

Úvodník

Matúš Porubjak

Prednedávnom ma prostredníctvom akademickej sociálnej siete oslovila jedna pani profesorka z Nemecka. Zaujal ju abstrakt môjho článku, ktorého téma sa dotýkala oblasti, na ktorej práve pracuje. Spýtala sa ma, či článok nemám v nemčine alebo angličtine. Odpísal som jej, že bohužiaľ nie a odkázal ju na iný môj anglický článok, ktorý sa problému čiastočne venuje, ako aj na knižku, ktorú v tej veci považujem za najviac aktuálnu a relevantnú s dôvetkom, že o nej iste vie. Samozrejme, vedela, avšak, ako napísala, nevie sa k nej dostať, keďže knižnice sú v súčasnej pandemickej situácii zatvorené. Odpísal som, že to nie je problém, že knižku mám v elektronickej podobe a rád jej ju pošlem. Zároveň som dodal, že my tu v Mitteleuropa síce nemáme skvelé knižnice, zato však poznáme stránky, kde sa k mnohým knižkám a článkom vieme dostať (inak by sme akademicky skončili). Tie stránky nie sú na dark nete, ale nie sú to ani oficiálne stránky vydavateľov. Knižku s vďakou prijala a trocha nesmelo ma poprosila, či by som jej nemohol poslať link na ony stránky, potrebuje totiž pracovať a sľubuje mi, že ihneď ako knižnice otvoria, prestane ho používať. Ako som jej link odosielal uvedomil som si, že my tu v „Mitteleuropa“ – a zvlášť na Slovensku – posledných 30 rokov pracujeme ako v karanténe, teda v prostredí „výnimočného stavu“. Dôvod je prostý. Nie sú peniaze, lepšie povedané, nie je vôľa uvoľniť dostatočné financie na budovanie knižníc. Nielen univerzitných, ale ani nejakej poriadnej centrálnej, napríklad na spôsob Kongresovej knižnice v USA. Nemáme knižnicu, ktorá by desiatky rokov systematicky nakupovala komplet vydania kníh a časopisov prestížnych vydavateľstiev. Aké má akademik u nás legálne možnosti? Prvou je využiť medziknižničnú výpožičnú službu. Tá naozaj funguje, ale je spoplatnená a navyše, niekedy trvá aj niekoľko týždňov, kým publikáciu dostane a to, napríklad pri recenznom konaní, môže byť po dedlajne na odovzdanie. Iný spôsob, ktorý presadzujú niektorí „reformátori“, je súťaž – nakupovanie kníh z grantových prostriedkov, o ktoré sa ako akademik uchádzate v rámci schém grantových agentúr. To znie zdanlivo rozumne. Až kým si neuvedomíme, že grantové prostriedky v humanitných vedách sú značne limitované, pričom viaceré z akademických knižiek stoja aj niekoľko sto dolárov. Okrem toho, mnohé knihy už nemusia byť v predaji, prípadne po ich doručení a prelistovaní zistíte, že vám vo vašom výskume nepomôžu. Myšlienka súťažiť o financie na nákup literatúry je svojím spôsobom absurdná. Literatúra je absolútne nevyhnutným prostriedkom (nielen) humanitného výskumu. Súťažiť o takýto základný prostriedok je podobné, ako keby ministerstvo obrany napadlo, aby vojenský piloti súťažili o letisko a stíhačky. Ak nejaký štát chce mať letectvo, musí jednoducho vybudovať letisko a nakúpiť lietadlá (plus vyškoliť alebo najatť pilotov a zabezpečiť im adekvátne materiálno-technické podmienky, vrátane platových). Akademici sú v pozícii zle zaplatených letcov, ktorí sa cvičia na štátnych dvoj plošníkoch. Ak chcú lietať na medzinárodnej úrovni, musia sa buď nechať najatť inou armádou, alebo súťažiť o grant, z ktorého si zaplatia letové hodiny, alebo sa do nejakého lietadla vlámať a trochu si zalietat na vlastnú päsť. V posledných týždňoch sa veľa diskutuje o akademických slobodách. Venuje sa im aj jeden z článkov aktuálneho čísla, v ktorom sa tiež dočítate, že otázka poslania a financovania akademických inštitúcií je ich súčasťou. Časopis *Ostium* stojí na voľnom čase a nadšení jeho redaktorov, prispievateľov a čitateľov. Nie je za platobnou bránou a je nezávislý od štátnej podpory. Prajem Vám otvorené, podnetné a slobodné čítanie.

prof. 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

Umenie čítať ľudský charakter v sókratovskej filozofii

Zuzana Zelinová

Zelinová, Z.: Umenie čítať ľudský charakter v sókratovskej filozofii. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Art of Recognizing Human Character in Socratic Philosophy

Ancient art of knowing oneself could have several forms – either philosopher knows man through words, or (later in Peripatetic philosophy) recognizes human character on the basis of appearance and bodily manifestations. In ancient Greek, this art was referred to as φυσιογνωμονία, which is usually translated as *the science or art of judging a man by his features*. The authorship of the work on this art is attributed to Pseudo-Aristotle. In our paper, we will try to answer the question whether we can also find certain theoretical possibilities, which this term binds to itself, namely the possibility to judge the character from the appearance, in Socratic philosophy. We will focus mainly on Socratic authors as Antisthenes, Xenophon, Plato or Phaedo of Elis.

Keywords: physiognomy, Socratic Philosophy, soul and body, Antisthenes, Xenophon, Plato

Umenie poznať seba samého, vyjadrené gréckym *gnothi seauthon*, je rozšírenou sókratovskou témou. Sókratés vedie postavy vystupujúce v platónskych dialógoch alebo v Xenofónových spisoch k tomu, aby spoznávali seba samých a starali sa tak o svoju dušu. Sókratés dokáže spoznať charakter človeka na základe dialógu, ktorý s ním vedie. Filozof, podobne ako hrdina Odyseus, je *polytrópos* – to znamená, že dokáže voliť konkrétny spôsob reči na základe charakteru, s ktorým práve diskutuje[1]. Aristotelovská tradícia však pozná tzv. *fysiognómoniku*, teda umenie čítať ľudský charakter na základe výzoru či telesných prejavov. Starogrécky termín φυσιογνωμονία sa zvykne prekladať ako veda alebo umenie usudzovať o človeku na základe jeho výzoru či tvárových črt (*the science or art of judging a man by his features*)[2]. Niekedy sa zamieňa aj za výraz φυσιογνωμία, ktorý je totožný skôr so starogréckym termínom φυσιολογία odkazujúcim na všeobecnejšiu povahu skúmania prirodzených príčin a javov. Termín φυσιογνωμονία nachádzame v gréckej literatúre prvýkrát v piatom storočí pred Kr. v hippokratovskom spise s názvom *O epidemických nemociach*[3]. V tomto spise sa uvedený výraz spomína v súvislosti s telesnými znakmi, ktoré predznamenávajú istý typ akútneho ochorenia končiaceho sa smrťou[4]. Je pravdepodobné, že Hippokratés a hippokratovci využívali *fysiognómoniku*[5] skôr na diagnostiku. *Fysiognómonika* sa rozšírila s peripatetickou školou, pričom sa nám zachoval rovnomenný spis, ktorého autorstvo sa zvykne pripisovať pseudo-Aristotelovi. Samotný Aristotelés však tiež poznal tento termín a používal ho napríklad v dielach, ako sú *Prvé analytiky* (Ἀναλυτικά Πρότερα)[6], *História živočíchov* (Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν), *O častiach živočíchov* (Περὶ ζῶων μορίων), *O pôvode živočíchov* (Περὶ ζῶων γενέσεως) či v *O duši* (Περὶ Ψυχῆς) a i. V našom článku sa pokúsime podať odpoveď na otázku, či dokážeme v sókratovskej tradícii nájsť isté teoretické možnosti, ktoré na seba tento termín viaže, t. j. možnosť usudzovať na charakter zo vzhľadu. Vieme, že sókratovský mudrc dokáže spoznať cnostného/necnostného človeka na základe reči, dokáže ho však spoznať aj na základe výzoru?

Fysiognómonika u Antisthena, Xenofóna a Faidóna z Elidy

Pred Aristotelom používa tento výraz tiež sókratovec Antisthenés, ktorý podľa Athénaia[7] napísal

spis s názvom *O sofistoch a fyziognómii*[8] (*Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός*). Je pravdepodobné, že Antisthenés sa v tomto diele zaoberal fyziognomónickými charakteristikami sofistov a zároveň kládol dôraz na ironizovanie ich činnosti – sofisti vstúpili do múdrosti mladým ľuďom podobne, ako keď obchodníci vykrmujú prasiatka[9] proti ich vlastnej vôli. Niektorí autori celkom odvážne tvrdia, že dokonca všetky pramene referujúce o vzniku *fysiognomoniky* majú antisthenovský pôvod[10] – či už ide o porovnávanie Sókrata so sochami silénov[11], alebo o správy, ktoré s *fysiognomonikou* spájajú tiež italského filozofa Pythagora (opierajúc sa o kynický portrét tohto filozofa)[12]. V skutočnosti však nemáme dostatočne veľa reálnej textovej evidencie, ktorá by označovala Antisthena za jedného z tvorcov teoretických základov *fysiognomoniky*[13]. Navyše sa zdá, že Anisthenés popieral existenciu iracionálnej zložky duše a dušu pravdepodobne vnímal ako bytostne rozumovú[14]. Z toho dôvodu je zjavné, že nemohol akceptovať ani hlavné východisko *fysiognomického* skúmania – t. j. fyzický vzhľad vedie k poznaniu vrodeneho charakteru človeka.

Hoci iní sókratovskí myslitelia nenapísali diela, ktoré by sa priamo svojím názvom hlásili k *fysiognomonike*, v ich spisoch nachádzame viacero indícií, ktoré by mohli svedčiť v prospech hypotézy Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa. Ten tvrdí, že významným impulzom pre *fysiognomické* texty Sókratových žiakov mohol byť rozpor medzi Sókratovým fyzickým vzhľadom a jeho vnútornou povahou[15]. Sókratovci sa však – podľa neho – väčšinou odvracali od telesnej stránky (σῶμα) a svoju pozornosť upriamovali skôr na dušu (ψυχή).

Xenofón v *Spomienkach na Sókrata* uvádza, že Sókratés v rozhovore s maliarom Parrhasiom a so sochárom Kleitónom skúmal, či je možné prostredníctvom umeleckého znázornenia ľudských črt a výzoru vo všeobecnosti zachytiť povahu duše (τῆς ψυχῆς ἥθος)[16]. Podľa Xenofónovho Sókrata sa ľudská osobnosť najviac ukazuje prostredníctvom očí[17]. „Myslíš, že sa rovnako tvária tí, ktorým leží na srdci šťastie alebo nešťastie priateľov, ako tí, ktorým nie?“ – „To určite nie. V šťastí má človek jasný, v nešťastí pochmúrny výraz v tvári.“ – „A dá sa to znázorniť obrazom?“ – „Dá,“ povedal Parrhasios“. [18] O pár storočí neskôr iatrosofista[19] Adamantios bude v diele *Fysiognomonika* (*Φυσιογνωμονικά*) tvrdiť, že *fysiognomické* skúmania sa majú najviac zaoberať práve očami, pretože ony sú akousi bránou pre dušu.[20]

Zatiaľ čo sókratovec Antisthenés pravdepodobne vnímal dušu ako bytostne rozumovú, o Xenofónovom názore na dušu (a teda aj o jeho postoji k možnosti *fysiognomických* skúmaní) vieme málo. Zdá sa však, že predpokladal existenciu iracionálnej časti duše. V diele *Kýrova výchova* (*Κύρου παιδεία*) vsádza do úst umierajúceho Kýra Veľkého tieto slová: „Nikdy som sa, deti, nemohol presvedčiť (ἐπίσθην), že duša žije len dovtedy, pokiaľ je v ľudskom tele a že zomiera ihneď po tom, ako ho opustí. Nemôžem veriť ani tomu, že duša stratí rozum (ἄφρων) v momente, kedy sa odlúči od nerozumného tela; práve naopak, keď sa nezmiešaná a čistá myseľ od neho oddelí (ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ), vtedy sa zdá, že je najrozumnejšia (φρονιμώτατον)...“ [21]

Tvrdenie, že Xenofón predpokladal existenciu zmiešanej, teda z časti aj iracionálnej duše, môže svedčiť v prospech toho, že Sókratov žiak skutočne – v istej miere – akcentoval *fysiognomické* náuky. Ak by ľudská duša bola bytostne racionálna, tvárové rysy ani celkové telesné usporiadanie by o ničom nevypovedali. Xenofónovo tvrdenie o duši ponúka aj alternatívne čítanie, ktoré by vylučovalo iracionálnu povahu samotnej duše tým, že všetka nerozumnosť prichádza do duše iba spolu s telom, teda je to práve telo, ktoré sa spája s iracionalitou a nerozumnosťou. Toto čítanie však nevylučuje Xenofónov spomínaný postoj k *fysiognomonike* ako takej.

Niektorí autori[22] vidia vplyv *fysiognomoniky* taktiež v Xenofónovom zobrazení bohyně Cnosti (Ἀρετή) a Neresti (Κακία), ktoré sa objavujú v jeho verzii Prodikovho *Héraklea na rázcestí*. [23] Nerest disponuje znakmi, ktoré budú neskôr charakteristické pre Pseudo-Aristotelov či Adamantiov obraz žiadostivého človeka – neprirodzené držanie tela, mäsitosť či dokorán otvorené oči. Existujú však aj opačné názory. Boys-Stones sa nazdáva, že opisy bohýň by sme mali čítať skôr alegoricky –

v tomto zmysle je podľa neho potrebné chápať mäsitosť (πολυσαρκία) bohyně Neresti skôr ako znak jej telesného deficitu, a nie ako ukazovateľ jej duševnej skazenosti.[24]

Na druhej strane sa zdá, že Sókratovi žiaci museli *fysiognómoniku* principiálne odmietiť práve kvôli paradoxu, ktorý vznikol medzi Sókratovou telesnou škaredosťou a filozofovou krásnou dušou. Sókratés je ako literárna postava *sókratikoi logoi* nekompromisne škaredý a mnohonásobne prirovnávaný k satyrov, morskej raji[25] či silénovi[26].

V týchto opisoch nezaostáva ani Xenofón a uvádza, že Sókratés mal oči vypleštené z jamiek, ploský nos, mäsité pery a veľké brucho.[27] Uvedené črty však nehodnotí negatívne, ale pozitívne, pretože zo všetkého najdôležitejšie vzhľadom na krásu je preňho kritérium užitočnosti. „Pretože tvoje vidia len priamo, ale moje aj do bokov, lebo sú celkom vypleštené z jamiek.“ (...) „Ak nám dali bohovia nos nato, aby sme čuchali, krajší je podľa mňa ten môj. Tvoje nozdry hľadajú do zeme, moje zívajú naširoko-daleko, takže môžu zachytiť pachy, nech už prichádzajú odkiaľkoľvek.“ „A prečo je tvoj tupý nos krajší ako rovný?“ „Pretože neprekáža vo výhlade, ale dovoľuje očiam hľadiť priamo na to, čo chcú. Hore otočený nos však akoby z pýchy a namyslenosti oddeľuje oči ako dajaká hradba“ vysvetľuje Sokrates (...) „Čo sa týka úst, vzdávam sa boja. Ak sú totiž stvorené na to, aby hrýzli, oveľa väčší kus zrejme odhryzneš ty ako ja. Sokrates, nemyslíš, že aj tvoj bozk je väčší, pretože máš tučné pery?“[28]

Sókratovu charakteristickú škaredosť zlomkovito zachytáva aj dialóg *Zópyros* (Ζώπυρος) od jeho žiaka Faidóna z Élidy. Zópyros je orientálny mág, ktorý tvrdí, že dokáže vyveštiť ľudský charakter z tváre či z reči tela. Pri čítaní Sókratovej povahy tvrdí, že jeho hrubý krk a býcia šija prezrádzajú, že je hlúpy a jeho oči zas to, že je žiadostivý[29]. Sókratovi žiaci mága prirodzene vysmejú, ale Sókratés ich zahriakne tvrdiac, že je práve takýto, ale prostredníctvom filozofie sa stal lepším, ako je jeho prirodzená povaha[30]. Je pravdepodobné, že Zópyros symbolizuje príchod *fysiognómoniky* z Východu do Grécka, pričom súčasní bádatelia vedú diskusie, či orientálny mág pochádzal zo Sýrie[31] alebo z Perzie[32]. Hlavným cieľom Faidónovho dialógu samozrejme nebolo zdôvodnenie užitočnosti *fysiognómonického* umenia, hoci to, že sa Faidón zaoberal *fysiognómonikou* nemôžeme úplne vylúčiť. Ako hlavný motív dialógu sa ukazuje vzťah medzi prirodzenosťou či vrodenu povahou a edukačnou funkciou filozofie. Tento motív podčiarkujú ďalšie dva fragmenty, ktoré nachádzame v Giannantonioho zbierke. O skrotení divokého a násilného charakteru hovorí fragment SSR IIIA 11, ktorý opisuje, ako lev vyrastal spolu s perzským princom – správna výchova dokáže zmeniť dokonca aj povahu divokej šelmy[33]. Podľa fragmentu SSR IIIA 2 Faidón zas predpokladal, že každý môže očistiť svoju povahu prostredníctvom filozofie. Výchovný rozmer dialógu *Zópyros* podčiarkuje aj jeho prepojenie s postavou Alkibiada, ktorého literárna tradícia často spája práve so sókratovskou *paideiou*[34]. Navyše mladý Alkibiadés[35] mal vraj podľa Platóna učiteľa, ktorý sa nazýval rovnako ako hlavný protagonista Faidónovho dialógu[36]. Práve Alkibiadés predstavuje exemplárny príklad toho, ako dokázala Sókratova výchova a filozofia potláčať prirodzené sklony. „*Alkibiadovia* z pera sókratovcov viac či menej otvorene dokazovali, že Alkibiadove negatívne vlastnosti neboli dielom Sókratovej výchovy. Naopak, práve Sókratova παιδεία ich dokázala potlačiť, čo znamená, že až keď prestala pôsobiť, Alkibiadove megalomanské sklony nadobudli prevahu“.[37]

Pre zodpovedanie otázky, aký postoj zastával Faidón, resp. Faidónov Sókratés v *Zópyrovi* k *fysiognómonike*, je potrebné najskôr zistiť, akú koncepciu duše Faidón preferoval, resp. akým spôsobom vnímal vzťah medzi dušou a telom. Zo zlomkov, ktoré sa nám zachovali, vieme o Faidónových názoroch vyčítať veľmi málo.

Boys-Stones uvádza tri možné interpretácie fragmentov[38] zachytávajúcich Sókratovu odpoveď na *fysiognómonickú* diagnostiku mága Zópyra. Na základe evidencie môžeme podľa neho Faidónovi pripísať nasledujúce tvrdenia:

- (1) každá osoba má „prirodzenú povahu“, ktorá zahŕňa jej iracionálne impulzy;
- (2) každá „prirodzená povaha“ je napojená na telo do takej miery, že odborník v danej oblasti dokáže odvodiť povahu zo vzhladu;
- (3) „prirodzená povaha“ danej osoby – hoci neeliminovaná – nedokáže ovplyvniť správanie ľudí, ktorí sa venujú filozofii[39].

Aký je však konkrétny vzťah medzi telom a dušou fragmenty nikde nenaznačujú. Faidón z Élidy je tiež postavou, podľa ktorej je nazvaný Platónov dialóg *Faidón*, pričom už antická tradícia prisúdila tomuto dialógu podtitul „O duši“[40]. Doteraz však nie je jasné, či Platón v danom dialógu predstavuje vlastné alebo pythagorovské, resp. orfické názory na dušu.[41] Táto neistota nám však nebráni hľadať isté súvislosti medzi koncepciou duše, ktorú predstavuje Platónov Faidón a predpokladaným[42] postojom sókratovca Faidóna k *fysiognómike*. Nazdávame sa, že *fysiognómické* náuky by najviac mohla podporovať koncepcia, ktorá dušu predstavuje ako istú harmóniu[43]. Na rozdiel od iných názorov na dušu, ktoré ponúka dialóg *Faidón*, uvedená koncepcia hovorí o duši ako o sekundárnom produkte tela, resp. to, že duša (podobne ako harmónia, ktorú vytvára dobré naladenie lýry) vzniká až pri dobrom „nastavení“ telesných orgánov. Existuje teda priama súvislosť medzi telesným usporiadaním a duševným stavom. „... rovnako ako sa naše telo udržiava v napätí a drží pokope teplom a chladom, suchom a vlhkom a takýmito nejakými vlastnosťami, je aj naša duša zmiešaninou a harmóniou týchto prvkov, keď sú navzájom zmiešané dobre a v správnom pomere. Ak je teda duša akousi harmóniou, potom je zrejmé, že kedykoľvek naše telo neprimerane chradne alebo je napnuté chorobami a inými zlami, tu duša nevyhnutne začína hynúť...“.[44]

Hoci by sa analógia medzi vzťahom duša-telo a lýra-harmónia mohla javiť ako istá forma *epifenomenalizmu*[45], pravdou zostáva, že antická filozofia pred Aristotelom ešte nepracovala s emergentnou teóriou duše – t. j. duša je vlastnosťou mozgu, resp. „psychologické“ funkcie človeka sa podstatným spôsobom nelíšia od tela a „objavujú sa“ ako súčasť fyziologických aktivít. Súčasní interpretátori uvádzajú, že prvý, kto postuloval emergentnú teóriu duše, bol Aristotelov žiak Dikaiarchos z Messany[46]. Koncepcia duše ako telesnej harmónie, resp. akási forma „proto-emergentnej“ teórie však nekorešponduje s myšlienkami, ktoré predstavuje Faidón v *Zópyrovi*, pretože – ako sme uviedli – najdôležitejší motív celého dialógu je práve Sókratova schopnosť premôcť svoju prirodzenú povahu. Táto schopnosť predpokladá racionálnu zložku duše, ktorá sa dokáže odosobniť od fyziologickej determinácie charakteru a prostredníctvom vykonávania filozofie premôže prirodzené ľudské sklony.

Fysiognómika a Platón

Najznámejší Sókratov žiak Platón sa vo svojom diele nikde priamo nevenuje *fysiognómickým* náukám, ale častým námetom jeho dialógov je práve vzťah duše a tela. V dialógu *Gorgias* prostredníctvom homérskeho mýtu priamo tvrdí, že mnohí, ktorí majú zlé duše, sú oblečení do krásnych tiel.[47] Zdá sa teda, že podľa Platóna nemôžeme z vonkajšieho výzoru vyčítať ľudskú povahu. Významným príkladom toho, že fyzický výzor často nekorešponduje s vnútornou povahou je pre Platóna – okrem samotného Sókrata – aj krásny, ale skazený Alkibiadés či škaredý[48], ale nadaný[49] Theaitétos. Pravú krásu nespoznáme vďaka zraku, ale práve vďaka duši.[50] Oči človeka, ktorý je zamilovaný do telesnej krásy, sa podľa Platóna neraz mýlia: „... nepatrí sa zabúdať, že milovníka chlapcov a zamilovaného všetci mladí chlapci dráždia a vzrušujú, lebo sa zdajú hodnými jeho pozornosti a lásky. Alebo sa tak nesprávate k pekným chlapcom? Jedného s tupým nosom vyhlasujete za roztomilého a vychvaľujete ho, o druhom s orlím nosom poviete, že má v sebe čosi kráľovské, a o tom, ktorý je uprostred medzi nimi, hovoríte, že zachováva pravú mieru; tmavovlasí majú podľa vás mužný výzor, plaví sú zas synmi bohov; o medovožltých si však myslíš, že pochádzajú takisto ako ich meno od kohosi iného, len nie od milujúceho, ktorý dáva tej žltosti pekné meno a ľahko ju znáša, aj je spojené s mladíckou krásou? Slovom, používate všetky zámienky a dávate

všetky mená, len aby ste ani jedného z tých, čo sú v kvete mladosti, nestratili.”[51]

Boys-Stones sa napriek Platónovmu charakteristickému nezáujmu o fyzickú krásu a svet javov vo všeobecnosti, nazdáva[52], že niektoré popisy, ktoré nachádzame v dialógoch, by mohli pôsobiť ako relevantný zdroj fysiognómických skúmaní. Ide predovšetkým o známe podobenstvo z dialógu *Faidros*, ktoré pracuje s alegorickým obrazom duše ako dvojzáprahu žiadostivého a umierneného koňa.[53] „Ten lepší z nich je pekne urastený, s pravidelne členeným telom, vysokou šijou, vypuklými nozdrami, bielej farby, čiernooký, má rád čestné, rozumné a zdržanlivé zaobchádzanie, pravdivú mienku, nepotrebuje bič, dá sa viesť povzbudením a slovom; no ten druhý je krivý, telnatý, nečistej rasy, so silnou šijou, s krátkym krkom, ploskými nozdrami, tmavej farby, s očami bledými a krvou podliatymi, spupný a vystatovačný, s chlpatými ušami, hluchý, ťažko sa podvoľujúci biču a bodaniu.”[54] Uvedené opisy jednotlivých črt však nekorešpondujú s tým, aké vlastnosti budú neskôr fysiognómovia pripisovať spomínaným telesným atribútom. Napríklad vysokú šiju (ὤψαύχηον) ušľachtileho koňa vníma Adamantios ako jeden zo znakov arogancie.[55] Pseudo-Aristotelés zas silný krk (κρατεραύχηον) a krátku šiju pripisuje tomu, kto je odvážny.[56] Naozaj sa teda javí, že Platón vskutku nijakým spôsobom – či už implicitne alebo explicitne – neakcentoval *fysiognomoniku*[57] vo význame, ako ju antika bude neskôr poznať práve vďaka Pseudo-Aristotelovi a jeho nasledovníkom.

Záver

Na základe uvedeného sa javí, že vzťah k *fysiognomonike*, ako k umeniu čítať ľudský charakter na základe výzoru či telesných prejavov, je rozporuplný. Platón – svojou filozofiou – takéto úvahy implicitne odmieta. Ako inak by mohol byť „najškaredší“ Sókratés morálne „najkrajším“ človekom a „najkrajší“ Alkibiadés zlým a skazeným politikom? Na druhej strane disponujeme fragmentami z dialógu *Zópyros*, ktorého autorom je sókratík Faidón. Tieto zlomky by mohli naznačovať, že Sókratov výzor skutočne niekedy odrážal Sókratovu dušu – a len prostredníctvom správnej „seba-výchovy“ a filozofie sa dokázal zmeniť. Ďalší Sókratov žiak Antisthenés dokonca býva niekedy považovaný za zakladateľa *fysiognomoniky*, pričom sa pravdepodobne zaoberal fysiognómickými charakteristikami sofistov a kládol dôraz na ironizovanie ich činnosti. Zaujímavým zdrojom pre neskoršie umenie *fysiognomoniky* bol pravdepodobne Xenofón a jeho opisy bohýň Neresti a Cnosti. Je to predovšetkým bohýňa Neresti, ktorej telesné znaky budú neskôr charakteristické pre fysiognómické spisy, konkrétne pre Pseudo-Aristotelov či Adamantiov obraz žiadostivého človeka. Dejiny filozofie vo všeobecnosti čítajú Sókratovu filozofiu prostredníctvom Platóna a v oveľa menšej mierne prostredníctvom jeho ďalších žiakov. Zdá sa, že aj v prípade umenia čítať ľudský charakter na základe telesných vlastností, sa prevažuje (v rámci historiografie-antickej filozofie) platónsky uhol pohľadu a na prvom mieste stojí skúmanie duše prostredníctvom reči, a nie prostredníctvom zraku.

Literatúra

- BOYS-STONES, G.: *Phaedo of Elis and Plato on the soul*. In: *Phronesis* 49, 2004, s. 1 – 23.
- BOYS-STONES, G.: *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 19-124.
- BOYS-STONES, G.: *Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato*. In: HORKY, P.S. (ed.): *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 108 – 121.
- BRANCACCI, A.: *Antisthène: Le discours propre*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005.
- CASTON, V.: *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, 1997, s. 309 – 363.
- DI LANZO, D.: *Phaedo of Elis: The Biography, Zopyrus, and His Intellectual Profile*. In: Stavru, L. – Moore, C. (eds.): *Socrates and Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 2018, s. 221 – 234.
- EBERT, T.: *Sókratés jako Pythagorejec a anamnése v Platónově dialógu Faidón*. Praha: Oikoymenh, 1999.
- EVANS, E.C.: *Physiognomics in the Ancient World*. In: *Transactions of the American Philosophical*

Society 59/5, 1969, s. 5 – 97.

GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999.

HIRZEL, R.: Über den Protreptikos des Aristoteles. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, X, 1985, s. 61 – 100.

HOERBER, R. G.: Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles. In: *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957, s. 10 – 20.

HODGESON, S. H.: *The Theory of Practice: An Ethical Enquiry*, Vol. 2. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870.

HUXLEY, T.: *On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History*. Address delivered before a meeting of the British Association for the Advancement of Science, Belfast, 1874. In: HUXLEY, T.: *Collected Essays, Vol. I.: Method and Results*. New York: D. Appleton, 1901, s. 199 – 250.

JOËL, K.: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2. zv. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1893.

KALAŠ, A. – SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MISENER, G.: Iconistic Portraits. In: *Classical Philology* 19/2, 1924, s. 97 – 123.

NORDEN, E.: *Die antike Kunstprosa*. 2 zv. Leipzig: Teubner, 1898.

REPICI, L.: Strato's Aporiai on Plato's *Phaedo*. In: DESCLOS, M.-L., FORTENBAUGH, W.W. (eds.): *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, s. 413 – 442.

ROSSETTI, L.: Therapeia in the Minor Socratics. In: *Theta-Pi*, 3, 1974, s. 145 – 147.

SHARPLES, R. W.: Dicaearchus on the soul and divination. In: FORTENBAUGH, W. W. – SCHÜTRUMPF E. (eds.): *Dicaearchus of Messana*. New Brunswick: Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2001, s. 143 – 173.

ŠKVRNDA, F.: Sókratés v starej attickej komédii. In: *Ostium*, roč. 11, č. 1., 2015, s. 1 – 9.

VÍTEK, T.: *Věštení v antickém Řecku*. Praha: Hermann & Synové, 2013.

VOGT, S.: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3. zv. Leipzig: S. Hirzel, 1999.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Antigonos von Karystos. Philologische Untersuchungen*, IV. Berlin: Weidmann, 1881.

ZELINOVÁ, Z. – KALAŠ, A.: Alkibiadov pedagogický Erós? In: *Filozofia*, roč. 74, č. 1, 2019, s. 13 – 27.

P o z n á m k y

[1] Por. Platón, *Phaedr.* 261a-b.

[2] Por. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1964.

[3] Podľa Vogta je možné, že tieto časti mohli byť do hippokratovského textu vložené až neskôr (por. VOGT, S.: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3. zv. Leipzig: S. Hirzel, 1999, s. 37). Ak by mal Vogt pravdu, najstarším autorom, ktorý uvádza termín fysiognómika, by bol Démostenés, in *Aristog.* I. (Or. XXV).

[4] Galénos Hippokratovi dokonca pripisuje objavenie tohto spôsobu skúmania ľudského tela. „Tento druh vedeckého skúmania (θεωρία) objavil božský Hippokratés, prvý zo všetkých lekárov a filozofov“ (Galénos, *Quod anim. mor. corp. temp* 7, IV. 798).

[5] V našej štúdii budeme uprednostňovať latinizovanú verziu starogréckeho výrazu φυσιογνωμονία a jej odvodeniny pred slovenským termínom *fysiognómia* – daný výraz používame až v záverečnej časti štúdie, ktorá pojednáva o vývoji predmetného umenia po antike. K tomuto kroku nás viedla snaha zabrániť rôznym anachronizmom, ktoré by sa mohli spájať s neskoršími konceptami *fysiognómie*. V nasledujúcom slovenskom preklade tak používame výraz 1) *fysiognómika* pre vedu zaoberajúcu sa skúmaním vzťahu medzi duševným charakterom a telesným vzhľadom, 2) výraz

fysiognóm pre vykonávateľa tohto umenia, resp. činnosti a 3) *fysiognómia* používame ako výraz, ktorý pojednáva o tvárovom či – vo všeobecnosti – telesnom usporiadaní individua.

[6] Najväčší význam vo vzťahu k *fysiognómionike* má pasáž, ktorú nachádzame v *Prvých analytikách*, por. Aristotelés, *Prior. anal.* II. 27, 70b.

[7] Por. Athen. XIV 656 F: Antisthenés v spise *O fysiognómii* píše: „Aj tieto [scil. manželky maloobchodníkov] krmia prasiatka proti ich vôli“ (prel. A. Kalaš).

[8] Alternatívny preklad tohto diela by mohol byť *O znalcoch vo fysiognómii*. Ak by sme prijali tento názov, museli by sme spochybníť Nordenovu hypotézu, že hlavnou témou diela bola kritika sofistického hnutia, por. NORDEN, E.: *Die antike Kunstprosa*. 2. zv. Leipzig: Teubner, 1898, s. 186.

[9] Hirzel dáva Antisthenovu fysiognómioniku do súvislosti s Athénaiovou správou (por. Athen. XIV 656 F), ktorá uvádza, že sókratovec Aischinés v dialógu *Alkibiadés* hovorí o prasiatkach, vo veľmi podobnom zmysle, por. HIRZEL, R.: Über den Protreptikos des Aristoteles. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, X, 1985, s. 61 – 100, s. 116.

[10] Por. KALAŠ, A. – SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013, s. 185 – 188.

[11] Por. Platón, *Symp.* 215b.

[12] Por. JOËL, K.: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2. zv. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1893, s. 672-673 a tiež Giannantonioho kritiku (GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, s. 283). Pythagoras si vraj vyberal svojich žiakov na základe fysiognómionického testu, por. Iamblichos, *Vitae Pyth.* 71; Porfyrios, VP 13 a tiež Riedweg 2005, s. 101. Podobným spôsobom si mal vraj vyberať žiakov aj Sókratés pozri Apuleius, *De dogm. Plat.* I. 1 a tiež Proklos, *in Alcib.* I, 94.

[13] BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 34.

[14] Por. Diog. Laert., *Vitae* VI 11 a tvrdenie, že zdatnosť je dostatočnou podmienkou na dosiahnutie blaženosti.

[15] WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von : *Antigonos von Karystos. Philologische Untersuchungen*, IV. Berlin: Weidmann, 1881, s. 148.

[16] Por. *Mem.* III. 10. 3.

[17] Xenofón zároveň naznačuje, že z výzoru je možné odčítať a prostredníctvom obrazu či sochy zaznamenať vlastnosti, ako sú napr. dobro (ἀγαθός), zloba (αἰσχρός), podlosť (πονηρός) či ničomnosť (μνηστής) (por. Xenofón *Mem.* III. 10. 5).

[18] *Mem.* III. 10. 4.

[19] Týmto termínom sa v starovekom Grécku vo všeobecnosti označoval lekár. Výraz ἰατροσοφιστής pozostáva zo slov ἰατρός (lekár) a σοφιστής (múdry, vzdelaný človek), mohli by sme ho teda preložiť ako človek múdry v medicíne, resp. lekárstve.

[20] Adamantios, *Physiog.* A4.

[21] Cyr. VIII. 7. 19-23.

[22] EVANS, E.C.: Physiognomics in the Ancient World. In: *Transactions of the American Philosophical Society* 59/5, 1969, s. 46 a MISENER, G.: Iconistic Portraits. In: *Classical Philology* 19/2, 1924, s. 106.

[23] *Mem.* II.1.21-34.

[24] BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 33 – 34.

[25] Por. Platón, *Meno* 80a.

[26] Por. Xenofón, *Symp.* IV. 18 a tiež Platón, *Symp.* 215b. Podľa Alessandra Stavru sa môže vykreslenie Sókrata ako siléna datovať až do attickej komédie (máme správy až o štyroch komédiách, ktoré dramatizovali postavu Sókrata), v ktorej herci predstavujúci Sókrata mali na sebe masky satyrov, por. Stavru 2018, s. 209. Sókratés figuruje v Telekleidovej neznámej komédii, komédii

Zajatci (Πεδηῖται), v Aristofanových *Oblakoch* (Νεφέλαι) a v Ameipsiovom *Konnovi* (Κόννος), viac por. ŠKVRNDA, F.: Sókratés v starej attickej komédii. In: *Ostium*, roč. 11, č. 1., 2015, s. 2.

[27] Por. Xenofón, *Symp.* II. 19.

[28] Xenofón, *Symp.* V. 5-7.

[29] Konkrétne, že túži po ženách, por. *mulierosus* u Ciceróna (*Fat.* 10) a *libidinosus* v *Σ ad Pers.* Podľa tohto spisu Zópyros tvrdil, že Sókratés je hlúpy a veľmi zaostalý (*stupidum et bardum*) a sukničár (*mulierosum*) na základe toho, že nemá priehlbínu pri kľúčnej kosti (*iugula concava non haberet*) a že má tieto časti zaplnené a upchaté (*obstructas et obturatas*). V tomto konkrétnom prípade teda Zópyros veštil ľudský charakter konkrétne na základe priehlbiny, v ktorej sa na koniec kľúčnej kosti napája oblasť krku.

[30] Fragmenty z dialógu Zópyros nachádzame u GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, SSR IIIA, s. 115 - 27.

[31] Por. Diog. Laert. II. 45.

[32] ROSSETTI, L.: Therapeia in the Minor Socratics. In: *Theta-Pi*, 3, 1974, s. 145-146 a tiež DI LANZO, D.: Phaedo of Elis: The Biography, Zopyrus, and His Intellectual Profile. In: Stavru, L. - Moore, C. (eds.): *Socrates and Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 2018, s. 229.

[33] V sókratovskej filozofii sa k levovi často prirovnáva grécky štátnik Alkibiadés, pozri Platón, *Alc.* I. 122e-123a. To, že išlo o pomerne zaužívaný *topos* dokazuje aj Aristofanés v komédii *Žaby* (*Ran.* 1431-1432) či Plútarchos vo svojich životopisoch (*vit. Alcib.* II. 2).

[34] Por. ZELINOVÁ, Z. - KALAŠ, A.: Alkibiadov pedagogický Erós? In: *Filozofia*, roč. 74, č. 1, 2019, s. 13-27.

[35] Zároveň sa nám zachovali aj informácie o vzťahu medzi Faidónom a Alkibiadom, pozri Diog. Laert. II 105.

[36] Por. Platón, *Alc.* I. 122b a tiež Plutarch. *vit. Alcib.* I. 3. 192a.

[37] KALAŠ, A. - SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013, s. 473.

[38] Fr. 8 (= *Scholia to Persius* 4. 24; Sókratés hovorí): „Som naozaj žiadostivý, ale mám moc prekonať túto žiadostivosť.“

Fr. 9 (= Ps.-Plutarch, *Peri Askéseos* f. 179; Sókratés hovorí) „V skutočnosti sa tento človek nemýli, pretože svojou povahou som veľmi naklonený k žiadostivosti, ale prostredníctvom starostlivej praxe som taký, ako ma poznáš.“

Fr. 10 (= Alexander, *O osude* 6): „Bol by taký, pokiaľ ide o jeho povahu, ale prostredníctvom filozofickej praxe sa stal lepším, ako je jeho povaha.“

Fr. 11 (Cassian, *Conferences* 13. 5. 3): „Ja som, ale zdržiavam sa.“

[39] Por. BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 27.

[40] K problematike Thrasylovho pomenovania Platónových dialógov por. Hoerber 1957, s. 10-20.

[41] Por. bližšie EBERT, T.: *Sókratés jako Pythagorejec a anamnése v Platónově dialógu Faidón*. Praha: Oikoymenh, 1999.

[42] Boys-Stones sa nazdáva, že Platón v dialógu *Faidón* pracuje s autentickými myšlienkami Faidóna z Élidy (BOYS-STONES, G.: Phaedo of Elis and Plato on the soul. In: *Phronesis* 49, 2004, s. 1-23.). Rossetti taktiež nevylučuje možnosť, že Platón bol oboznámený s niektorými Faidónovými spismi, keď písal rovnomenný dialóg (Rossetti 1973). Giannantoni a Brancacci zas zhodne predpokladajú, že témy, ktoré prináša dialóg *Faidón* - najmä otázka dominancie filozofie nad dušou ako *therapeia tés psychés* -, boli spoločným záujmom všetkých sókratovcov, por. GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, s. 127 a BRANCACCI, A.: *Antisthène: Le discours propre*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005, s. 101 - 104.

[43] Por. s Aristotelovým vymedzením duše ako harmónie a s jeho kritikou tohto názoru (harmónia nie je hybná sila, zatiaľ čo duša je takouto silou) v *De Anima* I. 4, 407b-408a.

[44] Platón, *Phaedo* 86b-c.

[45] Prvú modernú reflexiu *epifenomenalizmu* nachádzame u Huxleyho (HUXLEY, T.: *On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History*. Address delivered before a meeting of the British Association for the Advancement of Science, Belfast, 1874. In: HUXLEY, T.: *Collected Essays, Vol. I.: Method and Results*. New York: D. Appleton, 1901, s. 239 – 244) a u Hodgesona (HODGESON, S. H.: *The Theory of Practice: An Ethical Enquiry*, Vol. 2. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870, s. I. 335-38 a s. 417 – 436). K rozdielom medzi antickým a moderným epifenomenalizmom por. štúdiu Victora Castona *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern* (CASTON, V.: *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, 1997, s. 309-363).

[46] Pozri SHARPLES, R. W.: Dicaearchus on the soul and divination. In: FORTENBAUGH, W. W. – SCHÜTRUMPF E. (eds.): *Dicaearchus of Messana*. New Brunswick: Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2001, s.143 – 173 a tiež prácu Repici, Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo* 2017, s. 427, kde sa píše, že podobné názory o duši zastávali okrem Dikaiarcha aj Aristoxenos a Stratón, pravdepodobne tak asi išlo o peripatetickú diskusiu s Platónovým *Faidónom*.

[47] por. *Gorg.* 523c.

[48] Platón, *Theat.* 143e.

[49] *Theat.* 142c.

[50] Por. *Symp.* 212a. Boys-Stones v texte *Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato* ponúka čítanie Platónovho dialógu *Symposion*, ktoré sa snaží argumentovať v prospech tvrdenia, že cnostná duša sa manifestuje prostredníctvom tela, a teda cnostný človek je zároveň aj krásny (BOYS-STONES, G.: *Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato*. In: HORKY, P.S. (ed.): *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 108 – 121).

[51] *Resp.* III. 474e.

[52] Por. Boys-Stones 2007, s. 39.

[53] Por. *Phaedr.* 246a-b

[54] *Phaedr.* 253d-e

[55] *Physiogn.* B39-40.

[56] *Physiogn.* 811a.

[57] Napriek uvedenému sa však zdá, že Platón pripúšťal niektoré fysiognómonické tvrdenia, resp. skôr predpoklady. Vítek uvádza, že konkrétne išlo o:

a) vplyv prostredia a klímy na charakter a výzor (*Tim.* 24c, *Crit.* 109c, *Leg.* IV. 705a);

b) spriaznenosť ľudského charakteru so zvieratom vo vzťahu k reinkarnácii (*Phaed.* 81e-82c, *Resp.* X. 619e-620d);

c) (negatívne) pôsobenie tela na dušu a správanie sa človeka (*Tim.* 86d-e), por. VÍTEK, T.: *Věštení v antickém Řecku*. Praha: Hermann & Synové, 2013, s. 89. V známej časti v dialógu *Timaios* (*Tim.* 86b-89d) Platón uvádza, že duša môže „ochorieť“ prostredníctvom tela: „... duševné choroby vznikajú zo stavu telesného takto: nemožno totiž poprieť, že nepričetnosť je chorobou duše a že jestvujú dva druhy nepričetnosti, šialenosť a nevedomosť. V dôsledku toho treba každý stav, v ktorom je človek a postihne ho to alebo ono, označiť ako chorobu. Za najväčšie duševné choroby treba pokladať nadmerné rozkoše a trápenia. Človek totiž, ktorý je nadmieru veselý alebo naopak, nadmieru smutný, usiluje sa v nevhodnom čase jedného zmocniť, druhému uniknúť, a nie je schopný nič správne vidieť alebo počuť, ale šalie, a v tomto stave vôbec nie je schopný rozumne uvažovať. Komu sa vytvorí v dreni veľa semena a prudko prúdiaceho, tak ako keď strom prináša bohaté plody, taký človek vždy pociťuje mnoho bolestí a mnoho rozkoší zo svojich vášní aj z ich následkov, pre prílišné bolesti a rozkoše väčšinu svojho života strávi v šialenstve, a hoci sa jeho duša stala nerozumnou a ochorela pôsobením tela, pozerajú sa naňho nie ako na chorého, ale ako na úmyselne zlého človeka.“

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Filozofická fakulta

Katedra filozofie a dejín filozofie SK
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
e-mail: zelinova9@uniba.sk

Kierkegaard a Jaspers o tlači, subjektivite a komunikácii, s ohľadnutím na Balzaca

Juraj Dragašek

Dragašek, J.: Kierkegaard a Jaspers o tlači, subjektivite a komunikácii, s ohľadnutím na Balzaca. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Kierkegaard and Jaspers on the Press, Subjectivity and Communication, with Regard to Balzac

The paper deals with the intersection of Søren Kierkegaard's and Karl Jaspers' oeuvre. The common theme, in which writing and thinking interests of these personages meet, is the criticism and the analysis of contemporary society, particularly through the phenomenon of the press and masses. Kierkegaard deals with the criticism of society as a Christian thinker and Jaspers' analyses respond to problems of modern society. The starting point of the study is concurrent appearance of this theme in Honoré de Balzac's and Kierkegaard's thinking. They had personal experience with the vulgarity of the press and moods of the public. Study follows and compares Kierkegaard's and Jaspers' conceptions, which respond to this phenomenon. Jaspers' case is direct response to Kierkegaard in 1930s. Main outcome of their analyses is emphasis on the role of individual in society and form of communication by which individual can act as counterbalance of masses and social order.

