal vaše štyri básne a rozmýšľal som nad myšlienkami, ktoré by ich mohli súhrnne charakterizovať, napadli mi tri námety: ženský princíp – stretnutie – metamorfóza. Ako by ste charakterizovali svoju poéziu?

Vystihli ste to dobre. V zbierke, ktorú pripravujem, sa snažím ponúknuť básnické celky, ktoré sa skladajú zväčša z troch či štyroch básní, ktoré sú zošité niťou spoločnej tematiky.

Uverejnený celok je dedikovaný ženám, preberajúcim úlohu nositeľiek krásna, čo v kontexte básní funguje ako produkt umenia. Takýto prístup, ktorý počíta s možnosťou zotrvať na krásne, potom nevyhnutne vedie k boju, a teda k strate, vedie iba k vidine zisku dokonalej jednoty, čo by som nazval akýmsi prirodzeným ľudským pudom odosobňovania, pudom k jednému. Táto nechť k realite je však vopred prehratým bojom, ktorého skutočnosť si subjekt pri stretnutí s vidinou ideálu v prvej básni síce uvedomuje, no je príliš oslepený jej žiarou. Práve uvedomenie si nemožnosti vyhrať a postupné precitnutie nad katarzným účinkom poznania vedie k nevyhnutnému „oslobodeniu“, ktoré sa po prevrátení a preskúmaní v básni *Camera Obscura* zdá byť melancholickým a bolestným. No subjekt z nepochopiteľných príčin niečo udržiava pri svojej introspekcii v najlepšej pohode a s chuťou tvorí.

Okrem ženy ako nositeľky krásna, aké ďalšie tematické celky budú tvoriť obsah pripravovanej zbierky básní?

Nechcem vopred hovoriť o obsahu, je to aj procesuálna a dynamická záležitosť. Presne na to teda neviem odpovedať. Dá sa však povedať, že jednotlivé celky nevystupujú ako uzavreté a funguje medzi nimi ideová a estetická nadväznosť, napríklad že uverejneným básňam predchádza celok so spoločenskou tematikou, ktorý je ich myšlienkovou bázou. Za nimi zasa bude nasledovať sekvencia poetických útvarov riešiacich rôzne otázky, ktoré sa pritom otvoria, pričom odpoveď bude späť s „detským duchom“.

V antike sa často rozlišovalo medzi dvoma typmi básnikov: *poeta natus* a *poeta doctus*. Z vašej poézie, ako aj slov cítiť širšiu inšpiráciu európskou kultúrnou tradíciou. Spájate písanie básní s nejakou intelektuálnou prípravou, počas ktorej sa snažíte osobný poetický motív úmyselne zasadiť do širšieho kultúrneho kontextu? Alebo je toto prepájanie prirodzená súčasť vášho prístupu? Ste skôr *poeta natus* alebo *poeta doctus*?

Učený z neba, chvalabohu, nikto nespadol, a pojem ako *poeta natus* pravdepodobne vznikol na princípe, ktorý bol buď založený na predaní pocty nejakému „rodenému“ básnikovi, alebo sa tak niekto jednoducho sám označil. Za rodeného básnika potom považujem každého človeka, ktorému nejaká či už externá, alebo interná okolnosť nezabránila rozvinúť primeraný intelekt pre literárnu tvorbu. Teda všetko, čo napíšem, má nejakú intelektuálnu prípravu, inak to nejde.

Potom sa tu vynára otázka intencionality, čo mi príde logické spojiť i s otázkami osobnostného charakteru, temperamentu, talentu, otázkou usporiadania mysle, všeobecne so psychologickým náhľadom. Keď ste už načrtli takýto starší kontext, pokúsím sa odpovedať tematicky. O písaní, respektíve o tom, čo budem písať, a teda o rôznych zväčša filozofických problémoch, premýšľam už dlho vopred. To potom vytvára formu, ktorá i pri náhodnom vzplanutí poslúži svojmu účelu, a síce, že ho udrží na uzde, v medziach tohto myslenia. Sám proces písania teda pre mňa nevyžaduje akýsi „Sitzfleisch“, no potrebuje ho myslenie, ktoré ho predchádza a prestupuje.

Tieto postrehy, a najmä básne, ktoré si tu môžete prečítať, myslím, svedčia o mojej vrodenej prevahe čiernej žlče, ktorá zapríčiňuje, že sa v takomto „psychologickom“ vnímaní môžem konkrétne pri písaní označiť za *poeta natus* a v oblasti myslenia, ktoré takéto písanie predchádza, *poeta doctus*.