Keywords: Kierkegaard, Jaspers, Balzac, subjectivity, communication

Problém jedinca, verejnosti, davu, ich vzťahu k pravde ako i povaha samotnej pravdy sú časťami témami spisov Sorena Kierkegaarda. Okrem iných prívlastkov je Kierkegaard známy najmä ako náboženský mysliteľ. Takmer všetky filozofické problémy, ktoré vo svojom diele predstavuje, majú priamu súvislosť s náboženským zameraním jeho spisovateľskej činnosti, čo sám formuluje vo viacerých svojich spisoch.^[1] Kierkegaard sa však dokázal venovať aj filozofickým otázkam bez priameho prepojenia na kresťanstvo. Takýmto dielom je *Johannes Climacus alebo De omnibus dubitandum est*^[2], v ktorom sa Kierkegaard zaoberá začiatkom filozofovania a vzťahu historického k večnému. Tento problém potom nábožensky rozvinie vo *Filozofických drobnostiach*. Podobne i vyššie spomenuté problémy jedinca, verejnosti či povahy pravdy Kierkegaard filozoficky analyzuje v *Literárnej recenzii*^[3]; no týmto otázkam sa pravidelne venuje v celom svojom diele, samozrejme s výrazne náboženským podtónom.

Práve témy, ktoré Kierkegaard traktuje v spise *Literárna recenzia* sa stali priestorom, v ktorom prebiehala recepcia Kierkegaarda v nemeckom jazykovom prostredí v prvých desaťročiach 20. storočia.^[4] Tvorba Theodora Haeckera, Karla Jaspersa či Martina Heideggera je z časti priamym vyrovnávaním sa s Kierkegaardom, či už vo forme kritického prijatia alebo odmietnutia riešení uvedených problémov.

V čase, keď Kierkegaard vo svojich spisoch formuloval kritiku spoločnosti, jeho starší súčasník Honoré de Balzac sám prežíval a literárne popisoval život vtedajšej francúzskej society.^[5] Veľmi výpovedný je v tomto smere jeho román *Stratené ilúzie*^[6], ktorého druhá časť (Malomestský génius

v Paríži) priamo popisuje kultúrny (literárny, novinársky, divadelný) a verejný život v Paríži.[7] Mladý hrdina Lucien Chardon (Lucien de Rubempré) sa pokúša presadiť v Paríži či už ako básnik, prozaik alebo literárny kritik. Balzac zachytáva priznanie jedného z publicistov, medzi ktorých sa dostal i Lucien: „Noviny už nemáme na to, aby vzdelávali, ale na to, aby sa zaliečali rozličným mienkam. A tak po istom čase budú všetky noviny zbabelé, pokrytecké, nehanebné, lživé, zločinné; budú zabíjať myšlienky, systémy, ľudí, a práve to ich privedie k rozkvetu. Budú mať výhody všetkých mysliacich bytostí: bude sa páchať zlo, a nikto nebude vinný. Ja, Vignon, a ty, Lousteau, ty Blondet, ty Finot, my všetci budeme Aristidmi, Platónmi, Catónmi a Plutarchovými slávnymi mužmi; všetci budeme nevinní, budeme si môcť umývať ruky nad každou hanebnosťou. Napoleon vystihol tento morálny, alebo ak chcete nemorálny úkaz tou úžasnou vetou, ktorá mu zišla na um pri úvahách nad Konventom: *Za kolektívne zločiny nie je zodpovedný nikto*. Noviny si môžu dovoliť tú najväčšiu nehanebnosť, a nikto si nemyslí, že sa tým osobne pošpinil.“[8]

Ďalším obrazom, na ktorom je vidieť, ako tlač potiera individualitu, vášnivost, zanietenosť a ako formuje verejnosť a dav je moment, keď je Lucien vyzvaný liberálnymi novinami, aby v posmešnom článku *zrezal* knihu royalistického autora D'Artheza. D'Arthez bol Lucienov priateľ a jeho knihu, „jednu z najkrajších kníh modernej literatúry“, čítal Lucien so slzami v očiach. Článok však napriek tomu napísal. Vrchol nastáva v momente, keď navštívi s článkom samotného D'Artheza, ktorého chce oboznámiť so vzniknutou situáciou. D'Arthez nielenže rozumie „ťažkému chlebíku“ ktorý si vybral Lucien, ale jeho kritiku ešte sám opraví tak, aby získala na vážnosti. Fungovanie novinárskeho života v Balzacovom podaní[9] nápadne pripomína Kierkegaardov spor s časopisom *Korzár*. Noviny sú podľa Balzaca miestom, kde sa relativizuje pravda.[10]

Okrem nebezpečenstiev žurnalizmu Balzac v tretej časti románu opisuje, ako sám hovorí, i „hmotné dôsledky rozvoja periodickej tlače.“ Reflexívnosť doby sa prejavuje aj zvýšenou spotrebou papiera: „Bolo teda nesmierne potrebné prispôbiť papierne potrebám francúzskej kultúry, ktorá zrejme chcela rozšíriť diskusiu na všetko a zostať pri večnom prejave individuálnych názorov, čo by bolo ozajstné nešťastie, lebo národy, ktoré len uvažujú, málo konajú.“[11] Balzac tu priamo hovorí to, čo Kierkegaard v *Literárnej recenzii*: teda, že nadmerná reflexia vedie k nečinnosti a k dobe nezanietenej, nevášnivej. Takmer súčasné, nezávislé objavenie sa kritiky tlače u Balzaca a Kierkegaarda možno považovať sa formu vyjadrenia takzvaného tacitného poznania, ktoré obaja nadobudli pri pozorovaní prudko rozvíjajúcej sa žurnalistiky v 19. storočí.

* * *

Tesne pred vydaním *Literárnej recenzie* Kierkegaard publikoval pod pseudonymom *Frater Taciturnus* v novinách *Fædrelandet* na prelome rokov 1845/1846 dva články v rámci jeho sporu s časopisom *Korzár*. V tejto kontroverzii išlo najmä o kritiku povrchnosti *Korzára*, ale napríklad i o úlohu komična a irónie v literatúre. Kierkegaard sa poznal so šéfredaktorom časopisu a snažil sa ho odradiť od takejto práce. Spúšťačom sporu bola recenzia Kierkegaardovej knihy *Štádia na ceste životom* (knihy vyšla pod pseudonymom *Hilarius Bogbinder*) od jedného z redaktorov časopisu.[12] V prvom článku[13] Kierkegaard vracia úder, odhaľuje identitu autora recenzie a nevyhýba sa ani jeho zosmiešňovaniu. Ku kritike, že jeho kniha je príliš dialektická a nečitateľná, uvádza, že si je vedomý náročnosti knihy a že si k nej nájde cestu len málo čitateľov. Zároveň uvádza, že jeho metóda je sokratovská a čitateľ si musí sám nájsť cestu obsahom knihy. Podobne ako v diele *Bud' – alebo*, čitateľ nenachádza hotové poučky, ale zobrazením rôznych životných paradigiem chce Kierkegaard stať pri „prebudení“ čitateľa, pri „zrode nového človeka.“ „Existenciálna dialektika, špeciálne vo forme dvojitej reflexie, nemôže byť komunikovaná priamo;“[14] takto Kierkegaard v uvedenom článku vysvetľuje svoju metódu. Nepriama komunikácia je kľúčovým aspektom kritiky doby tak u kodanského Sokrata[15], ako aj u Jaspersa. V druhom článku[16] Kierkegaard zosmiešňuje bezvýznamnosť *Korzára* a tvrdí, že by považoval za urážku, ak by bol takýmto časopisom chválený. Kierkegaard týmto článkom považoval spor za ukončený. To bol však omyl a Kierkegaard bol

v nasledujúcom období často terčom karikatúr časopisu, ale i posmechu zo strany obyvateľov Kodane.[17]

Kierkegaard aj zo svojho sporu s *Korzárom* vyťažil niektoré charakteristiky, ktoré potom použil pri kritike doby. Jedným z nich je problém anonymity: „Ako to chodí s grobianstvom tlače a ako demoralizačne pôsobí – zákon tejto demoralizácie som rozpoznal úplne zblízka. Napríklad Goldschmidt a P. L. Møller (šéfredaktor a redaktor *Korzára* – dopl. J.D.) – odvážil sa niektorý z nich mi nadávať alebo byť len nezdvorilý osobne? Nie, v osobnej situácii by sa vyjadrovali zdvorilo, dokonca distingvovane. Sám P. L. Møller a iba v jednom časopise (teda neosobne, ale samozrejme v slušnom časopise a s podpisom) úslužne odpovedal... Ale anonymne a na privilegovanom zhromaždisku sa odvážil odpornosti...“ [18] Na tejto životnej skúsenosti mohol Kierkegaard osvedčiť i ďalšie svoje teoretické analýzy pojmov jedinca, skutočného človeka na jednej strane a verejnosti, davu či abstrakcie na strane druhej.[19]

Kritika uvedených fenoménov anonymity, verejnosti a abstrakcie vychádza z Kierkegaardovho chápaniu vzťahu k pravde. V diele *Konečný nevedecký dodatok k Filozofickým drobnostiam* uvádza jedno z hlavných východísk svojho myslenia: „*Moja téza je, že subjektivita, vnútrojškovosť je pravda.*“ [20] *Hrubosť*, s ktorou mal osobnú skúsenosť aj Kierkegaard je práve absenciou tohto vnútorného vzťahu: „Ten, kto nadchnutý bytostným zanietením, ktoré sa vzťahuje k nejakej idei, je bytostne obrátený do seba, nech je jeho úsilie akokoľvek obrátené von, nikdy nie je hrubý. (...) Ak k nejakej idei majú bytostne zanietený vzťah jedinci (každý sám o sebe) a potom k tej istej idei majú bytostný vzťah ako zjednotení, je to vzťah dokonalý a normálny.“ [21] Kierkegaard tu vlastne naznačuje, že aj pokiaľ vznikne medzi *jedincami* spor, tak pokiaľ je ich pomer k danej veci vnútornou záležitosťou, ani ich vzájomný vzťah nebude poznačený povrchnosťou. S odstránením vnútorných vzťahov k ideám, k pravde alebo i k vlastnému konaniu súvisí i ďalší fenomén *nivelizácie*. Význam tohto pojmu je vyrovnávanie rozdielov a presne vystihuje skutočnosť, že človek, ktorý nemá vnútorné väzby k určitému aspektu skutočnosti, popiera tieto väzby aj u iných. Neuznáva teda existenciu zanietenosti, vášnivosti a z nich vyplývajúcej význačnosti konkrétneho jedinca: „*dusí a obmedzuje, nivelizuje.*“ [22] Nivelizácia sa podľa Kierkegaarda realizuje *verejnosťou*, ktorej vznik podnietila tlač. Noviny utvárajú všeobecný názor na všeobecné témy a tak nie je možné, aby v individuách vznikali vnútorný pomer k skutočnosti, keďže tento pomer je neustále konfrontovaný práve s verejnosťou. Verejnosť, ktorej negatívne aspekty sú reflexívnou dobou zdôraznené, „*získava na extenzite to, čo jej chýba na intenzite.*“ [23]

Kierkegaard na viacerých miestach spisu *Literárna recenzia* kritizuje súčasnú dobu kvôli je prílišnej rozumnosti, ktorá odstraňuje z konania ľudí vášnivosť.[24] Ako bolo uvedené, tým je ohrozený aj vzťah jedinca k pravde. V tridsiatych rokoch 20. storočia sa podobným témam, diagnostike a kritike spoločnosti, venuje aj Jaspers vo svojom diele *Duchovná situácia doby*.^[25] Jaspers v prvej časti opisuje *poriadok pobytu*, teda zakomponovanie ľudského pobytu – života človeka – do spoločnosti. Tento pobyt je charakterizovaný masovosťou a racionálnou produkciou. Jaspers analyzuje veľmi podobné témy a pojmy ako Kierkegaard: masa, verejnosť, nerozhodnosť, nivelizácia. Podobne ako dánsky mysliteľ i on tvrdí, že univerzálna racionalita nevystihuje potreby osobnej existencie človeka a deformuje jeho vzťah k pravde: „*Pravda rozumového pohľadu je síce pre všetkých iba jedna, ale pravda, ktorou je človek sám a ktorú vo svojej viere prináša k posvätnosti, ho odlučuje od ostatných.* V nekonečnom boji pôvodnej komunikácie sa roznečuje to cudzie, ktoré je na ňu odkázané; preto zavrhuje človek dospievajúci k sebe v duchovnej situácii súčasnosti násilie jednej viery vnucujúcej sa všetkým.“ [26]

Kľúčom k pochopeniu Jaspersovej recepcie Kierkegaarda v tridsiatych rokoch, ako aj k ich kritike doby a tlače, je prednáškový cyklus *Rozum a existencia*. Ako napovedá názov, Jaspers tu analyzuje vzťah medzi myslením a bytím. Tieto analýzy vrhajú svetlo na to, čo týchto dvoch mysliteľov spája.

Jaspers začína trocha paradoxne tým, že obhajuje význam reflexie u Kierkegaarda.[27] Hoci dánsky filozof v spise *Literárna recenzia* kritizuje prehnanú reflexívnosť doby, nejde mu principiálne o jej zrušenie: „Reflexia nie je zlo, ale zotrvávanie v reflexii a ustrnutie v reflexii je nerozhodnosť a skazenosť.“[28] Reflexia podľa Jaspersa zabraňuje ustrnutiu pravdy, vytrháva človeka z bezprostrednosti a samozrejmosti, a dynamizuje vzťah individua k pravde: „Bez nekonečnej reflexie by sme upadli do nehybnosti čohosi pevného, čo by ako stav vo svete bolo absolútne, to znamená, stali by sme sa *poverčivými*. Takouto fixáciou vzniká atmosféra neslobody. Nekonečná reflexia je preto práve svojou neobmedzenou pohyblivou dialektikou podmienkou *slobody*. (...) Reflexia, vedomá si možnosti vedieť – analogón básnenia – nie je nepravdivá, ale prebúdžajúca a spochybňujúca.“[29] Kierkegaard je síce mysliteľom bezprostrednosti,[30] no jeho koncepcie pravdy ako subjektivity či prechody z estetického či etického štádia už predpokladajú spochybnenie primárnej bezprostrednosti, hoci sa to často deje vášňou, vierou alebo iným podnetom.[31]

Táto dialektika bezprostrednosti a sprostredkovanosti je vyjadrená vzťahom dvoch pólov, pomocou ktorých vnímame Jaspersov koncept *obklopujúceho* – *rozum* ako sprostredkovanosť a *existencia* ako bezprostrednosť. „Rozum nesmie stratiť existenciu v prospech istého uzatvárajúceho sa vzdoru, ktorý sa zúfalo vzpiera otvorenosti.“[32] V tom spočíva aj Kierkegaardovo hodnotenie reflexívnej doby, v ktorej ide prehnaná extenzívnosť na úkor intenzívnosti. Rozum, reflexia jednoducho potrebujú byť korigované skutočnosťou. „Existencia nesmie stratiť rozum v prospech istej priehľadnosti, ktorá sa ako taká zamieňa so substancijnou skutočnosťou.“[33] Estetická a etická bezprostrednosť a skutočnosť, do ktorej sa rodíme, nesmie byť u Kierkegaarda prekážkou transcendencie, ktorá prekonáva limity existencie a prekračuje ju.

Z rozumu a existencie ako pólov obklopujúceho vyplývajú aj podoby pravdy a jej komunikácie. V samotnej existencii, bezprostrednosti platí len relatívny pojem pragmatickej pravdy.[34] Z riešenia rozumu pochádza dogmatická podoba pravdy, ktorá sa komunikuje *vedomím*. [35] Táto fixná, dogmatická podoba pravdy drví individuum, ktoré je proti nej bezmocné. „Pretože pre človeka nie je možné mať v časovom jestvovaní transcendenciu ako poznateľný predmet, pre každého rovnako ako nejakú vec vo svete, každý spôsob jednej pravdy ako absolútnej môže byť vo svete fakticky ako len dejinný, bezpodmienečne pre túto existenciu, a preto nie všeobecne platný.“[36] Čiže pravda sa objavuje opäť v prieniku rozumu a existencie. Takáto pravda má komunikatívnu podobu, nie je hotová, nie je pred človekom, ale vzniká v jeho existencii v snahe o *priehľadnú komunikáciu* uskutočňovanú rozumom. Je však možné takúto pravdu komunikovať?[37] „Tým posledným, tak v myslení, ako aj v komunikácii, je mlčanie.“[38] Kierkegaard si uvedomoval túto problematickú komunikáciu pravdy a preto hovorí o nepriamej komunikácii, o Sokratovej maieutike. „Nepriama komunikácia v inom zmysle a v inej predstave robí z komunikácie umenie; ten, ktorý komunikuje má podať informáciu *‘vediacemu’*, aby ju ten mohol posúdiť, alebo *‘nevediacemu’*, ktorý sa tým niečo dozvie. Ale o to, čo nasleduje, nikto nestojí, o to, čo práve robí komunikáciu tak dialekticky ťažkou: že ten, kto ju prijíma, je existujúci človek, a že toto je to hlavné. Zastaviť človeka na ulici, postáť s ním a pohovoriť, nie je také ťažké ako okoloidúcemu narýchlo niečo povedať bez toho, aby sme sa zastavili alebo druhého zdržali a prinútili ho, aby išiel s nami, ale naopak ho povzbudili, aby šiel vlastnou cestou – taký je pomer medzi dvoma existujúcimi, ak ide o komunikáciu pravdy ako existenčnej vnútrajškovosti.“[39] Na toto chápanie komunikácie pravdy je naviazaný aj Kierkegaardov koncept *jedinca*. Prečo sú pojem jedinca a chápanie pravdy ako subjektivity také dôležité? Problémom je, že jedinec nemôže nahradiť osobnú zodpovednosť (bázeň a chvenie) vo vzťahu k pravde, k Bohu, ale aj k spoločnosti, *spoločnosťou* sa na všeobecnú pravdu: „Aj keby všetci jedinci každý zvlášť v tichosti mali pravdu a zišli by sa, takže by utvorili množstvo (potom by tu ‚množstvo‘ dostalo rozhodujúci voličský, búrlivý a hlasný význam), hneď by tu bola nepravda. (...) Ak by sa malo hlasovať, to znamená, ak by zhromaždenie malo byť inšinciou a množstvo by malo rozhodovať – potom je to nepravda.“[40]

Jaspers ide dokonca tak ďaleko, že tvrdí, že to čo má povahu všeobecne prijímanej pravdy, nie je v pravom slova zmysle rozumové, ale iba umové.[41] Pravda, ktorá je pravdou pre jednotlivého človeka má preto z pohľadu umu *alogickú* povahu. To, čo je alogické, subjektívne pravdivé, sa dá limitovane komunikovať. Myslenie musí byť vtedy v súlade s bytím. „Výsledkom filozofovania nie je nejaký formulovateľný definitívny názor, ale skôr nejaké uskutočňovanie myslenia, v ktorom sa mení celé naše vedomie, spôsob, akým je nám prítomné bytie.“[42] No táto alogická pravda nie je komunikovateľná masovo, pretože tým by musela získať jasnú, všeobecnú platnú povahu: „No všetka filozofia, ktorá sa zrušením svojho zdanlivého kruhu a svojich protirečení vylepšuje na nejaké jednoznačné zdelovanie vedenia, takpovediac banálne klesá na dno, úplne sa vyprázdňuje.“[43] Jaspersovo uvažovanie o alogickosti a zdanlivej *nerozumnosti rozumu* nám tak pomáha osvetliť aj záverečné slová Kierkegaardovej *Literárnej recenzie*: „A toto najvyššie nadšenie nespočíva v rétorických povedačkách o vyššom a ešte vyššom a zo všetkého najvyššom, ale je poznateľné podľa svojej kategórie: že koná proti rozumu.“[44]

Toto Jaspersovo oddelenie umového a vedeckého na jednej strane a skutočne rozumového, existenciálneho na strane druhej vrhá svetlo i na chápanie pravdy ako subjektivity a s ňou spojenej nepriamej komunikácie.[45] „V reči je vždy niečo prekrúcajúce, takže základu bytia sa dotknem skôr tým, že ho v jeho uchopení nepomenujem. (...) Hovoriť o tom, z čoho som a žijem, môžem len tak, že v tom, čo poviem pojmovým spôsobom, to opomeniem, a práve tým to nepriamo prejavím.“[46]

Je možná pre týchto dvoch mysliteľov po tom, čo opísali úskalia existencie a komunikácie v nej, nejaká spoločenská angažovanosť či pôsobnosť? Dokáže individuum s uvedením si vyššie uvedenej problematiky spoločensky existovať? U Jaspersa si, aj vzhľadom k jeho reálnemu historickému pôsobeniu, takúto možnosť vieme predstaviť.[47] Ako je to u Kierkegaarda? Takmer totálna sociálna izolácia, ktorá ho postihla na sklonku života a ktorú v podstate aj obhajoval,[48] nás môže viesť presvedčeniu, že asociálnosť je charakteristický rys učenia dánskeho filozofa.[49] O opaku však hovorí jeho rozprava *Jedinec*,[50] kde napriek tvrdeniu, že „*množstvo je nepravda*“, [51] predsa len uznáva a podporuje pôsobenie jedinca, ktoré síce nie je politické, ale je spoločenské a dokonca veľmi potrebné. Ide o formu „Kierkegaardovej ‚korekcie‘ dobovej situácie, ktorá sa netýka spoločenských, ale primárne náboženských rozmerov ľudského života.“[52] Podobne charakterizuje aj *Nerozoznateľných* zo spisu *Literárna recenzia*. [53] Nerozoznateľní sú jedinci, ktorí si uvedomujú nemožnosť priamej komunikácie. Ich úlohou je v ľuďoch prebúdzat angažovanosť a vášň pre konanie bez toho, aby túto svoju úlohu prezradili. Títo nerozoznateľní sú spojení putom *solidarity svojbytných ľudí*, ako to nazýva Jaspers. [54] Balzacova kritika dobovej spoločnosti a tlače, Kierkegaardove a Jaspersove analýzy a z nich vyvedené závery o charaktere pravdivej komunikácie, smerujú k tomu istému. K nahliadnutiu, že to, čo je všeobecné, verifikovateľné, priemerné vyjadruje iba časť bytia. [55] Človek je tak nútený žiť v určitom napätí: pretože aj to, čo je subjektívne, nevysloviteľné a nepochádzajúce z rozumu oslovuje človeka. Solidarita ľudí oslovených takýmito aspektmi bytia však nikdy nemôže byť sektárskym zoskupením – „keďže neexistuje žiadne objektívne kritérium spoľahlivého bytia sebou, nemohlo by sa priamo združovať do mocenských skupín. Ako sa vravievalo, neexistuje ‚žiadny trust slušných ľudí‘. To je slabosť spolupatričnosti svojbytných, pretože ich sila môže existovať iba v neviditeľnosti.“[56]

Pohľad na dielo Balzaca, na tvorbu Kierkegaarda a Jaspersa prezrádza, že v dave, vo verejnosti, ale i v tlači hľadajú ľudí, ktorí „zostávajú bez nároku na vonkajší prejav, bez zbožštenia a propagandy. Nevyskytujú sa medzi tým, čo je verejne všeobecné a platné, a predsa nesú pravý chod vecí.“[57]

Literatúra

BAUDOUIN, P.: Balzac directeur de la „Chronique de Paris“. L'indépendance problématique du journal des „intelligentiels“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 7, 2006, no. 1, s. 237 – 256. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2006-1-page-237.htm>.

BERTHIER, P.: La critique littéraire dans „Illusions perdues“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 9, 2008, no. 1, s. 63 – 80. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2008-1-page-63.htm#>.

BROOKS, P.: Balzac Invents Fake News – and the Modern World: *Lost Illusions*, Honoré de Balzac. In: *Social Research: An International Quarterly*, vol. 85, 2018, n. 3, s. 521 – 539. URL: <https://muse.jhu.edu/article/707602>.

BURGESS, A. J.: Kierkegaard's Socrates, the Corsair Affair, and the Martyrdom of Laughter. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 1, s. 38 – 49.

CZAKÓ, I.: Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism*. London – New York: Routledge 2016, s. 155 – 197.

DE BALZAC, H.: *Stratené ilúzie*. Bratislava: Tatran 1967.

DIAZ, J.-L.: Balzac analyste du journalisme. Selon la „Monographie de la presse parisienne“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 7, 2006, no. 1, s. 215 – 235. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2006-1-page-215.htm>.

GLUCHMAN, V.: Honoré de Balzac ako kritik súdobej francúzskej spoločnosti a morálky. In: *Filozofia*, roč. 58, 2003, č. 6, s. 409-425.

GRANITO, A.: “A Great Awakener”: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' *Aneignung und Polemik*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 20, 2015, issue 1; s. 249 – 267.

GRANITO, A.: Gesellschaft und Kritische Philosophie. Kierkegaards und Jaspers' Analyse der geistigen Situation Europas im Vergleich. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, issue 1, s. 217 – 233.

JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Praha: Academia 2008.

JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram 2003.

JASPERS, K.: *Rozum a existencia. Päť prednášok*. Bratislava: Kalligram 2003.

JASPERS, K.: *Otázka viny*. Praha: Academia 2006.

JOHNSON, R.: The Ministering Critic: Kierkegaard's Theology of Communication. In: *Religions*, vol. 11, 2020, n.1. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/1/35/htm>.

KIERKEGAARD, S.: De omnibus dubitandum est. In: KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a Papírů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010, s. 9 – 36.

KIERKEGAARD, S.: Dobový trend v dánské literatuře. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 5 – 46.

KIERKEGAARD, S.: Hledisko mé spisovatelské činnosti. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 69 – 124.

KIERKEGAARD, S.: Jedinec. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 125 – 143.

KIERKEGAARD, S.: Má spisovatelská činnost. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003 s. 61 – 68.

KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Kalich 2005.

KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta 1969.

KIERKEGAARD, S.: *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings*. Princeton: Princeton University Press 2009.

KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a Papírů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010.

MAREK, J.: Kierkegaardova apolitická politika aneb jak odevzdat císařovo císařovi a Boží Bohu. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 270 – 281.

MAUROIS, A.: *Prometeus čiže život Balzacov*. Bratislava: Smena 1970.

NUN STEWART, K.: Příběhy všedního života Thomasiny Gyllembourgovej a jej román *Dve doby*: Kierkegaardovo hodnotenie. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 328 – 337.

PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce 2010.

PETKANIČ, M.: Základy Kierkegaardovej apolitickej filozofie. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 257 – 269.

SCHREIBER, G.: Kierkegaard's Account of Faith as 'the New Immediacy'. In: *Filozofia*, roč. 68,

2013, č. 1, s. 27 – 37.

ŠAJDA, P.: K situácii doby: Kierkegaardova verejnosť a Jaspersova masa. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9, s. 726 – 735.

ŠAJDA, P.: Kierkegaardovská renesancia. *Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia 2016.

ŠAJDA, P.: Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda. In: MURÁNSKY M. et al. (eds.): *Náboženstvo a nihilizmus. Z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2010, s. 44 – 57.

ŠAJDA, P.: Štyri modely spoločenskej angažovanosti v Kierkegaardovej rozprave *Jedinec*. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 282 – 291.

ZWEIG, S.: *Balzac*. Praha: Odeon 1976.

P o z n á m k y

[1] Pozri napr.: KIERKEGAARD, S.: Hledisko mé spisovatelské činnosti. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 78: „Tu podotknem ešte jedno, čo ma, už povedané, môže uspokojiť ako človeka, a ako človeka sa ma týka i moja náboženská povinnosť: *priame uistenie, že ako autor som bol a som náboženským spisovateľom*.“ KIERKEGAARD, S.: Má spisovatelská činnosť. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*, s. 68: „*Bez zmocnenia ‘ upozorňovať na náboženskú, na kresťanstvo, je kategóriou celej mojej spisovateľskej činnosti*.“

[2] KIERKEGAARD, S.: De omnibus dubitandum est. In: KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a Papírů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010, s. 9 – 36.

[3] Najvýznamnejšia tretia časť *Literárnej recenzie* vyšla v českom preklade pod názvom *Súčasnosc*. Pozri napr.: KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta 1969. K pozadiu vzniku recenzovaného diela i Kierkegaardovej recenzie pozri: NUN STEWART, K.: Příběhy všedního života Thomasiny Gyllembourgové a jej román *Dve doby*: Kierkegaardovo hodnotenie. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 328 – 337.

[4] Táto recepcia sa označuje pojmom kierkegaardovská renesancia a spolu s historicko-filozofickým kontextom, kam patrí aj kritická reflexia Georga Brandesa, je spracovaná v monografii: ŠAJDA, P.: *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia 2016.

[5] K tomu pozri napr.: GLUCHMAN, V.: Honoré de Balzac ako kritik súdobej francúzskej spoločnosti a morálky. In: *Filozofia*, roč. 58, 2003, č. 6, s. 409 – 425.

[6] Román *Stratené ilúzie* predstavuje i osobné Balzacove skúsenosti a obžalobu „literárnej korupcie.“ Pozri: ZWEIG, S.: *Balzac*. Praha: Odeon 1976, s. 107.

[7] Bližšie pozri: BERTHIER, P.: La critique littéraire dans „*Illusions perdues*“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 9, 2008, no. 1, s. 63 – 80. URL:

<https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2008-1-page-63.htm#>; BROOKS, P.: Balzac Invents Fake News – and the Modern World: *Lost Illusions*, Honoré de Balzac. In: *Social Research: An International Quarterly*, vol. 85, 2018, n. 3, s. 521 – 539. URL: <https://muse.jhu.edu/article/707602>.

[8] DE BALZAC, H.: *Stratené ilúzie*. Bratislava: Tatran 1967, s. 242. Podobne sa vyjadruje aj Kierkegaard vo svojich denníkových zápiskoch: KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a Papírů*, s. 109; X,1 A 258, 1849; X,1 A 409, 1849.

[9] Ako upozorňuje Patricia Baudouin, sám Balzac vo svojom novinárskom povolání odolával politickým vplyvom. Pozri: BAUDOUIN, P.: Balzac directeur de la „Chronique de Paris“. L'indépendance problématique du journal des „*intelligentiels*“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 7, 2006, no. 1, s. 237 – 256. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2006-1-page-237.htm>. Balzac však sám viedol niekoľko novín a niektoré žurnalistické praktiky mu neboli cudzie. Pozri: DIAZ, J.-L.: Balzac analyste du journalisme. Selon la „*Monographie de la presse parisienne*“. In: *L'Année balzacienne*, vol. 7, 2006, no. 1, s. 215 – 235. URL:

<https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2006-1-page-215.htm>. Francúzsky spisovateľ André Maurois však upozorňuje, že Balzacova literárna činnosť bola pod vplyvom novín a verejnej mienky: „Že osobná potreba, požiadavky novín alebo nedokončené dielo ovplyvňujú voľbu, to sa mu videlo prirodzené, nevyhnutné. (...) Roku 1837 je spisovateľ nútený, ak sa nechce zničiť, všímať si menlivé

náklady módy a predajnosť.“ MAUROIS, A.: *Prometeus čiže život Balzacov*. Bratislava: Smena 1970, s. 307.

[10] Pozri: DIAZ, J.-L.: *Balzac analyste du journalisme. Selon la „Monographie de la presse parisienne“*, p. 226-227.

[11] DE BALZAC, H.: *Stratené ilúzie*, s. 369.

[12] K pozadiu tohto sporu pozri úvodnú štúdiu editorov 13. zväzku anglického vydania Kierkegaardových spisov: HONG, H. V. – HONG, E. H.: Historical Introduction. In: KIERKEGAARD, S.: *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings*. Princeton: Princeton University Press 2009, s. vii – xxxviii.

[13] KIERKEGAARD, S.: The Activity of a Traveling Esthetician and How He Still Happened to Pay for the Dinner. In: KIERKEGAARD, S.: *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings*, s.38 – 46.

[14] Tamže, s. 44.

[15] K tomu pozri: JOHNSON, R.: The Ministering Critic: Kierkegaard's Theology of Communication. In: *Religions*, vol. 11, 2020, n.1. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/1/35/htm>.

[16] KIERKEGAARD, S.: The Dialectical Result of a Literary Police Action. In: KIERKEGAARD, S.: *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings*, s. 47 – 50.

[17] K tomu pozri aj: BURGESS, A. J.: Kierkegaard's Socrates, the Corsair Affair, and the Martyrdom of Laughter. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 1, s. 38 – 49.

[18] KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a Papírů*, s. 110; X,1 A 475, 1849.

[19] Bližšie pozri: Tamže, s. 97 – 124.

[20] KIERKEGAARD, S.: Dobový trend v dánské literatuře. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*, s. 42.

[21] KIERKEGAARD, S.: *Současnost*, s. 6 – 7.

[22] Tamže, s. 35.

[23] Tamže, s. 51.

[24] „Súčasnosc je doba bytostne rozumová, reflexívna, nezanietená, ktorá vzplanie chvíľkovým nadšením a potom dômyselne spočinie v nečinnosti.“ Tamže, s. 15.

[25] Porovnanie Kierkegaardovej a Jaspersovej kritiky doby bolo predmetom úvah viacerých autorov. Pozri napr.: ŠAJDA, P.: K situácii doby: Kierkegaardova verejnosc a Jaspersova masa. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9, s. 726 – 735 (Rovnomenná kapitola sa nachádza aj vo vyššie spomenutom Šajdovom diele *Kierkegaardovská renesancia*.); GRANITO, A.: Gesellschaft und Kritische Philosophie. Kierkegaards und Jaspers' Analyse der geistigen Situation Europas im Vergleich. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, issue 1, s. 217 – 233. K problematike vzťahu Jaspersa ku Kierkegaardovi pozri napr.: GRANITO, A.: “A Great Awakener”: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' Aneignung und Polemik. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 20, 2015, issue 1; s. 249 – 267. CZAKÓ, I.: Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism*. London – New York: Routledge 2016, s. 155 – 197.

[26] JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Praha: Academia 2008, s. 87.

[27] „Kierkegaard a Nietzsche však neútočia proti reflexii preto, aby ju zničili, ale aby ju prekonalí tým, že oni sami ju neobmedzene uskutočnia a ovládnu.“ JASPERS, K.: *Rozum a existencia. Päť prednášok*. Bratislava: Kalligram 2003, s. 21.

[28] KIERKEGAARD, S.: *Současnost*, s. 50.

[29] JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 21-22.

[30] Pozri napr.: SCHREIBER, G.: Kierkegaard's Account of Faith as 'the New Immediacy'. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 1, s. 27 – 37. Kierkegaard kritizuje mediáciu z pohľadu náboženského štádia a skoku viery v spise *Bázeň a chvenie*.

[31] Pozri napr.: PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce 2010, s. 104 – 112.

[32] JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 55.

- [33] Tamže, s. 55.
- [34] „Pravda tu nemá vlastné východisko, ale je z praxe a pre prax, v pohyblivosti sebautvárania a toho, čo sa istý čas osvedčuje ako možné, hoci tento pohyb je v konečnom dôsledku bezcieľný.“ Tamže, s. 71.
- [35] „Keď myslenie *vedomia vôbec* sebauspokojene krúži v sebe, pokladá nadčasovú platnosť za absolútnu, akoby ňou bola uchopená pravda i bytie samo, akoby tým bol vypočutý zákon a poriadok vecí, presahujúci každú relatívnosť. Oddelením sa mysliaceho vedomia od bytia stráca sa i zodpovednosť za bytie, ktoré je ako živé jestvovanie a ako duch. Začína sa prázdna hra rozkladného intelektualizmu, fakticky vedená psychologicky poznateľnou pudovosťou.“ Tamže, s. 76.
- [36] Tamže, s. 87.
- [37] To, že pravda má komunikatívnu povahu znamená, že vzniká v interakcii človeka s človekom, prípadne s existenciou ako takou. Otázne je, či sa takto získaná pravda dá komunikovať.
- [38] JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 93.
- [39] KIERKEGAARD, S.: *Dobový trend v dánskej literatúre*, s. 26.
- [40] KIERKEGAARD, S.: Jedinec. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*, s. 129.
- [41] JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 98 – 99.
- [42] Tamže, s. 104.
- [43] Tamže.
- [44] KIERKEGAARD, S.: *Současnost*, s. 69. Jaspers túto myšlienku vyjadruje takto: „Skutočne rozumný som iba vtedy, keď je fakticky celý môj rozum aj pre moje vedenie fundovaný *nerozumom*.“ JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 106.
- [45] JASPERS, K.: *Rozum a existencia*, s. 108 – 109.
- [46] Tamže, s. 109.
- [47] Pozri napr. jeho rozhlasové prednášky: JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram 2003; alebo jeho povojnovú knihu: JASPERS, K.: *Otázka viny*. Praha: Academia 2006.
- [48] Pozri jeho časopis *Okamih*, ktorý vydával v poslednom roku svojho života. Napr.: „Duchovný človek sa od nás ľudí líši tým, že znesie osamotenie, má hodnotu duchovného človeka v pomere k tomu, ako silno znesie osamotenie, zatiaľ čo my ľudia stále potrebujeme ‚ostatných‘, zástup; umierame, zúfame si, ak nie sme uistení, že sme v zástupe, že máme rovnaký názor ako zástup atď.“ KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Kalich 2005, s. 106. Pozri aj: PETKANIČ, M.: Základy Kierkegaardovej apolitickej filozofie. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 257 – 269.
- [49] Pozri napr.: ŠAJDA, P.: Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegarda. In: MURÁNSKY M. et al. (eds.): *Náboženstvo a nihilizmus. Z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2010, s. 44 – 57.
- [50] Pozri aj: ŠAJDA, P.: Štyri modely spoločenskej angažovanosti v Kierkegaardovej rozprave *Jedinec*. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 282 – 291.
- [51] KIERKEGAARD, S.: *Jedinec*, s. 131.
- [52] MAREK, J.: Kierkegaardova apolitická politika aneb *jak odevzdat císařovo císařovi a Boží Bohu*. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 279.
- [53] Pozri: KIERKEGAARD, S.: *Současnost*, s. 63 – 66.
- [54] JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*, s. 177 – 179.
- [55] Napr. tak ako sa prejavuje vo vede a v *poriadku pobytu*. Tam je úloha všeobecného a verifikovateľného nezastupiteľná.
- [56] JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*, s. 178.
- [57] Tamže, s. 178.

Medzi kultúrou a politikou. O prekladoch Kierkegaarda do jazykov sveta

Peter Šajda

Šajda, P.: Medzi kultúrou a politikou. O prekladoch Kierkegaarda do jazykov sveta. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Between Culture and Politics: Translations of Kierkegaard into the Languages of the World

Translations of Kierkegaard are today a global phenomenon and the number of languages in which Kierkegaard's works are published is increasing steadily. In the paper I show how the overall tradition of these translations was shaped by different linguistic and cultural milieus and how it developed over time. I explain the relevance of political circumstances which had a significant impact on the possibility of translating and publishing Kierkegaard. In connection with the popularity of some of Kierkegaard's texts I point out the importance of fragments that were published on the translators' initiative. A key factor in individual linguistic traditions are trendsetting translators who have created a broader spectrum of translations. Although the current global discourse on Kierkegaard is dominated by English translations, it is obvious that translations into minor languages contribute substantially to the fluency of the reception in their contexts.

Keywords: philosophy in translation, culture and politics, history of reception, existential philosophy, S. Kierkegaard

V predkladanej štúdii sa zameriam na vybrané aspekty vzniku a šírenia prekladov diela Sørensa Kierkegaarda (1813 – 1855) v rôznych jazykoch sveta. Hoci recepcii Kierkegaarda vo filozofii, teológii, psychológii či literatúre sa v posledných rokoch venovala značná pozornosť, analýzy prekladových tradícií sú obmedzené a zriedkavé. Až donedávna totiž chýbali súborné bibliografie prekladov, ktoré by pokrývali širšie spektrum jazykov.

V rokoch 2016 – 2017 som sa ako editor podieľal na príprave sedemzväzkovej série *Kierkegaard Bibliography*, ktorá mapuje recepciu Kierkegaarda v štyridsiatich jazykoch a je najväčším výskumným dielom svojho druhu.^[1] Séria obsahuje podrobné bibliografie prekladov Kierkegaarda do jednotlivých jazykov, no neponúka ich rámcovú analýzu. Práve takúto analýzu predstavím v tejto štúdii, pričom do nej zahrniem aj komparáciu jednotlivých prekladových tradícií. Budem sa zaoberať chronologickými a kultúrno-jazykovými súvislosťami vzniku prekladov, politickým aspektom rozvoja prekladových tradícií, popularitou jednotlivých Kierkegaardových diel a fenoménom prekladateľských osobností. Predložená analýza vytvorí základ pre ďalší výskum šírenia Kierkegaardovho myslenia prostredníctvom prekladov.

1. Chronologické a kultúrno-jazykové súvislosti vzniku prekladov

Prvé preklady Kierkegaardových diel vznikli v kultúrnom a jazykovom prostredí, ktoré bolo dánskemu prostrediu najbližšie. Hoci značná časť škandinávskej čitateľskej obce 19. storočia dobre rozumela literárnej dánčine, Kierkegaardove spisy boli kvôli plynulej recepcii preložené najprv do týchto jazykov. V nórchine vychádza už v roku 1846 krátky preklad Kierkegaardovho textu, no ide o raritu, pretože dobová knižná nórchina sa od dánčiny líšila minimálne. Nórske preklady pribúdajú

v 20. storočí, keď už bol Kierkegaardov jazyk pre bežného nórskeho čitateľa menej zrozumiteľný.^[2] Iná situácia bola vo švédskom prostredí, ktorého jazyk sa od dánčiny odlišoval výraznejšie. V päťdesiatych rokoch 19. storočia vychádza takmer dvadsať rôznych prekladov Kierkegaarda, veľká časť ešte za jeho života.^[3] Aj v ďalších desaťročiach pokračuje vydávanie kľúčových Kierkegaardových diel. Švédska čitateľská obec bola priamym svedkom ideovej kontroverzie, ktorá sa rozpútala na konci Kierkegaardovho života.^[4] Islandský čitateľ 19. storočia dobre ovládal dánsky jazyk, keďže Island bol súčasťou Dánskeho kráľovstva. Islandské preklady sa preto objavujú až v 20. storočí.^[5] Fínsko bolo v 19. storočí súčasťou cárskeho Ruska, no udržiavalo kultúrne styky s ostatnými severskými krajinami. Prvé menšie preklady Kierkegaarda do finčiny vychádzajú v roku 1898, väčšie texty prichádzajú na rad v prvých desaťročiach 20. storočia.^[6]

Pre európsku i svetovú recepciu Kierkegaarda bol kľúčový nemecký jazykový priestor, v ktorom prvé preklady vychádzajú v šesťdesiatych rokoch 19. storočia. Celkovo vyšlo v 19. storočí dvadsať rôznych prekladov, ktoré zahrňali väčšinu Kierkegaardových kľúčových diel. Na základe týchto prekladov inicioval vydavateľ Eugen Diederichs edíciu Kierkegaardových *Zobraných spisov* (1909 – 1922), ktorá významne ovplyvnila nemecký intelektuálny diskurz medzivojnového obdobia a prispela k rozvoju *kierkegaardovskej renesancie*.^[7] Medzi čitateľov Diederichsovej edície patrili kľúčové osobnosti súdobej filozofie, teológie, psychológie a literatúry. Táto edícia sa stala vzorom pre talianske, americké, kórejské a japonské preklady.^[8] Špecifikom nemeckého prostredia v druhej polovici 19. storočia a prvej polovici 20. storočia bol ideologický zápas niektorých prekladateľov, ktorí interpretovali Kierkegaardovo myslenie protikladným spôsobom. Jadrom sporu bola zlučiteľnosť Kierkegaardovho myslenia s tradičnou kresťanskou dogmatikou. Prekladatelia pridávali ku Kierkegaardovým dielam predslovy a doslovy, v ktorých obhajovali svoju interpretáciu a polemizovali s protivníkmi. Hlavnými predstaviteľmi „pravej“ apologetickej línie boli Albert Bärthold a Theodor Haecker, „ľavú“ protikresťanskú líniu reprezentoval hlavne Christoph Schrempf. V druhej polovici 20. storočia zohrala dôležitú úlohu dvadsaťsedemväzková edícia *Zobrané diela* (1950 – 1969), ktorú zostavili Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes a Hans Martin Junghans. Táto edícia mala niekoľko ďalších vydaní.^[9]

Pomerne skoro sa rozvíja holandská tradícia prekladov. V úvode osemdesiatych rokov 19. storočia vychádza niekoľko prekladov v časopise *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, po ktorých nasledujú samostatné knižné preklady menších diel.^[10] Línia holandských prekladov sa vyznačuje obdivuhodnou kontinuitou až do dnešných dní, keďže na rozdiel od mnohých iných jazykových prostredí nebola vystavená politickej cenzúre.