Keď hovoríte o myslení a o tom, čo mu predchádza, dostávame sa tak zároveň k otázkam, ktoré sa týkajú inšpiračných zdrojov. Ak sa najskôr pozrieme na oblasť filozofie, ktorú študujete, viem, že obľubujete stoicizmus, konkrétne Epiktéta. Čím vás zaujal tento filozofický smer?

Nevnímam ho dogmaticky a považujem ho za produkt umenia, ktorý má vo svojej jednoduchosti obrovský psychologický potenciál vnútorne pomôcť množstvu ľudí od utrpení bežného života, a to bez nevyhnutnosti hľadať akékoľvek arkánum či pohybovať sa v sfére vysokej abstrakcie. To je asi jeden z najväčších problémov ľudstva. Dovolím si to tvrdiť iba na základe osobnej skúsenosti s takýmto pohľadom na svet a jeho vplyvom na vlastný duševný stav.

Stoické poznatky nie sú zaujímavé iba pre mňa či pre iných laikov, čo potvrdzujú i mnohé, okrem filozofických aj psychologické výskumy, a v súčasnosti i výskumy tak obľúbenej neurovedy, ktorej výsledky napríklad často korelujú práve s Epiktetovými poznatkami dosiahnutými čírym sebaopozorovaním.

Čo sa týka inšpiračných zdrojov, neobmedzujem sa iba na stoicizmus. Snažím sa vždy zaoberať myšlienkovým smerom, ktorý je súčasťou môjho aktuálneho štúdia. Vo voľnom čase sa potom bavím vždy s niečím iným, teraz napríklad porovnávaním a interpretáciou rôznych prekladov *Tao te-ťingu*.

Ako sa vy ako autor pozeráte na otázku prekladania poézie? Dá sa poézia vôbec prekladať alebo je nevyhnutné, aby sme ju vždy čítali v origináli?

Nevyhnutné to nie je. Treba si však uvedomiť, že človek už potom nečíta rovnaké dielo. Vlastného subjektu a všetkého v jeho fenomenálnom poli sa jednoducho zbaviť nedá. To však nie je jediná skutočnosť, ktorá bráni dokonalým prekladom. Významne s ňou súvisia rozdielnosti na všetkých úrovniach jazyka ako takého, s ktorými je určite mimoriadne náročné pracovať, no výsledkom potom môže byť buď zameranie sa na akustické či eufonické zložky verša, syntaktické zloženie, strofickú formu, rôzne paralelizmy, prvky žiadajúce zvukovú realizáciu a mnohé iné, alebo zameranie sa na stránku sémantickú. Tieto esenciálne prvky poézie sa však v pôvodnom diele vzájomne prestupujú takým spôsobom, že vytvárajú jeden nerozlučiteľne spätý celok, ktorý sa dá prekladom napodobniť iba do istej miery. Kvalitné preklady nie sú prekážkou pre interkultúrne šírenie poézie, naopak, je to tá najlepšia možnosť.

Vrátim sa teraz k otázke inšpiračných zdrojov. Aké poetické vzory nachádzate v slovenskej literatúre?

Je ich veľa. Zväčša sa nezameriavam na nikoho konkrétneho a miestny knižničný regál s poéziou čítam knihu po knihe. Ak mám odpovedať konkrétne, mám rád medzivojnovú poetiku vo všetkých jej podobách. V pamäti mi utkvela napríklad Fábryho zbierka *Ja je niekto iný* a Novomeského debutová *Nedeľa*.

Aký máte názor na súčasnú slovenskú poéziu? Vidíte v nej nejaké výrazné básnické osobnosti?

Opriem sa aj o širší kontext toho, ako chápem nielen poéziu, ale umenie vôbec a zároveň jeho úlohu v živote človeka. Svoju odpoveď teda rozšírim.

Určite sa všetci zhodneme, že poézia, napokon ako vždy v dejinách, je periférnou záležitosťou, nielen v celospoločenskom, ale aj v literárnom meradle. S väčšinou, aspoň tou celospoločenskou, sa však už asi nezhodnem na tom, kto je básnikom a čo sa chápe ako poézia, respektíve zhodnem, keďže pri definícii pojmov treba rešpektovať demokratickú väčšinu. Tá nepriamo definuje autora ako niekoho, kto je dobrý skôr vo verejnej sfére sebaaprezentácie a marketingu než v oblasti samotného textu.

Prirodzene, nájdeme i takých, ktorí fungujú ako pomerne samostatné entity, o ktorých má z tohto

pohľadu cenu hovoriť. Naposledy ma zaujala kniha *Caput Mortuum* od Michala Habaja, pri ktorej som sa dobre zabavil. Pochopiteľne, tých autorov a textov je viac.

Sebaprezentáciu však vonkoncom nepovažujem za nič neprirodzené, napokon, je to práca, a teda niečo, na čo máme nevyhnutne nárok, a „naštartovať“ svoju Rosinantu sa, aspoň pre dnes, nechystám.