Preklady do románskych jazykov sa objavujú až v 20. storočí, pričom výnimkou je francúzsky preklad Kierkegaardovej eticko-náboženskej rozpravy *O rozdieli medzi géniom a apoštolom* od Johanna Gøtzscheho, ktorý vyšiel v roku 1886 paralelne v Paríži a Kodani. Ďalší francúzsky preklad vychádza až v roku 1929 – v období, keď sa v Nemecku i Francúzsku rozvíja kierkegaardovská renesancia. V tridsiatych rokoch prichádza veľká vlna nových francúzskych prekladov a na scéne sa objavujú výrazné prekladateľské osobnosti, ktorým sa venujem nižšie. Túto vlnu nezastavila ani druhá svetová vojna. V rokoch 1954 – 1961 vychádza výber z Kierkegaardových zápisníkov a v rokoch 1966 – 1986 dvadsaťväzkové *Zobrané diela*.^[11]

Hoci talianske preklady vychádzajú neskôr ako prvý francúzsky preklad, ich nástup v roku 1907 prináša súvislú vlnu. V tridsiatych rokoch intenzita publikovania talianskych prekladov zaostáva za francúzskymi prekladmi, no v štyridsiatych rokoch vzrastie vďaka viacerým prekladateľským osobnostiam, ktoré ovplyvnia povojnový vývoj. Talianske antológie Kierkegaardových diel vychádzajú až v sedemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 20. storočia a v menšom rozsahu ako vo Francúzsku.^[12]

Portugalská prekladová tradícia bola v úvodných fázach skromnejšia ako tradície iných románskych

jazykov, no vznikla skôr ako susedná španielska tradícia. Medzi prvými portugalskými prekladmi sú značné časové rozstupy: prvý vychádza v roku 1911, druhý v roku 1936 a tretí v roku 1951. Na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov sa kreuje súvislá vlna prekladateľskej aktivity, do ktorej sa intenzívne zapája aj brazílske prostredie.[\[13\]](#)

Prvý španielsky preklad vychádza v Madride v roku 1918, a hoci naň v dvadsiatych a tridsiatych rokoch nadväzujú ďalšie, nemôžeme hovoriť o väčšej vlne prekladov. Intenzita vydávania prekladov rastie v štyridsiatych a päťdesiatych rokoch a prispieva k nej aj argentínske a mexické literárne prostredie. Deväťdielna antológia Kierkegaardových diel a zápisníkov vychádza v rokoch 1961 – 1969 v Madride.[\[14\]](#)

V anglickom jazykovom priestore sa preklady Kierkegaarda začínajú objavovať v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 20. storočia. Prvé preklady vychádzajú v Spojených štátoch amerických[\[15\]](#) a americké vydavateľstvá celkovo zohrávajú dominantnú úlohu v anglofónnej tradícii prekladov. Už od začiatku sa v tejto tradícii profilujú osobnosti, ktoré zanechávajú výraznú literárnu stopu. Od tridsiatych rokov sa vo vydávaní prekladov angažuje vydavateľstvo Princeton University Press, ktoré je aj dnes určujúcim aktérom v tejto oblasti. Po druhej svetovej vojne dôležitosť anglických prekladov kontinuálne rastie a v súčasnosti sú to najvplyvnejšie preklady, ktoré sprostredkujú Kierkegaardovo myslenie globálnemu publiku.

V prostredí slovanských jazykov vychádza prvý preklad Kierkegaarda v ruštine v roku 1885 a v nevelkých rozstupoch nasledujú ďalšie štyri.[\[16\]](#) Medzi rokmi 1912 a 1967 nevychádza nijaký ruský preklad, pričom politickému pozadiu tejto skutočnosti sa venujem nižšie.

Prerušenie kontinuity, hoci v menšom rozsahu, vykazuje aj poľská línia prekladov, ktorá začína v roku 1899. Niektoré z raných prekladov vychádzajú paralelne vo Varšave a Ľvove čiže v Rusku a Rakúsko-Uhorsku, ktoré majú početnú poľskú menšinu. Prekladateľská aktivita pokračuje po obnovení poľského štátu, no v rokoch 1938 – 1960 je prerušená následkom politického vývoja. V šesťdesiatych rokoch prichádza veľká vlna poľských prekladov, na ktorej sa zúčastňujú viaceré prekladateľské osobnosti. V roku 1975 vychádza prvá antológia Kierkegaardových diel.[\[17\]](#)

Línia českých prekladov začína v roku 1906 a do vypuknutia druhej svetovej vojny vychádza celkovo šesť textov.[\[18\]](#) České prostredie je neskôr zasiahnuté nepriaznivým politickým vývojom, no jeho hlavná prekladateľská osobnosť Marie Mikulová-Thulstrupová pôsobí v Dánsku. Spomedzi slovanských jazykov sú z chronologického hľadiska zaujímavé aj slovinčina a bulharčina. V slovinčine vychádzajú dva krátke preklady v dvadsiatych rokoch, v bulharčine vychádzajú takisto dva preklady v rokoch 1914 a 1920.[\[19\]](#) Maďarská čitateľská obec sa stretáva s Kierkegaardom prostredníctvom dvoch prekladov v roku 1929, ďalšie vychádzajú až v šesťdesiatych rokoch.[\[20\]](#) Situácii prekladov v krajinách, ktoré boli súčasťou „východného bloku“, sa venujem nižšie.

Rozsiahla prekladová tradícia sa rozvinula v medzivojnovom období v Japonsku, kde prvý preklad vychádza v roku 1925. Tridsiate roky prinášajú veľkú prekladateľskú aktivitu – do japončiny je preložených niekoľko kľúčových Kierkegaardových diel a vychádza prvá antológia. Súborné edície prekladov sa v Japonsku presadili oveľa viac ako v iných krajinách. V rokoch 1948 – 1949 vychádza trinásťväzková prekladová edícia, v rokoch 1962 – 1968 dvadsaťdväzväzková, v rokoch 1979 – 1983 deväťväzková a v rokoch 1988 – 2011 pätnásťväzková edícia.[\[21\]](#) Okrem nich vznikli ďalšie edície, no viaceré neboli dokončené.

Kórejská prekladová tradícia sa dynamicky rozvíja od druhej polovice päťdesiatych rokov. Do roku 1970 vychádza tucet prekladov, z ktorých väčšina sú kompletne Kierkegaardove diela. Intenzita vydávania prekladov ešte vzrastie v sedemdesiatych rokoch.[\[22\]](#) V súčasnosti má kórejský čitateľ k dispozícii niekoľko rôznych prekladov všetkých kľúčových Kierkegaardových spisov.

V islamskom svete sa preklady Kierkegaarda objavujú najprv v Turecku. Sedemdesiate a osemdesiate roky prinášajú menšie texty, no po roku 1990 rastie počet prekladov kompletných diel.[23] V arabčine sa kompletne preklady objavujú už v osemdesiatych rokoch, od roku 1994 sa rozvíja aj perzská prekladová línia.[24]

2. Politické obmedzenia a uvoľnenia

Princíp *inter arma silent musæ* sa vzťahuje aj na preklady Kierkegaarda a počas vojnových konfliktov dochádza k útlmu prekladateľskej a vydavateľskej aktivity. Tento útlm sa prejavuje v rôznych oblastiach a obdobiach vojen v rozličnej miere. Okrem dvoch svetových vojen poznačilo tradíciu prekladov Kierkegaarda aj obdobie komunistickej nadvlády v 20. storočí. Jednotlivé komunistické režimy vykazovali spoločné znaky, no mali aj miestne špecifiká. Kierkegaard ako kresťanský a „buržoázny“ mysliteľ bol nepohodlný v rozličnej miere.

Viac ako päťdesiatročné prerušenie ruskej prekladovej línie začína pred prvou svetovou vojnou a končí v roku 1967. Takmer celé spadá do sovietskeho obdobia, ktoré bolo poznačené leninsko-stalinskou nivelizáciou kultúrneho života. Pred nástupom perestrojky vychádzajú v sovietskom Rusku len štyri krátke preklady Kierkegaarda. Všetky väčšie diela vychádzajú až po roku 1989.[25]

Podobné „medzery“ nájdeme aj v iných prekladových tradíciách, ktoré sa rozvíjali za „železnou oponou“. V rokoch 1945 – 1960 nevychádza vo východnej Európe takmer nijaký preklad. V baltskom priestore vychádza počas komunizmu len jeden krátky litovský preklad.[26] V bulharčine vychádza takisto len jeden preklad, no v rokoch 1991 – 1994 prichádza na knižný trh v krátkom slede sedem prekladov Kierkegaardových diel.[27] Deväťdesiate roky prinášajú aj preklady v jazykoch, v ktorých počas komunizmu nevyšiel žiadny preklad: v rumunčine, ukrajinčine a macedónčine.[28]

V slovenčine je pred rokom 1989 k dispozícii len jeden krátky preklad z roku 1968, ktorý vznikol počas politického „odmäku“. [29] Jediné dva väčšie české preklady vychádzajú v rokoch 1969 a 1970. V deväťdesiatych rokoch sa objavujú v českom literárnom prostredí preklady viacerých kľúčových diel a vydávanie Kierkegaarda sa ešte zintenzívni po roku 2000.[30] V novom tisícročí vznikajú aj prvé väčšie slovenské preklady.

Ako sme uviedli vyššie, v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch sa kreuje vlna nových poľských prekladov a celkovo preklady v Poľsku vychádzajú počas komunizmu častejšie ako v Československu alebo Sovietskom zväze. V rokoch 1960 – 1990 sa objavujú poľské preklady viacerých kľúčových diel ako *Bud' - alebo, Bázeň a chvenie* a *Filozofické zlomky*. Takisto sú uverejnené dve antológie Kierkegaardových diel.[31] Možnosť vydávať Kierkegaarda súvisí s nižšou mierou sovietskej verejného života a menším útlakom náboženstva. Relatívne vysokú mieru intelektuálnej slobody vykazuje aj Maďarsko, kde okrem dvoch zbierok úryvkov z Kierkegaardových textov vychádzajú aj kompletne preklady dôležitých diel. Napriek tomu bibliografia maďarských prekladov z deväťdesiatych rokov ukazuje zrejmy prekladateľský „dlh“ – v priebehu desiatich porevolučných rokov sa na knižnom trhu objavujú kompletne preklady šiestich kľúčových diel.[32] Azda najslobodnejšia bola intelektuálna atmosféra v Juhoslávii, kde v rokoch 1974 – 1984 dochádza k intenzívnemu vydávaniu srbo-chorvátskych prekladov. Vychádza vtedy osem Kierkegaardových diel i výber z jeho zápisníkov.[33] V osemdesiatych rokoch sa rozvíja aj slovinská prekladateľská činnosť, ktorá sa ešte zintenzívni po páde komunizmu a vyhlásení samostatnosti.[34] Na rozdiel od iných postkomunistických krajín, v Srbsku a Chorvátsku nedochádza v deväťdesiatych rokoch k výraznejšej prekladateľskej aktivite, čo zrejme súvisí s vojnovými konfliktami na ich území.

S pozoruhodnou situáciou sa stretávame v čínskom jazykovom prostredí. Obdobie po druhej svetovej vojne prinieslo intenzívnu prekladateľskú aktivitu v japonskom a kórejskom literárnom svete. V šesťdesiatych rokoch sa objavujú aj čínske preklady vrátane štyroch kompletných Kierkegaardových diel. Prekladateľská aktivita pokračuje v sedemdesiatych rokoch. Pred rokom 1990 však žiadny preklad nevychádza v pevninskej Číne, takmer všetky vychádzajú na Taiwane, výnimočne

v Hongkongu. Situácia sa zmení v roku 1992, keď sú prvé preklady uverejnené v Pekingu a Šanghaji. Hoci v ďalších rokoch vychádzajú preklady v pevninskej Číne, na Taiwane i v Hongkongu, dominujú preklady vydané v pevninskej Číne. Jediné dve antológie Kierkegaardových diel pripravila pekinské vydavateľstvá v deväťdesiatych rokoch a po roku 2000.[35] Pre úplnosť sondy do politických súvislostí vydávania prekladov Kierkegaarda v jazykoch Ďalekého východu dodajme, že všetky kórejské preklady vychádzajú v Južnej Kórei, severokórejské vydania nie sú známe.

Častým fenoménom v literárnych prostrediach, ktoré boli vystavené komunistickej cenzúre, bolo uprednostnenie Kierkegaardových „estetických spisov“ – najmä niektorých častí *Bud' – alebo*. Tieto literárne celky nemajú explicitne kresťanský charakter, a preto boli priechodnejšie v spoločnostiach, ktoré sa oficiálne hlásili k ateizmu. Sám Kierkegaard síce označil tieto texty za súčasť svojho autorského projektu obnovy kresťanstva, no jeho zámer nie je z textu bezprostredne zrejmý.

3. Populárne časti tvorby

Komplexné členenie Kierkegaardových diel umožnilo vydávať jeho spisy „po častiach“, čo výrazne ovplyvnilo najmä ranú fázu prekladových tradícií. Medzi prvými prekladmi nájdeme veľké množstvo fragmentov, ktoré si získali značnú popularitu. Rozsiahle dielo *Bud' – alebo* ako celok medzi ranými prekladmi figuruje zriedka, no jeho časti *Zvodcov denník*, *Diapsalmata*, *Najnešťastnejší* a *Bezprostredné erotické štádiá* sú populárne naprieč jazykovými prostrediami. *Zvodcov denník* patrí medzi Kierkegaardove najpopulárnejšie texty[36] a jeho preklady sa vyskytujú aj v neskorších fázach prekladových tradícií. Preklady celého *Bud' – alebo* sa objavujú spravidla až po uverejnení fragmentov.

Podobný osud mal spis *Štádiá na ceste životom*, ktorý pre svoj rozsah i skutočnosť, že ho mnohí prekladatelia nepovažovali za kľúčové dielo, nepatrí medzi často vydávané knihy. Jeho časť *In vino veritas* však patrí k populárnym fragmentom a vo viacerých prekladových tradíciách sa objavuje už v ranej fáze.[37] Dôvodom je zrejme aj to, že v ňom vystupuje postava zvodcu Johanna, ktorý je hlavným protagonistom *Zvodcovho denníka*.

Dielo *Literárna recenzia* ako celok sa medzi prekladmi vyskytuje zriedka a väčšinou tvorí súčasť súborných edícií. Jeho fragment *Súčasnoscť*, ktorý spopularizoval nemecký prekladateľ Theodor Haecker v roku 1914, sa však objavuje v rôznych prekladových tradíciách.[38] Podobne aj dielo *Záverečný nevedecký dodatok* ako celok nevychádza často, no úryvky z neho nájdeme v rozličných jazykoch.

Značnú časť Kierkegaardovej tvorby tvoria formačné príhovory (*Taler*), ktoré predstavujú originálny literárny žáner. Kierkegaard vydal niekoľko súborov príhovorov a viaceré z nich získali značný ohlas. Keďže príhovory predstavujú samostatné literárne celky, prekladatelia ich mohli pomerne nekontroverzne vyňať z pôvodného autorského kontextu. Išlo o výrazne menší zásah do autorskej štruktúry ako pri niektorých iných fragmentoch.

Medzi populárne edície, ktoré vznikli z iniciatívy prekladateľov, patria výbery z Kierkegaardových zápisníkov a modlitieb. Pri zostavení výberov zo zápisníkov – ktoré často vychádzajú pod názvom *Denníky*[39] – zohral rolu aj tematický aspekt. Mimoriadne obľúbené boli zápisky, ktoré sa týkali Kierkegaardovho vzťahu k Regine Olsenovej. Edície modlitieb, ktoré Kierkegaard nezamýšľal vydať ako samostatný textový celok, nájdeme v rôznych jazykových prostrediach.[40]

Spomedzi Kierkegaardových kľúčových diel vychádzajú spravidla najprv tie menšie. Vo väčších jazykoch sa dostávajú na rad pomerne rýchlo aj väčšie diela, no v menších jazykoch je tento proces zdĺhavejší. Kierkegaardovo dielo *Bázeň a chvenie* je populárne naprieč jazykovým spektrom a vzhľadom na postavu Abraháma, ktorou sa zaoberá, má prominentné miesto medzi prekladmi v islamských krajinách. V arabčine je prvým preloženým Kierkegaardovým dielom, v turečtine

vychádzajú dva rôzne preklady a v peržštine dokonca tri. Keďže ide o menšie dielo, niekedy vychádza v kombinácii s iným dielom, najmä s *Chorobou na smrť*.

Dielo *Choroba na smrť*, ktoré sa zameriava na fenomén zúfalstva, patrí medzi populárne diela, ktoré sa v prekladových tradíciách objavujú skoro. Vo francúzskom, španielskom a portugalskom prostredí vychádza pod názvom *Rozprava o zúfalstve*. Vzhľadom na tematické zameranie popularita tohto diela rastie v časoch spoločenskej krízy. V Japonsku vychádzajú po druhej svetovej vojne tri rôzne preklady a v Kórei po občianskej vojne dva preklady. V sedemdesiatych rokoch vychádza šesť rôznych kórejských prekladov. V obidvoch krajinách sa objavuje v tomto čase aj niekoľko prekladov diela *Pojem úzkosti*, ktoré niektoré vydavateľstvá publikujú spolu s *Chorobou na smrť*.

Medzi obľúbené diela patria aj *Opakovanie a Filozofické zlomky*, väčšie diela ako *Skutky lásky* a *Nácvik kresťanstva* vychádzajú menej často. Súborné edície sú typické najmä pre väčšie jazyky, no koordinácia editorských a prekladateľských tímov sa niekedy ukazuje ako problematická.

4. Fenomén prekladateľských osobností

Viaceré prekladové tradície vďaka za svoj rozvoj do veľkej miery prekladateľským osobnostiam. Keďže rozsah štúdie neumožňuje dôkladnú analýzu širšej palety týchto osobností, spomeňme aspoň niektoré, pričom zohľadníme prekladové tradície rozličnej veľkosti. Ako sme uviedli vyššie, v raných fázach kľúčovej nemeckej tradície prekladateľa usmerňovali interpretačný diskurz. Hoci kvalita niektorých prekladateľských výkonov bola zásadným spôsobom spochybnená, aj problematické preklady mali v skorších obdobiach výrazný kultúrny vplyv. Hlavným terčom kritiky bol aktívny prekladateľ Christoph Schrempf, ktorý invazívne editoval Kierkegaardove diela.^[41] Napriek tejto skutočnosti je nemecká kierkegaardovská renesancia nepredstaviteľná bez jeho prekladov. Medzi Schrempfových kritikov patrila Emanuel Hirsch, ktorý sa stal ústrednou osobnosťou neskoršej prekladovej línie. Hirsch zabezpečil skvalitnenie nemeckých prekladov a bol editorom vplyvnej dvadsaťsedemzväzkovej edície, ktorá vyšla v rokoch 1950 – 1969. Hirschova povest' však utrpela kvôli jeho kolaborácii s národným socializmom, za ktorú sa nikdy neospravedlnil.^[42]

V anglofónnom prostredí sa v tridsiatych rokoch objavuje na scéne Walter Lowrie, ktorý v rokoch 1939 – 1941 uverejňuje preklad desiatich Kierkegaardových diel. Súčasťou tejto série sú aj rozsiahle diela *Štádiá na ceste životom* a *Záverčný nevedecký dodatok*. Na niektorých prekladoch Lowrie spolupracuje s Davidom F. Swensonom, ktorý takisto patrí medzi výrazné prekladateľské osobnosti. V roku 1962 Swenson vydáva preklad *Filozofických zlomkov*, ktorý pripravil spolu s Howardom V. Hongom. Tým začína dlhá línia prekladov, ktoré vytvoril Hong – najprv sám a potom v spolupráci s manželkou Ednou H. Hongovou. V rokoch 1967 – 78 vydáva tento manželský pár vplyvnú edíciu Kierkegaardových zápisníkov a poznámok.^[43] Hongovci vydajú postupne mnoho prekladov Kierkegaardových diel, ktoré sú dnes zaradené do populárnej dvadsaťšesťzväzkovej edície *Kierkegaard's Writings*.^[44] Medzi rozšírené preklady patria aj tie, ktoré od osemdesiatych rokov uverejňuje Alastair Hannay.

Prvé francúzske preklady v 20. storočí sú dielom Jeana Jacquesa Gateaua. Od roku 1927 vychádzajú jeho preklady menších textov a neskôr aj dôležitých diel ako *Choroba na smrť*, *Pojem úzkosti* a *Filozofické zlomky*. Na preklade väčších diel Gateau spolupracuje s Knudom Ferlovom, s ktorým vydáva aj päťzväzkovú edíciu Kierkegaardových zápisníkov (1954 – 1961). V roku 1933 sa objavujú prvé preklady Paula-Henriho Tisseaua, ktorými sú fragmenty a menšie diela. Tisseau pôsobil v dvadsiatych rokoch na Lundskej univerzite v južnom Švédsku a jeho manželka bola Dánka. Množstvo prekladov, ktoré vytvoril, vydala posmrtnie jeho dcéra Else-Marie Jacquet-Tisseauová v rámci dvadsaťzväzkovej edície *Zobraných diel* (1966 – 1986).^[45]

V talianskej prekladovej tradícii zohral kľúčovú úlohu katolícky kňaz Cornelio Fabro, ktorý bol uznávaným filozofom a popredným odborníkom na Kierkegaardovo dielo. Už jeho prekladateľské

prvotiny z roku 1948 sú významným literárnym činom. Fabro uverejňuje preklady dvoch kompletných diel a trojzväzkovú edíciu Kierkegaardových zápisníkov, ktorú neskôr rozšíri na dvanásť zväzkov. Fabro pokračuje v intenzívnej prekladateľskej činnosti aj v ďalších rokoch a vydá viacero Kierkegaardových kľúčových diel. V rokoch 1972 a 1979 – 1982 uverejňuje výbery z Kierkegaardovej tvorby a v roku 1995 trojzväzkové *Diela*.[\[46\]](#)

Prekladateľské osobnosti sa vyprofilovali aj v poľskom literárnom prostredí. Básnik Jarosław Iwaszkiewicz, ktorý pôsobil ako kultúrny atašé Poľského veľvyslanectva v Kodani, vydáva v roku 1966 preklad diel *Bázeň a chvenie* a *Choroba na smrť*, ktorý získa široký ohlas.[\[47\]](#) V roku 1976 vychádza preklad *Bud' – alebo*, ktorý Iwaszkiewicz vytvoril spolu s Karolom Toeplitzom. Toeplitz debutoval ako prekladateľ o rok skôr, keď vydal viac ako tristostranový *Výber z diel* (1975). Jeho prekladateľská činnosť pokračuje v ďalších rokoch, postupne vychádzajú *Filozofické zlomky*, *Okamih*, *Záverečný nevedecký dodatok* i menšie diela.

Zaujímavou postavou je Milan Tabaković, ktorý v rokoch 1974 – 1982 publikuje sériu srbo-chorvátskych prekladov Kierkegaarda. Tá zahŕňa diela *Choroba na smrť*, *Bázeň a chvenie*, *Opakovanie*, *Bud' – alebo*, *Filozofické zlomky*, *Knihu o Adlerovi*, *Dve krátke eticko-náboženské rozpravy* a výber z diel a zápisníkov. Tabakovićove preklady však nevychádzajú z dánskeho originálu, ale z nemeckých prekladov.[\[48\]](#)

V českej prekladovej tradícii dominujú diela Marie Mikulovej-Thulstrupovej, ktorá pôsobila v Kodani a bola manželkou popredného znalca Kierkegaardovho myslenia Nielsa Thulstrupu. Jej prvý preklad vychádza v roku 1981 v Mníchove, po roku 1993 spolupracuje s vydavateľstvami v Česku. Do češtiny preložila viacero kľúčových Kierkegaardových diel i výber z jeho zápisníkov.

Najvýznamnejším slovenským prekladateľom je Milan Žitný, ktorý vytvoril preklady diel *Bud' – alebo* a *Bázeň a chvenie*. Bez jeho prekladov by slovenský čitateľ bol odkázaný takmer výlučne na zahraničné zdroje.

5. Záver

Preklady Kierkegaarda sú dnes globálnym fenoménom a stále rastie počet jazykov, v ktorých sa vydávajú jeho diela. V štúdií sme ukázali, akú rolu zohrali v tradícii prekladov rôzne kultúrne a jazykové prostredia a ako sa táto tradícia postupne rozvíjala. Objasnili sme význam politických pomerov, ktoré výrazne ovplyvnili možnosť prekladať a vydávať Kierkegaardovu tvorbu. Kým mierové a demokratické pomery mali na prekladateľskú činnosť priaznivý vplyv, vojnové a totalitné pomery túto činnosť obmedzovali či dokonca na dlhé obdobie prerušili. V súvislosti s popularitou jednotlivých Kierkegaardových diel sme poukázali na význam fragmentov, ktoré vznikli z iniciatívy prekladateľov i na rozdielne možnosti väčších a menších jazykov. Pre rozvoj prekladových tradícií sa ukázali byť kľúčové prekladateľské osobnosti, ktoré sprístupnili literárnemu prostrediu širšie spektrum Kierkegaardových spisov. Ich najvplyvnejším príspevkom boli súborné edície, ktoré sa na dlhšie obdobie stali štandardnými referenčnými dielami. Hoci v súčasnom globálnom diskurze o Kierkegaardovej filozofii dominujú anglické preklady, ukazuje sa aj potreba prekladov do menších jazykov, ktoré podporujú plynulú recepciu v danom prostredí.

Literatúra

Armaner, Türker: Turkish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 235 – 238.

Barić, Hrvoje: Croatian, Serbian and Serbo-Croatian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 39 – 44.

Bartha, Judith a István Czákó: Hungarian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*.

Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 1 – 22.

Bektovic, Safet: Serbia and Montenegro. Kierkegaard as a Post-Metaphysical Philosopher. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's International Reception*. Druhý diel: *Southern, Central and Eastern Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 8)*. Farnham: Ashgate 2009, s. 323 – 328.

Berg, Siv F. a Øivind Berg: Norwegian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 11 – 30.

Blažeková, Zuzana a Peter Šajda: Slovak. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 129 – 142.

Bravo, Nassim, Dolors P. Vidal, Óscar P. Oubiña: Spanish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 151 – 196.

Eisses, Karel T.: Dutch. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 155 – 215.

Guttesen, Kristian: Icelandic. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 23 – 26.

Irina, Nicolae: Romanian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 107 – 110.

Ismailzadeh, Hussein: Persian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Druhý diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 31 – 34.

Johnson, Luke, Katalin Nun, Jamie Turnbull a Jon Stewart: English. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Druhý diel: *English (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017.

Kaftański, Wojciech, Jacek A. Prokopski, Antoni Szwed a Karol Toeplitz: Polish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 35 – 70.

Kaminski, Eva, Gerhard Schreiber a Heiko Schulz: German. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 59 – 212.

Kylliäinen, Janne: Finnish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 3 – 6.

Liva, Laura: Italian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 27 – 96.

Loungina, Darya: Russian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 111 – 128.

Marková, Kateřina: Czech. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 45 – 54.

Moiene, Faezeh: Arabic. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 5 – 8.

- Nowachek, Matthew T. a Joseph Ballan: Swedish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 197 – 234.
- Paula, Marcio G. de, Elisabete M. de Sousa a Humberto A. Q. de Souza: Portuguese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 71 – 106.
- Pons, Jolita A.: Lithuanian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 5 – 8.
- Pyo, Jae-myeong a Min-Ho Lee: Korean. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 179 – 204.
- Repar, Primož: Slovenian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 143 – 151.
- Schreiber, Gerhard: Christoph Schrempf. The „Swabian Socrates“ as Translator of Kierkegaard. In: Jon Stewart (ed.): *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Aldershot: Ashgate 2012, s. 275 – 319.
- Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*, prel. a ed. Howard V. Hong a Edna H. Hong. Bloomington/London: Indiana University Press 1967 – 1978.
- Stan, Leo a Jon Stewart: French. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 7 – 56.
- Suzuki, Yusuke: Japanese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 97 – 178.
- Szwed, Antoni: Poland. A Short History of the Reception of Kierkegaard's Thought. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's International Reception*. Druhý diel: *Southern, Central and Eastern Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 8)*. Farnham: Ashgate 2009, s. 213 – 243.
- Šajda, Peter: *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia 2016.
- Šajda, Peter a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Diely 1 – 7 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19*). London/New York: Routledge 2017.
- Šajda, Peter a Jon Stewart: Bulgarian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 11 – 16.
- Wang, Qi a Chingshun J. Sheu: Chinese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 23 – 38.
- Wilke, Matthias: Emanuel Hirsch. A German Dialogue with „Saint Søren“. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Farnham: Ashgate 2012, s. 155 – 185.

P o z n á m k y

[1] Séria vyšla v rámci päťdesiatosemzväzkového výskumného projektu *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ktorý sa realizoval v rokoch 2007 – 2018 pod vedením Jona Stewarta. Pozri P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Diely 1 – 7 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19*). London/New York: Routledge 2017.

[2] Berg, Siv F. a Øivind Berg: Norwegian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*.

Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 11 – 12.

[3] Nowachek, Matthew T. a Joseph Ballan: Swedish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 197 – 198.

[4] Kontroverzia sa odvíjala od Kierkegaardovej kritiky najvyšších predstaviteľov dánskej štátnej cirkvi. Kierkegaard nesúhlasil s ich prezentáciou ako predstaviteľov autentického kresťanstva.

[5] Guttesen, Kristian: Icelandic. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 23.

[6] Kylliäinen, Janne: Finnish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 3.

[7] Kaminski, Eva, Gerhard Schreiber a Heiko Schulz: German. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 59 – 61. Veľkej vlne nemeckého záujmu o Kierkegaarda v prvej polovici 20. storočia, ktorá dostala pomenovanie „kierkegaardovská renesancia“, sa podrobne venujem v knihe *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia 2016.

[8] Schreiber, Gerhard: Christoph Schrempf. The „Swabian Socrates“ as Translator of Kierkegaard. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Aldershot: Ashgate 2012, s. 296 – 297.

[9] Kaminski, Schreiber, Schulz: German, s. 66. K sporu medzi prekladateľmi pozri Šajda: *Kierkegaardovská renesancia*, s. 29 – 40.

[10] Eisses, Karel T.: Dutch. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 155 – 161.

[11] Stan, Leo a Jon Stewart: French. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Tretí diel: *Estonian to Hebrew (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 7 – 11.

[12] Liva, Laura: Italian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 27 – 33.

[13] Paula, Marcio G. de, Elisabete M. de Sousa a Humberto A. Q. de Souza: Portuguese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 71 – 72.

[14] Bravo, Nassim, Dolors P. Vidal, Óscar P. Oubiña: Spanish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 151 – 153.

[15] Johnson, Luke, Katalin Nun, Jamie Turnbull a Jon Stewart: English. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Druhý diel: *English (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 1 – 6.

[16] Loungina, Darya: Russian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 111.

[17] Kaftański, Wojciech, Jacek A. Prokopski, Antoni Szwed a Karol Toeplitz: Polish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 35 – 37.

[18] Marková, Kateřina: Czech. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New

York: Routledge 2017, s. 45.

[19] Repar, Primož: Slovenian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*.

London/New York: Routledge 2017, s. 143. Šajda, Peter a Jon Stewart: Bulgarian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 11.

[20] Bartha, Judith a István Czakó: Hungarian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 1.

[21] Suzuki, Yusuke: Japanese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 97 – 105.

[22] Pyo, Jae-myeong a Min-Ho Lee: Korean. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Štvrtý diel: *Hungarian to Korean (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 179 – 181.

[23] Armaner, Türker: Turkish. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 235.

[24] Moieni, Faezeh: Arabic. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 5. Ismailzadeh, Hussein: Persian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Druhý diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 31.

[25] Loungina: Russian, s. 111 – 115.

[26] Pons, Jolita A.: Lithuanian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 5.

[27] Šajda a Stewart: Bulgarian, s. 11 – 12.

[28] Irina, Nicolae: Romanian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 107 – 108.

[29] Blažeková, Zuzana a Peter Šajda: Slovak. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Piaty diel: *Latvian to Ukrainian (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 129.

[30] Marková: Czech, s. 45 – 47.

[31] Kaftański, Prokopski, Szwed a Toeplitz: Polish, s. 35 – 38.

[32] Bartha a Czakó: Hungarian, s. 1 – 2.

[33] Barić, Hrvoje: Croatian, Serbian and Serbo-Croatian. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 39.

[34] Repar: Slovenian, s. 143 – 145.

[35] Wang, Qi a Chingshun J. Sheu: Chinese. In: P. Šajda a J. Stewart (eds.): *Kierkegaard Bibliography*. Prvý diel: *Afrikaans to Dutch (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 19)*. London/New York: Routledge 2017, s. 23 – 25.

[36] *Zvodcov denník* vychádza v ranej fáze recepcie v angličtine, baskičtine, bulharčine, čínštine, češtine, fínčine, francúzštine, gréčtine, hebrejčine, kórejšine, macedónčine, poľštine, portugalčine, ruštine, slovenčine, srbo-chorváčtine, španielčine a taliančine.

[37] S fragmentom *In vino veritas* sa stretne v českej, fínskej, francúzskej, gréckej, japonskej, katalánskej, portugalskej, španielskej a talianskej recepcii.

[38] Okrem nemčiny vychádza fragment *Súčasnosť* aj v angličtine, češtine, holandčine, japončine,

maďarčine a španielčine.

[39] S názvom *Denníky* sa stretneme v češtine, holandčine, poľštine, portugalčine, srbo-chorvátčine, španielčine a taliančine.

[40] Rôzne edície *Modlitieb* vychádzajú v angličtine, češtine, francúzštine, katalánčine, kórejčine, maďarčine, poľštine, slovenčine, slovinčine a taliančine.

[41] Porov. Schreiber: Christoph Schrempf, s. 297 – 306.

[42] Wilke, Matthias: Emanuel Hirsch. A German Dialogue with „Saint Søren“. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Farnham: Ashgate 2012, s. 155 – 185.

[43] *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, prel. a ed. Howard V. Hong a Edna H. Hong. Bloomington/London: Indiana University Press 1967 – 1978.

[44] Je to zatiaľ jediný súborný preklad Kierkegaardovho diela do anglického jazyka.

[45] Stan a Stewart: French, s. 10 – 11.

[46] Liva: Italian, s. 28 – 33.

[47] Szwed, Antoni: Poland. A Short History of the Reception of Kierkegaard's Thought. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's International Reception*. Druhý diel: *Southern, Central and Eastern Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 8)*. Farnham: Ashgate 2009, s. 217.

[48] Bektovic, Safet: Serbia and Montenegro. Kierkegaard as a Post-Metaphysical Philosopher. In: J. Stewart (ed.): *Kierkegaard's International Reception*. Druhý diel: *Southern, Central and Eastern Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 8)*. Farnham: Ashgate 2009, s. 323.

Príspevok vznikol na katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0871/18.

doc. Peter Šajda, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: peter.sajda@truni.sk

Johannes Crato: zapomenutý mentor Philipa Sidneyho?

Martina Kastnerová

Kastnerová, M.: Johannes Crato: zapomenutý mentor Philipa Sidneyho? In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Johannes Crato: Sidney's forgotten mentor?

The paper examines the influence of Johannes Crato and the seminal treatises on medicine and botany written by leading Central European scholars during the early modern period on the erudition and genesis of poetic work of the Elizabethan poet Philip Sidney. Johannes Crato (1519-1585), later von Krafftheim, who originally comes from Breslau, is known to be the physician of all three Habsburg emperors, i.e., Ferdinand I., Maximilian II. and Rudolph II., and is a part of the Camerarius-Languet circle. As such he had a huge influence within the European intellectual network.

Keywords: Philip Sidney, Johannes Crato, Central Europe, Correspondence Network, Emperor's Court in Vienna, Irenicism, Elizabethan Poetry

„V dopise Clusiovi jste mi připil francouzským vínem, a tak Vám prozatím pozdrav oplatím vínem vídeňským, a až se dostanu zpět domů, připojím přípitek maďarským vínem. Připíjejí na Vás též mí spoluhodovníci, pan Dadius, Lingel, Blotius a Languet.“^[1]

I. Úvod. Lékařství a botanika u habsburského dvora ve Vídni: nová erudice pro Philipa Sidneyho?^[2]

Mezi specifika raně novověké přípravy na budoucí povolání patřily tzv. kavalírské cesty („*grands tours*“), jež měly být praktickým („zkušenostním“) doplněním teoretického (univerzitního) vzdělání. Jejich účelem bylo zároveň formování společenských kontaktů s konotacemi jak politickými, tak intelektuálními, jež často prolínaly. Byly přirozeným důsledkem komunikační revoluce mezi lety 1450-1650, která vedla mimo jiné k navýšení kapacity vzájemné komunikace a styku, vzniku nových univerzit vedle prvních a tradičních, ale i dalších sub-institucí. Toto období též objevuje soukromou korespondenci jako literární žánr a právě korespondence se stává významným prostředkem přenosu informací^[3] i vědění (v angloamerickém prostředí používaný termín *circulation of knowledge*). Tento přenos a proudění poznatků se týká i literatury a knižního trhu. Jak upozorňuje Chiari, právě v době náboženské a politické nestability (související s protestantsko-katolickými spory) se začíná zmenšovat propast mezi mluveným a psaným diskursem a mezi lidovou a aristokratickou kulturou. Vznik knihtisku a nárůst knižního trhu činí z autorů a jejich děl tržní komoditu, a urychluje tak šíření jejich myšlenek a slov.^[4] Intelektuální a literární kruhy se stávají dalším významným fenoménem, jenž umožňuje cirkulaci vědění a kultivaci mezinárodních intelektuálních kontaktů.^[5] Navázané kontakty jsou nadále posilovány pokračující korespondencí, vznikají tak též první poštovní služby, jakkoliv je jejich spolehlivost spíše otázkou diskuse.^[6] Význačnou roli sehrává právě korespondenční síť v rámci Svaté říše římské a – s ohledem na téma této studie – mezi Anglií a Svatou říší římskou.

V kontextu výše řečeného tedy nepřekvapí, že cestu na kontinent z pověření královny Alžběty I.

podnikl v letech 1572-1575 i Philip Sidney, ikonická postava anglické renesanční literární kultury. Philip Sidney tehdy jako sedmnáctiletý nadějný příslušník vyšší aristokracie a čerstvý univerzitní absolvent prestižní Christ Church cestoval do Paříže, kde se ho ujímá královnin tehdejší vyslanec a pozdější tajemník a (řeceno dnešní terminologií) šéf špionáže Francis Walsingham. Sidney se krátce po příjezdu stal svědkem bartolomějské noci, a proto poté z důvodu neklidné situace v Paříži a Francii se svým novým evropským mentorem Hubertem Languetem cestuje dále, do Vídně a střední Evropy.[7]

Poznamenejme, že korespondenční a intelektuální sítě mají pochopitelně i svou dimenzi politicko-náboženskou, jíž je rovněž potřeba vzít v úvahu, a to obzvláště pokud se chceme věnovat evropské cestě Philipa Sidneyho. Většina jeho kontinentálních kontaktů je totiž soustředěna u vídeňského císařského dvora v době vlády Maximiliána II., které lze označit za období rozkvětu irénismu, *via media*, střední cesty, jejímž hlavním příznakem je hledání kompromisu. Toto hledání kompromisu má své politické konotace, stejně jako termín irénismu samotný.[8] Není jen shodou okolností, že právě v době Maxmiliánovy vlády je dvůr otevřen intelektuálům obou konfesí, katolické i protestantské. Obzvláště v Maxmiliánově mládí se lze domýšlet o jeho tolerantních postojích. Louthan jej nazývá příznačně „vzporným katolíkem“, jenž je loajální k Římu, ale zároveň tiše toleruje protestantské vyznání.[9] V jeho případě se pravděpodobně z velké míry jedná i o praktické a pragmatické rozhodnutí s cílem zachovat stabilitu říše nezbytnou pro její politický a ekonomický profit. Ostatně v době Maxmiliánovy vlády je většina Vídně luteránská. Pokud chceme hodnotit Sidneyho evropskou cestu a jeho kontakty, je tento kontext klíčový, neboť Sidney cestuje na kontinent a rozvíjí své politicko-intelektuální kontakty právě v době Maxmiliánovy vlády.

Klíčovou osobou se pro Sidneyho v době jeho cestování po Evropě stává již zmíněný Hubert Languet (1518-1581), francouzský diplomat a Melanchthonův sympatizant, jenž je v tomto čase Sidneyho mentorem a zprostředkovatelem dalších kontaktů. Languetovy kontakty byly soustředěny zejména do dvou okruhů, do sítě wittenbergské,[10] do níž lze zahrnout zejména Philipa Melanchthona, Joachima Cameraria st. či Caspara Peucera, a sítě spojené s císařským dvorem ve Vídni: zde lze uvést Huga Blotia, Johanna Sambuca, Tadeáše Hájka, Carola Clusia nebo Caspara Nidbrucka. Právě Nidbruck, tehdy ještě jeden z poradců císaře Ferdinanda I., přesvědčil Langueta k návštěvě Prahy v roce 1553, kde se setkává s Tadeášem Hájkem a posléze je již jeho pravidelným hostem při dalších návštěvách Prahy.[11] Pro tehdejší korespondenční a intelektuální síť je typické vzájemné propojení kontaktů a jejich provázanost. Zároveň se některá z měst stávají centry intelektuálních setkání v rámci sítí, nejen v západoevropské Francii (např. Paříž) a Itálii (např. Padova), ale i v rámci císařského impéria. Kromě Vídně a dalších německých či rakouských měst jako Wittenberg, Frankfurt či Štrasburk, je tomu tak i ve východnější části říše, v regionu dnes nazývaném střední Evropa (např. Praha, Krakow, Wroclaw). Languetovy kontakty lze pro určitou přehlednost rozdělit nejen lokálně, ale i charakterově, a to na okruh náboženský (především Philip Melanchthon a jeho sympatizanti) a intelektuální, jenž je spojen primárně se sítí Languet-Camerarius s kontakty na vídeňský dvůr v době Maxmiliánovy vlády a vzestupu irénismu.

(Středo)evropská zkušenost se ukázala být pro formování další intelektuální cesty Philipa Sidneyho jako klíčová, určila totiž její další směr, a to nikoli očekávaným způsobem: všeobecně se hovoří o „traumatické zkušenosti“ bartolomějské noci, právě politické dění ve Francii nicméně nasměrovalo Sidneyho do střední Evropy, jež nebyla jeho původním ani primárním cílem. Pokud vycházíme ze Sidneyho intelektuálních kontaktů, ukazuje se další překvapivý fakt: dominují osobnosti, jejichž „specializace“ není výlučně literární, ale především spojená s doménou medicínskou a botanickou (např. Johannes Crato, Johannes Sambucus, Tadeáš Hájek, Joachim Camerarius ml., Charles de l'Écluse/Carolus Clusius, Johannes Aicholz, Tomáš Jordán, Georg Purkircher). Tento článek se prozatím zaměří na osobnost Johanna Cratona, jeho vazby k českým zemím a sidneyovskému okruhu, a ukáže jej jako významný inspirační zdroj Sidneyho zájmu o přírodní vědy.



Jak již bylo naznačeno, většina kontaktů spojená s Languetovou sítí vymezenou výše, a tedy i se Sidneyem, jako součást své erudice pěstovala medicínu, popř. botaniku (mezi nimiž ostatně byly jasné vazby), v mnohých případech byly tyto disciplíny dokonce jejich hlavní doménou. Postupně se formuje nový řád raně novověké medicíny společně s ceněným statutem lékaře, přičemž právě některá města Svaté říše římské se stávají jejími ohnisky, a to obzvláště Norimberk, kde působí Joachim Camerarius ml.[\[12\]](#), a Vídeň, sídlo císaře i císařského lékaře, jímž byl např. právě Johannes Crato, mimo jiné Camerariův učitel, či Tadeáš Hájek. Jedním z klíčových děl této změny bylo opět Camerariovo *Pojednání o vytvoření řádně uspořádaného lékařství*, vydané roku 1571, v němž klade jasné požadavky na nově utvořenou medicínskou vědu, ale vymezuje i postavení a meze působnosti lékaře a dalších osob s medicínskou oblastí souvisejících (porodní báby, lékárníci, chirurgové).[\[13\]](#) Zde je také jasně naznačeno spojení s botanikou jakožto disciplínou, která mohla přispět svou znalostí účinků možných léčivých rostlin. Tato oblast nicméně přísluší pomocné profesi apatykářů.[\[14\]](#) Kooperaci dokládá několik příkladů, např. lékař Georg Purkicher se přátelil s botanikem Clusiem, jenž pro něj sbíral rostlinstvo,[\[15\]](#) a Tadeáš Hájek, osobní lékař Rudolfa II., překládá a vydává roku 1562 Matthioliho herbář a píše *Pojednání o pivě*, v němž věnuje speciální kapitulu přidávání chmele, a i zde ho zajímají možné léčebné účinky.[\[16\]](#) Ostatně Matthioliho herbář v němčině, *Kräuterbuch*, vydává později (roku 1586) v Norimberku i Camerarius ml.,[\[17\]](#) a v latině jako *De plantis epitome utilissima*.[\[18\]](#) Camerariův *Kräuterbuch* byl vydáván ještě opakovaně, a to i po jeho smrti.[\[19\]](#)

Pokud přihlížíme k historicko-spoločenským souvislostem a dochované korespondenci, lze uvažovat o třech skupinách kontaktů, u nichž spatřujeme zájem o medicínu a botaniku, a můžeme zároveň předpokládat jejich propojení se sidneyovskou sítí / kruhem.

1. hlavní kontakty, u nichž lze doložit přímou korespondenci a komunikaci:

Johannes Crato, císařský lékař (1519-1585)

Carolus Clusius (Charles de l'Ecluse), botanik (1526-1609)

Georg Purkicher, lékař (1530-1578)

Tomáš Jordán z Klausenburku, lékař a epidemiolog (1539-1586)

Tadeáš Hájek z Hájku, osobní lékař Rudolfa II., astronom (1525-1600)

2. kontakty, které se objevují v korespondenci, ale z hlediska významu pro Sidneyho se jeví jako vedlejší, neobjevuje se většinou přímá korespondence:

Joachim Camerarius ml., lékař a botanik (1534-1598)

Johannes Aicholz, anatom a botanik (1520-1588)

3. kontakty, které nelze dohledat v Sidneyho korespondenci, ale lze předpokládat jejich význam pro

Sidneyho okruh a zprostředkovanou komunikaci:

Johannes Sambucus, lékař, historik, sběratel rukopisů a starých tisků (1531-1584)

Caspar Peucer, lékař, reformátor (1525-1602)[20]

Paul Fabricius, osobní lékař Maxmiliána II., botanik, kartograf (1519/29-1589)

Povšimněme si, že se jedná v podstatě o jednu generaci intelektuálů široké erudice (jak bylo tehdy obvyklé) se zaměřením na lékařství či (a) botaniku. Všichni jsou spojeni s císařským dvorem, Vídní, Norimberkem, popř. Wittenbergem, a tudíž sítí Languet-Camerarius, a jejich působnost spadá do období, kdy Philip Sidney cestuje na kontinent (1572-1575/77).[21] Už samotná převaha medicínské a botanické specializace stojí za pozornost, neboť kontakt s tímto okruhem středoevropských intelektuálů mohl podnítit Sidneyho zájem o přírodní vědy, jakkoli je to s ohledem na jeho budoucí literární proslulost (nikoli však povolání) poměrně překvapivé. Není náhodou, že na prvním místě nacházíme jméno Johanna (Jana) Cratona, který, jak se pokusím dále ukázat, mohl v určitém období Sidneyho středoevropské cesty představovat konkurenční protiváhu Languetova mentorského vlivu.



II. Johannes Crato, Archiater Caesareus[22] (1519-1585)

Johannes Crato, později Maxmiliánem II. povýšen do šlechtického stavu a titulován „von Krafftheim“, pocházel ze slezské Wroclawi (Vratislavi, tehdejší Breslau), která pro jeho formování a kariéru zůstává v průběhu dalších let klíčová a jež se později stává útočištěm jeho blízkého přítele Andrease Duditha[23] po odchodu z Krakova a moravského Paskova. Crato je zajímavou postavou nejen s ohledem na jeho pozici císařského lékaře, ale i pro jeho vazby na středoevropské protestantské konfese, jak luteránskou, tak České bratry.

Díky podpoře svého rodného města Crato odchází studovat na univerzitu do Wittenbergu, kromě teologie se pod Melanchthonovým vlivem věnuje také klasickým jazykům a nakonec medicíně, již studuje později v italské Padově. Po studiích se roku 1550 vrací do rodného města v pozici městského lékaře, později je však odejit pravděpodobně kvůli podezření, že je luteránem (však studoval u Luthera a Melanchthona). V roce 1560 nicméně začíná jeho kariéra císařského lékaře, postupně všech třech Habsburků, Ferdinanda I., Maxmiliána II. a Rudolfa II.[24] Vrchol jeho kariéry nicméně spadá, nikoli náhodně, do období Maxmiliánovy vlády, podobně jako tomu je u většiny dalších intelektuálů, o nichž byla (či bude) řeč.[25] Právě s Maxmiliánem jej pojil blízký vztah, zatímco do služeb Rudolfových příliš nespíchal, a toužil spíše setrvat v rodné Wroclawi, kam se nakonec uchýlil po Maxmiliánově smrti, stranou starostí císařského dvora. Předtím trávil odpočinek na svém panství Rückerts (Szczytna), kde nechal postavit evangelický kostel a přemístil sem svou knihovnu. Strávil zde nicméně v ústraní pouze dvě léta a roku 1583 se přesouvá do Wroclawi, kde nabízí své služby při morové epidemii.[26] Jeho schopnosti však přiměly i odlišně nábožensky orientovaného Rudolfa povolát jej zpět a spoléhat na jeho služby, které byly ceněny obzvláště po císařově kolapsu. Podle Louthana Cratonův slezský původ hraje podstatnou roli a činí jej prostředníkem mezi Wittenbergem a protestantskými skupinami na východě.[27]

Právě díky dobrým vztahům s Maxmiliánem mohl Crato významně pomoci věci Českých bratří, již mnohokrát před císařem prezentoval. Cratonův kontakt s Jednotou bratrskou je iniciován poté, co Johann Sebastian Pfauser,[28] dřívější Blahoslavův prostředník ve vztahu k vídeňskému dvoru, odchází ze své funkce císařského kaplana. Cratonova role jde ovšem dále než jen k prostému zajištění dostupnosti Maxmiliánova sluchu českobratrské věci. S jeho pomocí roku

1564 dokončil Petr Herbert, moravský student ve Wittenbergu, německý překlad České konfese, a o dva roky později zprostředkoval dokonce přímou audienci s císařem. Není divu, že Cratonovo přátelství s Janem Blahoslavem,[29] biskupem Jednoty bratrské, jehož byl též lékařem, kvetlo. Crato byl nápomocný i při jejich petici císaři žádající Maxmiliánovu ochranu Českým bratřím. Jakkoli však měl Crato k Maxmiliánovi blízko a jakkoli byl Maxmilián

(z praktických důvodů) otevřen naslouchat jiným konfesím, politické zábrany prakticky limitovaly jeho činy, neboť považoval za nutné zachovat pod císařským závazkem české náboženské a politické status quo. Jeho odpověď na petici tak nemohla být jiná než vyhýbavá. V důsledku Cratonova doporučení, aby se Čeští bratři spojili s utrakvisty, a zajistili si tak bezpečnější pozici, utrpělo jeho přátelství s Janem Blahoslavem újmu;[30] jeho kontakt s Jednotou bratrskou však překonal i tento rozkol a pokračuje po Blahoslavově smrti s jeho nástupcem Ondřejem Štefanem,[31] Crato tak stále funguje jako významný spojující článek Českých bratrů s reformovanými církvemi na Západě.[32]

Nápomocný byl Crato i v záměru revidování a překladu bratrské konfese, v této věci odkazuje České bratry na Camerariovy v Lipsku. Nakonec se úkolu ujme Camerariův zeť Esrom Rüdinger,[33] konfese je přeložena do latiny a němčiny a vydána ve Wittenbergu roku 1573. Shodou okolností mohla Jednota bratrská tuto spolupráci oplatit v době, kdy se situace v Sasku vyhrotila a byl uvězněn i Melanchthonův zeť, lékař a reformátor Caspar Peucer, a poskytnout Rüdingerovi prchajícímu z Wittenbergu azyl v bratrské škole v Ivančicích.[34] Po Maxmiliánově smrti Cratonova prostředkovatelská role končí, jednání o české konfesi s Rudolfem pak nicméně pokračují.[35]

Pokud jde o intelektuální kontakty, Crato patřil do okruhu Camerarius-Languet, mezi jeho nejbližší přátele a korespondenty patřil také Andreas Dudith či Theodor Beza.[36] Mezi jeho nepřátele patřili údajně jen jezuité a gnesio-luteráni.[37] Byl ovšem ceněn zejména pro své medicínské schopnosti a znalosti, o čemž svědčí právě fakt, že byl dvorním lékařem třech císařů, a to bez ohledu na svou protestantskou orientaci. Díky němu byl v době Maxmiliánovy vlády publikován v říjnu 1576 první záznam pitvy.[38] To svědčí o progresivnosti jeho uvažování, neboť jakkoli anatomie byla jako součást medicíny již vcelku dobře ustavena, i díky stěžejnímu Vesaliově[39] pojednání *O stavbě lidského těla* (De hominis corporis fabrica) z roku 1555, pozice pitvy v rámci anatomie stále ještě nebyla pevně zakotvena.[40]

Crato udržoval korespondenční styk s mnoha humanisty a učiteli, zprostředkoval kontakty a vlastnil zajímavou knižní sbírku, o níž dnes nicméně máme jen kusé informace.[41] Typickou knižní značkou (supralibros) používanou Cratonem na zadní desce je obraz Herkula či Samsona zabíjejícího lva s dovětkem „*Irae modereris et ori*“ (1571), tedy silnější než přemožitel lva je ten, kdo zkrátí svůj hněv a ovládá ústa.[42] Ctnost umírněnosti a odsouzení klepů může souviset s Cratonovými osobními zkušenostmi. Johannes Sambucus, Cratonův kolega, polyhistor a lékař, ve svých známých emblematech ztvárňuje velmi obdobnou kresbu lva s připomínkou „*Irae malagma philosophia*“, a tedy takřka totožným vyzněním: větší hrozbou než fiktivní zvíře jsou nástrahy ďábla (hněv) a lékem je filosofie, umírněnost.[43] Největší část Cratonovy knižní sbírky očekávaně zaujímají spisy lékařské (problematika životosprávy a výživy, syfilidy, komentované spisy Galénovy a Hippokratovy), ale i historiografické. Jednou z nejvýznačnějších položek bylo Plantinovo vícejazyčné vydání *Biblia regia*. Crato byl zároveň mecenášem a tutorem mladých studentů, jimž vypomáhal mentorsky i finančně.[44]



Mezi ediční činností historiografickou upozorníme na vydání *Historického kalendáře* Paula Ebera či předmluvu (dedikační dopis) k vydání Dubraviovy *Kroniky české* z roku 1575. Paul Eber (nebo Paulus Eber, 1511-1569) byl německým luteránsky orientovaným teologem a reformátorem[45] působícím ve Wittenbergu. Cratonovo spojení s ním a iniciace vydání kalendáře je tak na snadě. Crato jej vydal právě ve Wittenbergu, a to roku 1571. Přetiskuje zde i Eberovu insignii parafrázující 119. žalm: „Světlem pro mé nohy je tvé slovo, osvěcuje moji stezku.“[46] Slovo osvětlující cestu je symbolem překračujícím hranici teologickou, jak si mohl být Crato vědom. Že byly metaforly světla a osvětlení v tomto kontextu oblíbeným prostředkem, dosvědčuje i emblém Cratonova přítele Joachima Cameraria st. „*Si serenus illuxerit*“, [47] jenž pro změnu variuje Jakubův dopis 1.17: „Všechno dobré a dokonalé je dar shůry od Otce světla, u něhož není žádná změna, žádný proměnlivý stín.“[48]

Vydání *Historia Boiémica* Jana Dubravia z roku 1575 v Basileji (Peter Perna) je uvedeno Cratonovým dedikačním dopisem (*epistola dedicatoria*), který směřuje nejen na tehdy ještě vládnoucího císaře Maxmiliána II., ale i na jeho syny Rudolfa (budoucího panovníka Rudolfa II.) a Arnošta (Ernesta, 1553-1595, pozdějšího nizozemského místodržitele), což můžeme považovat za vhodnou strategii, neboť dopis je datován ve Vídni roku 1574, samotné dílo nicméně vychází o rok později, tedy jen rok před Maxmiliánovou smrtí. Crato byl ostatně i autorem řeči pronesené na Maxmiliánově pohřbu.[49] Dedikační dopis je nejen představením milníků historie české v Dubraviově podání, ale nabízí v úvodu i obecné úvahy o roli historie (v odkazu na Cicerona ji Crato chválí jako svědectví času, světlo pravdy, oživení paměti, učitelku života či svědectví pravdy[50]) a v závěru neopomene zmínit ctnosti Maxmiliánovy jako umírněného panovníka, který se vyhýbá sporům a válkám, ale ve sféře teologické s patřičnou vášní bojuje.[51] S ohledem na Cratonův dlouhodobý (a blízký) kontakt s Maxmiliánem, jak byl popsán výše, můžeme odhadovat, že se jedná o slova upřímná, příznačné je zde zejména zdůraznění Maxmiliánovy největší kvality: umírněnosti, které se však již jeho nástupci Rudolfovi nedostávalo (a v tomto čase Crato mohl tušit, že doba rozkvětu irénismu končí).

Crato též inicioval edice a vydání spisů teologických (protestantských) a lékařských, ale třeba i Peucerova díla *Elementa Doctrinae De Circulis Coelestibus* v roce 1551. Sám je také autorem příručky *Euporista Cratoniana*, vydané v němčině ještě po jeho smrti roku 1630 jako *Euporista Cratoniana, Oder Hauss Artzneyer*, tedy „příručka nového domácího lékařství proslulého pána Johanna Cratona z Kraffttheimu“. Příručka je dokladem spjatosti lékařství a botaniky, resp. znalosti účinků rostlin jako součásti medicíny, a zahrnuje natolik rozmanitá témata jako medicínské účinky opia, rady na bodnutí škorpiónem či snovačky, spaleny od slunce, léčba znamének a loupání kůže a kožních infekcí či samostatnou rozsáhlou kapitolu o vyvolání porodu.[52]

III. Johannes Crato jako Sidneyho mentor

Není tedy překvapivé, že se díky Languetově zprostředkování Crato seznamuje s jeho mladým nadějným chráněncem Philipem Sidneyem. Můžeme tak předpokládat nejen s ohledem na Cratonovu pozici v okruhu Languet-Camerarius a jeho kontakt s ostatními intelektuály v rámci tohoto kruhu (rovněž Sidneymu známé a orientující se na oblast medicíny a botaniky), dokladem je i Sidneyho korespondence. Na první pohled je překvapivé, že takřka schází přímá korespondence mezi Sidneyem a Cratonem (dochoval se jediný Cratonův dopis Sidneymu, a to v latině), Cratonovo jméno se

nicméně vyskytuje celkem ve třech dopisech Sidneyho dochované korespondence, z toho dva pochází z roku 1574, tedy doby, kdy Sidney pobýval na kontinentu, a jeden z roku 1577 ze Sidneyho krátké diplomatické cesty do Prahy, při níž se měl setkat s Edmundem Kampiánem.[\[53\]](#)

První z dopisů píše přímo Hubert Languet Sidneymu z Vídně 18. března 1574 a týká se Sidneyho záměru vycestovat do Polska v době očekávané korunovace, aby mohl být jejím svědkem. Původně Languet zamýšlel vycestovat se Sidneym, jakkoli zdůrazňuje, že cesta pro něj může být ohrožující, blaho svého chráněnce staví nad své bezpečí. Co je však zajímavé, dopis naznačuje, že Sidneyho záměr, jenž Languet zachovával v naprosté tajnosti, je znám právě Cratonovi.[\[54\]](#) Podle všeho tudíž Crato napsal Sidneymu nerozsáhlou zprávu svědčící

o obeznámenosti s těmito plány.[\[55\]](#) Languet jako blízký Sidneyho přítel a mentor je velmi překvapen, což vybízí k dalším spekulacím. Důvody Cratonova zasvěcení do „tajemství“ mohou být veskrze dva. Buďto mu své plány prozradil přímo Sidney (pak k němu choval značnou důvěru a přátelství bylo skutečně blízké) nebo se informaci dozvěděl od některého z dvořanů. Vzhledem k tomu, že se Languet dušuje, že se nikomu jinému o věci nezmínil,[\[56\]](#) pak by zdrojem informace musel být opět Sidney a sdělit ji některému ze svých přátel (Clusius, Purkircher?), který ji prozradil zase Cratonovi. Ať už se jedná o důvod první či druhý, v obou případech se tak potvrzuje Cratonova významná pozice v sidneyovském okruhu, možná více, než si je Languet vědom (nebo než by si možná sám býval přál). Ostatně sám Languet přiznává, že jeho překvapení je o to větší, že bývá častým Cratonovým hostem, a nikdy se mu o této záležitosti ani slovem nezmínil. Zdá se, že nakonec Crato ctil důvěrnost informace i jejího původce. Taková opatrnost naznačuje úctyhodnost informátora (možná i samotného Sidneyho), jemuž je potřeba zachovat loajalitu. Fakt, že Sidneyho plány zná právě Crato, ztrácí charakter náhodného drbu i z toho důvodu, že Crato pocházel z polské Wroclawi a mohl být Sidneymu klíčovým zdrojem informací a kontaktů jako konkurenční protiváha Languetově vlivu.

Sidney nakonec cestu realizuje po krátké nemoci v druhé polovině října a na začátku listopadu 1574, přijíždí nejspíše na pozvání polského šlechtice Marcina Lezniowolskiho, který jej posléze i doprovází, Languet ovšem nikoli.[\[57\]](#) Že je Sidney veden spíše stopami Cratonovými, naznačuje fakt, že jeho první cesta vedla nejdříve skrze Slezsko a zastávku v polské Wroclawi, Cratonově rodišti. Teprve poté přijíždí do Krakova, centra polského politického, kulturního a intelektuálního života,[\[58\]](#) kde se setkává s Andreasem Dudithem, pro něhož má doporučující dopis od Huberta Langueta.[\[59\]](#)

V dalším dopise Sidneymu, zhruba měsíc poté, 23. dubna 1574, opět Languet zmiňuje Cratona coby „lékaře a starého přítele“,[\[60\]](#) jemuž obvykle svěřuje dopisy určené Jacobovi Monau.[\[61\]](#) Celý dopis je přehledkou vzájemných přátelských výčitek spojených s obtížemi doručování soukromé korespondence.[\[62\]](#) Poslední dopis Sidneymu, který odkazuje na Cratonovo jméno, píše Languet ve Frankfurtu 14. června 1577. Zmíní zde Cratonův dopis, v němž posílá Sidneymu své vřelé pozdravy a lituje, že neměl to potěšení se s ním setkat.[\[63\]](#) Tato drobná zmínka zaprvé potvrzuje Sidneyho přítomnost ve střední Evropě v době, kdy v Praze pobývá Edmund Kampián, za druhé pak opět dokládá, že Crato má velmi přesné informace o tom, kde se Sidney nachází.

Ze Sidneyho korespondence tak vyvstává obraz Cratona jakožto Sidneyho mentora Languetova věku. Patřil mezi nejbližší Languetovy přátele s významnou pozicí u vídeňského dvora v době, kdy Sidney pobývá v Evropě. První z uvedených dopisů naznačuje, že Languet si uvědomoval jeho význačnou pozici a (jak je pro něj obvyklé) poněkud žárlivě bránil svůj výlučný vztah s mladým anglickým chráněncem. Další dopisy potvrzují, že Crato byl pevně usazen nejen uvnitř intelektuálního okruhu Languet-Camerarius, který byl pro Sidneyho iniciací v Evropě klíčový, ale že ho pojil poměrně intimní vztah se samotným Sidneym. Jinými slovy: dopisy naznačují soukromou komunikaci důvěrné povahy, jíž ovšem korespondenční síti nelze svěřit.

Cratonův význam v intelektuální genezi Philipa Sidneyho pak spatřuji zejména ve dvou oblastech. Za

prvé Crato iniciuje Sidneyho zájem o Polsko (a později potažmo další středoevropské země, které Sidney osobně navštěvuje),^[64] ale dále i o oblast medicínsko-botanickou: prostředkuje kontakty zejména s Clusiem a Purkircherem, s nimiž si Sidney i nadále ve vřelém a přátelském duchu dopisuje. Dokladem budiž dvojice dopisů, jíž píše Purkircher a Clusius 8. června 1576 Sidneymu z Vídně a (doslova) mu „připíjejí dobrým rakouským vínem“, přičemž volí méně formální francouzštinu proti intelektuální latině. ^[65]

Literatura

Prameny

Camerarius, Joachim med. – Matthioli, Petrus Andreas. *De plantis epitome utilissima... novis iconibus aucta*. S.l. : s.n., 1586. Zdroj: Strahovská knihovna, Praha, signatura: AH XVII 11

Camerarius, Joachim – Matthioli, Pietro Andrea. *Kreutterbuch*. Franckfurt am Mayn : bei Palthenio: verl. Joh. Rose, 1600. Zdroj: Strahovská knihovna, Praha, signatura: AH I 10

Camerarius, Joachim. [*Joachimi Camerarii Symbolorum et emblematum centuriae quatuor : quarum prima Stirpium, secunda Animalium quadrupedum, tertia Volatilium et insectium, quarta Aquatilium et reptilium ; rariores proprietates historias ac sententias memorabiles non paucas breviter exponit*](#). Mogvntiae: sumpt. Ludovici Bourgeat, 1677. Zdroj: Biblioteka Jagiellońska, Krakow, signatura: BJ St. Dr. Neolat. 128

Crato, Johannes. *Consiliorum et epistolarum medicinalium Ioh. Cratonis a Kraftheim, archiatri caesarei, et aliorum praestantissimorum medicorum...* Frankfurt, 1593. [online]. [cit. 17.8.2020]. Dostupné z https://books.google.cz/books?id=WrfFUBnMaP8C&pg=PA1&hl=cs&authuser=1&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)

Crato, Johannes. *Evporista Cratoniana Oder Hauß Artzneyer*. Wroclaw: bey Abraham Lamberg's Seel. Erben, 1630. Zdroj: Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, signatura: 411760

Crato von Crafftheim, Johannes. *Oratio funebris de Divo Maxaemiliano II. Imperatore Caesare Augusto*. Vratislaviae: in officina typographica Crispini Scharffenbergii, 1577. Zdroj: Moravská zemská knihovna, Brno, signatura: ST1-0023.337

Dubravius, Johannes – Jordanus, Thomas. *Historia Boiémica. A Thoma Jordano, medico annotationibus ornata*. Basileae: apud Petrum Pernam, 1575. Zdroj: Strahovská knihovna, Praha, signatura: AO I 12/a

Eber, Paulus. *Calendarium historicum*. Vitebergae: Johannes Crato, 1571. Zdroj: Strahovská knihovna, Praha, signatura: EO XIII 2

Hájek, Tadeáš. *De Cervisia, Eivsque Conficiendi Ratione, Natvra, viribus & facultatibus, opusculum*. Francofrdi: Apud heredes Andreae Wecheli, 1585. Zdroj: Biblioteka Jagiellońska, Krakow, signatura: BJ Cam. F. VIII. 24

Kuin, Roger (ed.) *The Correspondence of Sir Philip Sidney. Volume I, II*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Zsámboky János – Iunius, Hadrianus. *Emblemata*. Antverpiae: apud Christophorum Plantinum, 1565. Zdroj: Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, signatura: Ant. 7101

Biblické texty

Jakub 1:17 B21
Žalm 119: 105

Sekundární zdroje

BRENNAN, M. G. – HANNAY, M. P. – LAMB, M. E. (eds.): *The Ashgate Research Companion to The Sidneys, 1500–1700. Volume 1: Lives*. Farnham: Ashgate 2015.

CHIARI, S. (ed.): *The Circulation of Knowledge in Early Modern English Literature*. Farnham: Ashgate 2015.

GÖMORI, G.: *The Polish Swan Triumphant: Essays on Polish and Comparative Literature from*

Kochanowski to Norwid. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2013.

HOTSON, H. – WALLNIG, T. (eds.): *Reassembling The Republic of Letters in the Digital Age. Standards, Systems, Scholarship*. Göttingen: Göttingen University Press 2019.

KUIN, R. (ed.) *The Correspondence of Sir Philip Sidney. Volume I, II*. Oxford: Oxford University Press 2012.

LOUTHAN, H.: *The Quest for Compromise. Peacemakers in Counter-Reformation Vienna*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

MURPHY, H.: *A New Order of Medicine: The Rise of Physicians in Reformation Nuremberg*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press 2019.

NICOLLIER-de WECK, B.: *Hubert Languet (1518-1581) Un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume d'Orange*. Geneva: Librairie Droz S.A. 1995.

OSBORN, J. M.: *Young Philip Sidney, 1572-1577*. New Haven and London: Yale University Press 1972.

SCHULTHEISZ, E. – TARDY, L.: English-Hungarian medical relations in the XVI-XVII century. In: *Communicationes de Historia Artis Medicinae*, 1972, č. 6, s. 97-112.

STEWART, A. – WOLFE, H.: *Letterwriting in Renaissance England*. Folger Shakespeare Library 2004.

SUMMERS, C. J. – PEBWORTH, T.-L. (eds.): *Literary Circles and Cultural Communities in Renaissance England*. University of Missouri Press Columbia and London 2000.

SZCZUCKI, L.: Solitudo Moraviana. (Andrzej Dudycz w Paskovie, 1577-1579). In: *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, roč. 36, 1992, s. 103-131.

ŠÍPEK, R.: Knihovny raně novověkých lékařů ve fondu Nostické knihovny v Praze. In: *Acta musei nationalis Pragae*, roč. 57, 2012, č. 1-2, s. 24-25.

Internetové zdroje

<https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-101412843-img>, cit. 2020-08-17.

<http://provenio.net/authorities/31111?locale=cs>, cit. 2020-08-18.

<http://files.provenio.net/PROVENIO/NOSTICKA/CRATO/IONB.jpg>, cit. 2020-08-18.

<https://archive.org/details/joachimicamerari01came/page/n6/mode/2up>, cit. 2020-08-18.

<http://distichalatina.blogspot.com/2012/01/si-serenus-illuxerit.html>, cit. 2020-08-18.

Doplňující zdroje

GILLET, J. F. A.: *Crato von Crafftheim und seine Freunde: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte 1860*. Facsimile Publisher 2015.

KASTNEROVÁ, M.: *Poezie jako vyprávění příběhů. Intelektuální kruh Philipa Sidneyho*. Červený Kostelec : Nakladatelství Pavel Mervart, ed. Hermés XIV, 2018.

KASTNEROVÁ, M.: Viatori in contines: Intelektuální kruh rodiny Sidney a střední Evropa (Andreas Dudith, Johannes Sambucus). In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 4, s. 1-31.

Poznámky

- [1] „Salutasti me Gallico vino in litteris Clusianis, ego hic Viennense interim respondebo, et domi meae Hungarico te salutabo. Salutant te mei conpotores domini Domini Dadius, Lingelius, Blotius, Languetus...” Georg Purkircher Philipu Sidneymu, Vídeň, 6. června 1576. (Kuin 2012, s. 688.)
- [2] Studie vznikla v souvislosti s řešením projektu SGS-2019-006 „Geneze poetického konceptu Philipa a Roberta Sidneyho v kontextu renesanční intelektuální a korespondenční sítě“.
- Vřelé díky patří též následujícím institucím: Strahovská knihovna, Praha; Biblioteka Jagiellońska, Krakow; Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, Wrocław; Országos Széchényi Könyvtár, Budapest.
- [3] Hotson – Wallnig 2019, s. 7.
- [4] Chiari 2015, s. 1, Hotson – Wallnig 2019, s. 7.
- [5] Srov. vymezení literárních kruhů zde: Summers – Pebworth 2000, s. 1-2.
- [6] V Evropě Císařská poštovní služba založená roku 1597, v Anglii pak Královská pošta založená již

roku 1516 Jindřichem VIII., k dispozici jako veřejná služba od roku 1635. (Hotson – Wallnig 2019, s. 7.) Tehdejší služby ovšem postrádaly systém v dnešním slova smyslu. K tomu srov. Stewart – Wolfe 2004, s. 121.

[7] Kuin 2012, s. xi, Kastnerová 2018, s. 18-19. Zde také více ke spojení Sidneyho, Langueta a Tadeáše Hájka z Hájku (a jeho synů).

[8] Louthan 2006, s. 3, 9-10. Hledání kompromisu, „quest for compromise“, je rovněž Louthanův termín.

[9] Louthan 2006, s. 3.

[10] Použito dle termínu Nicollier-de Weck, která zavádí v tomto kontextu termín „réseau“. (Nicollier-de Weck 1995.)

[11] Nicollier-de Weck 1995, s. 22 a Kuin 2012, s. xlv.

[12] V dobových textech se Joachim Camerarius mladší odlišuje od svého věhlasného stejnojmenného otce právě prostřednictvím svého povolání titulem „medikus“ (med.).

[13] Murphy 2019, s. 2-3.

[14] Murphy 2019, s. 3.

[15] Kuin 2012, s. lv-lvi. Schultheisz – Tardy 1972, s. 9.

[16] Hájek 1585.

[17] Murphy upozorňuje na obraz lékařů při konziliu na frontispise herbáře, který přesně ilustruje pozici lékařů a dalších pomocných sil. (Srov. Murphy 2019, s. 1.)

[18] Camerarius – Matthioli 1586.

[19] Např. vydání z roku 1600: Camerarius – Matthioli 1600. (Viz obrázek.)

[20] A Melanchthonův zeť.

[21] Samostatnou pozornost by pak zasloužila též cesta mladšího Philipova bratra Roberta Sidneyho, který navazuje na jeho kontakty a cestuje po Evropě rovněž pod Languetovým mentorováním v letech 1579-1582.

[22] Titul byl užíván pro vrchního lékaře u císařského dvora (nebo dvora jiného monarchy). Původem řecký termín odpovídá latinskému *principium medicus*. Titul se objevuje i na titulu jeho *Consiliorum et epistolarum medicinalium Ioh. Cratonis a Kraftheim, archiatri caesarei, et aliorum praestantissimorum medicorum...*, 1593. (Konsilia a dopisy medicínské Johanna Cratona z Kraftheimu, vrchního císařského lékaře i lékaře jinak vynikajícího...) Zdroj obrázku: <https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-101412843-img>, cit. 2020-08-17.

[23] András Dudic (1533-1589), známý humanista, nejdříve biskup a Maxmiliánův vyslanec v Krakově, později exkomunikován pro svůj sňatek s luteránkou. (Srov. Kastnerová 2019.)

[24] Kuin 2012, s. xxxix.

[25] Srov. výše zmíněný kontext irénismu u vídeňského dvora.

[26] <http://provenio.net/authorities/31111?locale=cs>, cit. 2020-08-18.

[27] Louthan 2006, s. 93-94.

[28] Johann Sebastian Pfauser (1520-1569), luteránský teolog a dvorní kaplan císařského dvora za Maxmiliána II.

[29] Jan Blahoslav (1523-1571), biskup Jednoty bratrské, literát a humanista.

[30] Louthan 2006, s. 94-97.

[31] Andreas Stephanus (1528-1577), žák Blahoslavův a po Blahoslavově smrti biskup Jednoty bratrské od roku 1571. Podílel se na překladu Bible české.

[32] Louthan 2006, s. 98.

[33] Esrom Rüdinger / Rüdiger (1523-1591), filolog, pedagog, historik Jednoty bratrské.

[34] Szczucki 1992, s. 110, Louthan 2006, s. 99.

[35] A končí vydáním Rudolfova Majestátu roku 1609. (Srov. Louthan 2006, s. 101.)

[36] Théodore de Bèze (1519-1605), francouzský teolog, protestant, rovněž spojen s činností Jednoty bratrské. Ve svém domě v Ženevě často poskytoval zázemí českým bratrským šlechticům na studiích, mj. i Karlu Žerotínu st. Právě Žerotín byl jednou z opor Dudithova pobytu na Moravě, vysoce ceněn byl i Languetem (srov. Kuin 2012, s. 912.)

- [37] Kuin 2012, s. xxxix.
- [38] Kuin 2012, s. xxxix.
- [39] Andreas Vesalius (1514-1564), vlámský lékař považovaný díky uvedenému spisu za zakladatele anatomie lidského těla. Vyučoval na univerzitě v Padově a byl lékařem španělského krále a římského císaře Karla V. jehož nástupcem na trůně Svaté říše římské byl jeho mladší bratr Ferdinand I., otec Maxmiliána II.
- [40] Murphy 2019, Chapter 3.
- [41] K osudům Cratonovy knihovny např. Gillet 1860. Část se zachovala ve fondu Nostické knihovny, popř. dnešní Vratislavské univerzitní knihovny.
- [42] Obraz zde: <http://files.provenio.net/PROVENIO/NOSTICKA/CRATO/IONB.jpg>, cit. 2020-08-18.
- [43] Emblema XLVI. Sambucus 1565, s. 52.
- [44] Šípek 2012, s. 24-25.
- [45] Je také autorem hymnu *Herr Jesu Christ, wahr' Mensch und Gott*, jenž roku 1725 zpracoval v podobě kantáty určenou pro luteránskou bohoslužbu dokonce Johann Sebastian Bach (127. kantáta).
- [46] „Lucerna pedibus meis verbum tuum: et lumen semitis meis.“ (žalm 119: 105) Zdroj obrázku: Eber 1571.
- [47] Camerarius 1677. Online reprodukce zde:
<https://archive.org/details/joachimicamerari01came/page/n6/mode/2up>
<http://distichalatina.blogspot.com/2012/01/si-serenus-illuxerit.html>
- [48] Jakub 1:17 B21
- [49] Crato 1577.
- [50] „[...] est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuncia veritatis.“ (Dubravius 1575, s. 2.)
- [51] Dubravius 1575, s. 5.
- [52] Crato 1630.
- [53] Edmund Campion (1540-1581), učenec zprvu anglikánského vyznání, později konvertoval ke katolicismu a stal se jezuitou. Jeho setkání s Philipem Sidneyem bylo námětem některých takřka konspiračních teorií o Sidneyho tajném katolicismu, svědčí nicméně spíše o Sidneyho otevřenosti, pokud jde o inspirativní intelektuální přátelství s protestanty i katolíky, jak ostatně dosvědčují i další jeho střeoevropské kontakty.
- [54] Hubert Languet Philipu Sidneymu, 18. 3. 1574. (Kuin 2012, s. 140-142.)
- [55] Odkaz na tento Cratonův dopis Kuin 2012, s. 141, n.2.
- [56] „... cum nec apud ipsum, nec apud quenquam alium ejus rei mentionem hic fecerim.“ (Kuin 2012, s. 140.)
- [57] Srov. Kuin 2012, s. 334. Langueta pravděpodobně od cesty zdržely jeho povinnosti ve službách Augusta Saského.
- [58] Osborn 1972, s. 245.
- [59] Gömöri 2013, s. 54. Viz také Kuin. „The Sidneys and the Continent: The Tudor Period.“ In Brennan – Hannay – Lamb 2015, s. 208.
- [60] „Caesaris medico, veteri meo amico“ (Kuin 2012, s. 173.)
- [61] Jacob Monau (1545-1603), právník, lingvista, básník z okruhu filipistů. Byl Cratonovým přítelem, pocházel rovněž z Wroclawi, a po jeho smrti byl vůdčí postavou protestantského hnutí. Jeho bratr Petr byl lékařem císaře Rudolfa II.
- [62] Kuin 2012, s. 173-177.
- [63] Kuin 2012, s. 747-751.
- [64] Je kupříkladu příznačné, že zatímco Crato mohl Sidneyho inspirovat při cestě do Polska, Clusius Sidneyho doprovází při cestě do Uher. (Kuin 2012, s. xlii.)
- [65] Kuin 2012, s. 691-693.

PhDr. Martina Kastnerová, Ph.D.
Katedra filozofie FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 19
306 14 Plzeň
e-mail: kastnerm@kfi.zcu.cz

Antické reflexie o pandémii ochorenia COVID-19

Peter Fraňo

Fraňo, P.: Antické reflexie o pandémii ochorenia COVID-19. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Súčasná pandémia ochorenia COVID-19 otvorila mnohé otázky, ktoré sú predmetom skúmania viacerých oblastí filozofie. Dokonca aj na Slovensku počas posledných mesiacov bolo občas v médiách počuť hlasy bioetikov či morálnych a sociálnych filozofov, ktorí z rôznych pozícií reflektovali túto aktuálnu problematiku.^[1] V zahraničí sa do diskusie o dôsledkoch pandémie zapojili aj odborníci na antickú filozofiu. Na prvý pohľad sa síce môže zdať toto prepájanie antickej filozofie a súčasnej pandémie nezvyčajné, no práve globálne krízy otvárajú priestor pre širšiu reflexiu aktuálnych problémov aj v kontexte dávnej minulosti.

1. Antická filozofia a pandémia ochorenia COVID-19

V roku 2020 zverejnil Michael Chase na portáli academia.edu zaujímavý článok s názvom *Which School of Ancient Greco-Roman Philosophy is Most Appropriate for Life in a Time of COVID-19?*^[2] Autor sa v texte najskôr zameriava na diagnostiku súčasnej pandemickej situácie, aby následne problematizoval a odporučil, ktorý zo šiestich filozofických smerov klasického a helenistického obdobia (platonizmus, aristotelizmus, stoicizmus, epikúreizmus, skepticizmus, kynizmus) ponúka najlepšie odpovede na výzvy spojené s dnešnou dobou. Bez ohľadu na autorovo odporúčanie – ako najvhodnejšia škola na prekonanie krízy sa mu zdá empirická lekárska škola, ktorá bola ovplyvnená skepticizmom^[3] – otvoril tento článok otázku či nám môže antická filozofia, ktorá sa v helenistickom období vnímala ako „lekárka duše“,^[4] poskytnúť nejaké praktické návody na zvládanie krízy spojenej s pandemiou ochorenia COVID-19.

Podľa Chasea súčasná pandémia odhalila v ľudskej spoločnosti dve veľké krízy. Prvou je, samozrejme, epidemiologická kríza, ktorá zapríčinila jeden z najväčších globálnych zdravotníckych problémov za posledné desaťročia.^[5] Sociálna izolácia, medializované obrázky pacientov na pľúcnej ventilácii či obyčajný strach prinútili možno aj obyčajných ľudí zamýšľať sa hlbšie nad otázkami ľudskej existencie a hľadať návody na ich riešenie. Jeden z týchto návodov nám podľa Chasea môže poskytnúť aj antická filozofia.

Autor navrhuje obrátiť sa v tejto neľahkej dobe na stoické rozlišovanie vecí, ktoré sú v *našej moci*, a ktoré naopak v *našej moci nie sú* (pozri Epict. *Ench.* 1). Podľa stoika Epiktéta, záležitosti, ktoré človek nemôže zmeniť ako napríklad naše fyziologické telo, pôvod, majetok či povesť, nie sú v *našej moci*, a preto by sa nimi človek nemal znepokojovať. Na strane druhej to, čo je v *našej moci*, je naše uvažovanie o veciach, naše názory, ktoré si o nich vytvárame, a ktoré teda môžeme aj zmeniť. Keď sa vrátíme k dnešnej pandemickej situácii, na jednej strane nájdeme aj v nej skutočnosti, ktoré nemôžeme ovplyvniť (napríklad samotnú existenciu vírusu, vznik mutácií), a preto by sme sa nimi nemali trápiť. Na strane druhej, to, čo ostáva v *našej moci*, sú naše osobné psychologické a emočné reakcie na tieto okolnosti, ktoré vyvolávajú strach, izoláciu, osamelosť, obmedzenie osobnej slobody, ekonomické problémy a pod.^[6] A práve táto oblasť osobného prežívania bola centrom záujmu antických filozofov, ktorí ponúkali praktické rady, ako dosiahnuť duševnú vyrovnanosť vďaka rôznym

„spirituálnym cvičeniam“.[7]

Už spomínaný Epiktétos ako predstaviteľ stoicizmu by dozaista poukazoval na fakt, že pred strachom, smútkom, pocitom osamelosti ako dôsledkami šírenia pandémie unikneme iba tak, že naše šťastie založíme na tom jedinom, čo je našim vlastníctvom – a tým je rozum. Úlohou človeka na ceste k dosiahnutiu šťastia je uvedomiť si, že to, čo nás zbavuje pokoja, nie sú veci samotné, ale len názory, ktoré sme si o veciach vytvorili. Vážne ochorenie nie je podľa Epiktéta v skutočnosti zlé. Zlý sa stane až vtedy, keď ho takto vyhodnotíme. Preto platí, že hoci vznik ochorenia neviem ovplyvniť, viem ovplyvniť to, aby názor, ktorý som si vytvoril o tejto udalosti, deštruktívne nezasiahol moju myseľ. Človek tak môže ostať vyrovnaný, keď sa na základe rozumu naučí správne pracovať s vlastnými emóciami. Ovládanie emócií rozumom si však vyžaduje dlhodobý tréning. Stoický filozof preto vyvinul viacero techník, ako sa vyrovnáť s emočnými problémami, pričom niektoré z nich sú známe aj v súčasnosti, kde však vystupujú pod inými menami. Epiktétovu techniku pozorného preskúmavania každej predstavy možno napríklad pripodobniť k populárnej teórii mindfulness.[8] Okrem toho vo svojich dielach *Rukoväť* a *Rozpravy*[9] opísal aj rôzne typy meditácií či kognitívnych postupov, ako pracovať s vlastnými emóciami (napríklad hľadanie protikladných dôsledkov našich skutkov, písanie si terapeutického denníka či rekonfigurácia významu slov).[10] Všetky tieto terapeutické techniky sa dajú využiť aj v prípade zvládania psychických dôsledkov ochorenia COVID-19.

Epikúrejci by zas upozornili napríklad na to, že aj keď nemáme v súčasnej pandemickej situácii prístup k obvyklým prostriedkom, na základe ktorých bežne uspokojujeme svoje potreby, nezabránuje nám to, aby sme viedli šťastný život. Väčšina z nás aj počas pandémie totiž disponuje potravou, príbytkom či odevom a tieto základné statky nám dokážu dostatočne zabezpečiť pocit nasýtenia, tepla či domova. Naše predpandemické správanie, kedy sme navštevovali drahé reštaurácie, nakupovali značkové odevy a cestovali do exotických krajín, nie je súčasťou nevyhnutných potrieb, od ktorých by musela bezprostredne závisieť naša existencia. Pandemická situácia by nás teda mohla naučiť pohrdať luxusom. Čím viac si navykneme zahnať pocit hladu a smädu jednoduchým jedlom a čistou vodou z vodovodu, tým viac budeme šťastnejší. Hlad a smäd síce dokáže zahnať aj drahé jedlo a luxusné víno z reštaurácie, no na to, aby som ich mohol konzumovať, musím vynaložiť oveľa viac finančných prostriedkov a tak sa stávam otrokom ďalších zbytočných potrieb. Epikúrejci by nám však po odznení pandémie nezakazovali vrátiť sa k bežnému konzumnému životu, no poukazovali by na to, že naše potreby boli dostatočne naplnené aj vtedy, keď sme ich uspokojovali jednoduchými prostriedkami. Nasledovníci Epikúra zároveň zdôrazňovali dôležitosť pevných osobných priateľstiev, t. j. orientovanie sa na užšiu komunitu ľudí, ktorá nemá v úmysle zaoberať sa verejnou činnosťou.[11] A práve pandémia ochorenia COVID-19 možno odhalila skutočnú hodnotu blízkych intímnych vzťahov v rodine či v prostredí najbližších priateľov, ktoré v uponáhľanom bežnom živote mnohokrát nemáme čas rozvíjať. Táto sociálna izolácia, samozrejme, viacerým ľuďom nevyhovuje, no na strane druhej sme možno boli tak ako Epikúros vďaka nej aspoň na chvíľu v intímnom kontakte s našou vlastnou prirodzenosťou či s ľuďmi, na ktorých nám skutočne záleží.[12]

Druhá kríza, ktorá podľa Chasea súvisí s pandemiou ochorenia COVID-19, je kríza epistemologická. S dlhotrvajúcou pandemiou sa postupne dostavila aj strata viery vo vedu a vedecké riešenia problémov. Namiesto odporúčaní vedcov sa niektorí začali skôr upierať k rôznym typom konšpiračných teórií, zázračných liekov, ktoré šíria sociálne médiá či samozvaní liečitelia. Pandémia tak vo zvýšenej miere poukázala na potrebu kritického rozlišovania jednotlivých názorov medzi sebou. Tento druh „epistemologických cvičení“ rozvíjalo množstvo antických autorov. Platón a Aristoteles by tak v tejto dobe dozaista poukazovali na dôležitosť diskusie a logického myslenia. Napríklad čítanie Aristotelovho *Organonu* by nám mohlo pomôcť rozpoznať klamlivé formy argumentácie.[13] Sókratova metóda neustáleho skúmania a vyvracania názorov (gr. *elenchos*) by

nám zas umožnila rozpoznať rozpory v tvrdeniach niektorých osôb, ktoré sa tvária v dnešnej dobe erudovane a majú problém priznať si chybu. Táto pozitívna cesta kritickej analýzy faktov však nie je určená pre každého. Pre niektorých ľudí, ktorí cítia možno až priveľkú frustráciu z množstva často protikladných informácií a sú doslova zaplavení radami, odporúčeniami či neustále sa meniacimi vyhláškami, by bolo možno najlepším riešením zamerať sa na myšlienky antického skepticizmu.

Antickí skeptici sa totiž celý život učili, že každé tvrdenie, každá informácia o svete sa dá vyvrátiť. Učili sa argumentovať na obe strany: nachádzať dostatočné množstvo argumentov v prospech nejakého tvrdenia a zároveň aj v jeho neprospech. Z týchto „epistemologických cvičení“ im nakoniec vyplynulo, že neexistuje nijaké tvrdenie, ktoré by bolo možné označiť za pravdivé alebo nepravdivé. Na jednej strane síce z takého postoja vyplýva určitá resignovanosť na hľadanie pravdy, na druhej, ak si uvedomíme, ako počas pandémie vzrástla ochota veriť rôznym pochybným informáciám, môže tento prístup pomôcť niektorým ľuďom vyrovnáť sa s neprehľadnosťou sveta. Matúš Porubjak sa preto domnieva, že keď sa ľudia naučia vďaka skeptikom nachádzať dostatočné množstvo argumentov „za“ a „proti“, môžu si zrealizovať svoje postoje k svetu. Zároveň tak nadobudnú schopnosť vyvarovať sa unáhleným súdom, ktorých je v dnešnej ukričanej dobe až priveľa. Skeptik tak môže dosiahnuť pokoj spôsobom, pri ktorom sa zmieri s tým, že veci sú bezhodnotové, prestane presadzovať nejaké presvedčenie a je pripravený kedykoľvek prehodnotiť svoje hodnoty.^[14] Takéto neutrálne presvedčenie má možno v dnešnej dobe oveľa väčšiu hodnotu, než hlasité dovolávanie sa akceptovania vlastných názorov.^[15]

2. Lucretius a pandémia ochorenia COVID-19

Druhá tematická oblasť, na ktorú by som rád upozornil, sa týka myslenia rímskeho epikúrejského filozofa Tita Lucretia Cara (cca 99 – 50 pred n. l.). V jeho diele *De rerum natura* nachádzame reflexiu tematiky strachu a smrteľnosti človeka, ktorá sa v súvislosti s pandemiou stala súčasťou našich každodenných životov. Interpretácie tohto spisu sa dostali počas pandémie ochorenia COVID-19 do popredia záujmu aj z jedného prozaickejšieho dôvodu.^[16] V záverečnej časti diela (Lucr. VI, 1138-1286) totiž Lucretius – podľa vzoru Thúkydida (porov. Thuc. II, 47-54) – opisuje sugestívnym spôsobom priebeh veľkej morovej epidémie v Athénach z rokov 430 – 429 pred n. l.^[17] Pri čítaní týchto riadkov si človek dozaista spomenie na mnohé správy, ktoré sa objavovali v médiách počas posledných mesiacov. V jednej pasáži napríklad Lucretius opisuje bezradnosť a vyčerpanosť vtedajších lekárov z ohromného množstva nakazených (Lucr. VI, 1178-1181), v ďalšej uvádza, ako neregulovaná mobilita ľudí spôsobila zvýšenie množstva nakazených (Lucr. VI, 1254-1258). Inokedy zas môžeme čítať smutné verše o opustenosti chorých, o ktorých sa nemal kto postarať a tak zomierali osamotení v izolácii od svojich najbližších (Lucr. VI, 1230-1234) či o rôznych liečebných postupoch, ktoré niektorým pacientom zaberali a iným zas nie (Lucr. VI, 1226-1229). Lucretius končí svoje dielo záverečným pesimistickým konštatovaním, že v dobe vrcholiacej pandémie sa nenašiel prakticky nikto, koho by nezasiahla buď „choroba“ (*morbus*), „smrť“ (*mors*) alebo „smútok“ (*luctus*) (Lucr. VI, 1285-1287).

Popri tomto pesimistickom opise priebehu pandémie však Lucretius v ostatných častiach básne viackrát problematizuje aj tematiku strachu zo smrti. Na základe reflexie týchto pasáží predstavil Thomas Nail^[18] tri varovné predpovede pre ľudstvo, ktoré môže vyvolať strach zo smrti, a ktoré sa prejavili aj počas pandémie ochorenia COVID-19.

Strach zo smrti, tak ako ho zažívame v tomto období, v prvom rade znehodnocuje naše prežívanie každodenného života. Ľudia sa podľa Lucretia v bežnom živote neobávajú smrti, ak necítia bezprostredné nebezpečenstvo ohrozenia vlastného života. Pandémia však spôsobila, že tieto otázky sú vďaka médiám či osobným skúsenostiam neustále prítomné v našom povedomí. Mnoho ľudí tak v tomto období začalo nachádzať prirodzenú útechu v náboženstve a jeho predstave o posmrtnom živote. Takéto neustále sústredenie sa na smrť je nebezpečné. Vedecké štúdie podľa Naila totiž ukazujú, že práve tento typ premýšľania škodí ľudskému imunitnému systému a robí ho oveľa

zraniteľjším voči infekciám a teda aj voči samotnému koronavírusu.[19]

Po druhé, strach zo smrti v čase pandémie môže prehlbovať sociálne rozdiely medzi obyvateľstvom. Bohatí ľudia, ktorí majú strach pred ochorením, majú väčšiu možnosť sociálnej mobility. Môžu odísť do bezpečných krajín, kde prečkajú pandémiu a po nej sa vrátia naspäť.[20] Takýto luxus si chudobní ľudia nemôžu dovoliť, pričom často ide o najzraniteľnejšiu skupinu seniorov, ktorí tak ostávajú uväznení na miestach ohnísk epidémie. Chudobní ľudia zároveň nemajú rovnaký prístup k moderným technológiám napríklad na vyučovanie svojich detí v rámci online vzdelávania, respektíve často nemôžu pracovať systémom home-office, keďže mnohí pracujú manuálne. Vďaka pandémie sú tak sociálne oveľa zraniteľnejší a ohrozenejší dôsledkami chudoby.[21]

Po tretie, strach zo smrti môže viesť k akumulácii bohatstva alebo politickej sily vybraných ľudí v spoločnosti na úkor bežnej populácie. Lucretius predpokladá, že niektorí jedinci môžu využiť sociálnu krízu, ktorá vzniká počas pandémie či vojenských konfliktov na zvýšenie vlastnej politickej alebo ekonomickej moci (pozri Lucr. III, 59-73). Strach zo smrti môže týchto ľudí motivovať akumulovať bohatstvo alebo politický vplyv, respektíve povyšovať politické a ekonomické argumenty nad otázky verejného zdravia.[22] Podobná diskusia prebieha v súčasnosti aj na Slovensku napríklad v otázke očkovania, kedy sa dôchodcom sťažuje prístup k vakcínam s odôvodnením, že nevytvárajú ekonomickú hodnotu pre chod štátu.[23]

Uvedené príklady antickej reflexie v súvislosti so súčasnou pandemiou ochorenia COVID-19 sú dôkazom toho, že antická filozofia dokáže dávať do zaujímavých súvislostí problémy, ktorým čelí aj moderný svet, a vie ponúknuť inú perspektívu uvažovania o týchto otázkach. Myslenie starovekých gréckych a rímskych autorov tak ostáva nevyčerpatelným zdrojom námetov aj v 21. storočí. Stačí si iba správne vybrať a začať čítať.

L i t e r a t ú r a

BROWN, A.: *Learning from Lucretius in the shadow of coronavirus*. URL:

<https://www.cambridgeunitarian.org/learning-from-lucretius-in-the-shadow-of-coronavirus/>

BUGLASS, A.: *What Plagues Can Teach: a view from ancient Rome*. URL:

<https://medium.com/oxford-university/what-plagues-can-teach-a-view-from-ancient-rome-19df3e4c5e83>

EPIKTÉTOS: *Rukojeť. Rozpravy*. Praha: Svoboda 1972.

HADOT, P.: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell 1995.

CHASE, M.: *Which School of Ancient Greco-Roman Philosophy is Most Appropriate for Life in a Time of COVID-19?*, s. 1 – 18. URL:

https://www.academia.edu/44796731/Which_School_of_Ancient_Greco_Roman_Philosophy_is_Most_Appropriate_for_Life_in_a_Time_of_COVID

LEONARD, B. E. – SONG, C.: Stress and the immune system in the etiology of anxiety and depression. In: *Pharmacology Biochemistry and Behavior*, roč. 54, 1996, č. 1, s. 299 – 303.

LUCRETIUS: *O přírodě*. Praha: Svoboda 1971.

NAIL, T.: *Pandemic prediction from Lucretius. How being afraid of death is making some people less ethical*. URL: <https://iai.tv/articles/3-pandemic-predictions-from-lucretius-auid-1391>

NOVOTNÝ, D.: Filozof o korone: Reagujeme len na momentálne riziko, Európe chýba dlhodobý plán. In: *Denník N*. Publikované dňa 7.

11. 2020. URL:

<https://dennikn.sk/2125708/filozof-o-korone-reagujeme-len-na-momentalne-riziko-europe-chyba-dlhodoby-plan/>

PORUBJAK, M.: Hellénistické inšpirácie pre filozofiu ako terapiu. In: DÉMUTH, A. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Filozofia ako terapia*. Trnava: FF TU 2010, s. 17 – 42.

ROBERTSON, D.: *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT)*. London and New York:

Routledge 2020.

SUVÁK, V.: *Ars vivendi alebo umenie žiť medzi Sókratom a Foucaultom*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2020.

SÝKORA, P.: Môže byť povinné očkovanie proti koronavírusu etické? In: *Sme*. Publikované dňa 12. 1. 2021. URL:

<https://komentare.sme.sk/c/22570021/moze-by-povinne-ockovanie-proti-koronavirusu-eticke.html#after-share>

SÝKORA, P.: Seniori musia dostať prednosť. In: *Sme*. Publikované dňa 19. 2. 2021. URL:

<https://komentare.sme.sk/c/22600650/seniori-musia-dostat-prednost.html>

ŠAJDA, P.: Problém v dôvere Bohu je úplne legitímny. In: *Postoj*. Publikované dňa 8. 11. 2020. URL:

<https://www.postoj.sk/65191/problem-v-dovere-bohu-je-uplne-legitimny>

ŠIMON, F.: *Historia medicinae antiquae. Príspevky k dejinám antickej medicíny*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2009.

THUKYDIDES: *Dejiny peloponézskej vojny I – IV*. Martin: Thetis 2010.

USENER, H. (ed.): *Epicurea*. Stuttgart: Teubner 1887.

P o z n á m k y

[1] Pozri napríklad SÝKORA, P.: Môže byť povinné očkovanie proti koronavírusu etické? In: *Sme*. Publikované dňa 12. 1. 2021. URL:

<https://komentare.sme.sk/c/22570021/moze-by-povinne-ockovanie-proti-koronavirusu-eticke.html#after-share>; NOVOTNÝ, D.: Filozof o korone: Reagujeme len na momentálne riziko, Európe chýba dlhodobý plán. In: *Denník N*. Publikované dňa 7. 11. 2020. URL:

<https://dennikn.sk/2125708/filozof-o-korone-reagujeme-len-na-momentalne-riziko-europe-chyba-dlho-doby-plan/>; ŠAJDA, P.: Problém v dôvere Bohu je úplne legitímny. In: *Postoj*. Publikované dňa 8. 11. 2020. URL:

<https://www.postoj.sk/65191/problem-v-dovere-bohu-je-uplne-legitimny>

[2] CHASE, M.: *Which School of Ancient Greco-Roman Philosophy is Most Appropriate for Life in a Time of COVID-19?*, s. 1 – 18. URL:

https://www.academia.edu/44796731/Which_School_of_Ancient_Greco_Roman_Philosophy_is_Most_Appropriate_for_Life_in_a_Time_of_COVID

[3] Ibidem, s. 11 – 16.

[4] Napríklad stoický filozof Seneca sa v spise *O pokoji duše* (lat. *De tranquillitate animi*) štylizuje do úlohy lekára, ktorý pomáha prekonať duševný nepokoj svojmu priateľovi Serenovi. Najskôr Serenus vymenováva klinické príznaky ochorenia, ktoré ho trápi (teda v modernom slova zmysle vedie so Senecom anamnestický rozhovor). Potom mu Seneca presne terminologicky diagnostikuje ochorenie (podobne ako dnes lekár stanoví diagnózu na základe Medzinárodnej klasifikácie chorôb). A následne mu ponúkne rôzne terapeutické prostriedky, ako má toto ochorenie liečiť, respektíve ho odhovori od terapie, ktorá nezaberá (tak ako nám lekár dnes predpisuje lieky a dáva odporúčania, čoho sa máme pri liečbe vyvarovať).

[5] CHASE, M.: *Which School of Ancient Greco-Roman Philosophy is Most Appropriate for Life in a Time of COVID-19?*, s. 1 – 2.

[6] Tamže, s. 3.

[7] Michael Chase nadväzuje v tomto popise priamo na myslenie Pierra Hadota (pozri bližšie HADOT, P.: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell 1995).

[8] Vďaka technike mindfulness sa človek dokáže naučiť viac sústreďovať na prežívanie prítomného okamžiku, čo mu následne umožní lepšie zvládať stres či negatívne emócie. Táto technika pôvodne vychádza z budhistickej tradície; ROBERTSON, D.: *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT)*. London and New York: Routledge 2020, s. 135 – 148.

[9] *Rukoväť a Rozpravy* sú záznamom Epiktétových prednášok, ktoré spísal jeho žiak Flavius Arrianus.

[10] ROBERTSON, D.: *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT)*, s. 123 – 192.

Výborné spracovanie postavy Epiktéta ako psychoterapeuta podáva vo svojej knihe Vladislav Suvák (pozri SUVÁK, V.: *Ars vivendi alebo umenie žiť medzi Sókratom a Foucaultom*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2020, s. 219 – 241).

[11] Pozri Themistus, *Orationes*, XXVI p. 309, 21 (zl. 551 Usener); Plurachus, *Vita Pyrrhi*, 20 (zl. 552 Usener).

[12] K epikúrejskej terapii pozri bližšie (SUVÁK, V.: *Ars vivendi alebo umenie žiť medzi Sókratom a Foucaultom*, s. 162 – 193; PORUBJAK, M.: Hellénistické inšpirácie pre filozofiu ako terapiu. In: DÉMUTH, A. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Filozofia ako terapia*. Trnava: FF TU 2010, s. 20 – 27).

[13] CHASE, M.: *Which School of Ancient Greco-Roman Philosophy is Most Appropriate for Life in a Time of COVID-19?*, s. 3.

[14] PORUBJAK, M.: *Hellénistické inšpirácie pre filozofiu ako terapiu*, s. 41.

[15] K terapeutickým zložkám skepticizmu pozri (SUVÁK, V.: *Ars vivendi alebo umenie žiť medzi Sókratom a Foucaultom*, s. 138 – 161; PORUBJAK, M.: *Hellénistické inšpirácie pre filozofiu ako terapiu*, s. 36 – 41).

[16] Pozri napríklad BROWN, A.: *Learning from Lucretius in the shadow of coronavirus*. URL:

<https://www.cambridgeunitarian.org/learning-from-lucretius-in-the-shadow-of-coronavirus/>;

BUGLASS, A.: *What Plagues Can Teach: a view from ancient Rome*. URL:

<https://medium.com/oxford-university/what-plagues-can-teach-a-view-from-ancient-rome-19df3e4c5e83>

[17] K tejto problematike pozri bližšie (ŠIMON, F.: *Historia medicinae antiquae. Príspevky k dejinám antickej medicíny*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2009, s. 70 – 84).

[18] NAIL, T.: *Pandemic prediction from Lucretius. How being afraid of death is making some people less ethical*. URL: <https://iai.tv/articles/3-pandemic-predictions-from-lucretius-auid-1391>

[19] Ibidem. Thomas Nail odkazuje na štúdiu: LEONARD, B. E. – SONG, C.: Stress and the immune system in the etiology of anxiety and depression. In: *Pharmacology Biochemistry and Behavior*, roč. 54, 1996, č. 1, s. 299 – 303.

[20] V marci roku 2020 vyvolalo kritiku najmä video Ľuboša Fellnera, šéfa cestovateľskej spoločnosti Bubo Travel, ktorý povzbudzoval „elitu“ Slovenska, aby pred koronavírusom ušla do iných krajín, lebo chudobným voličom takúto radu politici nemôžu dať.

[21] NAIL, T.: *Pandemic prediction from Lucretius. How being afraid of death is making some people less ethical*.

[22] Ibidem.

[23] Seniori sú najohrozenejšia skupina obyvateľstva v prípade ochorenia COVID-19 (pozri SÝKORA, P.: Seniori musia dostať prednosť. In: *Sme*. Publikované dňa 19. 2. 2021. URL:

<https://komentare.sme.sk/c/22600650/seniori-musia-dostat-prednost.html>

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

Osobné a neosobné v tvorbe Petra Jánošíka

Rastislav Podhorský

Podhorský, R.: Osobné a neosobné v tvorbe Petra Jánošíka. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Personal and impersonal in art production of Peter Jánošík

Text addresses the problematics of diffused boundary between personal and impersonal in artist's experience with visual language, which he adopts and accepts as his own, even if it precedes him in the form of tradition. On the example of figurative production of Peter Jánošík and his relation to David Hockney as well as on example of Hockney's relation to William Hogarth I consider how are possible the changes of perspective to oneself and own outer-artistic experiences through language of fine-art – painting or drawing.

Keywords: fine art, personal and impersonal, Peter Jánošík, David Hockney, William Hogarth, Walt Whitman, event

*„Sám seba ctím a o sebe spievam
Čo prijímam za svoje, prijmi i ty
veď každý atóm, ktorý patrí mne, rovnako náleží i tebe.“*
Walt Whitman, Listy trávy^[1]

I.

Umelec, podobne ako donor, dokáže aj pomocou prepojenia altruizmu s umením vybudovať narcistický monument sebe samému. A naopak, prostredníctvom zobrazovania seba samého dokáže byť úplne neosobný. Nech je pravdepodobným príkladom tej druhej možnosti tvorba Petra Jánošíka.



1. Peter Jánošík, Pražská série, 2014.

Jedna časť z rozvíjaného diela tohto slovenského kresliara, grafika, maliara a tvorcu subtílnych inštalácií sa totiž špecificky vyznačuje vzťahom k sebe samému. Nie je to však to prvé, čím na nás tieto práce zapôsobia, jeho prítomnosť vo svojej vlastnej tvorbe je skôr nenápadná. Pri pohľade na vybrané diela nie je najskôr ťažké podľahnúť dojmu, že Peter Jánošík sa pohybuje po svete s jemnocitom, a vo výtvarnom jazyku zasa odľahčene, sústredene a s nepoddajnou voľnosťou. To znamená, že sa mu darí vyhnúť bežnej, ale zradnej túžbe priamočiari komunikovať vlastné

mimoumelecké zážitky a zároveň – v rámci slobodnej hry s výtvarným jazykom – sa rovnako zdarne vyhýba náhodnému eklektickému kombinovaniu motívov a štýlov. Jánošík je prevažne figuratívny výtvarník a je isté, že jeho diela neodkazujú len na iné diela, ale aj na mimoumelecké prvky z jeho bezprostredného okolia. Podľa toho môžeme nadobudnúť dojem o autorovej citlivosti *na svet*, lebo tieto figúry sú závislé od jeho vnímanosti a schopnosti umením zvýznamniť fragmenty z jeho/nášho životného priestoru.

Figuratívne prvky sú vyhotovené s očividnou túžbou po zobrazovaní. No na druhej strane platí, že v jeho dielach nachádzame aj nefiguratívne prvky[2] – tvary, štruktúry a farby –, ktoré mu môže ponúkať, v tomto prípade ani nie tak oblasť mimoumeleckého, ako skôr médium samo (vo svojej historickej hrúbke) a jeho nevyčerpatelné možnosti. Peter Jánošík vie dať týmto prostriedkom voľný rozlet, nezotročuje ich figuratívnosťou a necháva ich naplno vyznieť vo svojom vlastnom nezávislom priestore malby, kresby či napríklad rysografie. Táto rýdzo výtvarná, od figuratívnej reprezentácie oslobodená „syntax“, je závislá od Jánošíkovej schopnosti otvoriť sa daniu jazyka samého.

Napriek veľkej diverzite Jánošíkovho výraziva nemožno tohto autora zaradiť medzi výtvarníkov-analytikov, triediacich a oddelujúcich jednotlivé vrstvy syntaxe obrazu, či presnejšie, obrazových skúseností. Jeho diela sú pretkané akýmsi nelokalizovateľným *jednotným naladením*, ktoré sa vinie celou jeho tvorbou ako neviditeľná niť, ktorá všetko drží pohromade dokonca aj vtedy, keď necháva figúru seba samého roztriešťať na kvázi-oltárnej kvádrovej forme. Peter Jánošík je skôr *syntetik*, ale táto syntéza nemá základ v jednote figuratívneho priestoru alebo v jednote rukopisu a štýlu.



2. Peter Jánošík, Bez názvu, 2016.

Pokúsiť sa priblížiť k „esencii“ týchto diel je zároveň pokusom o uchopenie ich „jánošíkovskej“ *charizmy*. Nemožno však ostať pri tejto citelnej harmónii, ktorá na nás z jeho diel sála, pretože by sme sa museli tváriť, že tu ani nikde nie je prítomný zápas. Určite je a je explicitne prítomný v mnohých dielach. Skrz zápas sa vieme dostať k najdôležitejším, hoci najmenej zaručeným, pokusom – s dávkou odvahy povedané: k pokusom o intenzívne prepletanie života a umeleckej tvorby.

II.

Divák napokon ani nemusí zistiť, že na mnohých Jánošíkových prácach je zobrazený autor sám. No pre aspoň čiastkové pochopenie fungovania špecifických vzťahov medzi umeleckou tvorbou ako tým, čo budem ďalej nazývať ohýbaním výtvarného jazyka, obrazom seba samého, neosobným odstupom a mimoumeleckými referenciami z osobného života, treba pátrať v Jánošíkovej tvorbe práve po tejto línii. Jedným z kľúčových autorov je pre Jánošíka David Hockney[3] (táto afinita presahuje bežné epigónstvo a estetizáciu preberaného štýlu). V rokoch 1961 – 1963 Hockney vytvoril sériu grafík s názvom *The Rake's Progress* (Život zhýralca)[4], v ktorom samého seba situoval – ako obrazovú figúru – do nelichotivej pozície zvrhlíka, ktorý prehajdákala dedičstvo. Hockney nezobrazuje jednoducho to, čo videl, čo zažil na svojom prvom pridrahom výlete do Ameriky. Zobrazuje samého seba v pohľade zvonku (zdá sa, že Jánošík si taktiež osvojil okrem iných práve tento jednoduchý princíp).



3. Peter Jánošík, Pražská série, 2014.

Takže na to, aby sa vizuálne umenie stalo nástrojom odstupu, stačí jednoduchý trik zobrazenia seba samého z perspektívy tretej osoby? Ťažko iba to. Na tejto úrovni v Hockneyho tvorbe nachádzame ešte len prvú stopu vzťahu medzi odstupom od seba a zobrazením samého seba. Skôr sa treba pýtať, čo v umení mimo tradície autoportrétu – aký mechanizmus – mohlo umožniť ani nie tak zobrazovanie seba samého ako neosobné prežívanie/spracovávanie/artikulovanie osobného vo figuratívnom jazyku kresby, malby a grafiky. V nasledujúcich odsekoch predložím takúto hypotézu: v diele Petra Jánošíka, ako aj v diele Davida Hockneyho, prinajmenšom v jednej z jeho vetiev, je prítomná prizma, ktorá má rovnako ďaleko od prikrášľujúcej idealizácie ako od sebaľútosti, no nevyhýba sa problematickým životným okolnostiam. Pre Jánošíka bol teda v istom období jeho života prinajmenšom veľmi spriazneným duchom, ktorý rozšíril priestor pre realizáciu jeho vlastnej citlivosti, David Hockney a jeho grafický cyklus *The Rake's Progress*.

V roku 2014 vytvoril Jánošík počas svojho študijného pobytu v Prahe sériu komorných figuratívnych malieb, v ktorej sa prostredníctvom figúry situoval do pozície evokujúcej (svojou bezradnou strnulosťou) atmosféru príbuznú tej v Kafkovom románe *Proces*, kde priestor osobnej slobody pána K. je tak trochu komicky a o čosi viac tragicky okliešťovaný absurditou zákona. Súvislosť medzi Prahou a Kafkom treba ponechať náhode, no k podstatnému a problematickému vzťahu k moci sa ešte vrátíme v závere. Medzi Hockneyho grafickým cyklom a Jánošíkovou sériou malieb by sme našli mnoho formálnych podobností, tým zaujímavejšie je, že podľa slov Petra Jánošíka[5] nejde o priamu inšpiráciu, navyše, od prvotného ohúrenia uplynuli štyri roky. Zároveň však treba dodať, že ako pre Hockneyho tak aj pre Jánošíka je pole výtvarného umenia napnuté medzi rovnakými kľúčovými osobnosťami: V prvom rade je to pre oboch Pablo Picasso[6] a v neposlednom rade rano-renesančný maliari a takzvaný starí majstri barokového umenia (ktorým Hockney venoval teoretickú publikáciu *Tajomstvo starých majstrov*.) Pre Hockneyho je to však ešte jeden autor, ktorý, nazdávam sa, prostredníctvom cyklu *The Rake's Progress* mohol nepriamo preniknúť až k Petrovi Jánošíkovi.

Pozrime sa bližšie na povahu *Života zhýralca*. Uvidíme, kam sa nám podarí zísť ozrejmením formy, na ktorú David Hockney nadviazal a ktorú ďalej premenil. Nechystám sa však hľadať pôvodnú formu, pretože tak sa dá zostupovať donekonečna. Skôr ide o štrukturálnu kombináciu myslenia figúr, vzťahu k osobnému a obrazu-tvorby. Vieme ľahko doložiť, že Hockney dostal nápad vytvoriť vlastnú verziu rovnomenného cyklu grafik podľa Williama Hogartha (1735)[7] a tiež vieme, že v tých rokoch vášnivo čítal aj vyobrazoval básne z legendárneho dlhoročného básnického cyklu Američana Walta Whitmana *Leaves of Grass (Listy trávy)* (1855 – 1892). Dokonca prvá Hockneyho grafika s názvom *Myself and my heroes (Ja a moji hrdinovia)* obdivne zobrazuje dvoch možno až protichodných mohutných duchov: *Mahatmu Gandiho a Walta Whitmana*[8]. Aj preto sa možno domnievať, že v tomto ranom období tvorby sa u Hockneyho malo rozhodnúť o postoji k morálnemu zákonu, a teda aj k sebe samému, čoho dôkazom je aj záujem interpretovať grafickú moralitu *Život zhýralca*. Whitman je vo svojich básňach kozmický, ale zároveň cielene nerozlišuje medzi kozmom a samým sebou („Walt Whitman, kozmos, syn Manhattanu“[9]), zároveň je poburujúco láskavý voči takým

maličkostiam, ktoré podľa Platóna nemali mať nárok na svoj dokonalý obraz v Idey – ako napríklad ochlpenie. Whitman adoruje seba, svoje telo, rovnako ako najbiednejšieho bedára či vyvrheľa. To muselo s Hockneym hýbať rovnako ako s jeho chápaním *Života zhýralca*. Na základe toho sa domnievam, že Whitmanov básnický cyklus by tu mal byť vnímaný prinajmenšom ako rovnako podstatný ako ten Hogarthov grafický. Ostatne, literatúra má markantný vplyv na obrazotvornosť a naladenie výtvarníka aj mimo akejkolvek popisnej reprezentácie jej myšlienok.[\[10\]](#)

III.

Keď nastane záhadná rezonancia osobného života s tým, čo sa v dejinách umenia opakuje – a čo dosiaľ existovalo mimo nás –, je to tým pravým miestom, kde autor vkláza do štruktúry výtvarného jazyka (alebo smiem povedať: kde sa z osoby stáva autor?). Hogarthova maľovaná i bravúrne nakreslená priamočiara moralita (sú dve verzie po osem vyobrazení), čítanie Whitmanovho totálneho afirmatívneho prúdu velebiaceho seba-kozmos (pokusy o syntézu života a tvorby) a Hockneyho vlastný nápad situovať sa do role moderného zhýralca môžu spolu súvisieť v tejto logike, ktorú bude treba ďalej upresniť: 1. vsadiť sa do kontextu cyklu cudzích diel, 2. nahradiť ich figuratívneho protagonistu, ktorého si vymyslel Hogarth sebou samým a potom na jednej strane: 3. ukázať sa v obnaženom nelichotivom a možno aj sprvoti prudérnom pohľade na seba ako zhýralca, ale zároveň 4. v monumentálnom odstupe v kontexte príbehu grafiky 18. storočia.

Ostáva vysvetliť aj to, ako sa takto dá, podľa vzoru Whitmana, premieňať aj tie najnižšie, vylúčené a nehodné oblasti (sveta/seba samého) na hodné významnenia a afirmácie? Podľa vyššie uvedených súradníc by sme sa mali dostať aj k odpovedi na dve ďalšie otázky súbežne: ako upotrebil Jánošík Hockneyho a Hockney Hogartha? Pokiaľ ide o konflikt „whitmanovskej“ afirmácie a dobovo podmienenej Hogarthovej kázne, je isté, že u Hockneyho dochádza k premene povahy pôvodného cyklu. Jednak sa mení figuratívny protagonista: Hockney akoby sa tu stáva vo svojich grafikách tým, koho si vymyslel Hogarth, *obsadzuje miesto* vymyslenej postavy. Mohli by sme povedať, že sa hrá na to, že je svojou aj jeho vymyslenou figúrou, alebo že ide o figuratívne divadlo, v ktorom treba obsadiť rolu hlavného protagonistu. No najmä: mení sa povaha pôvodnej morality – nejde o to vytvoriť odstrašujúci príklad (zhýralec Tom Rockwell po bezuzdnom hýrení zisťuje, že má čo dočinenia s diablom a tragicky končí v blázinci), ale „whitmanovsky“ tvorbou zmeniť pohľad na seba samého a na to „čo sa mi deje“, „čo sa mi udialo“ (veď bolo by naivné myslieť si, že Whitmanov kozmický pohľad je oddeliteľný od jeho básnického jazyka). A ako by sa potom pohľad na morálku mohol nezmeniť – a spolu s tým aj pohľad na samého seba – pri tak veľkom obdive k básnikovi, ktorý stvoril tieto verše čo akoby chcel priamo protirečiť Williamovi Hogarthovi: *„Čo je najobyčajnejšie, najlacnejšie, najbližšie, najľahšie, to som Ja,/pokúšam šťastie a utrácam, aby som mnohonásobne získal,/strojím sa, aby som sa daroval prvému, čo o mňa stojí,/nežiadam nebo, aby zostúpilo pre moje modré oči,/sám ho stále voľne rozdávam.“*[\[11\]](#) Tu sa nedá nenadviazať na Deleuzovo chápanie udalosti: *„Morálka buď nemá smysl, anebo znamená práve toto a neříká nic jiného: nebýt nehoden toho co se nám přihází. A naopak: chápeme-li to co se nám přihází jako nespravedlivé a nezasloužené (vždy je to vina někoho jiného), jsou naše nářky rázem odpudivé, je to zosobnený resentment, resentment k události.“*[\[12\]](#)



4. William Hogarth, The Rake's Progress, 1735.

Na tom všetkom preto musíme vyzdvihnúť elementárny mechanizmus, ktorý presahuje jednoduchý trik zachytenia seba samého v pohľade z tretej osoby: Hockney nahradil sám sebou Hogarthovu figúru, podobne Jánošík – to je moja hypotéza – nahradil sebou, presnejšie svojou figúrou, Hockneyho figúru a kulisy Hockneyho výletu do Ameriky kulisami výletu do Prahy. Je to celé ako figuratívne inscenované divadlo alebo prešmyčka: Prevzaté časti sú postupne nahrádzané „vlastnými“. Môže byť toto príčina, aj jeden zo spôsobov, ako v umení umelec nadobúda odstup? Dalo by sa tu namietať, že som zatiaľ hovoril iba o zvláštnom prípade vzťahu figuratívneho výtvarníka k tvorbe iných figuratívnych autorov a že napokon nerozlišujem medzi divadlom autorstva a inscenovaním figúry v priestore formátu. To je z časti pravda, ale treba pokračovať: Hockney na jednej strane dosadil figúru samého seba za Hogarthovu figúru Toma Rockwella. No na druhej strane vzniká otázka, v akej pozícii sa potom ocitol on sám? Vo veľmi zvláštnej: V pozícii Hogartha, ktorý situoval do hlavnej role cyklu seba samého, ibaže to nie je viac Hogarth, ale Hockney, kto to vykonal. To je posun v štruktúre modelu, a s Jánošíkovou tvorbou bol práve tento premenený model, zdá sa, nesmierne dobre kompatibilný, prinajmenšom natolko, aby rozšíril jej možnosti: Hockneyho figúra Hockneyho (sic!) sa stala Jánošíkom, aby Jánošík zaujal pozíciu Hockneyho-autora, teda Jánošíka. Tu je to podstatné a azda aj bazálne divadlo[13] (nejedného?) výtvarníka: stať sa tým, čo je maľované, stať sa *maľovaným maľovaním alebo kreslením kresleným* (a pritom vôbec nemusí ísť ani o maľovanú figúru, ani o figúru seba samého), *aby som sa zároveň stal pohľadom* (nie predmetom pohľadu) *niekoho iného, niekoho, kto maľuje* (a pritom vôbec nemusí ísť o Hockneyho či Hogartha). Aký je vzťah takého, povedzme, výtvarného herectva k whitmanovskej afirmácii či k Deleuzovskému: „*být hoden toho co se nám přihází?*“ Opäť uvedme Deleuzea z nasledujúcej strany *Logiky smyslu*: „Je třeba stát se hercem svých vlastních událostí...“[14]



5. Peter Jánošík, Bez názvu, 2016.

Keď teda vyššie tvrdím, že divák ani nemusí vedieť, že pri mnohých figúrach ide o zobrazenie autora samého, je to tak preto, lebo Peter Jánošík zo situácií, ktoré zažíval (a z ktorých jeden príklad za okamih uvediem), vyťažil čosi neosobné, skrátka, urobil to priamo v jazyku pomocou figúr a tiež v pohľade konštruovanom pomocou vizuálneho jazyka a charakteristickej citlivosti. Navyše, to všetko bez akýchkoľvek oporných životopisných odkazov a nepotrebných návodov pre divákov, ktoré by mali dopĺňať či zvonku garantovať hodnotu a zmysel jeho práce. Z Petra sa tak stala figúra na obraze – takže už pramálo záleží na tom, či figúra zobrazuje autora alebo takmer kohokoľvek iného. Dokonca by Jánošík pokojne mohol tvoriť ľubovoľné figuratívne charaktery, pretože z Petra Jánošíka sa stal jeden z jeho „panákov“ – ako tieto postavy sám nazýva. No najmä Jánošík sám sa takto stáva niekým iným, a týmto *hravým* [15] spôsobom reverzibilne aj celkom sám sebou: akoby sa sám sebe náhodou udial, prizeral sa tomu a – čo je možno najdôležitejšie – súhlasil s tým: *„Jakmile člověk přijme situaci, ve které se nachází, jako hrovou, pak je mu vždycky k dispozici přebytek smyslu, a nikoli jeho deficit.“* [16] Ako hovorí akoby v nadväznosti na Deleuza Alice Koubová a dovoľm si to rozvinúť s dôrazom na slovo situácia: Pokiaľ situáciu budeme ďalej chápať ako situovanosť v konkrétnom (aktuálnom, životnom) usporiadaní, pretože to podľa mňa znamená uchopiť samého seba ako *udalosť*, potom to nie je to isté „Ja“, ktoré nadobúda odstup, ale je to perspektíva, v ktorej „Ja“ je transcendované tak, že už je len „jedným z miest na mojom živote“, aby som parafrázoval slávny Nietzscheho výrok. (Toto miesto je však stále dôležité, prinajmenšom pokiaľ je jeho forma aktuálna.) Tvorba Petra Jánošíka takto nie je ani nechce byť oddelená od iných stránok jeho života, pretože preňho nie je „únikom z reality“, prinajmenšom nie bez toho, aby to nebol únik do umenia, ale kvôli novému vzťahu k vlastnému životu, kvôli jeho novému videniu. P preto môže byť jeho práca pretkaná onou nelokalizovateľnou charizmou, ktorá zároveň patrí iba jemu, ale zdá sa mi teda, že aj umeniu a konkrétnemu svetu.

IV.

V poslednej fáze uvažovania o tvorbe Petra Jánošíka je teda na stole otázka: Ako konkrétne prebieha zápas o afirmáciu, ako dochádza k transformáciám perspektívy v priestore výtvarného jazyka, v ktorom sa z Petra Jánošíka stáva výtvarník (niekedy maliar, kresliar, grafik, inokedy tvorca inštalácií)? Na jednom z neskorších diel vyhotovenom po *Pražskej sérii* v roku 2016 – ktoré, keďže je bez mena, budem provizórne volať *Signatúry* – sa zreteľne artikuluje vyššie naznačené „kafkovsky“ trpné pociťovanie absurdity zákona dopadajúceho na jednotlivca. Kým Hockneyho raný grafický cyklus artikuloval zmenu nazerania seba samého vo vzťahu k morálnemu zákonu, v tomto prípade u Jánošíka pôjde o jeho vzťah k zákonom vynútiteľnej povinnosti v byrokracii. Tento prevažne ceruzkou kreslený obraz je ukážkou artikulácie premeny frustrácie na afirmáciu, boj za rozšírenie vlastnej senzitivity aj na oblasti spôsobujúce práve frustráciu. Je tým zaujímavejší, že sa nedeje iba v jednej rovine – v tej najzjavnejšej – figuratívno-naratívnej, ale priamo na úrovni faktu kresby: v stope manuálneho ťahu.



6. Peter Jánošík, „Signatúry“, 2016.

Nemusíme byť vzdelanci na to, aby sme chápali, že štátna moc, aspoň v tej miere, v akej sme

predmetom jej záujmov, má mechanizmy na to, aby nás situovala do požadovaných pozícií. Navyše, ak má byrokracia tak hlboké základy, ako je to na Slovensku, potom môžu tieto mechanizmy nadobúdať podobu absurdne dôležitých banalít, ktoré akoby činili nevyhnutné nadosobné záujmy prázdny a ruka v ruku s tým takými činila aj nás samých, kým sa im podriadujeme. Črta nevôle voči niečomu podobnému sa objavuje už veľmi zreteľne v *Signatúrach*. Iste, bola by to skutočne banalita, keby túto situáciu autor rovno neprepájal so svojou tvorbou. A nemusel by. Jedným zo zreľých riešení je „nereptať“ a tieto dve polohy života striktné oddeľovať, nechať za dverami ateliéru. Tým je však, nazdávam sa, ohrozený sám udalostný odstup, a preto to nie je Jánošíkov prípad. Motív je prostý: všetko sa tu točí okolo toho, čo od nás inštitúcia najčastejšie požaduje: vlastnoručný podpis. Taký podpis, ktorý zachytáva iba náznaky z dominantných písmen v mene a zväčša sa píše svižnými ťahmi pera, už nie je, aspoň v tom okrsku umeleckého sveta, v ktorom sa Peter Jánošík pohybuje, žiadnym pravidlom, ale skôr výnimkou. Pozná to každý – na formulároch v bankách, úradných tlačivách a hárkoch v nejednom zamestnaní. Takýto podpis je tak chtiac-nechtiac príznakom toho, koľko podobných „materiálov“ sme už v živote museli označiť, aby sme sa dopracovali k jeho „bravúrnemu“ výrazu.

Je to práve vynútiteľnosť manuálneho ťahu, ktorá podľa mňa z netriviálnych dôvodov Jánošíka trápi. Pretože, paradoxne, Peter Jánošík v nehlučnom protipohybe voči aktuálnemu trendu dobrovoľne a rád „značkuje“ svoje diela, a to takmer s úradníckou dôslednosťou: či už opečiatkovaným dátumom, alebo aj paraťou s iniciálami „P. J.“, inokedy zas v podobe červenej pečiatky s iniciálami, a k tomu ešte pridá aj bežný vlastnoručný podpis. Celkovo v jeho tvorbe možno rozlíšiť niekoľko spôsobov, akými „koketuje“ s písmom a znakmi všeobecne, ako ho/ich má rád, čo ho približuje viac k japonskej estetike než k slovenskej byrokracii. Písmo, tak ako ho Jánošík používa, je zároveň treťou inštanciou, jedným z medzipriestorov nachádzajúcich sa medzi figuratívnosťou (kedy presne dokážeme vec rozpoznať) a nefiguratívnosťou (kedy nemáme čo rozpoznať). Niekedy sa tu ocitáme v blízkosti piktogramov alebo idiogramov, inokedy na hranici medzi lineárnou konštrukciou, industriálnym skeletom, detskou preliezačkou a paličkovým písmom abecedy, kde je ťažké odlíšiť jedno od druhého.^[17] Je to ako detská hra, v ktorej sa však vyhýba alografom. A hoci môžeme hovoriť o hre, sme zároveň v jadre kľúčovej problematiky výtvarného umenia: na hranici medzi obrazom a slovom, figúrou a písmom, medzi škvrnou a rozpoznateľným (pomenovateľným) tvarom (podobne ako u Henriho Michauxa), medzi abstrakciou a znakom, na hranici čítania/dívania sa, bez toho, aby sme sa vždy museli/vedeli rozhodnúť pre jednu alebo druhú možnosť.



7. Peter Jánošík, Pražská série, 2014.

Na záver pristúpim k dielu *Signatúry* a obligátne opíšem videné: v priestore sa štyrikrát kopia hromady (ešte nepodpísaných) tlačív a na nich – štyrikrát – leží ľudská figúra (podobne ako v diele *Bez názvu*, 2016 ako na obetnom oltári), a medzi nimi je vyhradené miesto pre výrazný žiarivý podpis, no ten nie je vyhotovený ceruzkou, tak ako zvyšok diela, ale pomerne atypicky – modrým guľôčkovým perom. Jeho značná odlišnosť v porovnaní s okolitou vrstvou vejárovito kladeného orámovania grafitových liniek hraničí so surovosťou. V centre formátu je priestorový štvorhranný

priezor, z ktorého dnu do tejto kaleidoskopickej cely prúdi svetlo, ktoré zároveň ubieha do dialky: sloboda je niekde „za plotom“? To by bolo figuratívne a pravdepodobne aj správne čítanie obrazu. Jánošík sám k téme tohto diela skonštatoval, že bol v istej chvíli veľmi frustrovaný z nekončiacej hromady podpisových formulárov vo svojom zamestnaní.^[18]

Vďaka pochopeniu statusu písma v jeho tvorbe azda väčšmi dokážeme pochopiť spurnosť i neochotu, s akou ponúka svoj rukopis a spolu s tým – na akokoľvek krátko – aj samého seba usporiadaniu, v ktorého možnostiach písmo funguje priveľmi ohraničene. Nazdávam sa, že Jánošík vníma písmo v celej hrúbke jeho historickej sedimentácie a prekáža mu používať ho „naprázdno“. No zároveň sme svedkami spôsobu – a to považujem vôbec za najdôležitejšie –, ako si bez vytesnenia týchto skúseností nájsť priamo v nich alebo cez ne cestu prostredníctvom umenia a ako si ten manuálny ťah znovu prisvojiť, potom čo sa stal vyvlastneným a vyprázdneným. Peter Jánošík našiel riešenie: *Skutočne a celkom doslova nechal frustráciu, aby sa podpísala na jeho tvorbe*. Tu obracia (v sebe) administratívu proti nej samej tak, aby aj z jej moci získal slobodu. Vykonal to tým, že vytvoril prehyb vo vlastnom kresliarskom jazyku a dnu vpustil modrý závan administratívnej estetiky – veď, čosi také určite existuje – a opätovne ju tým, spolu so sebou samým, transformoval na uvoľnené a hravé „výtvarno“.



8. Peter Jánošík, Inštalácia

Literatúra

Deleuze, G.: *Logika smyslu*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2013.

Fulka, J.: K Lyotardovu pojetí figury. In: *Signum temporis. Texty o semiologii a filosofii*. Ivanka pri Dunaji: F. R. & G. 2009.

Hockney, D.: *Hockney's picturs*. London: Thames & Hudson 2004, reprinted 2016.

Koubová, A.: *Myslet z druhého místa: k otázce performativní filosofie*. Nakladatelství AMU 2019.

Koubová, A.: Topologie vnějšku a vnitřku v autorském herectví. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, mimoriadne č. 1

Riley, R.: *David Hockney Slová & obrazy Štyri grafické cykly 1961 – 1977*. Bratislava: Slovenská

národná galéria 2007

Whitman, W.: *Listy trávy*. Kordíky: Skalná ruža 2019.

Webové zdroje

<https://www.thedavidhockneyfoundation.org/series/the-rakes-progress>

https://www.sng.sk/sk/vystavy/416_david-hockney-slova-obrazy-styri-graficke-cykly-z-rokov-1961-1977

7

Reprodukcie

1. Peter Jánošík, Pražská série, 2014. Zdroj: Archív autora.
2. Peter Jánošík, Bez názvu, 2016. Zdroj: Archív autora.
3. Peter Jánošík, Pražská série, 2014. Zdroj: Archív autora.
4. William Hogarth, *The Rake's Progress*, 1735. Zdroj: <https://www.tate.org.uk/art/artworks/hogarth-a-rakes-progress-plate-4-t01791> (c) Tate, Creative Commons CC-BY-NC-ND (3.0 Unported)
5. Peter Jánošík, Bez názvu, 2016 Zdroj: Archív autora.
6. Peter Jánošík, „Signatúry“, 2016. Zdroj: Archív autora.
7. Peter Jánošík, Pražská série, 2014. Zdroj: Archív autora.
8. Peter Jánošík, Inštalácia Nenápadná väzba, 2018. Zdroj: Archív autora.

Poznámky

[1] *„I celebrate myself/ And what I assume you shall assume/For every atom belonging to me as good belongs to you.“* In: Whitman, W., *Leaves of Grass*, 1855. V preklade Juraja Kuniaka *Listy trávy*. Kordíky: Skalná ruža 2019, s. 9.

[2] Zámerne sa tu chcem vyhnúť termínu „abstraktný“, pretože ho považujem v tomto prípade za priveľmi výlučný. Zároveň by – z hľadiska zámeru tohto textu – bolo istou komplikáciou použiť termín figurálny ako protiklad voči figuratívnemu v duchu Lyotardovho a Deleuzovho chápania, hoci by to bolo v podstate správne. K rozlíšeniu figuratívneho a figurálneho u oboch autorov pozri: Fulka, J.: *K Lyotardovu pojetí figury*. In: *Signum temporis. Texty o semiológii a filozofii*. Ivanka pri Dunaji: F. R. & G. 2009.

[3] Peter Jánošík potvrdil afinitu k tvorbe Davida Hockneyho v mojom osobnom nepublikovanom rozhovore s ním v roku 2021.

[4] V roku 2007 bol tento grafický cyklus spolu s ďalšími tromi prezentovaný v Slovenskej národnej galérii v Bratislave. Súčasťou výstavy bol aj veľmi vydarený katalóg v zalomení Jána Šicka s textami Kataríny Bajcurovej, Huw Jonesa a štúdie Richarda Rileyho. Tento katalóg sa dostal do rúk vtedy ešte poslucháča VŠVU Petra Jánošíka. Riley, R.: *David Hockney Slova & obrazy Štyri grafické cykly 1961 – 1977*. Bratislava: Slovenská národná galéria 2007.

[5] Opäť na základe osobného nepublikovaného rozhovoru s autorom v roku 2021.

[6] „Vždy som bol fascinovaný Picassom, no celkom presne som nevedel ako si s ním poradiť – rovnako ako väčšina umelcov. Pôsobil príliš veľko a jeho formy boli priveľmi svojrázne. Ako sa priučiť? Ako ich použiť?“ In: Hockney, D.: *Hockney's pictures*. London: Thames & Hudson 2004, reprinted 2016.

[7] Riley, R.: *David Hockney Slova & obrazy Štyri grafické cykly 1961 – 1977*. Bratislava: Slovenská národná galéria 2007, s. 11.

[8] „Ibid., s. 10.

[9] Whitman, W.: *Listy trávy*. Kordíky: Skalná ruža 2019. s. 46.

[10] K tomu porov. David Hockney, *The Rake's Progress*, 1961 – 1963: <https://www.tate.org.uk/art/artworks/hockney-a-rakes-progress-65348/10>

[11] Ibid. s. 29.

[12] Deleuze, G.: *Logika smyslu*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2013, s. 160.

[13] Tu možno dodať, že podľa Hogarthovej maliarskej série vznikla skutočná divadelná opera z pera

Stravinského: *The Rake's Progress*, ktorého inšpirovala návšteva galérie s vystavenými ôsmimi Hogarthovými malbami. David Hockney neskôr vytvoril pre túto operu scénografiu. Zdroj: <https://www.thedavidhockneyfoundation.org/series/the-rakes-progress>

[14] Ibid., s. 161.

[15] Problematike hry, divadla, osobného a neosobného sa dlhodobo venuje Alice Koubová. In: Koubová, A.: *Myslet z druhého místa: k otázce performativní filosofie*. Nakladatelství AMU, 2019.

[16] Koubová, A.: Topologie vnějšku a vnitřku v autorském herectví. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, mimoriadne č. 1, s. 141.

[17] V jeho novších dielach vidíme, ako sa táto črta postupne uvoľňuje a prerastá aj do reálnych kovových konštrukcií nosičov diel a nie je bez významu, že jeden z týchto síce funkčných, ale nepraktických nosičov je vlastne podstavcom pre hapticky, farebne i svetelne prejemnenú maketu budovy, ktorá sa Jánošíkovi stala pracoviskom.

[18] Na základe osobného nepublikovaného rozhovoru s autorom v roku 2017.

Tento text vznikol na VŠVU ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0110/18.

Mgr. art. Rastislav Podhorský
Vysoká škola výtvarných umení
Katedra maliarstva
Hviezdoslavovo nám. 18
811 02 Bratislava
e-mail: rastopodhorsky@gmail.com

O našom akademickom bytí

Emil Višňovský

Višňovský, E.: O našom akademickom bytí. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

On Our Academic Being

The review study reflects the problem of academic freedom in the broader context of other problems of contemporary academic world. In particular it concerns the issue of nature and character of an academic institution (university) as such, its fundamental attributes and mission. The conception presented here provides support to the idea of professional academic freedom and consists in the notion of academic practices as creative practices. Freedom is an immanent attribute of these practices and a presupposition of their authentic performance, not an elitist privilege. Without academic freedom not merely in the cognitive (knowledge), intellectual (thought, critique) and discursive (communication) areas, but also in the conative (decision making) and organisational (management) areas there is no university.

Keywords: academic freedom, academia, academic profession, John Dewey, academic work, academic practices, university

Úvod

Čo je akadémia (univerzita)? To je otázka, ktorú riešil Platón a po ňom niektorí významní filozofi,^[1] ale dnes sa jej dostáva filozofickej pozornosti iba výnimočne.^[2] A čo je akademická sloboda? Zdalo by sa, že to všetci vieme – najmä vtedy, keď sa nás na to nikto nepýta. Na akademickú slobodu sme si už akosi navykli a považujeme ju za samozrejmosť. Predpokladáme, že je raz a navždy daná ako „konštanta“ ukotvená aj legislatívne.^[3] Spolu s Liborom Bendom^[4] si myslím, že tu máme deficit, pretože ani pojem akademickkej slobody nielenže nie je bezproblémový, no ani tradičné argumenty na jej obhajobu a zdôvodnenie nemusia stačiť (zvlášť v súčasnej komplexnej akademickej situácii). Bendova práca je aktuálnou výzvou na diskusiu a premýšľanie „idey univerzity“ aj pre ďalšie generácie filozofov.^[5] Či chceme alebo nie, ako akademickí filozofi žijeme v jednom svete, ktorým je náš spoločný akademický svet. Preto pochopenie toho, čo sa v ňom deje a kam to všetko speje, je kľúčové aj pre nás.^[6]

Reflexia, analýza a interpretácia nášho akademického bytia zahŕňa viacero interesantných a relevantných problémov, ktoré filozofia môže najlepšie tematizovať v interdisciplinárnej kooperácii s právom, históriou, sociológiou, ekonómiou, antropológiou atď. Ide o také otázky ako charakter intelektuálnej práce a akademickkej profesie, akademickkej kultúry a identity, akademických hodnôt a noriem, problém autonómie a samosprávy, vzťah poznania a vzdelania, vyučovania a výskumu, ktoré tvoria jadro akademického života. Za problémom akadémie sa dokonca skrývajú hlavné problémy modernity a súčasnej doby, najmä problém osvietenstva a jeho dedičstva. V kontexte informačnej či vzdelanostnej spoločnosti je to najmä problém spôsobu „produkcie poznania a vzdelania“.^[7] Filozofia edukácie, sociálna a politická filozofia, etika i ďalšie oblasti filozofie sa nimi tak či onak zaoberajú už dávno.

John Dewey o akademickkej slobode

Filozofom, ktorý reflektoval akademický svet vrátane problému akademickkej slobody bol tiež John

Dewey, jeden zo zakladateľov Americkej asociácie univerzitných profesorov (AAUP, 1915) a jej prvý prezident. Táto profesijná asociácia vo svojich deklaráciách (1915, 1940, 1994) sformulovala základné princípy, ktoré mali globálny dosah pre akademický svet, čím nadviazala na nemeckú humboldtovskú iniciatívu zo začiatku 19. storočia a modifikovala ju pre 20. storočie. Dewey však už predtým upozorňoval, že akýkoľvek atak na akademickú slobodu je „priamym atakom na univerzitu samu“ a spôsobuje jej „životnú ujmu“. Podstatou akademickkej slobody je podľa neho slobodné hľadanie a šírenie pravdy a práve toto je esenciou univerzity.^[8] Netýka sa to len tradičnej slobody slova a vyjadrovania či prekonávania prekážok v rozvoji poznania a formulovania nových ideí, ale najmä „slobody akademickej práce“ a jej podmienok.^[9] Dewey dokonca reflektuje význam „finančného faktora“, ale len ako nevyhnutného prostriedku rozvoja univerzity, nie cieľa. V opačnom prípade vzniká „akademický materializmus – najhorší nepriateľ slobody práce v najširšom zmysle“.^[10] Aj v ďalších svojich textoch Dewey^[11] riešil vnútorné pomery v akademickej inštitúcii a jej „akademickú demokraciu“ ako rámec pre „intelektuálnu slobodu“, nielen vonkajšie požiadavky a „tlaky“ zo strany spoločnosti či štátu, pričom mimoriadne kritický bol voči podriaďovaniu sa požiadavkám biznisu a službe ekonomickým záujmom. Išlo mu o „profesorskú“ slobodu pri vykonávaní akademickej profesie.^[12] Ako prezident asociácie rozhodne vystupoval na obranu profesijných práv profesorov, ako aj na obhajobu ich aktívnej participácie na správe univerzity, na praktickom rozhodovaní o procesoch a výsledkoch ich vlastnej práce, a to v štyroch oblastiach: rozvoj inštitúcie, zmeny v študijných programoch, personálna politika a finančné záležitosti.^[13] To je to, čo presahuje od pojmu akademická sloboda k pojmom akademická autonómia a akademická samospráva.^[14]

Profesionálna sloboda akademikov

Libor Benda vo svojej knižke síce nenadväzuje na Deweyho (jeho meno ani neuvádza v mennom registri), no pri analýze súčasnej veľmi komplexnej situácie v oblasti akademickej slobody dospieva k analogickým a kompatibilným prístupom. Oba majú spoločné to, že problém akademickej slobody nevidia ako „sólo-problém“, ale v celom kontexte ďalších otázok – predovšetkým základnej otázky povahy (podstaty), obsahu a zmyslu akademickej inštitúcie ako takej, čo vôbec neznamená, že by akadémiu chápali ahistoricky, bez zohľadnenia premien externých či interných faktorov jej existencie. Ako je známe, Dewey obhajoval možnosť akademickej slobody potrebou demokracie v edukácii, spájal ju so „slobodou študentov a učiteľov, so slobodou školy ako aktéra edukácie“,^[15] pričom ani demokraciu nechápal len ako politicko-mocenskú kategóriu, ale ako kategóriu spôsobu života, v tomto prípade „života v škole“. Akademická sloboda – podľa Bendu „veľmi krehký koncept“ (s. 24, 37) – je podstatnou súčasťou akademickej demokracie a oboje je potrebné utvárať (a udržiavať) vždy nanovo, v súlade (i konfrontácii) s meniacimi sa podmienkami. Benda podobne ako Dewey sa neuspokojuje iba s politickým konceptom akademickej slobody (ktorého aktuálne varianty veľmi kompetentne analyzuje a vyvracia v 2. kapitole knihy), ale prepracúva sa k profesionalizovanému konceptu akademickej slobody ako imanentnej súčasti akademickej profesie (načrtáva ho v 3. kapitole). Tento koncept je jadrom a hlavným prínosom Bendovej práce. Tomu predchádza takisto veľmi kompetentný rozbor (hoci na malom priestore) historického vývinu tradičného pojmu akademickej slobody (v 1. kapitole). Dejiny univerzity zahŕňajú nielen jej ochranu a rozvoj, ale aj ohrozenie a potlačovanie. Benda správne poukazuje na peripetie vývoja, z ktorého je jasné, že v praxi nikdy nešlo o „čistú“ akademickú slobodu, a to ani vtedy, keď je garantovaná zákonom. Ďalšie problémy ukazujú, že ani chápanie akademickej slobody ako a) slobody slova a b) intelektuálnej slobody nestačí.

Benda preto navrhuje zamerať pozornosť iným smerom: akademická sloboda sa totiž netýka len myslenia či vyjadrovania názorov, ale samej akademickej praxe (praktík), teda vykonávania akademickej práce (profesie), profesionálnej pozície a z nej vyplývajúcich akademických činností (s. 46 – 55). Takouto konceptualizáciou je možné prekonať neoprávnené predstavy o „mimoriadnych privilégiách“ akademikov, pretože profesijná sloboda je celkom prirodzená súčasť akademickej

činnosti (ako každej inej profesijnej činnosti), pre ktorú platia jej vlastné (akademické) normy a pravidlá, štandardy a kritériá. Akademická sloboda (ako každá iná) neexistuje mimo noriem a štandardov.^[16] Benda predbežne definuje: „... akademická svoboda je souborem profesionálních výsad, jež mají akademickým pracovníkům zajišťovat podmínky, v nichž budou schopni vykonávat akademickou profesi bez omezení, s plnou integritou a v souladu se všemi jejími standardy a normami...“ (s. 49 – 50). Akademická sloboda súvisí s cieľom akademickej práce, ktorý má umožňovať a ktorým je „nezaujatě přispívat k rozvoji poznání“ (s. 52); je spätá „s podstatou a náplní akademické profese“; jej funkciou je „zajištění takových podmínek pro akademické pracovníky, v nichž budou moci odpovědně a bez překážek plnit profesionální požadavky, které na ně akademická profese klade – a to v plném souladu s přijatými akademickými standardy a normami“ (s. 54). To jednoducho znamená, že všetci profesionáli (nielen akademici) majú „právo sami si určovat, jak budou vykonávat svou práci a jak budou nakládat se svými profesionálními odpovědnostmi“ (s. 51). Pri takomto prístupe sa otázka, či „akademická sloboda je nevyhnutná pre vykonávanie akademickej profesie, a teda aj nárokovateľná?“ – kľúčová otázka zdôvodnenia, ktorej sa autor venuje samostatne (s. 55 – 65) – nejaví taká fatálna a odpoveď na ňu je celkom racionálna. Pravdaže je nevyhnutná, ak akademik a jeho inštitúcia majú plniť svoje poslanie, či už ide o funkcie epistemicke (produkcia a transmisia poznania a vzdelania) alebo širšie spoločenské (kreácia a kultivácia spoločenského dobra). V tejto súvislosti sa autor vyslovuje za „externú kontrolu akademickej práce“ mimoakademickou spoločenskou autoritou napr. z dôvodu „financovania z verejných peňazí“ (s. 63 – 64). Je to ústupok súčasnému neoliberalizmu. Existuje lepšie riešenie, spočívajúce v zabezpečení súladu medzi spoločenským poslaním univerzity a spoločenským očakávaním voči nej. Pochopiteľne, že univerzita nie je a nemá byť oddelená, izolovaná od spoločnosti, to však nie je argument proti jej organizačnej autonómii. Pravda a spravodlivosť tu nestoja proti sebe; akadémia má spoločenskú zodpovednosť voči jednej i druhej, jej fungovanie však musí byť založené na profesionálnej slobode a jej normách.

Sloboda je atribút akademickej praxe

Pozrime sa teraz detailnejšie na autorov postup a argumentáciu v knihe. V 1. kapitole rekonštruje a zároveň vyvracia tradičný koncept akademickej slobody, ktorý ho stotožňuje buď so slobodou slova (ako druhu politickej slobody), alebo s intelektuálnou slobodou (ako druhu epistemickej slobody). Už v tomto kontexte načrtáva svoj „tretí koncept“ akademickej slobody ako profesionálnej slobody. V 2. kapitole rekonštruje a zároveň vyvracia tradičný konflikt politického a apolitického chápania akademickej slobody (politickosti *verzus* apolitickosti pojmu akadémia), čím si ešte viac otvára cestu k „tretiemu konceptu“ akademickej slobody mimo tento konflikt, teda profesionálneho konceptu. V 3. kapitole potom načrtáva samotný tento koncept.

Konceptuálna konfúzia akademickej slobody so všeobecnou slobodou slova je vari najčastejším tradičným prípadom, keď sa prvá chápe ako špecifická aplikácia druhej na oblasť akademickej sféry. Benda však správne poukazuje na to, že demokratický pojem slobody slova nemôže slúžiť na vymedzenie ani zdôvodnenie akademickej slobody bádania či vyučovania. Pokiaľ totiž nešpecifikujeme obsah a povahu akademickej práce, tak nie je jasné, prečo by práve akademici mali mať takúto výsadu nielen ako občania vo svojich prejavoch na verejnosti, ale priamo vo svojej profesii, kým ostatní profesionáli nie (s. 42 – 46). Akademická sloboda, samozrejme, zahŕňa aj moment slobody slova, ale neredukuje sa naň. Podobne je to s „intelektuálnou“ („duchovnou“) slobodou ako slobodou myslenia (tvorby a kritiky), ktorá je nepochybne obsiahnutá v akademickej slobode. Do akademiskej slobody patrí sloboda rozhodovania sa o cieľoch a spôsoboch vykonávania akademickej práce, teda fakticky sloboda konania a seba-riadenia (s. 50 – 52). Akademická sloboda v pravom zmysle je síce jedným z demokratických práv a je možná len v demokratickej spoločnosti (hoci aj tu môže mať svoje problémy, ako vedel už J. Dewey a uvedomuje si to tiež L. Benda). Na vymedzenie jej obsahu i zdôvodnenie jej nevyhnutnosti potrebujeme ďalšie koncepty. Úplná akademická sloboda musí zahŕňať praktický moment vykonávania akademickej činnosti. Univerzity v

nedemokratickej spoločnosti nemajú akademickú slobodu v podobe slobody slova a intelektuálnej slobody (musia vyučovať a skúmať podľa prikázanej ideológie), hoci môžu mať do istej miery praktickú organizačnú slobodu (môžu rozhodovať o svojej práci). V súčasnej neoliberalnej univerzite je to skôr naopak.

Zdôvodniť slobodu ako imanentný atribút academickej praxe a academickej inštitúcie znamená formulovať taký filozofický koncept akadémie, ktorý ukáže, že jedno bez druhého neexistuje. Nejde tu teda o žiadny „elitný status akadémie“ (s. 55), ale len o pochopenie a obhajobu tohto autentického konceptu akadémie. Autor recenzovanej publikácie sa vydáva (i keď miestami váhavo) týmto smerom, keď uvažuje o dvoch zásadných funkciách akadémie: epistemickej a sociálnej (s. 57). Sloboda existuje vtedy, keď slúži ako nástroj adekvátneho plnenia týchto funkcií, čiže autentického poslania akadémie. Toto poslanie však môžeme bez váhania formulovať aj širšie – ako kultúrne a civilizačné. Jednoducho, univerzity sú tu na to, aby kultivovali a civilizovali ľudstvo po všetkých stránkach (nielen epistemickej, ale aj etickej, politickej atď.), čo môžu robiť len vtedy, keď majú garantované vnútorné i vonkajšie podmienky na svoj výkon a pôsobenie. Akademická prax je nezastupiteľným druhom spoločenskej praxe. Každé narušenie jej autenticity – napríklad v podobe deformácií academickej slobody – znamená jednoducho zásah do tejto misie. Preto treba otázku položiť aj takto: kto sa má starať o akademickú slobodu, *ergo* akadémiu a jej rozvoj? Kto má byť za to zodpovedný? V prvom rade sú to akademici sami, ktorí musia mať jasno v tom, čo je akadémia, načo tu je, aké sú jej imanentné atribúty, úlohy, poslanie atď. Toto poznanie či vedomie patrí k ich academickej kompetencii, ktorú musia naplňovať a obhajovať. Ďalej sú to akademickí manažéri, ktorí musia vedieť, že ich hlavnou úlohou je vytvárať podmienky na rozvoj akadémie. A napokon sú to všetci mimo-akademickí aktéri – v prvom rade vláda a štát –, ktorí sú zodpovední za to, aby akademické inštitúcie mali v spoločnosti to miesto, ktoré majú mať. Ak to tak nie je, akademický svet sa deformuje vrátane „academickej korupcie“ (skazenosti a skazy), na čo v konečnom dôsledku nedoplácajú len akademici, ale celá spoločnosť. Takže ak sa L. Benda celou svojou knihou hlási k ochrane (zachovaniu) autenticity akadémie a v tomto zmysle k vyváženosti medzi konzervativizmom a akýmkoľvek transformativizmom, mali by sme s ním súhlasiť.

Akademická sloboda medzi politikou a odbornosťou

Je nesporné, že centrom doterajších filozofických diskusií o academickej slobode je spor medzi jej politickým a apolitickým chápaním. Aj v našich podmienkach po roku 1989 bola jedným z hlavných motívov „obnovy idey univerzity“ jej „depolitizácia“ (de-ideologizácia) smerom k odbornosti, profesionalite a vedeckosti. Autor recenzovanej knihy si zvolil na analýzu relevantné „ideálne typy“ – na jednej strane práce Judith Butlerovej,^[17] na druhej Joanne Williamsovej,^[18] pričom napriek ich kritike a odmietnutiu korektne uznáva ich klady.

Na jednej strane ide o skupinu autorov, podľa ktorých je akadémia jednoznačne politickou inštitúciou, plní politické poslanie a jej sloboda je len variantom politickej slobody, resp súčasťou spoločenských podmienok vôbec. Politické je nadradené akademickému a je zbytočné alebo farizejské to zakrývať. Akadémia nemôže stáť mimo politiky, a to zvlášť tam, kde politika akadémii ohrozuje a spútava.^[19] Úloha akadémie v zápase o demokraciu je nezastupiteľná, a to nielen v rovine intelektuálnej, ale aj spoločensko-politickej praxe. Žiadna akademická inštitúcia nie je izolovaným ostrovom, na ktorom by si mohla pestovať svoju vnútornú demokraciu nezávisle od charakteru spoločnosti, štátu a politiky. Akademická sloboda zahŕňa politickú angažovanosť, povinnosť a zodpovednosť voči spoločnosti zasadzovať sa za moderné ideály slobody, spravodlivosti, pokroku a humanizmu.

Na druhej strane ide o skupinu autorov, ktorá práve v mene týchto moderných ideálov politickú angažovanosť odmieta a považuje ju za nezlučiteľnú s akademickou slobodou. Tá má stáť na pilieroch („intelektuálnych cnostiach“) autonómneho rozumu, sekularizovanej pravdy, hodnotovej neutrality, kritickosti, objektivity, nezaujatosti a nestrannosti atď. Vnútorným mechanizmom má byť otvorená

slobodná diskusia, analogická trhovej výmene, teda čosi ako „trh ideí“, akademická súťaž, v ktorej sa efektívne presadí pravda, kvalita a racionalita. V tom všetkom spočíva tiež pôvodný zmysel akadémie, ktorá stojí mimo politiky. Nejde len o to, že akademici nie sú politici a nemôžu vystupovať ako oni, ale aj o to, aby dovnútra akadémie neprenikali politické stanoviská a prúdy, ktoré by prevážili nad akademickou identitou. Akademická kultúra je niečo iné než politická kultúra v štáte.

L. Benda si dobre uvedomuje zložitost' problému, napriek tomu neargumentuje v prospech ani jednej z týchto dvoch „paradigiem“ akademickej slobody. Prvá podľa neho zmaže hranice medzi akadémiou a politikou, čím sa stáva riskantnou až nebezpečnou, druhá absolutizuje a izoluje akademické praktiky, čím sa stáva naivnou a nerealistickou (s. 99). Uvažuje tak, že žiadne akademické praktiky nie je možné úplne „očistiť“ od politiky (akademickej či inej) a považuje oba krajné póly diskusie za neudržateľné. Kľúčom k riešeniu je zamerať sa na „profesionálny status akademickej profesie“ (s. 105) a navrhnúť „životaschopnú alternatívu“, ktorá bude rešpektovať tak spoločensko-politickú misiu akadémie, ako aj autentické akademické praktiky (s. 108).

Akademická sloboda ako podmienka kreativity

Libor Benda podľa môjho názoru uvažuje správnym smerom, keď svoj koncept akademickej slobody spája s konceptom akadémie ako takej, s otázkou „demarkácie“ akademického sveta od „neakademického“ či „mimoakademického“: „Definice ‚akadémie‘ tak má z hľadiska problematiky akademické svobody zcela klíčový význam...“ (s. 113). Problém zdôvodnenia akademickej slobody je teda problémom dizajnu akademickej inštitúcie.^[20] Samozrejme, ani pojem akadémie nie je statický, ale Benda hneď robí druhý krok správnym smerom, keď sa zameriava na koncept akademickej praxe (resp. praktík) – súc inšpirovaný Kuhnem, Mertonom, Edinburghskou školou sociológie vedy a napokon aj neskorým Wittgensteinom – a dostáva sa k chápaniu akademického bytia nielen ako „sociálnej hry“, ale ako „formy života“ (s. 113 – 119). Problém dizajnu akademickej inštitúcie je teda, po druhé, problémom filozofického pojmu tvorivých akademických praktík. Akademická inštitúcia, ktorá má zodpovedať tomuto pojmu svojou štruktúrou, riadiacim systémom a funkciami musí v prvom rade umožňovať a podporovať rozvoj týchto praktík.^[21]

Logickým a legitímnym výsledkom takéhoto prístupu je „profesionálny pojem akademickej slobody“. Pre správnosť musím uviesť, že tento pojem nie je originálnym „vynálezom“ autora. Prvýkrát sa objavil ako princíp na ochranu profesionálnej činnosti akademikov v Deklarácii americkej AAUP (1915).^[22] Odvtedy sa ukotvil najmä v americkom akademickom prostredí, takže S. Fish mohol konštatovať, že existujú „dva rozdielne pojmy akademickej slobody: jeden právny, druhý profesionálny. Profesionálny pojem akademickej slobody je produktom požiadavky spoločenstva (spoločnej s inými spoločenstvami) usporiadať si svoje vlastné záležitosti s minimom interferencií zvonka; akademická sloboda je sloboda, po prvé, sledovať svoje profesionálne ciele, a, po druhé, určiť si vlastné prostriedky na ich realizáciu. Profesia si chráni svoje výsady a zdráha sa odovzdať ich iným autoritám vrátane autority súdov.“^[23]

Bendov náčrt profesionálnej akademickej slobody vychádza z inšpirácie konceptom „formatívnych aspirácií“ vedcov, ktorý preberá od sociológov H. Collinsa a R. Evansa a invenčne ho dopĺňa Mertonom a Popperom (s. 118 – 123), resp. S. Fishom (s. 126 – 132). Považujem to za perspektívny prístup, ak budeme ďalej koncipovať a analyzovať súbor reálnych akademických praktík (výskumných, pedagogických, manažérskych atď.) ako jadro akademického života. Z hľadiska podstaty „akademickosti“ sa však bude treba sústrediť na aspekt kreativity v týchto praktikách.^[24]

Záver

V ostatných desaťročiach dochádza v globálnom rozmere k takej masívnej transformácii akademického sveta, že ani princípom akademickej slobody si nemôže byť nikto nikde absolútne istý. Benda tieto faktory registruje ako „plíživé“ ohrozenia v podobe „akademického kapitalizmu“, „manažerizmu“, externých tlakov na financovanie a produktivitu, časového stresu, „macdonaldizácie

univerzity“, zavádzania kritérií výkonnosti a excelentnosti atď. (s. 19 – 21, 38 – 39). Akademická sféra sa naozaj dostala do centra spoločenského diania a politických zápasov, stala sa priesečníkom hlavných kultúrnych, spoločenských a civilizačných trendov. To všetko poznáme aj u nás z vlastnej skúsenosti. Riešenie týchto problémov nášho akademického bytia by si vyžadovalo ešte ráznejší vstup zo strany filozofov, ich kritickú analýzu a argumentáciu nielen v prospech ochrany, ale doslova záchrany autentických akademických hodnôt a princípov, akým je aj akademická sloboda. Práca Libora Benda k tomu poskytuje solídny materiál. Jeho výzva v závere, aby sme hľadali odpoveď na otázku „akú akadémiu chceme mať?“, pretože nič nie je raz a navždy definitívne dané, naozaj nie je triviálna (s. 145).^[25] Rozhodne odporúčam jej čítanie všetkým, ktorým záleží na našom spoločnom akademickom svete.^[26]

Literatúra

- Barnett, R., Peters, M. A. (eds.): *The Idea of the University. Contemporary Perspectives*. New York: Peter Lang 2018.
- Barnett, R.: Towards the creative university: Five forms of creativity and beyond. *Higher Education Quarterly*, roč. 74, 2019, č. 1, 5 – 18.
- Barnett, R.: *Philosophers on the University: Reconsidering Higher Education*. Cham: Springer 2020.
- Benda, L.: *Akademická svoboda jako filosofický problém. Pravda, spravedlnost a profesionální odpovědnost*. Praha: Sociologické nakladatelství 2020.
- Dewey, J.: Academic Freedom. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Middle Works, 1899 – 1924, Vol. 2, 1902 – 1903, Essays, The Child and the Curriculum, Studies in Logical Theory*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1976, s. 55 – 64.
- Fiala, J. (ed.): *Obnova ideje univerzity*. Praha: Universitas Carolina 1993.
- Fish, S.: *Versions of Academic Freedom*. Chicago and London: The University of Chicago Press 2014.
- Halffman, W., Radder, H.: The Academic Manifesto: From an Occupied to a Public University. In: *Minerva*, roč. 53, 2015, č. 2, s. 165 – 187.
- Chotaš, J., Prázny, A., Hejduk, T. a kol.: *Moderní univerzita. Ideál a realita*. Praha: Filosofia 2015.
- Jirsa, J. (ed.): *Idea university*. Praha: Academia 2015.
- Solomon, R., Solomon, J.: *Up the University. Re-creating Higher Education in America*. Reading, Mass., Addison-Wesley 1993.
- Višňovský, E.: „Akú univerzitu chceme mať?“ In: *OS*, roč. 11, 2008, č. 1, s. 80 – 83.
- Višňovský, E. (ed.): *Univerzita, společnost, filozofia: realita versus hodnoty*. Bratislava, IRIS 2014.

Poznámky

- ^[1] Stačí uviesť Kantov *Streit der Fakultäten* (1798) či Ortegovu veľkú prednášku *Misión de la Universidad* (1930). Nasledovali Heidegger, Jaspers, Habermas, Gadamer, Derrida, MacIntyre so svojimi úvahami o samotnej idei univerzity. Pozri tiež Barnett, R.: *Philosophers on the University: Reconsidering Higher Education*. Cham: Springer 2020.
- ^[2] Napríklad Robert C. Solomon (1942 – 2007) sa podujal reagovať na „rozvojovú krízu“ univerzity ako „dominantnej sociálnej inštitúcie Americkej spoločnosti“ analýzou situácie a výzvou na jej „re-kreáciu“ (Solomon, R., Solomon, J.: *Up the University. Re-creating Higher Education in America*. Reading, Mass.: Addison-Wesley 1993). O „obnove idey univerzity“ v tom istom čase písali v našich zemepisných šírkach J. Fiala, R. Palouš a ďalší (Fiala, J. (ed.): *Obnova ideje univerzity*. Praha: Universitas Carolina 1993).
- ^[3] Najnovší vývoj na Slovensku ukazuje, že to tak nemusí byť a že o akademickú slobodu, samosprávu a autonómiu treba neustále usilovať. Pozri vyhlásenie Univerzity Komenského (https://uniba.sk/spravodajsky-portal/detail-aktuality/back_to_page/univerzita-komenskeho/article/vyhlaseenie-univerzity-komenskeho-v-bratislave-k-navrhu-novely-vysokoskolskeho-zakona-a-k-budu/) a prezídia Slovenskej rektorskej konferencie (https://www.srk.sk/images/dokumenty/uznesenia/Stanovisko_prez%C3%ADdia_SRK_k_autonomii_un

[iverz%C3%ADt_2021_final.pdf](#)).

[4] Benda, L.: *Akademická svoboda jako filosofický problém. Pravda, spravedlnost a profesionální odpovědnost*. Praha: Sociologické nakladatelství 2020, 172 s.

[5] Je otázkou, k akej „obnove idey univerzity“ po roku 1989 došlo (okrem ideologickej a materiálne-technickej), čo zrejme motivuje k reflexiám českých filozofov aj po vyše 20 rokoch (pozri Chotaš, J., Prázny, A., Hejduk, T. a kol.: *Moderní univerzita. Ideál a realita*. Praha: Filosofia 2015; Jirsa, J. (ed.): *Idea university*. Praha: Academia 2015). Na Slovensku zatiaľ zostáva ojedinelou „lastovičkou“ s podobnými úvahami jeden konferenčný zborník (Višňovský, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita versus hodnoty*. Bratislava, IRIS 2014).

[6] Ako je známe, akademický svet prechádza ostatné desaťročia masívnymi zmenami v globálnych rozmeroch, o čom vo svete existujú „hory“ literatúry. Táto situácia sa stala predmetom multidisciplinárnych skúmaní a iniciatív, v ktorých neabsentujú ani filozofi (pozri napr. výzvu holandských kolegov, ktorá vyvolala medzinárodný ohlas: Halffman, W., Radder, H.: *The Academic Manifesto: From an Occupied to a Public University*. In: *Minerva*, roč. 53, 2015, č. 2, s. 165 – 187). K sumárnej charakteristike problematiky pozri: Barnett, R., Peters, M. A. (eds.): *The Idea of the University. Contemporary Perspectives*. New York: Peter Lang 2018.

[7] Pozri napr.: Gibbons, M. et al.: *The New Production of Knowledge*. London: Sage 1994; Delanty, G.: *Challenging Knowledge. The University in the Knowledge Society*. Buckingham: Open University Press 200; Whitley, R., Glaser, J., Engwall, L. (eds.): *Reconfiguring Knowledge Production*. Oxford: Oxford University Press 2010; Raunig, G.: *Factories of Knowledge, Industries of Creativity*. Los Angeles: Semiotext(e) 2013; Peters, M. A., Besley, T., Jandrić, P., Zhu, X. (eds.): *Knowledge Socialism*. Singapore: Springer 2020.

[8] Dewey, J.: Academic Freedom. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Middle Works, 1899 – 1924, Vol. 2, 1902 – 1903, Essays, The Child and the Curriculum, Studies in Logical Theory*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1976, s. 55.

[9] *Ibid.*, s. 61.

[10] *Ibid.*, s. 62.

[11] Dewey, J.: Freedom, Academic. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Middle Works, 1899 – 1924, Vol. 6, 1910 – 1911, Essays, How We Think*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1978 s. 461 – 464.

[12] Dewey, J.: Professorial Freedom. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Middle Works, 1899 – 1924, Vol. 8, 1915, Essays, German Philosophy and Politics, Schools of To-Morrow*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1978, s. 407 – 408.

[13] Dewey, J.: Faculty Share in University Control. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Middle Works, 1899 – 1924, Vol. 8, 1915, Essays, German Philosophy and Politics, Schools of To-Morrow*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1978, s. 109 – 116.

[14] K ich aktuálnemu vzťahu a rozlíšeniu pozri oficiálnu publikáciu Rady Európy: Bergan, S., Gallagher, T. Harkavy, I. (eds.): *Academic Freedom, Institutional Autonomy and the Future of Democracy*. Strasbourg: Cedex 2020.

[15] Dewey, J.: The Social Significance of Academic Freedom. In: Boydston, J. A. (ed.): *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953. The Later Works 1925 – 1953, Vol. 11, 1935 – 1937, Essays, Liberalism and Social Action*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1987, s. 376.

[16] Práve v definovaní a tvorbe týchto noriem a štandardov akademických praktík spočíva jeden z hlavných problémov, ktorému sa už autor nevenuje. Ide o normy, ktoré by sme mohli nazvať „inštitucionálne“ alebo „organizačné“, otázkou napríklad je, či majú byť všetky „písané“ alebo nie atď.

^[17] Napr. Butler, J.: *Exercising Rights: Academic Freedom and Boycott Politics*. In: Bilgrami, A., Cole, J. R. (eds.): *Who's Afraid of Academic Freedom?* New York: Columbia University Press 2015, s. 293 – 315.

^[18] Napr. Williams, J.: *Academic Freedom in the Age of Conformity*. New York: Palgrave 2016.

^[19] Čo iné bolo revolučné vystúpenie československých študentov v roku 1989, ktoré strhlo aj učiteľov a celú spoločnosť k zmene režimu?

^[20] O dizajne moderných inštitúcií nás najviac poučil M. Foucault. Autor recenzovanej knihy jeho závery na akademické inštitúcie neaplikuje.

^[21] Pojem akadémie a „akademickosti“, resp. „akademickej identity“ (odpoveď na otázku „čo znamená byť akademikom?“) je oveľa širší a je predmetom mnohých súčasných diskusií, ktoré autor neexploituje (pozri napr. Fanghanel, J.: *Being an Academic*. London and New York: Routledge 2012). Takisto pojem akademickej práce si vyžaduje samostatnú analýzu (pozri napr. Gupta, S., Habjan, J., Tutek, H.: *Academic Labour, Unemployment and Global Higher Education*. London: Palgrave Macmillan 2016).

^[22] http://www.aaup-ui.org/Documents/Principles/Gen_Dec_Princ.pdf

^[23] Fish, S.: *Versions of Academic Freedom*. Chicago and London: The University of Chicago Press 2014.

^[24] Pozri k tomu Barnett, R.: *Towards the creative university: Five forms of creativity and beyond*. *Higher Education Quarterly*, roč. 74, 2019, č. 1, 5 – 18.

^[25] Pozri aj Višňovský, E., „Akú univerzitu chceme mať?“ In: *OS*, roč. 11, 2008, č. 1, s. 80 – 83.

^[26] Text vznikol v rámci výskumu na Institutě sociálního zdraví (OUSHI), Univerzita Palackého, Olomouc.

O kráse

Franz Brentano

Brentano, F.: O kráse. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Brentanova esej O kráse vyšla v knihe Základy estetiky (Grundzüge der Ästhetik), ktorá je 312. dielom edície nemeckej Filozofickej knižnice (philosophische Bibliothek – BoD). Eseje publikované v tejto knihe nie sú Brentanovými štúdiami, ale prednáškami, ktoré viedol počas svojho pôsobenia na univerzite vo Viedni. Obsah prednášok spracovali jeho študenti a následne ich publikovali. Knihu Základy estetiky editovala a publikovala Franziska M. Hillebrand z pozostalostí. Ide o prvý preklad do slovenčiny.

II. O kráse (Veľká noc 1906)

1. Niektorí identifikujú krásu s dobrom osebe. Iní by mohli povedať – pretože všetko je do istej miery dobrým osebe, ale nie všetko nazveme krásnym, veľa vecí dokonca nazveme škaredými –, že krásnym sa nazýva to, čo je osebe prostredníctvom dobra vynikajúce. Predsa ten či onen názor krivdí tomuto označeniu. Je isté, že niečo je možné nazvať dobrým osebe, ale krásnym, len pokiaľ je pre nás istým spôsobom objektom, a tento vedomý vzťah je osebe hodnotný. Aj dobré môže byť krásnym, to však ešte neznamená, že sa tieto pojmy prekrývajú. Rovnako je pochopenie dobré a krásne, ale podobne je cnostná voľba. Obe nazývame krásnymi. Nie však preto, že sa osebe právom páčia, ale preto, že ich vnímanie, ba dokonca už len ich predstava sa právom páčia.

2. Ak sa opýtame, aký má byť vedomý vzťah, ktorý by sme priradili ku kráse, tak odpoveďou bude, že to nie je vzťah k súdu, k popieranu, ale ani k uznávaniu, ale vzťah k obyčajnému predstavovaniu, teda ten najbežnejší vzťah, ktorý je predpokladom pre všetky ostatné. A v tom by sa mohla rozpoznať mimoriadna dôstojnosť krásy, lebo už tento najbežnejší vzťah k nej sa javí ako niečo, čo má vysokú hodnotu.

Práve preto sa zdá, že rozsah pojmu krásy obmedzujeme viac ako rozsah pojmu dobra. To, že je šachový ťah dobrý, ešte neznamená, že je krásny; takisto ani mravne korektné konanie. A ani žiaden vedecký dôkaz, nech by bol akokoľvek nevyhnutný. Ak má mať obyčajná predstava vysokú hodnotu, vyžadujeme mimoriadne skvelé vlastnosti^[1].

3. Kant rešpektoval, že krásu má stanoviť akosť predstavy napriek tomu, že predstavovanie a súdenie nerozlišoval ako dve základné triedy. Schiller s ním súhlasil. Obaja prízvukovali nezaujatosť estetického potešenia. Schiller dokonca tvrdí, že krása má žiť „iba v speve“, údajne „nikdy a nikde nebola“. Umenie zaradzuje k hre. Aj Spencer, síce Kantovi v mnohom odporoval, sa držal toho, že krása sa zakladá na hodnote predstavy.

4. Heine naproti tomu trvá na tendenčnosti tendenčnosť poézie a Guyau^[2] energicky protestoval proti mimoriadnemu a exkluzívnemu vzťahu k predstavovaniu. Zato ho Renouvier^[3] pokarhal, no Guyau našiel svojho horlivého obrancu vo Fouilléem^[4]. Samotná obrana nechápe, ako ani sám Guyau, skutočný význam teórie krásy, proti ktorej sa obracia, minimálne, ten podstatný význam. Pretože niekto, kto trvá na tom, že krása sa má zakladať na hodnote predstavy, sa nestotožní

s každým slovom od *Schiller* a ani iných jednotlivých predstaviteľov.

5. Preto nerozumiem, prečo má byť umenie podľa nich bez výnimky nazvané hrou a prečo má byť cieľom každej hry krása. Hry ako preteky v behu, strelba, vybijaná, hod diskom, gymnastika, hra hádaniek, matematických úloh, ako to bolo za *čias Newtona* a *Leibniza*, nemajú za cieľ radosti z predstavy, ale z energických telesných a duševných cvičení. Na druhej strane, nie každá krása je hrou. Ak naproti hre stojí vážnosť, tak uznáme, ako je veľmi nevhodné nazvať tragédiu trúchlohrou. Rozhovory a konania hercov majú, ak aj nie fingovaný, predsa rovnako vážny, ba možno ešte vážnejší účel. A kto by chcel tento účel odoprieť *Dante* o „Božskej komédii“! To isté platí aj o náboženskej hudbe, náboženských obrazoch a stavbách. Vzbudzovať ušľachtilé predstavy znamená vzbudzovať niečo, čo je hodné potu ušľachtilosti. Vysoko vážnu povahu, akou je podľa Aristotela každá morálna povaha, si umenie môže zvoliť za svoje životné poslanie.

6. Očistíme však teraz karhanú náuku, že krása sa má zakladať na akosti predstavovania, od takých výmyslov, ktoré sa proti nej predostierajú, hoci im všetkým ľahko vzdoruje. Keď *Fouillée* poukazuje na to, že krása nemá strácať na kráse tým, keď sa verí aj na jej pravdivosť, napríklad ak sa obraz považuje za skutočne živý, alebo ak sa stretnú dve navlas rovnaké osoby, tak je nevyhnutné dodať, že pripojenie uznávajúceho súdu predstavu neukončí, ani jej neuberá na hodnote. Krása tým pochopiteľne nemôže byť zmenšená. Dá sa teda bez obáv pripustiť, že krása prírody mnohonásobne prevyšuje krásu umeleckých diel. Ako poľné fialky na jej šatách prevyšujú šalamúnsku veľkoleposť.^[5]

7. Viac môže zmiašť námietka, že pri umeleckom pôžitku nie je do spoluúčinnosti energicky zatiahnutá iba činnosť predstavovania, ale aj súdu a cítenia. V románoch a drámach sa argumentuje, že čítajúci a počúvajúci sa trasie od strachu a rozplýva sa od súcitu. Už *Aristoteles* nazval básnika porovnávajúc ho s historikom „filosofoteros“ (filozof). Zdá sa, že básnik prináša najjasnejšie pochopenie veľkých všeobecných pravd. Naproti tomu sa má poukázať na to, čo sa stáva pri logických chápaniach, ktoré nepatria ku krásnym. *Archimedovo* „Heuréka“ sa vzťahuje na takéto chápanie. Omámený nadšením zo svojho objavu vyskočil nahý z vane von na trh. Rovnakým spôsobom to pohlo aj *Newtonom*. Pri porovnávaní nových tabuliek so svojimi hypotetickými výpočtami týkajúcimi sa Mesiaca od vzrušenia nebol schopný pokračovať v čítaní. Práve týmto spôsobom sa prejavujú akosti poznania a akosti predstavy v ich podstatnom význame, dráždia emócie k vzrušeniu. Predstava o niekom, kto argumentuje, neostane menej predstavou, pretože niekto, kto by skutočne argumentoval, by aj súdil. Je možné pripustiť, že bez súdnosti by som nedokázal vytvoriť akúkoľvek predstavu a bez sprievodnej schopnosti usudzovania by som ju vôbec nemohol ani prežiť. Jednako je v poriadku, že ma argumentácia prednesená v tragédii zaujíma úplne nezávisle od toho, či ju už niekto viedol, alebo nie. Napokon čo sa týka *Aristotelovho* výroku, básnik má byť „filosofoteros“ (filozofom), nie historikom, takže jeho cieľom je to, aby predstavil oné typy charakterov. Existujú však aj rozprávkoví básnici, ktorí si druhy ľudí, trpaslíkov, víly, čarodejníkov a aj bájne krajiny len vymýšľajú. Ak tie svety vytvoria, tak stále majú to, čomu sa hovorí „poetická pravda“. To, že sa niektoré poetické pravdy zhodujú s filozofickými môžeme pripustiť a neuškodí to, ale za žiadnych okolností sa im nesmie pripisovať estetická hodnota tragédie. Ak je toto pripustenie dokonca najbežnejším prípadom, tak sa to veľmi jednoducho vysvetlí s odôvodnením, ktoré chce pôsobením prežitých asociácií zabezpečiť výtvoru predstavy voľbu takýchto typov.

Že ten, kto uvádza do súvislosti krásu a predstavu a umenie chápe ako slobodné, tzn. neslúžiace ničomu inému okrem predstavy, a zároveň môže hovoriť o obsahu umeleckého diela, ukazuje svojím príkladom Goethe, ktorý v každom diele kládol nároky na tri dôležité časti: látku, obsah, formu. Správne zvolená forma sa nebude musieť prispôbiť len látke, ale aj obsahu.

BRENTANO, F. *Grundzüge der Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1988. Z nemeckého originálu preložil Samuel Taragel.

P o z n á m k y

[1] Dobrým je akékoľvek predstavovanie, krásnym však zvykneme označovať iba predstavovanie, ktoré je spojené so značnou záľubou. (porov. poznámku 8., druhá časť I.).

[2] Jean Marie Guyau (1854 – 1888), francúzsky filozof, rovnako ako obaja nasledujúci predstavitelia, zastával eticko-estetický vitalizmus. Jeho najdôležitejšími estetickými spismi sú: „Les problèmes de l'esthétique contemporaine“ a „L'art au point de vue sociologique“. Je nevlastným synom filozofa F o u i l l é e a.

[3] Charles Renouvier (1815 – 1903) sa považoval za Kantovho pokračovateľa, hoci Kantove náuky šťasti odmietal (neokriticizmus). Hlavné dielo: „Essais der critique générale.“

[4] Alfred Fouilleé (1838 – 1912) spojil spôsob evolucionizmu síl myšlienok (idéés-forces) s platónskym idealizmom. Hlavné diela: „L'évolutionnisme des idées-forces“; „La psychologie des idées-forces“; „La morale des idées-forces“.

[5] V prísnom význame získava epiteton „krásny“ svoj význam vždy až prostredníctvom vzťahu k predstavujúcemu, ktorý svoje predstavovanie prijíma ako hodné záľuby.

Mgr. Samuel Taragel

Filozofická fakulta

Masarykova univerzita v Brne

Arne Nováka 1

Brno

e-mail: taragel.samuel@gmail.com

Dejiny videnia Heinricha Wölfflina

Jakub Huba

Huba, J.: Dejiny videnia Heinricha Wölfflina. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.



Heinrich Wölfflin: *Základní pojmy dějin umění – Problém vývoje stylu v novověkém umění*. Praha: Academia 2020, 319 s.

Situácia, kedy prezentujeme vyše storočnú knihu preloženú medzičasom do viacerých európskych jazykov ako novinku, môže pôsobiť zvláštne, ale v našom kultúrnom okruhu je podobné splácanie dlhu niečím celkom bežným. *Základné pojmy dejín umenia* však nie sú nové len tým, že ich môžeme prvýkrát čítať v nám ľahko prístupnom jazyku. Zostávajú stále nové v zmysle ich aktuálnosti. Na poli, ktorým sa zaoberajú, sú dodnes v mnohých ohľadoch neprekonané. Pripomeňme, že táto kniha je výzvou napísať dejiny umenia odznova. Prerozprávať ich cez vývojové tendencie formy, nie cez biografie umelcov či historické súvislosti. Problém základných pojmov je metodologický problém nazerania a výkladu umenia. *Dejiny umenia bez mien*, tak svoju metódu nazýva Wölfflin, nemajú nahradiť predošlé skúmania, ale byť voči nim alternatívou. Wölfflin neodsudzuje tradičné prístupy, len sa im odmieta venovať a chce napísať dejiny umenia ako paralelnú históriu s vlastnými imanentnými zákonitostami. Hľadá štruktúry, v rámci ktorých tvorili aj tí najoriginálnejší majstri, ale nehľadá ich v spoločenskej klíme a historickom kontexte, ale vo vnútri umeleckej sféry.

Kniha vzišla z etapy Wölfflinovho myslenia, kedy prechádza od psychológie umenia k filozofii dejín umenia a k fenomenologickej analýze. Zaujíma ho, ako vôbec dochádza k premenám výrazu a k fundamentálnym premenám samotného vnímania skutočnosti. Tento problém skúma na príklade prechodu od renesančného k barokovému slohu. Kľúčovým nástrojom takéhoto skúmania je komparatívna metóda. Mnohé závery knihy sú na nej postavené. Rozdiel sa niekedy vyjaví v detaile, celkom bezvýznamnom z hľadiska obsahu a zdanlivo náhodnom z hľadiska formy, ktorý je ale vyjadrením optického režimu určitej epochy. Niekde je amorfný, iracionálny tieň v rohu obrazu či jemné vychýlenie predmetu z centrálnej osi tým, čo dielo posúva z renesančného režimu zobrazovania smerom k barokovému. Nad individuálnymi, štýlovými, obsahovými a lokálnymi rozdielmi existujú všeobecnejšie tendencie a práve tie sa snažia popísať Wölfflinove základné pojmy. Autor zoradil svoje pojmy do piatich dvojíc: lineárnosť – maliarskosť, plocha – hĺbka, uzavretá forma – otvorená forma, mnohosť – jednota, jasnosť – nejasnosť, na ktorých demonštroval protichodné

výrazové tendencie renesancie a baroka.

Formálna analýza sa v knihe deje v dvoch rovinách: jednak na úrovni jednotlivých diel a potom aj cez sledovanie všeobecného profilu slohu. Výrazové prostriedky, možnosti videnia a tvorby, ktoré sú k dispozícii umelcovi, sú v každej dobe inak ohraničené. Vynikajúci umelci sú vynikajúci tým, na akej úrovni dokážu túto dispozíciu rozvíjať, a nie tým, že by ju prekonávali. Preto nemá zmysel uvažovať o dejinách umenia ako o jednosmernom vývoji, kde nové je kvalitatívnym prekonaním starého, ani nemá zmysel porovnávať autorov rozličných slohov na základe rovnakých kategórií. Každý sloh sleduje iný ideál. Videnie, rovnako ako predstavivosť, je v každej epoche inak konštituované. Lenže ako sa dajú obzory a možnosti určitej epochy vedecky vymedziť? Wölfflin prichádza s pojmovými opozíciami a vysvetľuje, ako súvisí jasné, ukončené, tektonické, haptické, statické či lineárne s renesančným videním, a naopak – nejasné, neukončené, dynamické, maliarske, otvorené a atektonické s tým barokovým. Môžeme namietat, že tieto tenzie medzi polaritami fungujú nielen medzi slohmi navzájom, ale aj vnútri jednotlivých slohov. Napríklad kontrast florentskej a benátskej školy v rovnakom období. Táto výčitka by ale vyznela naprázdno pri pozornom čítaní textu, kde Wölfflin vôbec tieto problémy neobchádza. Uvedomuje si, že výpočet slohových charakteristík – príliš všeobecná pojmová kategorizácia – môže viesť k schematizmu a makroskopický pohľad nutne ignoruje individuálne rozdiely, také dôležité v oblasti umenia. Preto vychádza vždy z porovnávania konkrétnych diel, na ktorých demonštruje svoje pojmové dvojice. Zjednodušene či zastaralo pôsobia iba časti knihy venované národnému štýlu. Wölfflin sa tu uchýľuje k pojmom ako *národná povaha*, ktoré sa nám dnes zdajú byť v rozpore s vedeckým prístupom všeobecne, ale najmä s jeho vlastnou predstavou rozdielnych režimov zobrazovania, nadradených lokálnym rozdielom.

Základné pojmy čítame už s určitým predporozumením. Už vopred vieme, čo maliarske a lineárne tradične v dejinách umenia znamená. Ale Wölfflin pojmy nielen používa, on ich aj čiastočne tvorí, respektíve dáva starým pojmom významy nové a tým rozširuje ich pole pôsobnosti. „Maliarskosť“ v jeho ponímaní je niečo celkom iné, ako bola dovtedy chápaná. To mu dovoľuje hovoriť o maliarskom charaktere barokovej fasády alebo kamennej rokokovej vázy. Maliarske nie je niečo, čo vzniká v tomto médiu, ale je to spôsob videnia skutočnosti, ktorý kryštalizuje vo všetkých výtvarných disciplínach barokovej epochy. Renesancia je naopak lineárna, a to aj v médiu malby. Jednotlivé predmety sa v renesančnom zobrazovaní jasne vymedzujú z okolitého prostredia, dôraz sa kladie na kontúru a preferovaný uhol pohľadu. Wölfflin tento prístup nazýva haptickým videním. Renesančné dielo vyvoláva dojem ukončenosti a harmonickej dokonalosti. Cítíme, že nič sa nesmie pridať ani odobrať, ak má dielo zostať dielom, ako to lapidárne definuje už Alberti. Divák sleduje maliarsku scénu, sochu alebo architektúru z ideálneho bodu, odkiaľ obsiahne uzavretý celok jedným pohľadom. Naproti tomu barokové videnie sa deje. Barokové umenie sa obracia na proces videnia, nie na jeho jedinú zložku. Ráta s dynamickým divákom. Ruší sa preferovaný pohľad aj dôraz na kontúru a počíta sa s tým, že dielo sa rozvíja pred našimi očami. Predmetná renesančná optika je nahradená neohraničeným dynamickým videním. Barokové umenie vždy smeruje náš pohľad niekam ďalej, niekam hlbšie do diela alebo mimo samotné dielo, pohráva sa s presahom a stupňovaním. Forma sa má rozpohybovať pred očami diváka, preto sa výjavy inscenujú a dosahuje sa divadelný efekt. Navyše, v baroku je prítomná aj inverzia divadla, kedy pohyblivý je divák. Takéto pohyblivé formy, ktoré sa ponúkajú len pohyblivému oku, sleduje Wölfflin pri analýze barokovej architektúry.

V knihe sa zaujímavo kombinuje individuálne so všeobecným. Na pozadí formálnych problémov, pred ktorými stáli rozlične vyprofilovaní doboví umelci, načrtáva Wölfflin to, čo bolo nadindividuálne a charakteristické z hľadiska epochy. Autor však nepreceňuje dilemu slohové verzus originálne. Formuluje základné pojmy určujúce sloh tak, aby dovoľovali vysvetliť rozmanitosť v rámci jedného slohu. Rubens je v mnohých ohľadoch protipólom Rembrandta, ale obaja privilegujú hĺbku nad plochou, hoci každý celkom iným spôsobom. U Rubensa je to kompozícia a radenie objektov, čo nás špirálovito zaťahuje do priestoru obrazu, zatiaľ čo u Rembrandta sa tento efekt dosahuje svetlom a je

dominantný aj vtedy, keď sú objekty radené v jednoznačných plošných plánoch za sebou. Jeden pojem, v tomto prípade pojem hĺbky, tak môže pokryť zdanlivo celkom odlišných autorov. Individuálne formálne prístupy sú rámcované širším dobovým videním, ktoré má vlastné preferencie. Tieto dobové preferencie nie sú nálady či nejaký duch doby, ale sú vizuálnym rámcom, jazykom, ktorý je produktom autonómneho vývoja umenia. Každá individuálna forma sleduje vyššie formálne zákonitosti, ktoré sa riadia istou relatívnou nevyhnutnosťou.

Obdobie 16. – 17. storočia nie je v knihe zvolené náhodne. Nemá len ilustrovať, čo to znamená striedanie slohov, ale zároveň má odhaliť aj historickú zmenu paradigmy a počiatky moderného videnia a imaginácie. Pátranie po vzniku moderného umenia sa zastavuje práve pri baroku. Prechod od haptického k zrakovému videniu, od objektu k javu je nielen prechodom do iného slohu, ale aj začiatkom celej modernej epochy. Koncentrácia na jav, maliarske videnie, svetlo ako samostatný predmet zobrazovania, impresionizmus, hra s perspektívou diváka a jej posúvaním, subjektivismus, iluzionizmus – to sú všetko barokové kvality, ale zároveň tendencie moderného zobrazovania. *„Tak jako se dítě časem odnaučí sahat na všechny věci, aby je ‚pochopilo‘, odnaučilo se lidstvo prozkoumávat obrazy tím, že je převádí na to, co je hmatatelné. Vyvinutější umění se naučilo spoléhat na pouhý jev. Tím se ovšem změnila celá idea obrazu: hmatové obrazy se staly zrakovými. To je nejzásadnější proměna, kterou historie umění zná“* (s. 64). Akonáhle postavíme do centra pozornosti jav, vynorí sa automaticky problém plurality náhľadov, a preto moderné umenie charakterizuje mnohosť foriem videnia. Paralelne sa rozvíjajú tak rozdielne režimy videnia, ktoré by v minulosti oddeľovali celé storočia vývoja.

Súbežne s dejinami zobrazovania sa odvíjajú aj dejiny videnia, obe sú v nejasnom vzťahu k všeobecným dejinám: *„zrakové nazírání není žádné zrcadlo, jež zůstává stále stejné, nýbrž je to živá schopnost vnímat, jež má vlastní historii, která prošla mnoha vývojovými stupni“* (s. 291). Bežne sa hovorí o tom, ako vonkajšie faktory ovplyvnili vývoj formy, ale Wölfflin ukazuje aj opak. Umelecká forma nie je len výslednicou historických reálií, ona sama je dejinnou silou: *„otázkou je, do jaké míry se ‚oko‘ může vyvíjet samostatně, do jaké je podmíněno jinými oblastmi ducha a do jaké samo tyto oblasti podmiňuje“* (s. 58). Forma tvorí realitu, nielen naopak. Zmena toho, ako sa dívame, rozhoduje aj o tom, čo vidíme. *„Každá nová krystalizující forma ale přináší i nový aspekt obsahu světa“* (s. 296). Teda vývoj v umení neznamena len vidieť to isté inak, ale aj vidieť iné veci. Sú námety a predmety, ktoré by sa na renesančnom obraze nikdy nezjavili, pretože ich renesančný umelec, zameraný na predmetné zobrazovanie, nevidel ako objekty umeleckého stvárnenia, a ktoré sa zviditeľnili až v baroku. Prípadne sú tu fenomény, ktoré by boli v renesancii prostriedkom a v baroku sú samotným cieľom, napríklad svetlo. V renesancii slúži svetlo len na modeláciu predmetov, je racionálne a rovnomerné, v baroku, naopak, obrazom dominuje, často je prehnané až iracionálne. V renesancii je pomocným prostriedkom zobrazovania, v baroku je samotným objektom.

Wölfflin sa vyvaroval nástrah spojených s definíciou barokového a renesančného slohu. Nenechal sa zlákať k hodnotiacemu prístupu – nevyzdvihuje ani neodmieta žiaden sloh. Snaží sa nájsť diela, v ktorých sa renesancii a baroku podarilo koncentrovať vizuálne účinky typické pre tieto slohy, prípadne definuje diela anticipačné či prechodové. Podarilo sa mu uniknúť schematizmu, ktorý sprevádza každú kategorizáciu tým, že neponímal svoje pojmy rigidne a nesnažil sa do nich nasilu zarámcovať diela minulosti. Naopak, vždy vychádza z diela a ak ono nezodpovedá definícii, pátra po podstate jeho výnimočnosti. Výsledná schéma, v ktorej sa ukazujú vzťahy a prieniky jednotlivých pojmových dvojíc, odhaľuje autorovu snahu o dynamický a komplexný systém výkladu umenia. Wölfflin si uvedomuje obmedzenú platnosť extrémnych metodologických prístupov, ale neusiluje sa o ich kombinovanie. Snaží sa poctivo vypracovať jednu z legitímnych ciest pri interpretácii umenia a jeho vývoja. Na konci knihy autor priznáva dôležitosť kontextuálneho prístupu, avšak nesnaží sa mu nájsť miesto vo svojom, v zásade autonomistickom systéme. Ak priznáme, že za konkrétnym zobrazením sa skrýva určité intersubjektívne, historicky podmienené videnie, môže nás to viesť

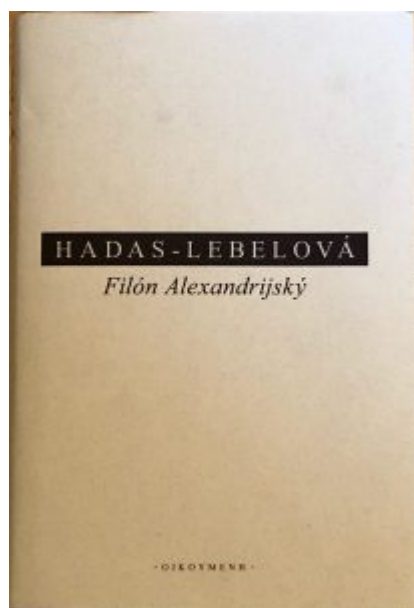
k otázke, čo podmieňuje samotné takto definované videnie? A čo všetko, okrem dobového videnia, konštituuje umenie určitej epochy? To autor knihy neprezrádza, čím ponecháva otvorenú otázku vzťahov medzi dejinami videnia a všeobecnými dejinami. Jeho skúmanie sa nám môže javiť ako neúplné, ale z hľadiska stanovených cieľov – definovať základné nástroje potrebné na analýzu formálneho vývoja v umení – je dostatočne vyčerpávajúce a dodnes podnetné.

Mgr. art. Jakub Huba
Katedra teórie a dejín umenia
Vysoká škola výtvarných umení
Hviezdoslavovo nám. 18
814 37 Bratislava
e-mail: huba@vsvu.sk

Filón Alexandrijský medzi Jeruzalemom a Athénami

František Škvrnda

Škvrnda, F.: Filón Alexandrijský medzi Jeruzalemom a Athénami. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.



Mireille Hadas-Lebelová: *Filón Alexandrijský*. Praha: OIKOYMENH 2019. 265 s.

Kniha významnej francúzskej historičky Mireille Hadas-Lebelovej (1940*) *Filón Alexandrijský. Mysliteľ v židovskej diaspoře* sa zaoberá životom a dielom mimoriadne významného predstaviteľa starovekej židovskej filozofie Filóna Alexandrijského (20 pred n. l. – 45 n. l.). Filón predstavuje z hľadiska dejín filozofie a náboženstva jednu z prvých postáv eklektickej filozofickej tradície. Starozákonná múdrosť a silný príklon k pythagoreizmu, platonizmu a stoicizmu sa vo Filónovom myslení vzájomne prelínajú cez sieť alegorických výkladov, ktoré z Biblie urobili zdroj skrytých, nadčasových právd antických gréckych filozofov a ich teórií.

Uvedená publikácia čitateľa uvádza do sveta ptolemaiovskej Alexandrie ako uzla Východného Stredomoria v období 1. storočia n. l. Obsah je rozvrhnutý do deviatich kapitol a čitateľovi ponúka synoptický prierez nielen celým Filónovým dielom, ale predovšetkým dobou, v ktorej pôsobil, a ktorá, naopak, pôsobila na neho a formovala celkový ráz jeho myslenia. Stretáva sa tu nielen grécka filozofia a židovská múdrosť, ale aj rímska politická kultúra, ktorá ovplyvnila Filónov život a tvorila tiež neoddeliteľnú súčasť starovekých židovských dejín.

Prvá kapitola predstavuje čitateľovi starovekú Alexandriu ako „megalopolis“, obrovské mesto, ktoré tvorilo centrum kultúrneho a ekonomického života celého stredozemného regiónu. Od geografických podmienok, ideálnych k založeniu obchodného uzla, spájajúceho Afriku, Arábiu, Áziu a Európu, až po architektonický opis mesta autorka pred nami reflektuje najbohatšie a najvýznamnejšie kultúrne centrum starovekého sveta. Cez stavbu veľkého majáku, opis knižníc, chrámov, gymnázií a palácov až po etnické rozloženie obyvateľstva Hadas-Lebelová plasticky rekonštruje život starovekej

Alexandrie v dobe, kedy bola na svojom vrchole. Špecifický priestor venuje najmä osudu židovskej diaspóry v Alexandrii. Čitateľ sa dozvie mnoho zaujímavých historických detailov, ako napr. to, že židovské obyvateľstvo mohlo v Alexandrii tvoriť v 1. storočí n. l. až 300 000 obyvateľov (s. 28).

V druhej kapitole autorka stopuje a opisuje pôvod Filóna Alexandrijského, ktorý pochádzal z významného rodu helenizovaných Židov s politickými privilégiami. Filón sa osobne zúčastnil diplomatickej misie k cisárovi Caligulovi v roku 37 n. l. (s. 37). V jeho osobe sa stretáva dialóg dvoch kultúr, gréckej a židovskej. Filón vníma tieto kultúry ako „matku“ a „otca“. Matkou je pre neho Jeruzalém so svojimi posvätnými zákonmi a tradíciami, otcom vychovávateľom je pre neho grécka kultúra a jej filozofia a metafyzika. Autorka uvádza zaujímavé Filónove myšlienky, ktoré sa neskôr stanú rozšírenými v kresťanskom svete a ktoré tak trochu prispeli k limitovanej tolerancii Židov a ich kultúry: inštitúcie rôznych národov sú vždy náhodilé a majú len obmedzenú platnosť, avšak zákony Mojžiša platia pre celé ľudstvo. Jednou z takých praktík je šabatový odpočinok, antickému svetu celkom cudzí (s. 56). Podľa Filóna je židovstvo (*iudaismos*) definované spôsobom života vychádzajúceho z rituálov a príkazov Svätého písma – Židia by podľa neho mali prijať kohokoľvek, kto spoznal pravdu a začal uctievať jediného a pravého Boha; mali by ho prijať nielen ako priateľa a príbuzného, ale tak, ako prijímajú seba samého (s. 56 – 58). Byť Židom v Alexandrii vo Filónovej dobe tak charakterizuje kozmopolitizmus a snaha viesť dialóg s okolitými, nežidovskými národmi. Filónovým zámerom mohlo byť vyvolanie dojmu, že Židia a ich náboženstvo predstavujú rovnocennú kultúru s Grékmi, Macedóncami, Rimanmi, Egypťanmi a vôbec so všetkými metafyzickými systémami.

Tretiu kapitolu autorka venuje otázke Filónovho vzdelania, ktorá je z hľadiska jeho zachovaného diela mimoriadne dôležitá. Filónovi sa dostalo dobré klasické vzdelanie (*enkyklia paideia*) a z jeho spisov je zjavné, že grécku filozofiu poznal veľmi podrobne, zatiaľ čo v znalostiach hebrejskej múdrosti mal značne obmedzené teoretické vedomosti a vychádzal skôr z praxe diaspóry v Alexandrii ako z dôkladného poznania židovskej posvätnej literatúry. Hadas-Lebelová upozorňuje na skutočnosť, že Filón pravdepodobne vôbec nevedel hebrejsky a vo svojich textoch vychádzal výlučne zo Septuaginty, gréckeho prekladu piatich kníh Tóry (s. 71 – 75). Filónove texty tak boli určené obdivovateľom a stúpencom gréckej filozofie a reflektovali fenomén náboženského *iudaismu* cez filozofickú terminológiu platonizmu a stoicizmu. Filón sa snažil dokazovať, že najväčší grécki filozofi – od Pytagora a Hérakleita, cez Sókrata, Platóna a Zenona z Kítia – rozvíjali Mojžišovo učenie podľa knihy Genesis. Tieto Filónove myšlienky budú tvoriť základ ranej kresťanskej apologetiky, ktorá označila grécku filozofiu za „krádež“ starobylej židovskej múdrosti (s. 79). V tomto vzťahu gréckej filozofie k Mojžišovi sa črtá tiež budúca predstava o filozofii ako *ancilla theologiae*, slúžiť len na dokazovanie zjavenej, vyššej pravdy.

Štvrtá kapitola opisuje politický život v Alexandrii v období rímskej nadvlády. Z Filónových spisov je zrejmé, že sa v politike snažil uplatňovať nielen zásady svojich predkov, ale aj ideály platónskej filozofie, ktorá kritizuje tyranu a vládu nevzdelanej masy. Ako autorka uvádza v piatej kapitole, Filón považoval za cestu k spoločenskému poriadku a dobre prežitému životu praktické zásady *iudaismu*, ktoré sa pre neho spájali predovšetkým s rituálnou obriezku, špecifickými stravovacími návykmi, dodržiavaním Šabatu, ďalej so sviatkami Pesach, Šavuot, Sukot, Hieroméni a Jom Kipur (s. 106 – 128). Filón sa pri opise týchto sviatkov zámerne vyhýbal všetkému, čo by mohlo vyznieť nacionalisticky a partikularisticky – židovské sviatky chápe univerzalisticky a miesto židovského národa a etnika v spoločnosti iných národov a etník definuje nasledovným prirovnaním: „tak, ako sa má kňaz ku svojej obci, tak sa má židovský ľud k celému svetu“. Jeho úlohou je „konať modlitby za celé ľudstvo za jeho odvrátenie od zlého a účasť na dobrom“ (s. 131).

V šiestej kapitole sa autorka venuje Filónovmu dielu a exegetickej metóde, ktorú vo svojich spisoch Filón využíval. Celkovo sa zachovalo až dvadsaťsedem jeho spisov (s. 133 – 136), ktoré interpretujú starozákonnú tematiku špecifickou, alegorickou metódou. Túto metódu prebral Filón z gréckej

kultúry, ktorá ju stáročia využívala na problematické výklady archaickej epiky, predovšetkým Homéra a básnikov. Alegória pôvodne znamenala „hovoriť niečo iné“ (*alla agoreuein*) než to, čo je v texte explicitne napísané. Slúžila ako nástroj na vysvetlenie nadprirodzených fenoménov alebo zjavných protirečení, ktoré sa vyskytovali v inšpirovaných textoch. Z hľadiska rozsahu celej publikácie tvorí šiesta kapitola Hadas-Lebelovej knihy najdlhšiu a tiež najzaujímavejšiu časť. Popisuje Filónove alegorizácie príbehu o stvorení sveta, o Adamovi a Eve, o Kainovi a Ábelovi, o Noem, o Jozefovi, o Abrahámovi, o Mojžišovi atď. Cez grécku filozofickú terminológiu a myšlienkové koncepcie bol Filón schopný vysvetliť všetky významné udalosti v životoch starých prorokov a ľudí. Ide o mimoriadne prepracované a hlboké úvahy, ktoré nemožno bagatelizovať ako naivné pokusy nasilu spojiť dve rozdielne myšlienkové tradície. Z Filónovej filozofie na nás dýcha majstrovstvo alexandrijskej vzdelanosti a duch doby, v ktorej klasický starovek siahla od Héraklových stĺpov pri Gibraltári až k iránskej náhornej plošine a Aralskému moru.

V siedmej kapitole sa Hadas-Lebelová zamerala na grécku filozofiu, ktorá stojí v pozadí Filónových alegorických interpretácií. Do popredia vystupuje najmä pytagorovská mystika čísiel, Platónova náuka o ideách a neustále zdôrazňovanie monoteistických črt gréckej, najmä stoickej filozofie. Filóna už v staroveku považovali za pytagorovca, platonika a stoika (s. 186 – 192). V ôsmej kapitole autorka rekapituluje základné prvky Filónovej náuky, z ktorých nás zaujal výklad Filónovej politickej teórie. Podľa autorky bol Filón prívržencom demokracie a pridržiaval sa Platónovej teórie o demokracii. Takáto evaluácia Filónovho myslenia sa nám zdá byť problematická, pretože Platón tradične vystupuje ako neoblomný kritik demokracie. Hadas-Lebelová rieši toto protirečenie tak, že Platónovu kritiku demokracie stotožní s kritikou tyranie, do ktorej podľa Platóna nevyhnutne vyústi každá demokracia. Autorka sa pritom zamerala na Platónovu ironickú chválu demokracie ako najslobodnejšej ústavy. Filónov ústretový postoj k demokracii sa pokúša zdôvodniť v pragmatisticko-realistickej duchu. Filón ako príslušník minority musel hlásať tolerantné politické názory, aby dosiahol u grécko-rímskych vládcov v Alexandrii svoje ciele.

Posledná, deviata kapitola, popisuje osud Filónovho diela v tradícii kresťanského myslenia. V dielach popredných cirkevných otcov identifikuje rozsiahle výpožičky z Filóna, ku ktorým sa tí nie vždy explicitne hlásili. Filón mohol mať blízko k prvým kresťanom v Egypte, ku kresťanskej gnóze a gnosticizmu a tiež k alexandrijskej cirkvi. Klement Alexandrijský aj Origenés poznali Filóna, citovali jeho diela a inšpirovali sa ním, hlavne jeho úvahami o Mojžišovi. Filónov odkaz výrazne vplýval aj na milánskeho biskupa a učiteľa Aurelia Augustína a tiež na sv. Ambróza, ktorý si vyslúžil prezývku „latinský Filón“ (s. 240). Na záver autorka vyslovuje otázku, či by západná teológia tak intenzívne využívala grécku filozofiu nebyť Filónovho diela a myšlienok. Filón Alexandrijský tak pred nami vyvstáva ako jeden zo starých otcov klasického starovekého kresťanstva, ktorý ako prvý autor v dejinách odhalil vnútornú previazanosť a príbuznosť grécko-rímskeho a židovského myslenia.

Filón Alexandrijský predstavuje informatívny a najmä interdisciplinárne zameraný príspevok k zložitej a doposiaľ stále málo prebádanej oblasti počiatkov kresťanskej filozofie. Tým, že autorka kombinuje dejiny filozofie s politickými a náboženskými dejinami, vytvára koherentný a komplexný významový útvar na relatívne krátkom priestore (celkovo publikácia nepresahuje 250 strán). Kniha je svojou dobre rozvrhnutou štruktúrou a argumentáciou vhodná aj pre laického čitateľa alebo študenta ako úvod do skúmanej problematiky, no zároveň je vhodná aj pre odborníkov, ktorí potrebujú konzultovať partikulárne témy a problémy z dejín filozofie, náboženstva a politickej histórie macedónskych kráľovstiev a Ríma. Kniha Hadas-Lebelovej je mimoriadne pútavým dielom z oblasti historiografie filozofie, ktoré drží pozornosť čitateľa až do poslednej strany.

Mgr. František Škvrnda PhD.

Katedra medzinárodných politických vzťahov

Ekonomická univerzita v Bratislave

Dolnozemska cesta 1

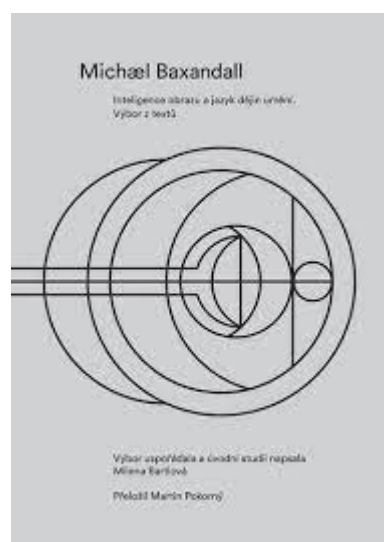
85235 Bratislava

e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk

Inteligencia obrazu a jazyk dejín umenia

Katarína Ihringová

Ihringová, K.: Inteligencia obrazu a jazyk dejín umenia. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.



Michael Baxandall: *Intelligence obrazu a jazyk dějin umění. Výbor z textů* (Výber usporiadala a úvodnú štúdiu napísala Milena Bartlová). Praha: UMPRUM, 2019. 240 s.

Michael Baxandall (1933 – 2008), najvýraznejší britský historik umenia svojej doby, člen Britskej a Americkej akadémie vied, profesor na Oxfordskej univerzite v Londýne, člen Warburgovho inštitútu v Londýne, ale aj pokračovateľ myšlienok Ernsta H. Gombricha a autor jednej z najvplyvnejších kníh dejín umenia. Jeho kniha *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style* (1972) bola dvojicou autorov Richard Shone a John-Paul Stonard v podnetnej publikácii *The Books that Shaped Art History* (Londýn, 2013) zaradená medzi 16 najvplyvnejších kníh z oblasti dejín umenia, ktoré by každý teoretik a historik umenia mal mať vo svojej knižnici.

Kniha *Intelligence obrazu a jazyk dějin umění* je výberom textov, ktoré zostavila česká historička a teoretička umenia Milena Bartlová. Prostredníctvom série ôsmich, chronologicky zoradených textov predstavila široký teoretický a historický záber Michaela Baxandalla v oblasti umenia. A hoci niektoré jeho štúdie už boli do českého jazyka preložené vďaka Ladislavovi Kesnerovi, predsa len takáto širokospektrálnosť jeho myšlienkového uvažovania o podstate umenia je nielenže zaujímavá, ale aj nutná pre uvedomenie si bohatosti metodologických prístupov v jeho dejinách. Baxandallova originalita uvažovania o umení pravdepodobne vyplývala z jeho živého záujmu nielen o samotné umenie, ale i o širší, kontextuálny presah do oblasti jazyka, kultúry a vedy, predovšetkým tej o obraze a pohľade. Séria vybraných textov je dôkazom toho, že hľadanie zmyslu umeleckého diela nemusí byť spájané len s ikonografickou analýzou. Mikroskopický pohľad na kultúrno-spoločenské podmienky zásadným spôsobom vplývajúce a podmieňujúce myslenie a tvorenie umelca sa stali novým príspevkom do umenovedných diskusií posledných troch desaťročí minulého 20. storočia.

Text s názvom *Obchodné podmienky* je výňatkem z knihy *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style* a prezentuje Baxandallove uvažovanie

o talianskej, predovšetkým florentskej malbe 15. storočia. Umenie a umelecké dielo je prezentované ako médium vstupujúce do rôznorodých spoločenských vzťahov, súčasťou ktorých sú umelci, mecenáši, cirkevní hodnostári, objednávatelia a vnímatelia umenia. Umenie bolo absolútnou súčasťou ich každodenných životných skúseností, preto renesančný štýl tvorenia bol poznamenaný sociálnymi, spoločenskými i kultúrnymi zvyklosťami, ktoré sa do umenia vždy pretavili. Baxandall zložil veľikánov renesančného umenia z nedosiahnuteľných piedestálov na úroveň ľudskej skúsenosti. Jej súčasťou bolo chápanie umenia ako komodity, za ktorú sa platí, a tiež cez postupné oslobodzovanie sa od nákladných materiálov (zlato, ultramarín), ktoré nahradilo remeselné zdokonaľovanie sa umelcov, ale aj umelcova tvrdá práca a obeta. Baxandall priniesol nové chápanie renesančného umenia, ktoré bolo podmienené veľkou interakciou s divákovým vnímaním ochotným prijať umenie ako súčasť každodennosti.

Ďalšiu Baxandallovu knihu vydanú v roku 1980 s názvom *Nemeckí renesanční rezbári v lipovom dreve* zastupujú v predloženej publikácii dve štúdie: *Vytyčovanie identít* a *Dobové oko*. V nich charakterizuje kľúčový pojem svojej teórie, ktorým je „dobové oko“. Baxandall bol presvedčený, že každý človek spracováva vizuálne podnety vo svojom mozgu odlišným spôsobom, pričom sa opiera o vrodené a kultúrne podmienené skúsenosti. Táto kombinácia skúseností sa nakoniec pretavuje do podoby umeleckého diela. V prípade existencie rezbárskych diel neskorej gotiky to boli napríklad aj zaoblené tvary gotického písma. No okrem spomenutých spoločenských podmienok, ktoré sú v umení vždy prítomné, tu existuje aj čosi, čo Baxandall nazýva individuálnym štýlom. Ten je však veľmi ťažko postihnuteľný, pretože nejde o celospoločenské znaky, ale skôr o autorské jedinečnosti. Kým tento pojem sa v umeleckých traktátoch talianskej renesancie (Vasari, Landino) spája s presnou kresbou, vhodne zvolenou farbou či gráciou umeleckého prejavu, v nemeckom sochárstve sa objavujú skôr pojmy ako slobodné dielo, vlastný dôvtip, umelecké znalosti či originalita. Nemecké umenie obdobia neskorej gotiky tak podľa Baxandalla omnoho viac podporovalo jedinečnosť, individuálny štýl a autorskú originalitu než talianske umenie, ktoré zdôrazňovalo kopírovanie a reprodukovanie antických predlôh či prírody.

V roku 1985 Baxandall vydal súbor prednášok pod názvom *Vzorce zámerov: Historické vysvetľovanie obrazov*. V predloženej publikácii Mileny Bartlovej ju prezentujú tri samostatné štúdie: *Jazyk a vysvetlenie, Historický objekt: Forth Bridge Benjamina Bakera a Kahnweilerov portrét Pabla Picassa*. V sérii prípadových štúdií Baxandall rieši problémy historika umenia, ktorými sa musí zaoberať pri popisovaní a analýze každého umeleckého diela. V jednotlivých štúdiách rozoberá príklady z umenia konca 18. storočia a prvej polovice 20. storočia, teda už nie príklady z renesančného umenia, ktoré zohráva v jeho štúdiách kľúčovú rolu. Zaujímavý je aj výber liatinového mosta, ktorý bol vybudovaný v rokoch 1882 – 1890 cez záliv Forth v Škótsku. Ide o pomerne neštandardný, ba dokonca provokatívny príklad, pretože Baxandall ho postavil na úroveň klasických diel vysokého umenia a na jeho báze rieši problémy historika umenia. To, čo je však na jednotlivých štúdiách zaujímavé a podnetné na premýšľanie, je úvaha zaoberajúca sa vzťahom slova (popisu) a diela (obrazu). Autora zaujíma myšlienka, aké stanovisko by historik umenia mal zastať pri popisovaní diela a aký vzťah má napísané slovo k samotnému dielu. Dokážu slová obsiahnuť podstatu diela? A môže popis obrazu reprodukovať akt pozerania sa na obraz? Baxandallova odpoveď je viac než zaujímavá: slová historika umenia nereprezentujú obraz, ale myšlienku, ktorá sa spája s daným dielom. Popis nikdy nepredkladá spodobenie obrazu, ale reprezentáciu uvažovania o obraze. Popis obrazu nie je reprezentáciou obrazu, ani reprezentáciou videnia obrazu, ale reprezentáciou našich vlastných úvah o obraze.

Štúdia *Kahnweilerov portrét Pabla Picassa* upriamuje čitateľovu pozornosť na jedného z najvýznamnejších umelcov moderného umenia – na Pabla Picassa a jeho obraz z roku 1910. Ide o portrét Daniela-Henry Kahnweilera, významného zberateľa a obchodníka s umením, ktorý si v roku 1907 založil v Paríži vlastnú galériu s umením. Aj vďaka nej mohol propagovať avantgardné umenie,

ktoré v danom čase stálo na okraji záujmu umeleckej kritiky, a tým podnietiť rozvoj trhu s umením. Práve spoločenský problém umeleckého trhu sa stal centrom záujmu Michaela Baxandalla. Na Picassov obraz patriaci k vrcholom analytického kubizmu je tak nazerané z nového uhla pohľadu. Už nie cez jeho analýzu formálnej vrstvy, ale cez inštitucionálny rámec, súčasťou ktorého je práve trh s umením. Jeho podobu a charakter vždy určuje niekoľko činiteľov: výstavné Salóny umožňujúce prezentovať diela moderných umelcov, periodiká píšuce o umení a obchodníci umenia ochotní predávať tieto diela. Podľa Baxandalla všetky spomenuté činitele a najmä ich vzájomná súhra určujú úspech či neúspech autora a jeho diela. Na maliara je tak nazerané ako človeka stojaceho uprostred komplexného kultúrneho diania.

Myslenie Michaela Baxandalla je v dejinách umenovedy špecifické a ťažko porovnateľné s inými metodologickými postupmi. Vďaka jeho mimoriadnym vizuálnym a jazykovým schopnostiam, ako i veľmi širokému historickému záberu – od Botticelliho a Piera della Francesca až po Hogartha, Chardina, osvietencov a Pabla Picassa – dokázal prezentovať svoje videnie umenia ako i myslenie o umení pútavým spôsobom. Okrem kľúčového pojmu „dobové oko“, ktorým sa zapísal do teórie videnia či sociálneho nazerania na umenie, to bolo najmä uvažovanie o postavení historika umenia v zložitom procese vývoja a premien vizuálneho umenia. Jedna z jeho otázok, ktorú si položil v knihe *Vzorce zámerov: Historické vysvetľovanie obrazov*, sa týka práve jeho pozície v umeleckom procese. Aký vzťah majú slová vyslovené historikom umenia k samotnému dielu/obrazu? A čo nám tieto slová dokážu o obraze povedať? Sú jeho reprezentáciou? Baxandallova odpoveď je jednoznačná: slová historika umenia nedokážu zachytiť celé bohatstvo ukryté v obraze. Slovný popis nie je reprezentáciou obrazu ani reprezentáciou videnia obrazu. Je však reprezentáciou našich vlastných úvah o obraze.

Mgr. Katarína Ihringová, PhD.
Katedra dejín a teórie umenia
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: katarina.ihringova@truni.sk

Existenciálna analytika zúfalstva. K slovenskému prekladu knihy S. Kierkegaarda *Choroba na smrť*

Milan Petkanič

Petkanič, M.: Existenciálna analytika zúfalstva. K slovenskému prekladu knihy S. Kierkegaarda *Choroba na smrť*. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.



Søren Kierkegaard: *Choroba na smrť*. Preklad Peter Šajda. Bratislava: Premedia 2018, 176 s.

V roku 2018 slovenského čitateľa zaujímajúceho sa o dielo dánskeho existenciálneho mysliteľa Sørrena Kierkegaarda (1813 – 1855) dozaista po dlhšej odmlke potešil preklad jednej z jeho kľúčových kníh – *Choroby na smrť* (*Sygdommen til Døden*) – do slovenčiny. Ide v poradí o tretí (ucelený) Kierkegaardov spis, ktorý bol doposiaľ do nášho jazyka preložený; no pokým prvé dva preklady jeho kníh *Bázeň a chvenie* (2005) a *Bud' – alebo* (2007)^[1] boli výsledkom úsilia dnes už nebohého prekladateľa, nordistu a germanistu Milana Žitného, preklad poslednej knihy je prekladateľským debutom Petra Šajdu.

Titulom „choroba na smrť“ v názve knihy Kierkegaard odkazuje na zúfalstvo, pretože práve zúfalstvo je v jeho očiach tou jedinou chorobou, ktorá vo svojich dôsledkoch vedie k smrti, totiž k večnej smrti. Zúfalstvo ako tému Kierkegaard reflektuje vo viacerých svojich knihách, avšak najkomplexnejšie a najsystematickejšie sa tomuto konceptu venuje práve v spise *Choroba na smrť*. Túto svoju hlavnú „rozpravu o zúfalstve“ vydáva v roku 1849 pod pseudonymom Anti-Climacus, ktorý v jeho pseudonymnej tvorbe reprezentuje „kresťana mimoriadnej úrovne“^[2]. To implikuje, že Kierkegaard v knihe prostredníctvom Anti-Climaca osvetľuje ľudskú existenciu z ideálneho kresťanského uhľa pohľadu.

Ústredným cieľom knihy *Choroba na smrť* je objasnenie a analýza zúfalstva vo všetkých jeho

možných podobách. Tu však treba čitateľa upozorniť na to, že Kierkegaardovo chápanie zúfalstva je veľmi originálne, a nie celkom sa kryje s bežným a psychologickým chápaním tohto pojmu. V bežnom a psychologickom úze máme pod zúfalstvom na mysli v prvom rade pocit (a druhotne aj vedomie) beznádeje a sklúčenosti; v zúfalstve teda pociťujeme nedostatok nádeje či domnievame sa, že nemáme žiadne východisko. Z pohľadu Kierkegaarda je však zúfalstvo predovšetkým chorobou ducha (resp. Ja), nie duše. Kierkegaardov koncept zúfalstva teda nie je psychologický, ale duchovný (týka sa vecí najvyšších a empiricky neuchopiteľných) a existenciálny (súvisí zásadne s jednotlivcovými rozhodnutiami a jeho slobodou, tá je totiž jeho zdrojom). To znamená, že vôbec nemusíme pociťovať zúfalstvo ani si ho byť vedomí, aby sme boli v očiach Kierkegaarda klasifikovaní ako zúfalí. Dokonca môžeme byť šťastní a zároveň vo svetle pravdy zúfalí, pretože šťastie samo k duchovným kategóriám nepatrí[3]. Vzhľadom na to sa nám potom nebude zdať až také prekvapujúce jeho zásadné tvrdenie o univerzálnosti zúfalstva: „niet takého človeka, ktorý by nebol aspoň trochu zúfalý“[4]. Totiž z pohľadu Kierkegaardovej filozofickej antropológie zúfalstvo patrí k základnej štruktúre našej existencie. A tak prostredníctvom existenciálnej analýzy zúfalstva nám v knihe zároveň predstavuje svoj pohľad na štruktúru ľudského Ja.

Hneď úvodná strana hlavného textu zamotá hlavu nejednému čitateľovi. Ako vtipne poznamenáva jeden z popredných komentátorov Kierkegaardovho diela Gordon Marino, istotne podaktorí čitatelia v snahe „prekúsať sa“ a porozumieť prvým riadkom textu „okamžite šmaria knihu naprieč celou miestnosťou“[5]. A predsa je to práve táto prvá strana, ktorá prináša tri zásadné Kierkegaardove tézy. Tieto postihujú tri základné vzťahy, ktoré sú z pre ľudskú bytosť konštitutívne: 1. Človek je syntéza (a teda jednota) vzťahov nekonečnosti a konečnosti, časného a večného, slobody a nevyhnutnosti. 2. Ja je vzťah (syntézy), ktorý sa vzťahuje k sebe samému. 3. Ja ako vzťah, ktorý sa vzťahuje k sebe samému, sa zároveň vzťahuje k tomu, čo celý tento vzťah ustanovilo.[6] Všetky tri tézy sú kľúčové pre pochopenie Kierkegaardovej filozofickej antropológie: prvá vypovedá o protikladných póloch, z ktorých každý človek ako človek ontologicky pozostáva, druhá o sebaurčení a slobode, ktorá tkvie v samotných základoch človekovho Ja a činí z neho subjekt vlastnej existencie a tretia o vzťahu k Bohu ako fundamentálnom vzťahu ľudskej existencie, hoci tento vzťah zostáva často neuvedomený či zakrývaný. Narušenie ktoréhokoli z týchto vzťahov vedie u jedinca k vzniku zúfalstva. Vychádzajúc z tejto základnej štruktúry existencie definuje Kierkegaard zúfalstvo jednak ako stav nerovnováhy v rámci zložiek syntézy, jednak ako stav, ktorý charakterizuje výrazom „nebyť sám sebou“ a nakoniec ako opačný stav k viere ako transparentnému vzťahu k Bohu. Nejde tu však o tri rôzne typy zúfalstva, ale o jeho tri základné aspekty: totiž pri každom type zúfalstva dochádza súbežne k rozvráteniu všetkých troch uvedených konštitutívnych pomerov tvoriacich jeho Ja.

Najväčší priestor knihy je venovaný opisu a analýze najrôznejších foriem zúfalstva, a to sa týka oboch jej častí. Kým v prvej časti však Kierkegaard skúma zúfalstvo mimo teologického rámca, v druhej ho skúma práve cez túto optiku, pričom zúfalstvo tu preklasifikuje na hriech. Kniha ako celok je v podstate nozológiou a etiológiou zúfalstva, jej obsahom je teda klasifikácia a deskripcia prejavov a príčin tejto duchovnej choroby. Kierkegaard z diagnostických dôvodov vedie v knihe akoby dvojaký chirurgický rez naprieč Ja, aby tak odhalil rôzne podoby a príčiny tejto duchovnej choroby skrývajúcej sa pod jeho povrchom, pod vonkajšou fasádou jeho zjavu. Kým prvý odhaľuje a opisuje formy zúfalstva z abstraktnej perspektívy, keď skúma možné formy nerovnováhy medzi oboma stranami Ja-syntézy, pričom zúfalstvo sa tu vynára vtedy, ak jedna zo zložiek syntézy prevažuje na úkor druhej, protikladnej (napríklad zúfalstvo nekonečnosti vzniká vtedy, ak nám chýba rozmer konečnosti), druhý skúma formy zúfalstva z pohľadu ich intenzity a hĺbky, a tým definuje jeho jednotlivé stupne. Tie závisia od stupňa vedomia, a to v zmysle vedomia o sebe samom a vedomia o vlastnom zúfalstve. To znamená, že čím viac je v človeku vedomia o sebe samom a vlastnom zúfalstve, tým hlbšie a intenzívnejšie je jeho zúfalstvo, čo platí i naopak: v nevedomosti o Ja, t. j. v bezduchosti je človekovo zúfalstvo najmenšie. Zúfalstvo sa tak v Kierkegaardovom chápaní ukazuje ako jav nanajvýš dialektický: na jednej strane každý nový stupeň zúfalstva je vzostupom na ceste

ducha k sebe samému, na strane druhej zodpovedá stupňom jeho pádu, je totiž zostupom do hlbín hriechu. Dialektická povaha zúfalstva sa ukazuje aj v tom, že hoci je zúfalstvo na jednej strane chorobou ducha, protikladom viery, rovná sa hriechu a človeka vedie napokon až do večného zatratenia, je na strane druhej nevyhnutným krokom na ceste k sebe samému, k viere a k duchovnému uzdraveniu: „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“^[7]. V druhej časti knihy okrem zadefinovania a opisu jednotlivých stupňov zúfalstva ako hriechu, ako aj pohoršenia prichádza Kierkegaard s dôležitou definíciou viery so zreteľom na Ja-syntézu: „keď Ja je samo sebou, chce byť samo sebou a priehľadne spočíva v Bohu“^[8]. Vieru tak Kierkegaard v *Chorobe na smrť* chápe ako stav úplne zbavený zúfalstva a zároveň ako stav, v ktorom sa Ja stáva celkom samo sebou. A v tomto duchu tu Kierkegaard prevoláva svoju slávnu tézu: „veriť je byť“^[9].

Choroba na smrť je ako kniha predovšetkým brilantnou analýzou existencie a jej možných spôsobov v pomere k zúfalstvu, ktoré je jej významnou a neodmysliteľnou súčasťou. Nikto pred Kierkegaardom nepreskúmal túto chorobu ducha do takej šírky a hĺbky a do najmenších nuáns ako práve on. Pričom jeho porozumenie existencii a zúfalstvu ako jej štruktúrnemu prvku dôsledne sleduje základné kresťanské východisko, kde Ja stojí vo svojej slobode a nesmiernej zodpovednosti priamo pred Bohom. V tomto smere možno len súhlasiť s názorom Wolfganga Jankeho, podľa ktorého je tento spis „základnou knihou kresťanskej existenciálnej analytiky“^[10]. Podľa Kierkegaardovho životopisca Petra Rohdeho je to kniha zo všetkých jeho kníh azda najpozoruhodnejšia, ponárajúca sa najhlbšie do hlbín duše človeka^[11]. Aj vďaka tejto jej pohrúženosti do najskrutejších zákutí ľudskej existencie a vyobrazeniu i tých jej najneobvyklejších podôb je čítanie a plnohodnotné porozumenie textu tejto knihy náročnou cestou vyžadujúcou od čitateľa istú mieru vnútornej skúsenosti a duchovnej zrelosti. Peter Šajda, autor slovenského prekladu, v doslove knihy zasa výstižne charakterizuje jej formu a účel: „Netrpí nijakou filozofickou korektnosťou, naopak, chce sa čitateľa dotknúť na citlivom mieste, chce ho vyrušiť, zatriať ním, vyprovokovať ho... Je (to) smrteľne vážna aj uštipačne satirická kniha.“^[12] A ja len dodám, že napriek náročnosti textu a vážnosti ústrednej témy knihy i očividnej autorovej snahe čitateľa rozrušiť či prebudiť, každému, kto túži po tom hlbšie porozumieť vlastnej existencii, stojí rozhodne za to si ju prečítať.^[13]

K samotnému prekladu knihy Petra Šajdu mám len zopár poznámok. Treba pripomenúť, že popri ňom už dávnejšie jestvuje aj český preklad v dvoch rôznych vydaniach, a to od prekladateľky Marie Mikulovej-Thustrupovej (jej preklad tejto knihy bol pôvodne publikovaný v roku 1981 za železnou oponou v Mníchove a po jej páde bol v roku 1993 revidovaný a publikovaný v Prahe v spoločnom zväzku so spisom *Bázeň a chvenie*^[14]), ktorú možno považovať zásluhou jej prekladov za jednu z priekopníčok prebudenia záujmu o Kierkegarda nielen v Česku, ale vďaka jazykovej a kultúrnej blízkosti i u nás. Keď len letmo porovnáme tieto preklady, môžeme spozorovať jeden výrazný rozdiel: kým Mikulovej-Thulstrupovej preklad je voľnejší, povedzme, viac básnický, čo ho môže robiť miestami pútavejším, Šajdov preklad je oproti nemu viac terminologicky exaktný a konzistentný, čo je zase veľmi dôležitá vlastnosť najmä z perspektívy filozofického čitateľa. Tu by som sa však pozastavil pri zdanlivo spornom prelade jedného termínu, ktorý je pre Kierkegarda zásadný: *opbyggelige* (resp. v tvare podstatného mena: *Opbyggelse*). Týmto výrazom Kierkegaard súhrnne nazýva nepseudonymné, otvorene náboženské spisy (*opbyggelige Taler*), ktoré možno aj s pomocou skorších českých prekladov Kierkegaardových diel preložiť ako „vzdelávajúce rozpravy“, resp. „vzdelávajúce reči“, čím sa však nemieni, že ide o spisy, ktoré majú čitateľovi pomôcť k nadobudnutiu nejakých vedomostí či zručností, ale že ide o spisy, ktoré majú viesť k povzneseniu ducha a rozvoju osobnosti. Šajda oproti tomu uprednostňuje cudzí výraz „formačný“, pričom to aj náležite zdôvodňuje^[15]. Hoci sám prijímam toto jeho zdôvodnenie ako vecne a sémanticky správne, nemôžem sa ubrániť dojmu istej cudzosti a nepatričnosti tohto termínu v súvislosti s náboženským a osobnostným rastom. No azda je to len môj osobný dojem a otázka zvyku. Na druhej strane, vzhľadom na to, že i výraz „vzdelávajúci“ nie je najšťastnejší, pretože sa dnes spája predovšetkým so získavaním informácií, čo zaiste nie je to, čo pod ním mal Kierkegaard na mysli, natískajú sa tu

i ďalšie možné preklady, napríklad povznášajúci, poučný či pobádajúci.

Na záver môžem konštatovať, že Šajdov preklad *Choroby na smrť* ako jednej z najzásadnejších kníh dánskeho existenciálneho náboženského mysliteľa je rozhodne i vďaka svojej kvalite a snahe o terminologickú precíznosť pre slovenskú odbornú čitateľskú verejnosť významným a prínosným počinom. A určite by som nielen ja osobne privítal, keby Peter Šajda nezostal len pri tomto preklade, ale keby sa odhodlal systematicky nadviazať na započatú prácu Milana Žitného ďalšími prekladmi rozsiahleho a myšlienkového bohatého Kierkegaardovho diela.

Literatúra

- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018.
- KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 6. HONG, H. V. – HONG, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press 1978, s. 174.
- JANKE, W.: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta 1994.
- MARINO, G.: *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne 2018.
- PETKANIČ, M.: Zúfalstvo ako existenciál. Nad textom Sorena Kierkegaarda *Choroba na smrť*. In: *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. (Ed. ŠAJDA, Peter) Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave: Trnava 2020, s. 25 – 59.
- ROHDE, P.: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia 1995.
- ŠAJDA, P.: Príbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve. In: KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 157 – 176.

Poznámky

- [1] Pre úplnosť treba dodať, že ešte pred vydaním slovenského prekladu Kierkegaardovej najrozsiahlejšej knihy *Bud' – alebo vyšli* v Kalligrame samostatne dve časti tohto diela *Zvodcov denník* (2003) a *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti* (2006), ktorých preklad je taktiež dielom Milana Žitného.
- [2] KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 6. HONG, H. V. – HONG, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press 1978, s. 174.
- [3] Pozri KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 33.
- [4] KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 29.
- [5] MARINO, G.: *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne 2018, s. 69.
- [6] Pozri KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 19.
- [7] KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 132.
- [8] KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 95.
- [9] KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 107.
- [10] JANKE, W.: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta 1994, s. 28.
- [11] ROHDE, P.: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia 1995, s. 131.
- [12] ŠAJDA, P.: Príbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve. In: KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, 157 – 176, s. 157.
- [13] Viac k analýze zúfalstva u Kierkegaarda pozri moju štúdiu: PETKANIČ, M.: Zúfalstvo ako existenciál. Nad textom Sorena Kierkegaarda *Choroba na smrť*. In: *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. (Ed. ŠAJDA, Peter) Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave: Trnava 2020, s. 25-59.
- [14] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- [15] Pozri KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia 2018, s. 149 – 150 (poznámky prekladateľa).

Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: milan.petkanic@gmail.com

Hommage á Lawrence Carroll

Silvia L. Čúzyová

Čúzyová, S. L.: Hommage á Lawrence Carroll. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

Americko-austrálsky maliar Lawrence Carroll (1954 – 2019) vyštudoval ilustráciu v kalifornskej Pasedene (*Art Center College of Design*) a potom sa presídlil do Los Angeles a New Yorku, kde pracoval ako ilustrátor pre rôzne americké noviny a magazíny (o iného pre *The New York Times* a *The Village Voice*). Umelecky dozrieval v 80. rokoch v rámci živej newyorskej kultúrnej scény, ktorá mu poskytla množstvo kreatívnych stimulácií. Bol oboznámený s prácou minimalistov aj predstaviteľov amerického abstraktného expresionizmu, odolával však trendom aj lákadlám a po 30 rokoch nebola v jeho tvorbe žiadna výrazná zmena. Vyformoval si osobitý umelecký jazyk, v ktorom kládol dôraz na prácu s fyzickou matériou plátna a výskum vzťahov medzi malbou a priestorom. Malbou sa snažil vytvoriť určité špecifické miesto a maľovanie bola preňho kontinuálna celoživotná výzva. Carroll vytváral svoje diela intuitívnym takmer inštinktívnym spôsobom, opakovane ich prerábali, povrchy malieb nesú svedectvá jeho gest a myšlienkových pochodov. „Vždy môžem niečo vymazať a začať znovu. Vždy mám cestu von i znovu späť do maľby.“^[1] Táto „evolúcia“ mu umožnila nájsť to, čo prostredníctvom tvorby hľadal.

Vo svojich maľbách používal „špinavú bielu“, ne-bielu („off-white color“) a ne-farby – odtiene čo najviac sa blížiacie farbe a charakteru podkladového plátna. Na charakteristický stíšený kolorit svojich diel často využíval obyčajnú komerčnú farbu určenú na nátery v domácnosti. Do diel intervenoval aj voskom, plátna rozrezával a zošíval alebo nahrubo spájali kancelárskymi spinkami. Zo starých celkov zostavoval nové, „saturované spomienkami a vrstvené emóciami“. Do Carrollových malieb sa postupne inkorporovali aj drobné predmety dennej potreby ako žiarovky, kvety, topánky a podobne. Dvojmerné i trojrozmerné diela sú tak relikviármi jeho bytia a každodennosti. Elementy, ktoré pridával a zahrňal do svojich prác, pochádzajú z jeho starých ateliérov (prach z podlahy), z predchádzajúceho života a sú to drobnosti, ktoré si z nejakého dôvodu ponechal. V *Erasure Paintings* sa stali súčasťou maľby fragmenty obrázkov a kúsky novín premaľované farbou (alúzia jeho ilustrátorskej minulosti), a proces vkladania je prítomný aj v *Insert Paintings*. V závere 80. rokov pracoval na tzv. *Stacked Paintings*, ktoré pozostávajú z navrstvených plátien rôznej veľkosti. V maľbe – v rámci svojho subtilného prístupu – experimentoval, varioval a vytváral nové typy skulpturálnych diel, napríklad v *Cut Paintings* otvára rozrezané plátno nový obrazový priestor. Neskôr tiež vertikálne vrstvil rámy alebo prezentoval priestorový maliarsky „box“ a svoje diela cielene umiestňoval nielen na steny, ale aj do rohov a na podlahy výstavných miestností. Carroll vždy dôveroval médiu maľby a nikdy sa nepovažoval za sochára, vždy primárne len za maliara, ktorý občas pracuje s trojrozmernosťou. V roku 1988 usporiadal svoje prvé sólové výstavy v Bostone a New Yorku, a získal pozornosť verejnosti, kritikov aj kurátorov. (Napísal listy niektorým umelcom, ktorých obdivoval, napríklad Seanovi Scullymu, s ktorým sa následne spriatelil a neskôr spoločne vystavovali.) V tomto čase Carrollov ateliér navštívili Harald Szeeman, Jan Hoet a Konrad Fischer a nasledovala prvá samostatná výstava v Európe (vo Frankfurtu). Na počiatku 90. rokov vytvoril *Floor Paintings* a *Corner Paintings*, ako aj prvé *Sleeping Paintings*, maľby uložené v nikách, akoby tu spali. Dôležitý je rok 1990, keď prvýkrát navštívil múzeum Giorgia Morandiho v Bologni a stal sa veľkým obdivovateľom a znalcom jeho práce.

Carrollova špecifická práca s malbami prirodzene pokračovala aj pri ich inštalovaní v rámci výstavných priestorov, v ktorých umelec svoje diela umiestňoval tak, aby sa navzájom ovplyvňovali, komunikovali a vytvárali dialógy nezávislé od kontextov a časov svojho vzniku. Pôsobivé maliarske site-specific inštalácie realizoval vo viacerých historických budovách, napríklad v Palazzo Ducale v Gubbio, Palazzo Ducale v Sassuolo alebo v Palazzo della Grand Guardia vo Verone. V roku 1992 bol pozvaný participovať na Documente IX. v Kasseli, kde predstavil leitmotív novej série, a to vodu ako metaforu života v diele *I hear the ice melting*. Po roku 2000 vytvoril *Table Paintings* a žil striedavo v USA a Benátkach, kde vyučoval malbu na Benátskej univerzite (IUAF – do 2013). Vznikali *Slip Paintings*, malby z prestupujúcich sa komponentov, ako aj zvlášťne *Frozen Paintings* – malby, ktoré sú vďaka vnútornému mechanizmu zamrznuté v ľade. V rámci 55. Bienále v Benátkach (2013) bol pozvaný predstaviť kolekciu svojich malieb s názvom *Nothing Gold Can Stay* v pavilóne Vatikánu. Umelec zvolil pre výstavu názov odkazujúci na báseň amerického básnika Roberta Frosta, ktorá oslavuje prchavú krásu prírody. Reflektoval tým estetiku svojich diel, ktorá je v harmónii s pomíňajúcou povahou všetkých vecí. Pre jar roku 2020 pripravoval sólo výstavu v Dome umění České Budějovice, papierový model galerijných priestorov ako štart uvažovania o podobe budúcej výstavy uverejnil na svojom instagramovom profile. Anticipoval tým však budúcnosť, ktorá sa nestala. Lawrence Carroll 21. mája 2019 nečakane zomrel. O niečo neskôr sa zdalo, že výstava predsa len bude, pokračovanie prisľúbila Carrollova manželka Lucy Carroll Jones, ktorá osobne navštívila Dům umění České Budějovice pri príležitosti vernisáže Marca Tirelliho (osobného priateľa Carrollovcov). Tirelliho výstavu však predčasne ukončila prvá covidová karanténa, ktorá pre rok 2020 vyškrtla z programu aj výstavu Lawrence Carrola – in memoriam.^[2]

Lawrence Carroll vedome vytrval v pozícii solitéra. Nebol však izolovaný, naopak, jeho tvorba deklaruje intenzívne štúdium a napojenie na starostlivo zvolené umelecké tradície. „Potrebujem byť prepojený so svetom, ale rovnako potrebujem súkromie a ticho svojho ateliéru, kde môžem všetko spomaliť a stíšiť hluk života.“^[3] „Zaujíma ma tvorba iných umelcov, v ktorej nachádzam inšpiráciu a príklady, aká neobyčajná môže byť malba.“^[4] Carroll súhlasil s výrokom Antoni Tapiésa, že umenie predstavuje dvere, ktoré vedú do ďalších dverí a tie do ďalších dverí a tak ďalej, a človek nimi pokračuje stále ďalej, aby našiel podstatu toho, čo hľadá. V jeho malbách nie sú primárne naratívne príbehy, ale napriek tomu sa mu podarilo zachytiť a aktivovať „hlboké ľudské prežívanie“, aké nájdeme v malbách van Eycka, Rembrandta, Goyu alebo van Gogha. Špecifické svetlo a svetelnosť malby študoval u Turnera. Nový spôsob komponovania a umiestňovania diela ho zaujali u Mondriana, Judda a Andrého. Carrollove trojdimenzionálne malby vystupujú a aktívne zasahujú do priestoru, spočívajú v rohoch alebo na podlahe: „Môžete okolo nich chodiť a spoznávať ich úplne inak, ako to umožňujú malby umiestnené na stene.“ Maliar sa pokúsil o režirovanie potenciálneho diváckeho zážitku: „Spomalil som diváka, pretože moju malbu nie je možné uchopiť len z jedného miesta.“^[5]

Lawrence Carroll podľa vlastných slov štyri až päťkrát absolvoval svoju „pútnickú cestu“ za Giottom a za jeho freskami v Assisi, ktoré disponujú „tichosťou a pokojom“, v „prekrásnych bledých farbách“, akoby boli „za závojom času“. Najradšej chodil v zime, keď tam bol s Giottom len on sám: „Snažil som sa nejakým spôsobom absorbovať to, čo vidím a odniesť si to so sebou, dúfajúc, že jedného dňa sa niečo z toho prejaví v mojej práci, a opäť ma prepojí s týmto zážitkom.“ Giottove malby boli pre Carrolla nepochybne veľkou inšpiráciou, i keď „nevedel presne povedať ako“. Myslím si, že je to určitý „dotyk s mystériom“, a neverbalizovateľná spirituálna dimenzia tvorby, čo je spoločným menovateľom a výsledkom snahy oboch umelcov. „Subtílnosť a mlčanie“, pokoj, pokora a duchovná rovnováha, ktorá emanuje z Carrolových „relikviárov“, odkazuje na niečo esenciálne, čo je intuitívne materializované v týchto dielach na pomedzí malby, kresby a sochy. Prostredníctvom trpezlivosti a nádeje v to, že určité veci budú odhalené v čase, nám ukázal krásu, ktorú by sme sami pravdepodobne tak ľahko nenašli.

Pre Lawrence Carrolla tkvela tvorivosť „v dlhom procese koncentrácie a kontemplácie.“^[6] Patrí

k tým umelcom, ktorých diela a myšlienky pracujú s vnútorným zážitkom. Majú schopnosť subtilne, ale naliehavo otvoriť pre vnímateľa mnoho otázok, a to nielen umeleckých, ale aj existenciálnych a spirituálnych. Jeho osobný príbeh hovorí o neustálom umeleckom napojení, o zotrvávaní v paralelnom tvorivom „meta“ svete, ktorý vo výsledku otvára možnosti vhladu, vstupu od nových vrstiev tohto sveta a nás v ňom. Je to dar i daň súčasne, cesta k elementárnym základom poznania a krásy je cestou s celoživotným trvaním, údel plný pochybností a duševného nepohodlia, s mĺňnikmi malých či veľkých „zjavení“. Carrollova „intímna a melancholická tvorba, pretvárajúca najprostejšie materiály na silné metafory krehkosti života a potreby vytrvať, vlastnej pre ľudskú povahu“, [7] prináleží k tým podobám súčasného umenia, ktoré majú schopnosť neutilitárne a nečakane spomaliť čas, vizualizovať transcendujúce ťažko uchopiteľné okamihy či duchovné kvality a pripomenúť bohatosť toho, čo nás obklopuje.

Literatúra

Lawrence Carroll: *I have longed to move away. Works 1985 - 2017*, Museo Vincenzo Vella, Ligornetto, 2017.

URL:

‘<https://galerie-karsten-greve.com/en/exhibition/lawrence-carroll/moments-may-24-august-31-2019-extended-honor-artist/en>’

URL: ‘<https://artcritical.com/2015/04/20/david-carrier-on-lawrence-carroll/>’

Poznámky

[1] Porov: <https://artcritical.com/2015/04/20/david-carrier-on-lawrence-carroll/> Dostupné 10. 10. 2020. Preklad S. Č.

[2] Kurátor a organizátor výstavy Michal Škoda prezradil, že Carrollova výstava by v DUČB mohla byť na jar 2022.

[3] „Carry on the Light“, A Conversation between Barbara Catoir and Lawrence Carroll. IN: *Lawrence Carroll: I have longed to move away. Works 1985 -2017*, Museo Vincenzo Vella, Ligornetto, 2017, s. 61. Preklad S. Č.

[4] Tamže.

[5] *Lawrence Carroll: I have longed to move away. Works 1985 - 2017*, Museo Vincenzo Vella, Ligornetto, 2017, s. 62. Preklad S. Č.

[6] Porov.:

<https://galerie-karsten-greve.com/en/exhibition/lawrence-carroll/moments-may-24-august-31-2019-extended-honor-artist/en> Dostupné 10. 10. 2020. Preklad S. Č.

[7] Tamže.

Mgr. Silvia L. Čúzyová, PhD.

Katedra pedagogiky výtvarného umenia

Pedagogická fakulta TU v Trnave

Priemyselná 4

918 43 Trnava

e-mail: silvia.cuzyova@gmail.com









Fragmenty o odchádzaní. List Teodorovi Münzovi

Michal Bizoň

Bizoň, M.: Fragmenty o odchádzaní. List Teodorovi Münzovi. In. *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

A Letter to Teodor Münz

At the beginning of the last year, Teodor Münz, distinguished Slovak philosopher and translator, published the book entitled *Are We Leaving? An Essay on Man and Nature*, in which he presents his philosophy of man and pessimistic vision of his future. The article, written in the form of a letter, is response to his book.

Keywords: Teodor Münz, Anthropology, Future of Man, Pessimism

Čo príde, nevie nik, a tá doba nemá ešte meno.^[1]
(Emerich Coreth)

Vážený pán doktor,
píšem Vám, aby som konečne verejne splnil, čo som Vám už dávnejšie súkromne slúbil. Napísať čosi k Vašej ostatnej knihe.^[2] V prvom rade by som sa Vám veľmi rád za ňu opätovne poďakoval. Čítal som ju viac ráz a na viac ráz. Postupne, pomaly, ale aj rýchlo a hltavo. Držal som od nej pôst a aj sa ňou prejedal. Uvažoval som o nej najmä v prírode, nosil som si ju však aj do mesta. Začínal som ňou dni, no vkradla sa mi i do snov. Slovom, užil som si s ňou svoje. A aj kniha so mnou – dočmáral som ju skrz-naskrz. Dúfam, že sa nehneváte. Povedali ste, že po jej prečítaní Vás nemám šetriť (na presnú formuláciu si už nepamätám, žiaľ, nebol som taký pohotový ako Vy pri stretnutí s líškou). Ak teda dovolíte, líškať sa Vám nebudem.

Povedali ste tiež, aby som čítanie začal záverečnou kapitolou, Vaším dialógom s líškou. Dobre, povedal som si, keď ste to povedali Vy, začnem. Začiatok to bol výborný, rozhovor bol veľmi pútavý. Dobre, že ste si ho nahrali. Hoci, priznávam, že líškine otázky o Slovensku, migrantoch a žití sa mi zdali sprvu akési nelíšcie. Až neskôr som sa dovtípil, že ten náhly zlom v jej reči je zrejme súčasťou jej prefíkanosti. Pri ďalšom čítaní vysvitlo, že v rozhovore sa nachádza antropologická pointa práce, ako v recenzii na Vašu knihu prezrádza aj Zlatica Plašienková (mimochodom, tiež nabáda netrpezlivých čitateľov k rovnakému postupu).^[3] Hovorím si, nechal som sa nachytať – čítať detektívny príbeh od konca. S nadsázkou môžem konštatovať, že keby som to vedel prv, mohol som si ušetriť čítanie. Darmo by bolo teraz plakať nad prečítanou knihou. Priklonil by som sa k tomu, čítať knihu pekne po poriadku – po riadku i medzi riadkami. Musím Vám však prezradiť, že do tej istej rieky som vstúpil hneď dvakrát. I po druhý raz som totiž knihu začal čítať na konci. Asi na tom čítaní odzadu niečo predsa len bude.

To, čo Vám napíšem, napíšem to radšej hneď, bude len môj osobný, michalomorfný a veľmi fragmentárny pohľad na Vašu prácu. Nečakajte žiadnu celistvú výpoveď. Bude to len výber nesúrodých útržkov z poznámok z okraja knihy – fragmenty fragmentov. Skôr, ako sa však do nich pustím, dovoľm si uviesť jednu dôležitú metodickú poznámku.

Uprostred knihy (s. 124), vyvodzujúc z toho, čo ste už skôr uviedli, uvádzate, že nemusíte nikoho vyzývať k tomu, aby s Vami nesúhlasil, lebo každý sme vraj iný, a teda logicky podľa Vás z toho plynie, že nik s Vami nesúhlasí, hoci by si to aj myslel. Ak prepáčite, dovolil by som si, navzdory Vašej logike, s Vami súhlasiť – aspoň niekedy a v niečom. Teraz s čistým srdcom môžem prejsť k ohláseným fragmentom.

Hneď na úvod píšete: „(...) chcel by som [slovosled som upravil] k svojej doterajšej filozofickej práci povedať nejaké posledné slovo, niečo z nej vyvodiť, urobiť za ňou bodku, lebo môj čas sa kráti“ (s. 9). Zaujalo ma, že hovoríte o bodke, pretože do názvu ste dali otáznik – *Odchádzame?* A aj Vaša, celkom priama odpoveď na položenú otázku by si podľa mňa zaslúžila skôr výkričník ako bodku. Vy ste ho tam však nedali. Neprikazujete človeku odísť, ani ho k tomu nevyzývate, hoci si aj myslíte, že by tu už nemal byť (s. 207). Neprejavujete ani údiv nad odpoveďou, ku ktorej ste dospeli. Vaša odpoveď – *odchádzame* – nie je pre človeka bodkou, ale výkričníkom! Je mu upozornením. Ak je Vaša kniha bodkou, tak pre mňa len v tomto zmysle (ako súčasť výkričníka)!

V súvislosti s položenou otázkou z titulu knihy a Vašou odpoveďou na ňu mi nedá nespomenúť, že svojou odpoveďou vyčnievate z radu. Napriek známej zákonitosti, že „na každý nadpis, ktorý končí otáznikom, možno odpovedať nie“, Vy naň odpovedáte rozhodné a rúzne *Áno*.^[4]

V úvode, odkazujúc na Heideggera, hovoríte aj o vzťahu človeka a techniky. Technika človeka vykoreňuje (dodal by som, že aj zakoreňuje) a „má“ už len technické vzťahy. Ak dovolíte, zmienil by som sa na tomto mieste v krátkosti o svojom obľúbenom Buberovi. Stále dúfam, že Vás raz pre neho napokon získam. Aj on by sa iste podpísal pod to, že v ľudských vzťahoch dnes prevládajú najmä technické vzťahy (o Heideggerovi si však myslel svoje). Vysvetľuje to zhruba nasledovne. Sprievodným javom neustáleho nárastu sveta artefaktov je aj nárast a rozvoj schopnosti človeka zakúšať a užívať tento svet predmetnosti. Pritom platí, že rozvíjanie schopnosti človeka vstupovať do technických vzťahov k veciam ide na úkor rozvoja schopnosti vstupovať do bezprostredných medziludských vzťahov (nielen medziludských). Povedané buberovským slovníkom, svet slova Ono sa rozpína na úkor sveta slova Ty. Na tom, že v živote človeka čoraz viac prevládajú technické vzťahy, sa teda podieľa synergia dvoch pohybov. Prvý pohyb smeruje od nárastu predmetnosti, ktorý sprevádza nárast schopnosti zakúšať a užívať, a táto potláča schopnosť človeka vstupovať do vzťahu Ja-Ty. Druhý, akoby spätný pohyb, sa odvíja od oslabenej schopnosti človeka vstupovať do vzťahu Ja-Ty, ktorá necháva priestor pre väčšiu realizáciu zakúšania a užívania.

V úvode vravíte aj o hlavnej myšlienke Vašej práce, ktorou je vysvetlenie človekovho dobra a zla. Nielen v ňom samom je dobro a zlo, ale i vo všetkom, čo činí, je prítomné dobro i zlo. Ba, dá sa povedať, že pre človeka je dobro a zlo všade a vo všetkom, v dobrom i zlom. Nič nie je pre neho iba dobré alebo iba zlé. Hovoríte o človekovej (prinajmenšom) dvojpolovosti. Priliehavejšie by sa mi vo Vašom prípade zdalo hovoriť o dvoch stranách tej istej mince. Príčinu toho vidíte v človekovom vyčnievaní z prírody. Vyčnievaní, ktoré je nielen umožnené, ale i spôsobené ľudským rozumom, t. j. vedením. „Rozum, človekova pýcha, je však dvojsečná zbraň“, ako ste kedysi napísali v jednom zo svojich listov Nietzschemu.^[5] A tak nás, aj podľa Vás, vedenie bezpečne vedie do nebezpečenstva sebazáhuby. Vraj bez neho – bez vedenia – by sme rozhodne v tomto nebezpečenstve neboli. Pripúšťam, že bez vedenia by sme naozaj možno vôbec neboli v nebezpečenstve sebazáhuby (okrem iného napr. jadrové a iné zbrane). Bez neho by sme však boli zrejme v nebezpečenstve záhuby a možno by sme už vôbec ani neboli. Ako z tejto šlamastiky von? Priznám sa, neviem. S tou tézou o dobre a zle ste to všetko riadne zamotali a ja možno aj pomotal.

Myslím, že to, čo ste chceli povedať o človekovom vyčnievaní z prírody, by sa dalo zhrnúť slovami: „Človek tým, že sa postavil na vlastné nohy, stratil pevnú pôdu pod nohami“.

V úvode knihy (s. 17 – 18) ste vyslovili tiež zaujímavú domnienku o vzťahu medzi vedeckým

evolucionizmom Charlesa Darwina a filozofickým evolucionizmom Hegela. Nazdávate sa, že to bol práve Hegel so svojou myšlienkou vývoja všetkého, kto inšpiroval Darwina ako prírodovedca. Vás k tomu tvrdeniu, že Darwin čítal Hegela, inšpiroval obľúbený Nietzsche. Na pravdivosti jeho tvrdenia ste postavili svoju domnienku. Podľa mňa však Nietzscheho tvrdenie nie je pravdivé. To sa ale netýka Vás. Hovorievate, a rád to všetkým opakujem, že Nietzscheho rozhodne treba čítať, ale netreba s ním vo všetkom a vždy súhlasiť. Myslím, že v tomto prípade je vhodné uplatniť druhú časť predchádzajúcej vety. Darwin si o tom, čo čítal, viedol podrobnú evidenciu, a v nej som o Hegelovi nenašiel žiadnu zmienku.[\[6\]](#) Domnievam sa preto, že Darwin Hegela nečítal. Zaiste, to ešte celkom nevylučuje možný Hegelov vplyv, možno sprostredkovaný, na jeho evolučnú teóriu.

Vo svojej práci spomínate, okrem mnohých iných, aj Feuerbacha a jeho majstrovskú kritiku náboženského antropomorfizmu. Podľa neho, nie Boh stvoril človeka na svoj obraz, ale človek si stvoril Boha podľa svojho obrazu. Boh je tým, „čím človek nie je v skutočnosti, ale čím si praje byť“, [\[7\]](#) je projekciou zidealizovanej ľudskej prirodzenosti. Celá teológia je v jeho očiach teda len antropológiou. Zdá sa, že situácia sa pomaly obracia a „antropológia budúcnosti“ bude raz „teológiou minulosti“. Človek sa neuspokojuje len s tým, že si vytvorí obraz Boha podľa seba, ale chce sa týmto antropomorfným Bohom i stať, čo sa mu však podľa Vás nepodarí. Hra na Boha je síce stará ľudská hra, ktorú dnes hrá už celkom na inej úrovni ako kedysi a zajtra ju bude hrať ešte inak a lepšie. No i tak, bude to len hra, ako to aj vyplýva z toho, čo ste povedali. Hra to bude isto napínavá. Dočkáme sa doposiaľ nevidaného a neslýchaného. Nebol by som preto vôbec skeptický, čo sa týka ľudskovej možnosti stať sa antropomorfným Bohom. Práve takým a len takým Bohom sa človek môže stať, len Bohom na svoj vlastný obraz – *homo deus*. Možno, že v procese ľudského zbožšťovania človek celkom zostrojovacie, ako uvádzate (s. 11). Možno sa človek vytratí a ostane len stroj – *človek stroj* (La Mettrie by zaplesal).

Dva drobné fragmenty ku kresťanstvu.

Fragment prvý – ku kritike len dobrého človeka (s. 47). Tiež sa k nej hlásim. Hra na dokonalosť je v lepšom prípade dokonalou karikatúrou kresťanstva. V horšom prípade sa z človeka, ktorý sa, parafrázujúc Pascala, chce stať anjelom, môže stať ozajstná beštia.[\[8\]](#) Viac sa teraz rozpisovať nebudem. Nechám to na inokedy.

Myslím, že kresťanstvu je dobre známa pravda o tom, že človek žije vo svete, v ktorom je dobro prepletené so zlom. Vo svete, v ktorom mu i zo zla môže vzísť dobro, ale v ktorom mu z dobra môže vzkličiť i zlo. Kresťanstvo nechce zlo celkom odstrániť, chce ho však umenšiť. Boj so zlom mu je vlastný, no úsilie o jeho úplné vykynoženie mu je cudzie. Najlepšie o tom hovorí evanjeliové podobenstvo o kúkolí, v ktorom Ježiš prostredníctvom hospodára zakazuje človeku (sluhom) vytrhať kúkol, lebo spolu s ním by mohol vytrhať i pšenicu.

Kresťanská doktrína je v tomto podľa mňa jasná, na rozdiel od praxe. K jasnej doktríne však patria i tendencie k jej prekrúteniu, a na tie treba upozorňovať. Nietzscheho postreh považujem preto pre kresťanov za osožný, je však aj prehnaný a až príliš jednostranný. Zdá sa, že čosi prehliadol. Videl len to zlé. Nemám mu to však za zlé.

Fragment druhý – k zlatému pravidlu (s. 159). Ježiš ho formuloval pozitívne: „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im“ (Mt 7,12). Ide síce o drobný, no predsa významný rozdiel. Jednak v tom, že hovorí, ako má človek konať a jednak v tom, že mu konať prikazuje.[\[9\]](#)

Hlásite sa k Darwinovi (s. 23). Hlásite sa k evolučnej teórii, z ktorej so všetkými dôsledkami vyvodzujete aj ono ľudské odchádzanie. Myslím, že prihlásiť by ste sa mohli aj k Bertrandovi Russellovi, ktorý tvrdil, že „(...) na evolúcii sa nemôže zakladať nijaká optimistická filozofia“. [\[10\]](#) Ste teda pesimista. V plnom význame tohto slova. Všímate si najmä negatívne stránky ľudského myslenia a konania a pochybujete aj o priaznivom vývine jeho vyčnievania z prírody. Nie však v tom

význame, že by ste človeka pokladali za viac zlého ako dobrého. A hoci si aj myslíte, že v človeku je dobro a zlo viac či menej vyvážené, predsa len sú tieto dve domény navzájom takej povahy, že človekovo zlo nemôže byť celkom vyvážené jeho dobrom. Považujete preto za isté, že *odchádzame*. Odchádzame, a to vlastným, dvojakým pričinením. Ničením prírody a ničením vzájomných medziludských vzťahov.[\[11\]](#)

Musím uznať, nie ste veru nijaký *racionálny optimista* ako Matt Ridley alebo *presvedčený posibilista*, ako bol Hans Rosling, či novodobý stúpenec osvietenstva, akým je Steven Pinker. Títo, opierajúc sa o množstvo faktov, vidia budúcnosť človeka v podstatne inom svetle. Vidia ju podstatne svetlejšie. Slovom, vo svojich prácach obhajujú ľudský pokrok.[\[12\]](#) Paradoxom je, že hoci podľa všetkého „svet vo všeobecnosti smeruje k lepšiemu“, [\[13\]](#) myslíme si pravý opak. Podľa Roslinga to súvisí predovšetkým (no nielen) s tým, ako funguje náš mozog, ktorý je výsledkom miliónov rokov evolúcie, a ktorý nás spolu s tým, čo nazýva dramatickým inštinktom – túžbou po dráme – zvádza k tomu, že si dnes vytvárame mylné predstavy a prehnané dramatický obraz o svete.[\[14\]](#) Nuž, máme prirodzene sklon dramatizovať. Hádam ani nemusím dodávať, že tento inštinkt ako taký je pre človeka stále potrebný. Hádam netreba dodávať ani to, že aj vyššie spomenutí autori si jasne uvedomujú obrovské výzvy, ktorým ako ľudstvo čelíme. Aj pokrok a osvietenstvo majú svoje tieň, sú dobro-zlé. A napokon asi nemusím dodávať ani to, že odpoveď na otázku: *Ako to teda s nami je?* je oveľa zložitejšia.

Na základe uvedeného považujem za pravdepodobnejšiu príčinu nášho odchodu inú možnosť, ktorú ste tiež naznačili a ktorú som už aj ja spomenul. Neodídeme v dôsledku ničenia prírody alebo zhoršenia medziludských vzťahov. Odídeme, lebo prestaneme chcieť byť viac ľuďmi. Ľuďmi z mäsa a kostí. Odídeme, lebo odmietneme to, čo ste v celej knihe tak úporne zdôrazňovali, že človek k životu potrebuje i zlo. Človek sa stával človekom v neustálom zápase so zlom. Bojujúc s prírodou a brániac sa jej nepriazni. Človek odíde skôr na svoju túžbu po dobre, na túžbu zbaviť sa celkom zla, utrpenia a umierania. Deň, keď sa mu to podarí, bude dňom, kedy z prírody prestane len *vyčnievať* a načisto sa z nej vymaní a prestane byť viac človekom. Nie som však pesimista. Nemyslím si, že to bude tak skoro, ako by si niektorí (napríklad Ray Kurzweil) priali. Ak vôbec. Vylúčiť sa to však nedá.

Vymysleli ste to lišiacky s tým dobrom a zlom. Ak sa prvé neustále prevracia v druhé a to zas v prvé, sotva možno povedať, že odídeme v dôsledku dobra alebo zla. Odídeme v dôsledku dobro-zla. I tak sa dá na vec pozrieť.

Zverím sa Vám ešte s niečím. Celý čas čítania som čakal, kedy sa v eseji o človeku a prírode, v eseji plnej dobra a zla zmienite o zodpovednosti. Tejto kategórii ste sa vyhli oblúkom. Naostatok ste sa o nej, v súvislosti so slobodou, predsa len zmienili, hoc len veľmi všeobecne, aby ste ju vzápätí opäť zanechali. Nie je to vari práve zodpovednosť, ktorá činí „nepreklenuteľný“ rozdiel medzi človekom a zvieratom, medzi človekom a zvyškom prírody a ktorá ho zároveň s ňou nerozlučne spája? Podľa mňa o tom svedčí aj Váš dialóg s líškou. Všimli ste si to? Pri všetkej svojej chytrosti a aj rozhladenosti nebola líška vôbec schopná uchopiť človekovu zodpovednosť a už tobôž jej porozumieť. Skúste si prehrať ten rozhovor ešte raz. Mne to bilo do očí.

Otázka, ktorú ste si v knihe položili, azda nie je ani tá najpálčivejšia. Vaša rozhodná odpoveď to naznačuje. Možno nejde ani tak o to, či *odchádzame* alebo *neodchádzame*, ale o to, ako *odchádzame*. Ide o to, ako vravel Schweitzer, aké stopy po sebe zanechávame, keď *odchádzame*: či stopy lásky alebo... To už je však otázka na každého človeka.

Napokon, mám ešte jednu poznámku k Vašej hlavnej otázke. Vždy mi pri nej príde na um iná otázka: *Kam odchádzame?*

Usiloval som sa „preniknúť“ čo najviac k Vašej práci. Nie však bezprostredne, aby som s ňou nesplynul a mohol Vám o nej napísať čosi zo svojho uhla pohľadu. Že sa s tým Vaším neraz

rozchádza, čo na tom? Mnohopohľadovosť je tu na mieste, lebo ako na to nahliadal už spomínaný Pascal: „Na veci sa nepozeralíme len z iných strán, ale aj inými očami“.[15]

Záverom mi neostáva iné než dúfať, že ste svojou knihou prispeli k vývoju nášho poznávania, teda, že ste naplnili jeho kategorický imperatív myliť sa (s. 13) a ľudstvo ešte neodchádza.[16] Musím v to dúfať nielen kvôli svojmu veku, ale predovšetkým kvôli Žihadielku.

Tolko moja svojpohľadovosť na Vašu knihu a naše odchádzanie. Ešte raz Vám ďakujem a teším sa na ďalšie stretnutie.

S úctivým a srdečným pozdravom
Michal Bizon

PS: Tá líška, čo ste ju stretli. K nej som Vám len tolko chcel povedať, že musela byť riadne prefíkaná! Čo Vám tá narozprávala! Líška, ktorú som stretol deň po tom, čo ste mi podali Vašu knihu, o čom som Vám už hovoril, bola, tak ako i všetky ostatné zvieratá, ktoré u nás v lese hojne stretávam, celkom inej náтуры než tá, čo ste sa s ňou dali do reči.

PPS: Po tom, čo som mal už list napísaný, ste publikovali esej o vzájomnom vzťahu človeka a prírody.[17] Vychádzate v nej zo svojej knihy a nadväzujete na ňu, no tiež ju prekračujete. Ostali ste v nej verný svojmu pohľadu, no kým v závere Vašej knihy ste sa prejavili ako pesimista, v závere tejto Vašej eseje ste, na moje veľké potešenie, prejavili aj nádej (vieru), že človek napokon zvládne odbočiť z cesty, ktorá ho vedie do záhuby.

L i t e r a t ú r a

CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Prel. Chabada, M., Bratislava: Serafín, 2008.

FEUERBACH, L.: *Přednášky o podstatě přírody*. Prel. Sekal, Z., Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.

GARAJ, P. – MÜNZ, T.: Filozof Teodor Münz: Človek sa na tejto planéte nemal objaviť. Najvyšší tvor, ktorý na ňu patrí, je zviera [rozhovor s Teodorom Münzom]. In: *Dennik N* [online]. 25.5. 2020 (citované 18.12. 2020), URL:

<https://dennikn.sk/1911673/filozof-teodor-munz-clovek-sa-na-tejto-planete-nemal-objavit-najvyssi-tvor-ktory-na-nu-patri-je-zviera/?ref=list>.

MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram, 2002.

MÜNZ, T.: *Odchádzame? Esej o človeku a prírode*. Bratislava: Petrus Publishers, 2020.

MÜNZ, T.: Môj pohľad na vzájomný vzťah človeka a prírody. In: *Filozofia*, roč. 75, č. 10, s. 892 – 898.

PASCAL, B.: *Myšlienky*. Prel. Gonsorčík, J., Faguľa L. G., Marcelliová, M., Bratislava: Chronos, 1995.

PINKER, S.: *Bud' svetlo. Obhajoba rozumu, vedy, humanizmu a pokroku*. Prel. Djočoš, M. – Tyšš, I., Bratislava: Tatran, 2019.

PLAŠIENKOVÁ, Z.: Teodor Münz: Odchádzame? Esej o človeku a prírode. In: *Filozofia*, roč. 75, č. 6, 2020, s. 505 – 510.

RIDLEY, M.: *Racionálny optimista. O evoluci prosperity*. Prel. Holčák, P., Praha: Argo/Dokořán, 2015. Ridley, M.: *Evoluce všeho. Jak malé změny přetvářejí svět*. Prel. Holčák, P., Praha: Argo/Dokořán, 2018.

ROSLING, H. – ROSLING, O. – ROSLINGOVÁ RÖNNLUNDOVÁ, A.: *Moc faktov*. Prel. Bachledová, M., Bratislava: Tatran, 2019.

RUSSELL, B.: *Religion and science*. London: Thornton Butterworth, 1935.

SOKOL, J.: *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2014.

What Darwin Read. [online], (citované 18.12. 2020), URL:

<https://www.darwinproject.ac.uk/people/about-darwin/what-darwin-read>.

P o z n á m k y

- [1] CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Prel. Chabada, M., Bratislava: Serafín, 2008, s. 355.
- [2] MÜNZ, T.: *Odchádzame? Esej o človeku a prírode*. Bratislava: Petrus Publishers, 2020.
- [3] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Teodor Münz: *Odchádzame? Esej o človeku a prírode*. In: *Filozofia*, roč. 75, č. 6, 2020, s. 506.
- [4] Ide o takzvaný Betteridgeov zákon titulkov.
- [5] MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 112.
- [6] Pozri <https://www.darwinproject.ac.uk/people/about-darwin/what-darwin-read>
- [7] FEUERBACH, L.: *Přednášky o podstatě přírody*. Prel. Sekal, Z., Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 224.
- [8] PASCAL, B.: *Myšlienky*. Prel. Gonsorčík, J., Faguľa L. G., Marcelliová, M., Bratislava: Chronos, 1995, s. 161.
- [9] SOKOL, J.: *Etika, život, intituće. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 102.
- [10] RUSSELL, B.: *Religion and science*. London: Thornton Butterworth, 1935, s. 81.
- [11] GARAJ, P. – Münz, T.: Filozof Teodor Münz: Človek sa na tejto planéte nemal objaviť. Najvyšší tvor, ktorý na ňu patrí, je zvierat [rozhovor s Teodorom Münzom]. In: *Dennik N* [online]. 25.5. 2020 [cit. 18.12. 2020], URL: <https://dennikn.sk/1911673/filozof-teodor-munz-clovek-sa-na-tejto-planete-nemal-objavit-najvyssi-tvor-ktory-na-nu-patri-je-zviera/?ref=list>.
- [12] Mám na mysli tieto ich práce: RIDLEY, M.: *Racionálny optimista. O evoluci prosperity*. Prel. Holčák, P., Praha: Argo/Dokořán, 2015; RIDLEY, M.: *Evoluce všeho. Jak malé změny přetvářejí svět*. Prel. Holčák, P., Praha: Argo/Dokořán, 2018; ROSLING, H. – ROSLING, O. – ROSLINGOVÁ RÖNNLUNDOVÁ, A.: *Moc faktov*. Prel. Bachledová, M., Bratislava: Tatran, 2019; PINKER, S.: *Bud' svetlo. Obhajoba rozumu, vedy, humanizmu a pokroku*. Prel. Djočoš, M. – Tyšš, I., Bratislava: Tatran, 2019.
- [13] ROSLING, H.: *Moc faktov*. Prel. Bachledová, M., Bratislava: Tatran, 2019 (nečíslované, e-kniha). Vo všeobecnosti, čiže nie vždy, všade a vo všetkom.
- [14] Tamže.
- [15] PASCAL, B.: *Myšlienky*. Prel. Gonsorčík, J., Faguľa L. G., Marcelliová, M., Bratislava: Chronos, 1995, s. 83.
- [16] Práve skutočnosť, že vývoj nášho poznávania je spojený s omylmi, ma privádza k tomu, že by sme mali byť čoraz opatrnejší, aby sme raz nedospeli k poznaniu omylu, ktorý by bol pre nás konečný.
- [17] MÜNZ, T.: Môj pohľad na vzájomný vzťah človeka a prírody. In: *Filozofia*, roč. 75, č. 10, s. 892 – 898.

Mgr. Michal Bizon, PhD.
Katedra etickej a občianskej výchovy
Pedagogická fakulta UK v Bratislave
Račianska 59
813 34 Bratislava
e-mail: bizon@fedu.uniba.sk