Priznám sa, že takéto veci ovplyvňujú akýsi môj spoločenský astrál, a nevyklúčujem, že ten hodnotí, propaguje sa, a aj to robiť bude, pretože je mu to prirodzené a potrebné k prežitiu. Koniec koncov, píšem aj sem a išiel by som okato sám proti sebe, keby som to nepriznal. No pre vlastné bytostné ja sú rôzne spory, pohyb v intenciách dvoch protipólov, napríklad dobra, zla, krásy, nekrásy, pokrokovosti a spiatočníc, a bezhlavé útoky na veterné mlyny indiferentné, a ani neprináleží nič hodnotiť – aj keď jedine takéto hodnotenie by sa v rámci stanovených podmienok mohlo označiť za objektívne. Toto potom obhajujem z nasledujúcich dôvodov.

Keďže „anarchia“ ontologického rozmeru ja na pôde toho, čo sa „demokraticky“ pokladá za umeleckú tvorbu – teda, že človek je a bude stále tvorom, ktorému bolo odopreté poznať skutočnosti vecí osebe – je v plnej miere nemožná, má iba obmedzený dosah.

Toto uvažovanie následne vytvára dva druhy umenia, a síce umenie vo forme jazyka, zákonov a iných dogiem, žiadajúcich si istú pevnosť, a potom takzvané *l'art pour l'art*, ktoré môže byť buď slobodou (osobne však o tom pochybujem) alebo takéto umenie napokon môžeme vnímať ako istú evolučnú „nadstavbu“, spôsob podivnej ochrany individua v prípade zlyhania toho prvého či odstránenia argumentu slobody, čo však nevyklúča nádej, a napríklad i účasť na vyššej teleologickej podstate.

To podľa mňa človeka pripodobňuje „amorfnej hmote“, z čoho vyplývajú iba pozitíva, a to nielen v literárnej rovine.

Má sa teda podľa vás básnik, umelec či literát „angažovať“ v spoločnosti v otázkach hľadania pravdy? Je preňho akousi „povinnosťou“ vyjadrovať sa k aktuálnemu spoločenskému daniu?

Rozlíšil by som pri tom medzi spoločenskou pravdou a objektívnou pravdou, o ktorej však teraz nebudem hovoriť. Považujem za dôležité, aby umelci hľadali takúto ľudskú pravdu, aby ju svojou prácou a vierou udržiavali pevnou, a nielen zbytočne otvárali ústa.

V spoločenskej oblasti je najlepšou činnosťou tá, ktorá je spojená s kompetentnosťou a dôverou. A keby aj bola takáto dôvera nalomená, netreba prepadať hanbe, a pokračovať vo svojej činnosti ďalej. Určite nejde o rezignáciu, ale skôr o komunikáciu činom, ktorá pobáda k uvedomeniu si, že keby bol každý človekom na svojom mieste, svet by vyzeral inak. To je síce len ideál, nič to však nemení na tom, že je úlohou každého jednotlivca aj generácie priblížiť sa k nemu, najviac ako to bude možné.

S ideálom povinnosti sme sa opätovne symbolicky navrátili k stoikom. Je teda pre vás osobne písanie poézie akousi pozitívnou nevyhnutnosťou, prostredníctvom ktorej nadväzujete dialóg či už sám so sebou, alebo s ostatnými ľuďmi?

Za záväznú pokladám skôr samotnú činnosť. Je dôležité, v akej oblasti a rozsahu (vzhľadom na vlastné schopnosti) sa uskutočňuje. Je to opäť symbolický návrat k stoikom, no určite nie v plnej miere.

Pokiaľ ide o poéziu, v súčasnom kontexte ju chápem stále iba ako nadstavbu. Nad nami tu visí ešte vždy množstvo nielen lokálnych, ale i globálnych problémov, ktorých riešenie je prioritné.

Riešením takýchto problémov by však pokojne mohla byť i poézia, ktorej prostriedky vytvárajú, okrem iného, široký priestor napríklad aj pre spomínanú „debatu“. Má to však jeden háčik, na dôvod využitia úvodzoviek v slove debata za mňa lepšie odpovie Laco Novomeský týmito veršami:

*Až sa zas budú básne čítať
a v ľuďoch ľudí poznáš zas,
až roztopí sa v mútnych vodách
jesenný sneh a jarný mráz,*

*jak úbohý bol, povieme si,
čas pušiek, dýk a náreku,
v ktorom bol básnik nepotrebný
a človek cudzí človeku.*[\[1\]](#)

Je zrejmé, že poézia dokáže málo slovami povedať veľa. Na záver by som sa preto chcel opýtať či máte nejakú obľúbenú myšlienku, citát alebo krátku báseň, ktorá by vystihovala váš postoj k svetu.

Áno, je to táto malá báseň v próze od Charlesa Baudelaira, ktorou sa opíjam často a rád.

Opíjajte sa

Musíte byť stále opojení. V tom je všetko. Je to jediná otázka. Aby ste necítil strašné bremeno času, čo vám drví ramená a skláňa vás k zemi, musíte sa bez ustania opíjať.

Ale čím? Vínom, poéziou alebo cnosťou, čím chcete. Ale opíjajte sa!

A ak raz precitnete na schodoch domu, na zelenej tráve v priekope, v úmornej samote izby a zbadáte, že opojenie sa stráca, pýtajte sa vetra... pýtajte sa vlny, hviezdy, vtáka, veže, pýtajte sa všetkého, čo uniká, všetkého, čo vibruje a kvíli, všetkého, čo hovorí a spieva, pýtajte sa, aká bije hodina. A vietor, vlna, hviezda, vták a veža vám odpovedia: „Bije hodina opojenia! Aby ste neboli martýrmi času, opíjajte sa... opíjajte sa bez ustania! Vínom, poéziou alebo cnosťou. Čím chcete!“[\[2\]](#)

P o z n á m k y

[\[1\]](#) NOVOMESKÝ, L.: *Svätý za dedinou, Pašovanou ceruzkou*. Martin: Tlačiarne SNP, 1979, s. 9.

[\[2\]](#) BAUDELAIRE, CH.: *Parížsky spleen. Malé básne v próze*. Bratislava: SS, 1996, s. 20.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: peter.frano@ucm.sk

Epigón nocí, hľadanie ideálu

Zlatu žien

Izevel

Už ani neviem
Kedy naposledy som vás stretol
A
 Ani
 S tým stretávaním si vlastne vôbec nie som istý

Stelesnená vrana
 Čarovná jak jidiš
Rozprávka
 I večer ďalší hmlistý

Opíjať sa alchýmiou
To veru postačí mi dnes
Že budeš hviezdou alchemilkou
 Z ktorej nepochopím ani zbla
Keď niekedy zas lupou nazriem do nebies

Tie rozprávky čo čítam nociam vždycky zdali sa mi chladné

Ó Žaneta

 Ale ty
 Bud' železkom do môjho ohňa
 A ja

Darujem ti planéty

Katharsis

(Umlčať mnohé)

Nočný motýľ
Mura čiernom plápolá
A žiarivá vidina
Púder sa jej zdá

Je klud

 Je hladina

 Je let

Nevesta

Ako lupeň chveje sa nad krbom onen indigový kvet

Zakliata v náručí Jánových chorých bylín

Exotická mimóza nad škaredkami chcela by sa pniet

Bud' blud

Bud' hladina

Bud' vznet

Fátum noci

V ktorej zmysel sa len zdá

Keď nočný motýľ

Mura v popol vplápolá

Camera obscura

(Pokúšanie právd)

Tak veľmi je opojná

Keď rozopne sa v obrátenom šere izby

Tá tanečnica voňavým a vábnym makom

Farbená

Že keď jak

Starý kocúr čakáš

Kým nevinná a hladká z mlieka

Do pohovky obskúrnej

Zo šiat

Vyleje sa láskou zmámená

A dá ti

Dôverčivo

Prelomiť svoj karmínový pás

No koľkýže už raz

Na všetkých tých plátnach si to premietol

Tebe však nie prvýkrát zdá sa

Že dym v spálené a čierne kadere

Jak vtedy do ženy teraz do tmy poberá sa

Oheň epigónov

(Vôľa k jednému)

V olovenom záblesku

Filigránka ortuť

Tancuje

Jej torzo v matnom kovovom lesku

Ako ťažisko každý záchvev

Určuje

Láme sa v pol doby

Čakali sme adagio

No i molto allegro z nej šalie

Osciluje skrz naleštený parket

Jej vibrácia debatuje s ozvenou

A na blízkom chráme

Chrlič s tvárou zdesenou
Sleduje praskajúcu archivoltu

Na prstoch mám odtienok žltého oleja
Miešam ho s bielym stehnom tejto tanečnice
Tango je spupné
A tá kombinácia ma už nebaví
Nabudúce pridám

Červenú

Busty klamárov ako víno v pohári sa vlnia
Puchnú ani barikový sud
Zlievajú sa s vášňou
Na mramorových podlahách

Do jedinej syntézy
Zahorela opäť krása
Kúsok celku
V rozpoltených ľudských povahách

No a tá víchrica zaťírov
Nie a nie prestať

Michal Sabol
Študent slovenského jazyka a literatúry a výchovy k občianstvu
FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava