

Známa úvodná pasáž z Aristotelovej *Metafyziky* sa začína slovami: „Všetci ľudia od prirodzenosti túžia po poznaní.“ Prostredníctvom tejto jedinej vety dokázal grécky filozof veľmi presne vystihnúť základnú ľudskú vlastnosť, ktorá spočíva v schopnosti človeka neustále sa zaoberať vysvetľovaním sveta okolo seba. Americký interpretátor Aristotela Jonathan Lear si na bližšie pochopenie tejto dispozície vypožičiava termín z psychoanalytickej tradície a hovorí, že každý ľudský jedinec trpí už od detstva akýmsi inštinktívnym pudom *epistémofílie*, t. j. lásky k *epistémé*, lásky k poznaniu.

Hlavným konštitučným prvkom, ktorý uvádza do pohybu *epistémofilický* proces, je schopnosť človeka nechať sa niečím alebo niekým prekvapiť. Kým dieťa dokáže zaskočiť takmer všetko, s pribúdajúcimi rokmi ustupuje väčšinou údiv čoraz viac a viac do úzadia. V určitom štádiu života sa totiž začíname orientovať na kultiváciu úplne iných schopností (napríklad mať v živote úspech či zabezpečenie) a na hlbšie vysvetľovanie prekvapivých vecí nám jednoducho neostáva čas.

Práve časový faktor získava podľa Aristotela dôležitosť vtedy, ak chceme poznať odpovede na čoraz ťažšie a teoretickejšie otázky. Celkom prirodzene preto v súčasnosti prenechávame toto náročné skúmanie iným ľuďom, ktorým dostatok času umožňuje tieto problémy spracovať, riešiť a následne o ich výsledkoch informovať aj širokú verejnosť. Niekedy tak stačí len vedieť, koho máme počúvať a čo čítať.

V najnovšom čísle časopisu *Ostium* môžete nájsť texty z rozmanitých oblastí ľudského poznania. Na jednej strane môžeme predpokladať, že *epistémofília* zapôsobila na našich autorov, pretože pravdepodobne údiv nad nejakým problémom ich priviedol k tomu, aby obetovali svoj vlastný čas v prospech rozpracovania tematických celkov do písomnej podoby, no na strane druhej zapríčinila aj to, že práve v tejto chvíli ste sa vy, naši čitatelia rozhodli venovať zvýšenú pozornosť týmto textom. Pevne dúfame, že nám táto spoločná láska k *epistémé* vydrží čo najdlhšie.

Philosophical Reflection of Bounded Rationality

Research of rationality represents area of interaction between philosophy and economics. Development of neuroscience and advances in scientific research lead to another common characteristic - gradual loss of competence to comment on results of scientific research. This article describes development of the concept of economic rationality and makes an effort to deal with the following question: Can philosophy play useful role in contemporary discussions about the nature of decision-making and rationality? The authors conclude that philosophy itself does not have any extraordinary method which is able to ensure an exclusive position within the contemporary research. The role of philosophy consists in analyzing arguments, explanations of terms, in the search for ethical consequences, or in the preparation of social sciences to naturalization through critical evaluation of obsolete approaches that are inconsistent with the findings of natural science.

Keywords: Bounded rationality, Expected utility, Philosophy of economics

Úvod[1]

Ekonomie, *královna společenských věd*, [2] svým charakterem nejvíce upomínající vědu, se stále potýká s řadou překážek, které jí činí problém nárokovat si pevné místo mezi vědeckými disciplínami. Biologové vidí tyto nesnáze v práci ekonomických teoretiků, kteří prostřednictvím matematických metod vytvářejí modely založené na jednoduchých a všeobecných pravidlech, jež by měly být schopny zahrnout všechny druhy ekonomických systémů. Jak ukazuje Wilson, ekonomové zapomínají, že tyto vykonstruované mechanismy založené na generalizaci lidského chování jsou zárukou jen malého úspěchu. [3]

Situace filozofie není nijak útěšná. Myšlenkovému úsilí tradičně spojovanému s moudrostí se zcela roztránil předmět zájmu. Lze-li o ekonomii říci, že expanduje za hranice své působnosti a ovlivňuje řadu jiných oblastí, jako politologie, sociologie či právo, [4] filozofie spíše napříč rozmanitými obory hledá své působiště a pátrá po otázkách, jimiž by se mohla zabývat.

Nejen tento interdisciplinární přesah stál za rozmachem *filozofie ekonomie*, disciplíny zkoumající teoretická, metodologická a etická východiska ekonomie. Někteří autoři se domnívají, [5] že nedávné oddělení ekonomie od filozofie je do značné míry umělé, a to nejen proto, že vznikají obory, které tento rozkol překonávají, ale také z toho důvodu, že významní ekonomové historie byli současně filozofy. Filozofie s ekonomikou se tak v současnosti spíše přibližují, neboť ekonomové si dnes pokládají i ty otázky, které dříve nebyly předmětem jejich zájmu, a současní filozofové se jednotlivými problémy začínají zabývat způsobem, který, na rozdíl od tradiční filozofie, stále více začíná připomínat vědu. [6] Obě disciplíny žijí ve svém vlastním světě, ale spolupráce na interdisciplinární úrovni společně s ambicemi ekonomů a filozofů stát se skutečnými vědci tuto překážku postupně překonávají.

Cílem tohoto článku je nastínit zmíněný průnik filozofie a ekonomie na základě problematiky racionality. Odpovědi na otázky, které vyvstávají při pokusu o vymezení racionality, mají zásadní vliv na celé pojetí metodologie ekonomického výzkumu. Racionalita má pro řadu ekonomických teorií zásadní význam. První část se zabývá názory na racionalitu v období vzniku klasické politické

ekonomie. Právě tato etapa zrodu ekonomie je od filozofie jen těžko oddělitelná a filozofie zde může hrát úlohu historické vědy snažící se analyzovat jednotlivé myšlenkové vlivy a jejich důsledky. Druhá část se pokouší nastínit základní metodologické problémy, jejichž řešení má vliv na přístup k ekonomické realitě. Tato témata souvisí s filozofií vědy a otázkami, které se dotýkají mnoha disciplín. Třetí část se zabývá zrodem konkurenčních přístupů k racionalitě. Všechny tyto přístupy mají s filozofií společný kritický přístup k realitě a snahu o skutečné poznání. V závěrečné diskuzi se článek s přihlédnutím k předcházejícím tématům kriticky vypořádává s otázkou, zdali a za jakých podmínek může filozofie plnit užitečnou úlohu v současných diskuzích o povaze lidské racionality. Reakce samotných ekonomů nabízejí prostor o této myšlence alespoň uvažovat. Milton Friedman, jehož esej z roku 1953 *Metodologie pozitivní ekonomie* vzbudila velmi rozsáhlou diskuzi, se k celé záležitosti vyjádřil následujícím způsobem: „Rozhodl jsem se, že mám na výběr: Mohl jsem trávit svůj čas diskutováním o tom, jak by ekonomie měla být dělána – což je úctyhodná záležitost, nebo jsem mohl trávit čas děláním ekonomie – což je, dle mého názoru, pokud ne cennější, tak alespoň atraktivnější činnost.“^[7] Právě filozofové se často zabývají problémy, které v mnoha ohledech přesahují rámec jejich tradiční sféry zájmu. Otázkou však zůstává, zdali jsou k tomuto nelehkému úkolu opravdu kompetentní. Článek se vyslovuje pro názor, že filozofie nemá žádné výhradní postavení v diskuzi o podobě metodologie vědeckého výzkumu. Vždy bude spíše záležet na konkrétních schopnostech daného badatele, na jeho možnostech a omezeních.

1. Klasická politická ekonomie a racionalita

Významným úkolem historiků filozofie a ekonomického myšlení je poskytovat nezakreslený obraz podstatných momentů v dějinách ekonomického vývoje. Neúplné interpretace směřují k nesprávnému pochopení klíčových principů a mnohdy se stávají základem pro vytváření nových přístupů v rámci jednotlivých disciplín. Někdy mohou být tato zjednodušená chápání užitečná, jindy jsou naopak překážkou pro pokrok ve vědeckém bádání. Nezbytným předpokladem úspěchu každého intelektuálního úsilí je kritický přístup. Tento postoj se netýká jen filozofie, ale každé vědecké disciplíny, ekonomie nevyjímaje.

V samotných kořenech klasické politické ekonomie můžeme nalézt inspiraci pro různé, v mnoha ohledech protikladné koncepty ekonomického myšlení. Tento protiklad může pramenit z různého čtení Smithova díla. Adam Smith je autorem dvou významných děl, a to *Teorie mravních citů* (1759) a *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (1776). Budeme-li se zabývat těmito spisy odděleně, vynikne zcela jiná povaha lidské přirozenosti a racionality. Některé interpretace Smithova díla však naznačují, že neexistuje žádný významný protiklad mezi těmito dvěma díly.^[8]

Zatímco v *Bohatství národů* má ústřední úlohu vlastní zájem, který je hlavním principem, v *Teorii mravních citů* je naopak tímto principem sympatie. V kontextu obou těchto spisů je lidské chování určováno zápasem mezi „vášněmi“ a „nezúčastněným pozorovatelem“, jak Smith tyto dvě protichůdné složky nazývá. Ačkoliv je člověk pod nadvládou vášní, právě „nezúčastněný pozorovatel“ je schopen změnit konečné chování, neboť se snaží nahlížet na situaci z pozice nestranného diváka.^[9] Současné čtení Smithova díla ukazuje, že myšlenky obsažené v *Teorii mravních citů* jsou podobné názorům zastávaným v rámci duálně-procesních teorií užívaných v psychologii, neurovědě a behaviorální ekonomii.^[10]

S ohlédnutím k těmto skutečnostem lze konstatovat, že počátky klasické politické ekonomie, které jsou tradičně nacházeny právě v díle Adama Smithe, souvisí mnohem více s realistickým náhledem na člověka a racionalitu, než s koncepty racionální volby sloužícími jako základ pro vytvoření ekonomických modelů schopných predikce. Jak ukazuje Zouboulakis, spojování klasické politické ekonomie s náhledem na racionalitu oproštěnou od reality je chybné, neboť klasikové jako Adam Smith či John Stuart Mill si všímají, že lidské jednání je závislé na mnoha skutečnostech a nelze jej oddělit od společenského, kulturního či morálního kontextu. Koncepty spojené s maximalizací lze spojovat spíše s dílem Williama Jevonse a Léona Walrase, kteří začínají marginalistickou éru

ekonomického myšlení.[11]

V této souvislosti je třeba zmínit, že Smithovo dílo bylo důsledkem celé řady vlivů intelektuálního zázemí doby. Jak ukazuje Schumpeter, Smithovy spisy neobsahují nějaké nové myšlenky týkající se ekonomie, které by nebyly známy jeho současníkům. Smithova genialita je spíše založena na mistrovské syntéze známých poznatků či na jeho pochopení lidské přirozenosti.[12] V jeho díle se odráží vliv celé řady významných osobností, jako jsou např. Hugo Grotius, William Petty, Samuel von Pufendorf, John Locke, Richard Cantillon, Francis Hutcheson či David Hume, s jejichž myšlenkami byl seznámen.[13]

Na lidskou přirozenost a s ní spojenou racionalitu tedy nelze u Smithe nahlížet jen prostřednictvím slavného *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Smithův pohled na člověka nelze chápat jen z kontextu jedné z nejcitovanějších pasáží, kde důvod, proč se můžeme naobědvat, nepramení „z dobré vůle řezníka, sládky nebo pekaře“, ale z toho, „že dbají svých vlastních zájmů“.[14] Do úvahy je třeba vnést celé Smithovo dílo, významný vliv Hutchesona a Huma, který je vyjádřen především v *Teorii mravních citů*, neboť „ať již je dovoleno pokládat člověka za jakkoli sobeckého, přesto v jeho přirozenosti evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem“.[15] Přesně „takové jsou lítost a soucit, emoce, které pociťujeme nad neštěstím druhých, když ho vidíme nebo když na něj musíme velice intenzivně myslet“.[16]

2. Nerealističnost předpokladů

Roku 1953 vyšla vlivná esej Milтона Friedmana *Metodologie pozitivní ekonomie*. Ačkoliv se Friedmanův text dočkal celé řady interpretací, převážila především ta, která zaujímá antirealistický postoj. Než se zamyslíme nad kritikou teorií, které předpokládají racionalitu, bude vhodné zamyslet se hlouběji nad problematikou nerealističnosti předpokladů. K tomuto účelů poslouží Friedmanův text a kritická analýza, již nabízí Uskali Mäki.

Hlavním úkolem *pozitivní vědy* je dle Friedmana vytvářet teorie a hypotézy poskytující hodnotné a smysluplné predikce, které se týkají dosud nezkoumaných jevů. Kritérium, jímž by měla být teorie posuzována, je předvídací síla pro třídu jevů, které se teorie snaží vysvětlit, přičemž jediným relevantním testem je srovnání předpovědí se zkušeností.[17] Friedman je přesvědčen, že pokud se zabýváme předpoklady teorie, není relevantní otázkou to, zda jsou popisně realistické, a to z toho důvodu, že takovými nejsou nikdy, ale zdali představují dostatečně dobrá přiblížení pro daný účel.

Friedman zastává názor, že teorie nemůže být „testována“ jejími předpoklady. Svůj instrumentální přístup ilustruje fyzikálním zákonem. Odvolává se na zákon padajících těles, který je vyjádřen vzorcem $s=1/2gt^2$. Tento vztah platí pro tělesa, která padají ve vakuu. Kdybychom analyzovali chování těchto padajících těles, vzorec $s=1/2gt^2$ by byl z této analýzy odvozen. Friedman dospívá k tvrzení, že v aktuální atmosféře můžeme říci, že se tato tělesa chovají, jako kdyby byla ve vakuu. Kdybychom to vyjádřili v běžném jazyce, který užívá ekonomie, řekli bychom dle Friedmana, že tento vzorec předpokládá vakuum. Ale tak tomu ve skutečnosti není. Je přijat proto, že funguje. Nikoliv proto, že bychom žili v přibližném vakuu. Podobně je tomu v ekonomii – důležitá je funkčnost, nikoliv realističnost předpokladu.[18] Friedman je přesvědčen, že teorie či její předpoklady ani nemohou být důkladně realistickými, neboť takováto teorie, např. trhu pšenice, by musela obsahovat nejen podmínky určující nabídku a poptávku, ale také spoustu dalších skutečností, jako jsou třeba osobní charakteristiky obchodníků s pšenicí, jejich barvu vlasů, očí, informace o jejich vzdělání či znalost druhů půdy a jejich chemického složení. A tedy předpoklad maximalizace v ekonomii rovněž nemusí být realistický.[19]

Ekonomické zkoumání se ve většině případů zaměřuje spíše na vlastnosti *náhradních systémů*[20] než na povahu těch reálných. Vyplyvá to ze skutečnosti, že ekonomie se z velké části zabývá studiem

imaginárních modelů, které jsou odděleny od reality. Tyto modelové světy skýtají dokonale racionální agenty, dokonale konkurenční firmy, situace s nulovými transakčními náklady apod.[21] Navzdory této skutečnosti nelze přistoupit k naivní kritice nerealističnosti předpokladů, je třeba podrobit danou problematiku hlubší analýze, neboť ekonomické modely se potýkají s idealizacemi stejným způsobem, jako je tomu v případě nejváženějších fyzikálních teorií. Tyto idealizace slouží k tomu, aby teoreticky izolovaly významné fragmenty reality, která je jinak příliš složitá.[22] Oprávněná kritika ekonomie tak dle Mäkiho nemůže být založena na snadné kritice nerealistických předpokladů, mnohem důležitější je posouzení předpokladů ve vztahu k výkonu jejich funkcí při modelování.[23]

Ekonomické modely však často jen formalizují vybrané problémy založené na lidové psychologii. Na rozdíl od Rosenberga, který věří, že tato slabina ekonomie je příčinou jejího selhání stát se empirickou vědou, je Mäki přesvědčen, že pokroku lze dosáhnout prostřednictvím úprav těchto lidově-psychologických aspektů ekonomie. V případě racionality je to právě cesta od konceptů *nepoutané racionality* (ve smyslu neuvažování kognitivních a jiných limit) k *racionalitě omezené*. [24]

Vrátíme-li se k Friedmanovu článku, Mäki si všímá jeho anti-instrumentalistických prvků a nabízí jeho realistické čtení, které je v protikladu k nejrozšířenější interpretaci.[25] Pro naše účely však bude zajímavé přiblížit analýzu Friedmanova fyzikálního příkladu, kde má předpoklad vakua sloužit jako analogie k předpokladu maximalizace. Mäki ukazuje, že tento Friedmanův argument využívá chybnou analogii, která ignoruje roli těchto předpokladů v rámci jejich teorie. Vzorec $s=1/2gt^2$ je spojen s předpokladem týkajícím se vakua: (1) Tlak vzduchu = 0. V ekonomii jde o předpoklad: (2) Výrobci a obchodníci usilují o maximalizaci očekávaných výnosů. Mäki uvádí, že předpoklad (1) je podobný následujícímu předpokladu: (3) Všechny ostatní síly než gravitační = 0. Předpoklady (1) a (3) mají společné to, že jsou idealizacemi, které předpokládají, že jisté síly jsou bezvýznamné. Předpoklad (3) je vždy nepravdivý a předpoklad (1) může být pravdivý pouze v uměle vytvořených podmínkách.[26] Významné je, říká Mäki, že tyto idealizace hrají důležitou roli, neboť izolují vliv gravitace od ostatních kauzálních vlivů. Tato izolace však neplatí v případě předpokladu maximalizace (2), neboť je mezi tímto předpokladem a předpoklady (1) a (3) zásadní rozdíl.[27] Předpoklad maximalizace se nesnaží neutralizovat či eliminovat to, o čem pojednává, tedy samotnou maximalizaci, naopak, staví maximalizaci jako hlavní motiv ekonomického jednání, což je příčinou selhání celé analogie.[28]

3. Omezená racionalita

Ekonomické teoretizování oproštěné od empirické evidence se v průběhu 50. let 20. století stalo terčem kritiky. Začaly vznikat koncepty, které se snažily vypořádat s neoklasickým pojetím racionality. Roku 1952 byl Maurice Allais spoluorganizátorem konference, na níž vystoupil se svou kritikou teorie *očekávaného užitku*. Allais představil následující rozhodovací problém, který se zapsal do historie jako Allaisův paradox:[29]

Problém 1: Dali byste přednost situaci A, nebo B?

Situace A: 100% šance vyhrát 100 milionů

Situace B: 10% šance vyhrát 500 milionů, 89% šance vyhrát 100 milionů, 1% šance nezískat nic

Problém 2: Dali byste přednost situaci C, nebo D?

Situace C: 11% šance vyhrát 100 milionů, 89% šance nezískat nic

Situace D: 10% šance získat 500 milionů, 90% šance nezískat nic

Dle *teorie očekávaného užitku* by měla být situace B preferována před situací A a situace D by měla

být preferována před situací C.[30] Většina respondentů sice dává přednost v druhém rozhodovacím problému situaci D, ale v prvním problému volí situaci A. Ačkoliv je v obou variantách nárůst šance na výhru stejně zvýšen o jeden procentuální bod, lidé v obou variantách volí odlišné řešení, což poukazuje na jistou nekonzistentnost. Lidé se ve skutečnosti nerozhodují tak, jak teorie očekávaného užítka předpokládá.[31]

Allais je přesvědčen, že racionalita nemůže být definována jen jediným systémem axiomů založeným na formulaci Bernoulliho typu. Spíše by podle něho měla být racionalita z vědeckého hlediska definována dvěma způsoby. Jednak *abstraktním odkazem na obecné kritérium vnitřní konzistence*, které zajišťuje koherenci požadovaných výsledků a použití přiměřených prostředků k tomu, aby těchto cílů bylo dosaženo. Druhý způsob je *experimentální*, založený na pozorování lidského jednání, které může být považováno za racionální. Názor, že racionální člověk se musí rozhodovat v souladu s Bernoulliho principy, je dle Allaise chybný.[32]

V posledních desetiletích se o fungování ekonomického rozhodování zajímají i psychologie a neurověda, které přinášejí do zkoumání své metody a experimentální přístupy. Když se snažíme vysvětlit, proč účastníci konference, trénovaní v ekonomickém a finančním rozhodování, v prvním Allaisově problému zvolili situaci A, musíme vzít do úvahy i psychologické faktory jako je *averze vůči riziku*. Ukazuje se, že lidé jsou citlivější na vnímání finanční ztráty než finančního zisku.[33] Vysvětlení mechanismu rozhodování je dnes také v hledáčku interdisciplinárního zkoumání ekonomického rozhodování. Brian Knutson s kolegy poukazují na korelaci mezi vnímáním očekávaného užítka s aktivací Nucleus Accumbens (část bazálních ganglií) a korelaci mezi averzí vůči riziku a aktivitou insulárního kortexu.[34]

Pro zhodnocení dopadů Allaisova vystoupení na neoklasickou ekonomii může být užitečný i komentář Daniela Kahnemana. Kahneman konstatuje, že většina ekonomů zastávajících tradiční pohled na lidskou racionalitu na Allaisův paradox nereagovala změnou svého přístupu, namísto toho ekonomové tuto „anomálii“ ignorovali nebo se snažili přizpůsobit teorii racionální volby takovým způsobem, aby Allaisovo zjištění nečinilo žádné překážky. Allaisova výzva vzbudila naopak reakce různorodé skupinky vědců, ekonomů, filozofů, statistiků a psychologů zabývajících se teorií rozhodování.[35]

Kritický postoj vůči předpokladům racionality a vůči obhájcům maximalizačních teorií zastával i Herbert A. Simon. Simon srovnává rétoriku ekonomů souhlasících s předpoklady racionality s rétorikou behaviorálních vědců, kteří se zabývají popisem chování. Zatímco ekonomové při interpretaci výsledků tvrdí, že „spotřebitelé ‚chtějí‘ maximalizovat užitek, a pokud je vystavíme jasným a jednoduchým volbám, kterým rozumějí, budou ve své volbě úspěšní“, vědci situaci spíše komentují tak, „že reálný svět je příliš komplikovaný, proto má teorie maximalizace užítka malou relevanci k reálným volbám“.[36] Ekonomové jsou tak spíše zvyklí hovořit o drobných úspěších své teorie, namísto toho, aby připustili její hluboké nedostatky.

Simonovy názory na ekonomii hlavního proudu jej vedly k vytvoření konceptu *omezené racionality*, která souvisí s neoptimalizujícím adaptivním chováním. Simon je přesvědčen, že adaptivní chování organismů není založeno na ideálu maximalizace postulovaného ekonomickou teorií, který se týká procesu optimalizace, ale spíše na zcela dostačujícím uspokojení.[37] Tento proces dosahování uspokojení probíhá na základě alternativ, které nejsou předem stanoveny, ale musí být nalezeny. Rozhodování je vedeno úrovněmi aspirace, což jsou hodnoty cílové proměnné, kterých musí být dosaženo volbou uspokojivé alternativy.[38]

Ekonomie dle Simona není jen studiem alokace vzácných zdrojů, ale především studiem jejich racionální alokace, neboť v tradičním ekonomickém pojetí se racionální člověk snaží dosáhnout maximalizace a nespokojí se s ničím jiným, než s nejlepší volbou. Slovo racionální tak v rámci

ekonomie dostává zvláštní, mnohem užší význam, než je tomu v obecném jazyce. V ostatních společenských vědách je pojem racionality užíván v širším významu. Ekonomická racionalita nabývá dle Simona velmi konkrétního významu, který se dotýká maximalizace užitku, přičemž racionální jednající je v této činnosti velmi zdatný.[39] Simon se domnívá, že je třeba kromě substantivního pojetí racionality, jemuž odpovídá ekonomie hlavního proudu, uvažovat o procedurální podobě racionality, která bere v potaz lidské kognitivní schopnosti a omezení a jejich vztah k procesům volby určité akce či rozhodnutí.[40]

Simon kritizuje ekonomii jako přespříliš normativní disciplínu. Deskriptivní makroekonomie a mikroekonomie nebývá často předmětem zájmu jednotlivých badatelů. Normativní mikroekonomové jsou dle Simona přesvědčeni, že nepotřebují teorii lidského chování, neboť chtějí znát, jak by se lidé chovat měli. Makroekonomové zase předpokládají, že ekonomické rozhodování je racionální, přičemž vytvářejí silné predikce, aniž by se namáhali pozorovat skutečné lidi.[41] Simon nepochybuje o tom, že existují případy, kdy může být klasická teorie s předpokladem racionality užitečná, ale domnívá se, že teorie s takto silným předpokladem racionality nedokáže do svého konceptu zahrnout některé významné problémy, konflikty a dynamičnost jednotlivých procesů.[42] Předpoklady maximalizace a racionálního *homo oeconomicus* tak mohou být dle Simona užitečné pouze v jednoduchých a pomalu proměnlivých situacích, kde je k dispozici jeden cíl. Jak zdůrazňují Kenning s Plessmannem, limity ekonomických teorií založených na konceptu *homo oeconomicus* je dnes jen velmi těžké ignorovat.[43]

Vzrůstající složitost prostředí a rychlost změn však vyvolává vyšší nároky na naše znalosti jednotlivých mechanismů a procesů souvisejících s tím, jak se lidé rozhodují, aby dosahovali svých cílů. Za tímto účelem je nezbytný empirický výzkum a užití moderních prostředků počítačických technologií.[44]

S propracovanou kritikou Bernoulliho modelu volby a přístupů k racionalitě přišli Daniel Kahneman a Amos Tversky. Výsledky jejich práce ukázaly, že předpoklad racionality neodpovídá skutečnému lidskému jednání. Jejich práci je možno rozdělit do tří oblastí výzkumu. První oblast zkoumání se týká *heuristik a biasů*, druhá oblast je spojena s formulováním *prospektové teorie* a třetí oblast souvisí s *efektem zarámování* a jeho důsledky.[45]

Právě *prospektovou teorii*, inspirovanou mimo Maurice Allaise také např. dílem Harryho Markowitze, je možno označit za pokus o vytvoření koherentní alternativy k modelům racionální volby. Základem jim byly výzkumy rozhodování za rizika a nejistoty, které umožnily empiricky dokázat, že postoj k riziku v případě potenciálního zisku a potenciální ztráty se různí.[46] Prospektová teorie je však složitější než Bernoulliho model, neboť vyžaduje znalost referenčního bodu, jímž je dřívější stav, vůči kterému lze porovnat dané zisky a ztráty. Bernoulliho model pracuje pouze se stavem majetku, který je dostačující pro vyčíslení užitku.[47] Společně s tímto principem referenčního bodu, jsou pro prospektovou teorii významné další dva principy, a to princip klesající citlivosti, který je založen na subjektivním vnímání rozdílů (např. rozdíl mezi 900 a 1000 se zdá být méně výrazný, než mezi 100 a 200) a princip averze ke ztrátě, který souvisí se skutečností, že hodnota ztráty představuje větší hrozbu, než jakou má stejná hodnota zisku atraktivitu.[48]

Pro rozpoznání nedostatků prospektové teorie a pro její kritické srovnání s tradičními přístupy může posloužit komentář Daniela Kahnemana. Kahneman je přesvědčen, že racionalita hraje pro ekonomii velmi významnou úlohu, a to např. z pedagogických důvodů, neboť zavedení nerozumnosti do již tak komplikovaných ekonomických teorií a nástrojů by znesnadnilo pochopení základů celé disciplíny. Úplné popření racionality by navíc znemožnilo předpovědi, jichž je ekonomická teorie v některých případech schopna.[49] Kahneman připouští, že prospektová teorie obsahuje stejně zjevné vady jako teorie Bernoulliho. Jedná se např. o neschopnost vypořádat se s některými fakty, jako jsou emoce zklamání či lítosti.[50]

Na druhou stranu považuje Kahneman kritiku psychologických výzkumů ze strany ekonomie za pouze částečně oprávněnou. Ekonomové mají výhrady především k tomu, že psychologové popisují celou řadu chyb a biasů, aniž by byli schopni poskytnout konzistentní teorii, která by nahradila model založený na racionalitě. Kahneman je však přesvědčen, že teorie intuitivního myšlení nemohou být tak elegantní a precizní, jako je tomu v případě formálních normativních modelů. Toto konstatování je však podle Kahnemana totéž, jako říci, že racionální modely jsou psychologicky nerealistické.[51]

Všechny tyto přístupy mají společnou snahu podrobit kritice nerealistické koncepty racionality. Ve svém chápání lidského jednání se navracejí k filozofickým kořenům klasické politické ekonomie, ke komplexnímu chápání lidské přirozenosti, jako tomu bylo u Smithe a Huma, přičemž se pokoušejí tyto základy rozvinout pomocí metodologie a učinit z nich reálnější podklad pro ekonomickou teorii. V této tendenci pokračují i soudobé přístupy, které se snaží konkurovat ekonomii hlavního proudu.

Diskuze

V průběhu vývoje ekonomie dochází nejen k neustálé revizi pojmu racionality, ale také ke změně její důležitosti jakožto výchozího předpokladu teoretických konceptů. Pokoušíme-li se o reflexi tohoto pojmu, filozofického významu nabývají zejména přístupy, které si uvědomují lidské kognitivní limity. Právě důraz na kritickou analýzu skutečnosti a snaha o seriózní deskriptivní výzkum vedou k odklonu od matematických modelů, které zapomínají, že rozhodování se dotýká člověka a jeho charakteristik.

Snažíme-li se v tomto procesu o jednoznačnou definici úlohy filozofie, dostáváme se do nesnází. Filozofie jakožto disciplína má zajisté význam při shromažďování, interpretaci a uchování podstatných myšlenek, které hrály úlohu ve vývoji lidského myšlení. V rámci současných interdisciplinárních výzkumů však role filozofie jakožto samostatné disciplíny není tak snadno rozpoznatelná. Na úrovni vědeckého výzkumu, ať už v rovině laboratorní či teoretické, jsou důležité kompetence a schopnosti jednotlivých badatelů. Průprava ve filozofii a dějinách myšlení může být užitečná, ale nejedná se o dostačující podmínku pro výrazný přínos ve výzkumu. Schopnosti spojované s filozofií, jako je kritické myšlení, argumentační analýza či objasňování termínů, by měly být součástí kompetence jednotlivých výzkumných pracovníků, kteří disponují znalostmi týkajícími se klíčových oborů pro daný výzkum. Dochází k situaci, kdy se stírá rozdíl mezi filozofem, ekonomem či vědcem, a snahy o vyčlenění ryze filozofických kompetencí za účelem zachránit lesk této disciplíny působí značně uměle. Současná vědecky orientovaná filozofie však zastává jednu významnou úlohu – prostřednictvím analýzy argumentů a vyvozováním důsledků ze současných přírodovědných výzkumů připravuje společenskovední disciplíny, poukazuje na mnohé omyly a nepřesnosti, na jejich postupnou naturalizaci. Filozofie se tak prolíná napříč mnoha obory a skrze mnohé činnosti a dílčí úkoly plní dvě významné funkce – uchovává myšlenkový odkaz minulosti a kriticky se vypořádává se zastaralými přístupy ke skutečnosti, které jsou v rozporu s poznatky přírodních věd. Na úrovni ekonomie jde zejména o zkoumání a prověřování teoretických, metodologických a etických východisek, které jsou v rámci této disciplíny zastávány.

Literatura

- ALLAIS, M.: Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque: Critique des Postulats et Axiomes de l'Ecole Americaine. In: *Econometrica*, roč. 21, 1953, č. 4, s. 503 – 546.
- ASHRAF, N., CAMERER, C. F., LOEWENSTEIN, G.: Adam Smith, Behavioral Economist. In: *Journal of Economic Perspectives*, roč. 19, 2005, č. 3, s. 131 – 145.
- FRIEDMAN, M.: The Methodology of Positive Economics. In: *Essays in Positive Economics*. Chicago, London: The University of Chicago Press 1953, s. 3 – 43.
- FRIEDMAN, M.: *Metodologie pozitivní ekonomie*. Praha: GRADA Publishing 1997.
- FRIEDMAN, M.: Final Word, 2004. In: MÄKI, U. (ed.): *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy*. New York: Cambridge University Press 2009, s. 355.
- GLIMCHER, P. W., RUSTICHINI, A.: Neuroeconomics: The Consilience of Brain and Decision. In:

Science, roč. 306, 15. 10. 2004, s. 448.

KAHNEMAN, D.: Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. In: *The American Economic Review*, roč. 93, 2003, č. 5, s. 1449 - 1475.

KAHNEMAN, D.: *Myšlení: Rychlé a pomalé*. Brno: Jan Melvil Publishing 2012.

KENNING, P., PLESSMANN, H.: NeuroEconomics: An overview from an economic perspective. In: *Brain Research Bulletin*, roč. 67, 2005.

KNUTSON, B., SCOTT, R., WIMMER, E. G., PRELEC, D., LOWENSTEIN, G.: Neural predictors of purchase. In: *Neuron*, roč. 53, 4. 1. 2007, č. 1, s. 147 - 156.

MÄKI, U.: The dismal queen of the social sciences. In: MÄKI, U. (ed.): *Fact and Fiction in Economics. Realism, Models, and Social Construction*. New York: Cambridge University Press 2002, s. 3 - 32.

MÄKI, U.: Economic Epistemology: Hopes and Horrors. In: *Episteme*, 2005, č. 1, s. 211 - 222.

MÄKI, U.: Realistic Realism about Unrealistic Models. In: KINCAID H., ROSS, D. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*. New York: Oxford University Press 2009a, s. 68 - 98.

MÄKI, U.: Unrealistic Assumptions and Unnecessary Confusions: Rereading and Rewriting F53 as a Realist Statement. In: MÄKI, U. (ed.): *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy*. New York: Cambridge University Press 2009b, s. 90 - 116.

REISS, J.: *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge 2013.

SELTEN, R.: What is Bounded Rationality? In: GIGERENZER, G., SELTEN, R. (eds.): *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge; Mass; London: MIT Press 2001.

SIMON, H. A.: Rational Choice and the Structure of Environment, 1956. In: SIMON H. A., EGIDI, M., MARRIS, R.: *Economics, Bounded Rationality and Cognitive Revolution*. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar Publishing 2008, s. 39 - 54.

SIMON, H. A.: Theories of Decision-making in Economics and Behavioral Science. In: *The American Economic Review*, roč. 49, 1959, č. 3, s. 253 - 283.

SIMON, H. A.: Rationality as Process and as Product of Thought. Richard T. Ely Lecture. In: *American Economic Association*, roč. 68, 1978, č. 2.

SCHUMPETER, J. A.: *History of Economic Analysis*. Taylor & Francis e-Library 2006.

SMITH, A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut 2001.

SMITH, A.: *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut 2005.

WILSON, E. O.: *Konsilience: jednota vědění: o nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Lidové noviny 1999.

ZOUBOULAKIS, M. S.: On The Social Nature of Rationality in Adam Smith and John Stuart Mill. In: *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 2005, č. 49, s. 51- 63.

P o z n á m k y

[1] Tato práce byla podpořena prostředky projektu Filosofická reflexe omezené racionality (IGA_FF_2016_023) na Univerzitě Palackého v Olomouci.

[2] Na charakter ekonomie a její postavení mezi ostatními vědami neexistuje jednotný názor. Úspěchy ekonomie spojené s matematizací či vytvářením modelů vedly k optimistickému označování ekonomie jako *královny společenských věd*. Rovněž používaný název *economic science* implikuje výsadní postavení této disciplíny. Na druhou stranu nelze přehlížet neshody, s nimiž se ekonomie potýká. Více se touto diskuzí zabývá např. Uskali Mäki ve svých textech: MÄKI, U.: Economic Epistemology: Hopes and Horrors. In: *Episteme*, 2005; MÄKI, U.: The dismal queen of the social sciences. In: *Fact and Fiction in Economics. Realism, Models, and Social Construction*. Cambridge University Press 1999, s. 3-34.

[3] WILSON, E. O.: *Konsilience: jednota vědění: o nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Lidové noviny 1999, s. 221 - 222.

[4] MÄKI, U.: Economic Epistemology: Hopes and Horrors. In: *Episteme*, 2005.

[5] Např. REISS, J.: *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge 2013, s. 2.

- [6] REISS, J.: *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge 2013, s. 4.
- [7] FRIEDMAN, M.: Final Word, 2004. In: MÄKI, U. (ed.): *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy*. New York: Cambridge University Press 2009, s. 355.
- [8] ASHRAF, N., CAMERER, C. F., LOEWENSTEIN, G.: Adam Smith, Behavioral Economist. In: *Journal of Economic Perspectives*, roč. 19, 2005, č. 3, s. 131.
- [9] Tamtéž, s. 131.
- [10] Tamtéž, s. 132.
- [11] ZOUBOULAKIS, M. S.: On The Social Nature of Rationality in Adam Smith and John Stuart Mill. In: *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 2005, č. 49, s. 51 - 52.
- [12] SCHUMPETER, J. A.: *History of Economic Analysis*. Taylor & Francis e-Library, 2006, s. 177, 179.
- [13] Tamtéž, s. 178, 179.
- [14] SMITH, A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut 2001, s. 16.
- [15] SMITH, A.: *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut 2005, s. 5.
- [16] Tamtéž.
- [17] FRIEDMAN, M.: The Methodology of Positive Economics. In: *Essays in Positive Economics*. Chicago, London: The University of Chicago Press 1953, s. 7, 8.
- [18] FRIEDMAN, M.: *Metodologie pozitivní ekonomie*. Praha: GRADA Publishing 1997, s. 10.
- [19] FRIEDMAN, M.: The Methodology of Positive Economics. In: *Essays in Positive Economics*. Chicago, London: The University of Chicago Press 1953, s. 32.
- [20] V originále *surrogate systems*. Viz MÄKI, U.: Realistic Realism about Unrealistic Models. In: KINCAID H., ROSS, D. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*. New York: Oxford University Press 2009a, s. 76.
- [21] MÄKI, U.: Realistic Realism about Unrealistic Models. In: KINCAID H., ROSS, D. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*. New York: Oxford University Press 2009a, s. 76.
- [22] Tamtéž, s. 70 - 71.
- [23] Tamtéž, s. 79.
- [24] Tamtéž, s. 89.
- [25] MÄKI, U.: Unrealistic Assumptions and Unnecessary Confusions: Rereading and Rewriting F53 as a Realist Statement. In: MÄKI, U. (ed.): *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy*. New York: Cambridge University Press 2009b.
- [26] Tamtéž, s. 99 - 101.
- [27] Tamtéž, s. 99.
- [28] Tamtéž, s. 100.
- [29] ALLAIS, M.: Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque: Critique des Postulats et Axiomes de l'Ecole Americaine. In: *Econometrica*, 1953.
- [30] Očekávaný užitek bere v úvahu nejen očekávanou hodnotu, ale také pravděpodobnost distribuce výplat. Očekávaný užitek je pro každou situaci numericky vyjádřený následovně: $A = 100$, $B = 139$, $C = 11$ a $D = 50$.
- [31] ALLAIS, M.: Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque: Critique des Postulats et Axiomes de l'Ecole Americaine. In: *Econometrica*, 1953, s. 527.
- [32] Tamtéž, s. 504.
- [33] GLIMCHER, P. W., RUSTICHINI, A.: Neuroeconomics: The Consilience of Brain and Decision. In: *Science*, roč. 306, 15. 10. 2004, s. 448.
- [34] Srov. KNUTSON, B., SCOTT, R., WIMMER, E. G., PRELEC, D., LOEWENSTEIN, G.: Neural predictors of purchase. In: *Neuron*, roč. 53, 4. 1. 2007, č. 1, s. 147 - 156.
- [35] KAHNEMAN, D.: *Myšlení: Rychlé a pomalé*. Brno: Jan Melvil Publishing 2012, s. 335.
- [36] SIMON, H. A.: Theories of Decision-making in Economics and Behavioral Science. In: *The American Economic Review*, roč. 49, 1959, č. 3, s. 259.

- [37] SIMON, H. A.: Rational Choice and the Structure of Environment, 1956. In: SIMON H. A., EGIDI, M., MARRIS, R.: *Economics, Bounded Rationality and Cognitive Revolution*. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar Publishing 2008, s. 39.
- [38] SELTEN, R.: What is Bounded Rationality? In: GIGERENZER, G., SELTEN, R. (eds.): *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge; Mass; London: MIT Press 2001, s. 14.
- [39] SIMON, H. A.: Rationality as Process and as Product of thought. Richard T. Ely Lecture. In: *American Economic Association*, roč. 68, 1978, č. 2, s. 2.
- [40] Tamtéž, s. 8 – 9.
- [41] SIMON, H. A.: Theories of Decision-making in Economics and Behavioral Science. In: *The American Economic Review*, roč. 49, 1959, č. 3, s. 254.
- [42] Tamtéž, s. 255.
- [43] Srov. KENNING, P., PLESSMANN, H.: NeuroEconomics: An overview from an economic perspective. In: *Brain Research Bulletin*, roč. 67, 2005, s. 343
- [44] SIMON, H. A.: Theories of Decision-making in Economics and Behavioral Science. In: *The American Economic Review*, roč. 49, 1959, č. 3, s. 279–280.
- [45] KAHNEMAN, D.: Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. In: *The American Economic Review*, roč. 93, 2003, , č. 5.
- [46] KAHNEMAN, D.: *Myšlení: Rychlé a pomalé*. Brno: Jan Melvil Publishing 2012, s. 300, 301.
- [47] Tamtéž, s. 302.
- [48] Tamtéž, s. 303.
- [49] Tamtéž, s. 308.
- [50] Tamtéž, s. 309.
- [51] KAHNEMAN, D.: Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. In: *The American Economic Review*, roč. 93, 2003, č. 5, s. 1449.

Mgr. Michal Müller
Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Křížkovského 12
Olomouc 771 80
michal.muller02[zavináč]upol.cz

Mgr. Ondrej Močkor
Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Křížkovského 12
Olomouc 771 80
ondrej.močkor01[zavináč]upol.cz

Presentism and the present moment

The paper examines the relation between presentism and the experience of the present moment. Some presentists believe that our experience of the present moment is in correspondence with the presentistic theory of the present moment. This link between our experience and presentism seems to be one of the main motivational factors for adopting presentism as a correct theory about the nature of time. The paper points to two problems with this line of reasoning. First, the direct incorporation of the experienced present leads to a theoretical inconsistency within presentism. Second, the incorporation of the theoretical present, which is consistent with presentism leads to a conflict with the belief that presentism is in correspondence with our experience of the present moment.

Keywords: Presentism, Experience, Present moment, Practical present, Theoretical present, Neurophenomenal present

Úvod

Prezentizmus a eternalizmus predstavujú dve hlavné filozofické koncepcie v rámci takzvaného sporu o čas.[\[1\]](#) Spor o čas spočíva v nezhode o ontologickej povahe jednotlivých momentov času. Štúdia sa zaoberá porovnaním prezentizmu s výsledkami aktuálneho kognitívneho a neurovedeckého výskumu. Cieľom štúdie je ohodnotenie možností inkorporovania neurofenomenálnej prítomnosti do teórie prezentizmu.

Prezentizmus predpokladá, že ontologicky reálny je len prítomný moment. Na základe daného vymedzenia ontologickej reálnosti to odkazuje k tomu, že prezentizmus predpokladá skutočnú existenciu len tých objektov, ktoré sa nachádzajú v určitom prítomnom momente, respektíve v prítomnom čase.[\[2\]](#) Skutočne a nielen fiktívne jestvujúce sú len tie objekty, ktoré jestvujú v aktuálnom prítomnom momente. Na druhej strane to tiež znamená, že prezentizmus je v súvislosti s časom náhľad, ktorý predpokladá, že objekty nachádzajúce sa v minulých a budúcich časových momentoch z ontologického hľadiska jednoducho nejestvujú.

Eternalizmus predpokladá, že ontologicky reálny je nielen prítomný, ale aj minulé a budúce momenty. Existujúce objekty sú tie, ktoré sa nachádzajú vo všetkých momentoch.[\[3\]](#) Skutočne, nielen fiktívne jestvujúce sú teda tie objekty, ktoré jestvujú v aktuálnom prítomnom, ale taktiež aj iných minulých a budúcich momentoch.

V rámci sporu o čas sa obvykle predpokladá, že prezentizmus je preferovateľnou teóriou o čase aj preto, lebo zodpovedá bežnému a široko rozšírenému náhľadu na čas. Naproti tomu, zástancovia eternalizmu obvykle predpokladajú, že eternalizmus je preferovateľnou teóriou preto, lebo eternalizmus najlepšie zodpovedá fyzikálnemu náhľadu na čas.

V centre záujmu tohto príspevku je korešpondencia prezentizmu s bežnou skúsenosťou.[\[4\]](#)

Čo konkrétne v našej empirii podporuje prezentizmus? Pri širšej analýze je možné nájsť dva základné komponenty predstavy o korešpondencii medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou.[5] Prvý komponent predpokladá, že prezentizmus korešponduje s bežnou skúsenosťou preto, lebo prezentizmus zodpovedá našej bežnej skúsenosti s plynutím času.[6] Druhý komponent predpokladá, že prezentizmus korešponduje s bežnou skúsenosťou preto, lebo prezentizmus zodpovedá bežnej priamej skúsenosti s prítomnosťou.

Tento príspevok sa zameriava na analýzu druhého komponentu, teda na analýzu korešpondencie medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou s prítomnosťou.[7] Bežná, každodenná skúsenosť s prítomnosťou je v štúdií porovnávaná s výsledkami aktuálneho neurovedeckého výskumu prežívania času. Následne sa toto porovnanie používa na otestovanie motivačných a teoretických predpokladov prezentizmu.

Prezentizmus a skúsenosť s prítomnosťou

V čom konkrétne by mala tkvieť blízkosť prezentizmu k bežnej skúsenosti s prítomnosťou?

Obvykle predpokladáme, že prítomnosť je na rozdiel od minulosti a budúcnosti niečo, čo má pre nás špecifický status. Bežná predstava predpokladá, že prítomnosť je na rozdiel od minulosti a budúcnosti tým, s čím sme v kontakte. Prítomnosť oddeľuje to, čo je skutočné, priamo prežívané ako jestvujúce od toho, čo sa obvykle považuje buď za už nejestvujúce, alebo ešte len nejestvujúce. Skúsenosť s jedinečným prežívaním prítomnosti je zrejme všeobecne ľudsky rozšírená, a tak by sme na základe akceptovania umierneného antropocentrizmu mali prijať prezentizmus. [8]

Prvým problémom tejto predstavy by mohli byť jej ontologické implikácie. Existujú predsa rôzne skúsenosti a dokonca aj skúsenosti bežné a všeobecne rozšírené, pri ktorých relevantnosť pre ontológiu nepredpokladáme. Prezentisti sa nás snažia presvedčiť, že by sme niečo také mali prijať aspoň v prípade skúsenosti s prítomnosťou. Obvyklá prezentistická pozícia je teda taká, že aj keď bežná skúsenosť nemusí nutne diktovať ontológiu, mali by sme predsa predpokladať, že bežná skúsenosť môže podporovať oprávnenosť určitých ontologických náhľadov. Skúsme teda pre ústretovosť voči prezentizmu predpokladať, že je takýto umiernený antropocentrický pohľad pre ontológiu prijateľný.

Ak daný metaontologický predpoklad prijímame, tak sa na prvý pohľad daná indikácia blízkosti prezentizmu ku skúsenosti s prítomnosťou môže javiť ako opodstatnená a neproblematická. Voči obvyklému názoru sa však domnievame, že neproblematickosť tohto predpokladu sa zmení, ak sa pokúsime o rozsiahlejšiu explikáciu toho, čo skutočne môže znamenať skúsenosť s prítomnosťou. Zásadná otázka spočíva v tom, akou skúsenosťou s prítomnosťou disponujeme? Aká je z empirického hľadiska vlastne naša skúsenosť s prítomnosťou a časom všeobecne? Na to, aby sme mohli tieto otázky zodpovedať, je vhodné pozrieť sa na niektoré postrehy súčasnej empirickej vedy, ktorá sa primárne zaoberá kvantifikáciou temporálnej skúsenosti.

Neuroveda a skúsenosť s časom

V rámci súčasnej behaviorálnej neurovedy prebieha pomerne intenzívny záujem o problematiku ľudskej skúsenosti s časom. Výskum je zameraný predovšetkým na identifikovanie biopsychologických základov skúsenosti s časom. Cieľom je analýza skúsenosti tak, aby mohla byť daná skúsenosť objektívne kvantifikovaná, pričom k tomuto sa v súčasnosti využíva takzvaný funkcionálny model.[9]

Funkcionálny model skúsenosti času je obvykle vymedzený na základe vyčlenenia dvoch hlavných funkcií, ktoré vytvárajú ľudskú skúsenosť s časom. Prvá funkcia spočíva v určení toho, či sa nejaké objekty alebo procesy z časového hľadiska vyskytujú spolu, alebo sa spolu nevyskytujú. Prvá funkcia býva preto v rámci daného modelu niekedy nazývaná ako funkcia temporálnej synchronicity. Druhá

funkcia spočíva v zabezpečení poradia spolu sa nevyskytujúcich objektov alebo procesov, teda spočíva vo vytvorení takzvanej časovej série. Druhá funkcia býva preto niekedy nazývaná ako funkcia temporálneho radenia.

V rámci daného modelu sa obdivie tieto funkcie pokladajú za základné podmienky, ktoré umožňujú skúsenosť a percepciu času. Podstatnosť týchto funkcií spočíva v tom, že predstavujú základy, ktorých spolupôsobenie vytvára komplex internej reprezentácie prežívania času, takzvaných mentálnych hodín jednotlivca.[\[10\]](#) V rámci našej témy je dôležitý výskum kvantifikácie jednej z funkcií, a to funkcie temporálnej synchronicity. Podľa tohto modelu je za skúsenosť prítomnosti zodpovedná práve funkcia temporálnej synchronicity. Prítomné je to, čo je temporálne synchronné. Prítomnosť znamená funkčnú indikáciu toho, že sa objekty spolu časovo vyskytujú, alebo že nejaké procesy spolupôsobia. Naopak to potom znamená, že prítomnosť je nejaký moment, v ktorom nie sme schopní na základe našej bežnej skúsenosti potvrdiť, že sú dané objekty od seba časovo oddelené.

Temporálna synchronicita má určitý kvantifikovateľný obsah. Tento kvantifikovateľný obsah býva nazývaný neurofenomenálnou prítomnosťou, prípadne praktickou skúsenostnou prítomnosťou.[\[11\]](#) Na základe funkcie temporálnej synchronicity je praktická prítomnosť najmenšou možnou hodnotou, ktorú na základe skúsenosti neprežívame ako rozsah, ale ako nejaký inštant, okamih. Praktická prítomnosť teda predstavuje najmenší skúsenostne prístupný moment pre daný subjekt.

V súvislosti s vymedzením praktickej prítomnosti sa uskutočnili rôzne experimenty zamerané na empirické vymedzenie jej obsahu. Tieto experimenty ukázali, že jestvuje určitá hranica, pod ktorou nie sme schopní dva časovo oddelené stimuly považovať za oddelené, ale vyhodnocujeme ich ako temporálne synchronné, teda ako také, ktoré prebiehajú v jednom prítomnom momente. Na základe tohto výskumu sa ukázalo, že konkrétna hodnota praktickej skúsenostnej prítomnosti variuje v rámci rôznych experimentov v rozsahu 500 až 100 milisekúnd. [\[12\]](#)

Zaujímavým poznatkom je pre nás aj to, že sa hodnota praktickej prítomnosti môže taktiež meniť, a teda nie je konštantná. Meraním v rámci experimentov sa zistilo, že sa táto hodnota praktickej prítomnosti môže meniť jednak od jedného subjektu k druhému, a jednak aj v rámci jedného samotného subjektu. U rôznych ľudí môže byť hodnota praktickej prítomnosti rôzna a rozsah praktickej prítomnosti môže časom variovať aj u jedného človeka. Dôvody, prečo táto variácia prítomnosti existuje, zatiaľ nie sú úplne známe. Na základe určitých hypotéz a experimentov sa predpokladá, že kolísanie hodnoty praktickej prítomnosti medzi subjektmi ako aj v rámci jedného subjektu je pravdepodobne spôsobené výkyvmi hladiny neurotransmiterov, predovšetkým dopamínu a adrenalínu.[\[13\]](#)

Prečo by nás to malo zaujímať? Z daného exkurzu k poznatkom behaviorálnej neurovedy je pre nás relevantné predovšetkým to, že aj v rámci empirickej vedy jestvuje určitá forma uchopenia prítomnosti. Praktická skúsenostná prítomnosť predstavuje najmenšiu skúsenostne uchopiteľnú prítomnosť, najmenší možný skúsenostne uchopiteľný moment. Prezentisti bežne predpokladajú, že prezentizmus je v zhode s bežnou skúsenosťou prítomnosti. Je teda praktická prítomnosť to, čo za prítomnosť považujú prezentisti

Prezentizmus a skúsenosť s prítomnosťou: Problematické aspekty

Prezentisti predpokladajú korešpondenciu medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou s prítomnosťou. Ako sa ukázalo, bežná skúsenosť má podobu praktickej prítomnosti. Čo iné by sme mali nazývať a zakúšať ako prítomnosť, ak nie to, čo nie sme schopní od seba časovo oddeliť? Ak budeme vychádzať z tohto experimentálne a empiricky overeného predpokladu, môže to mať dôsledky aj pre prezentizmus.

Pre prezentizmus je prítomný moment to, čo indikuje množinu reálnych objektov. Prítomný moment

je na druhej strane niečo, s čím máme podľa prezentistov skúsenosť. Je otázne, aké dôsledky má pre prezentizmus to, ak by sme vychádzali z prítomnosti, ktorá je nám daná v skúsenosti, teda z praktickej prítomnosti. Ak budeme predpokladať prítomnosť skúsenostnú, teda praktickú, tak to znamená, že sa podľa prezentizmu množina reálnych objektov kryje s množinou objektov zachytávaných v rámci praktickej prítomnosti. Inak povedané, podľa prezentizmu by jediné reálne objekty boli tie, ktoré sa nachádzajú v momente, ktorý sa nám javí ako prítomný. Takto vnímaný prezentizmus môže byť lákavý, keďže by korešpondencia medzi prezentizmom a skúsenosťou s prítomnosťou takto bola celkom pochopiteľne zabezpečená a priamočiara. S predstavou o priamej korešpondencii medzi prezentizmom a tým, čo skúsenostne uchopujeme ako aktuálny prítomný moment, teda praktickou prítomnosťou, sú ale spojené dva základné problémy.

Prvý problém, ktorý možno nazvať problémom subjektívizácie, spočíva v tom, že hodnota praktickej prítomnosti môže variať. Ako už bolo uvedené, obsah praktickej prítomnosti sa môže meniť v rámci rôznych subjektov, ako aj v rámci jedného subjektu. Konkrétne rozsahy daných variácií nie sú dôležité. Dôležité je to, že ak hodnota praktickej prítomnosti variuje a ak prezentizmus predpokladá zhodu s touto prítomnosťou, znamená to, že variácia sa týka aj množiny reálnych objektov. Inak povedané, ak by prezentista považoval za prítomnosť tú, ktorú skúsenostne uchopujeme, bol by nútený prijať aj to, že sa rozsah reálne existujúcich objektov mení od subjektu k subjektu, či dokonca v rámci jedného subjektu.

Niečo také je ale z hľadiska prezentizmu neprijateľné. Prezentizmus obvykle predpokladá, že je objektívnou teóriou o čase, ktorá platí bez ohľadu na to, aké majú jednotliví ľudia skúsenostné limity. Predpokladanie toho, že prítomnosť, ktorú navrhujú prezentisti je zhodná so skúsenostnou prítomnosťou, by prezentizmus dovedlo k radikálnemu subjektivismu. To by bolo akceptovateľné snáď len pre autodeštruktívne ladeného prezentistu, keďže by to pre prezentizmus znamenalo jeho elimináciu v spore o tom, aký je skutočne (a nielen subjektívne) čas.

Druhý problém, ktorý by sme mohli nazvať problémom rozsahovosti, spočíva v tom, že hodnota praktickej prítomnosti koniec-koncov predstavuje interval. Praktická prítomnosť síce pre nás predstavuje na základe našej skúsenosti moment, avšak z objektívneho hľadiska predstavuje určitý časový rozsah. Prijatie praktickej prítomnosti do prezentizmu by teda znamenalo, že objekty nejestvujú iba v momente, ale z objektívneho hľadiska jestvujú vždy v určitých intervaloch. To je pre prezentizmus znova neakceptovateľné, lebo pre prezentizmus je na rozdiel od eternalizmu charakteristické predpokladať, že objekty jestvujú iba v jednom momente a nie v nejakom intervale. Prijatie praktickej prítomnosti by pre prezentizmus v tomto druhom prípade znamenalo, že prezentizmus je vlastne iba kratšou verziou eternalizmu. Niečo také by znamenalo, že prezentizmus je teoreticky nekoherentný, keďže by na jednej strane predpokladal, že objekty jestvujú iba v určitom momente, a na druhej strane by predpokladal, že objekty jestvujú v určitom intervale.

Obidva tieto problémy by tak boli pre prezentizmus devastačné. Ak bude prezentizmus predpokladať skúsenostnú prítomnosť, znamenalo by to, že prezentizmus je subjektívnou a nekoherentnou teóriou. Paradoxné je z hľadiska prezentizmu to, že ak by sa prezentizmus snažil trvať na korešpondencii medzi svojou teóriou a bežnou skúsenosťou, teda ak by sa snažil brániť svoju praktickú motiváciu, tak by to znamenalo jeho teoretickú elimináciu. Problém pre prezentizmus je skrátka to, že skúsenostne uchopená prítomnosť nemôže byť v rámci prezentizmu z teoretických dôvodov prijateľná. Ak však nie je prijateľná, je otázne, nakoľko obstoja predpoklad o korešpondencii skúsenosti s prítomnosťou.

Prezentizmus a skúsenosť s prítomnosťou: Možné riešenie

Aké má prezentizmus možnosti v rámci obrany pred teoreticky deštruktívnymi problémami? Keďže negatívne dôsledky vyplývajú z inkorporovania skúsenostnej prítomnosti do prezentizmu, riešením by mohlo byť predpokladanie inej prítomnosti. Obvykle tak aj prezentisti činia, a to predovšetkým

vtedy, keď sa snažia vymedziť teoretické pozadie svojej koncepcie. Teoretické vymedzenie prítomnosti máva v prezentizme podobu momentu bez rozsahu alebo atomického momentu. Predstava prítomnosti ako momentu bez rozsahu čerpá svoje ideové východisko zo známej Augustínom inšpirovanej matematickej idealizácie nekonečnej deliteľnosti času.[14] Predstava prítomnosti ako atomického momentu zase vychádza z fyzikálneho presvedčenia o existencii minimálnej teoreticky možnej nedeliteľnej jednotky času, takzvaného Planckovho času.[15]

Výhodou takto vnímanej prítomnosti je to, že teoretické vymedzenie momentu ako momentu bez rozsahu alebo ako atomického momentu odoláva námietke subjektivizácie ako aj námietke rozsahu. Predpokladanie prítomnosti ako momentu bez rozsahu, prípadne predpokladanie prítomnosti ako atomického momentu nepodliehajú subjektívnej variácii, keďže sú dané momenty teoreticky definované. Rovnako tieto vnímania prítomnosti nepodliehajú ani problému rozsahovosti, pretože predstavujú teoreticky najmenšie možné a ďalej časovo nedeliteľné jednotky času. Prijatím týchto dvoch koncepcií si prezentizmus dokáže zabezpečiť svoju teoretickú plauzibilitu.

To, či je z hľadiska prezentizmu vhodnejšie atomické alebo bezrozsahové vymedzenie prítomnosti, nie je pre nás podstatné. Podstatné je uvedomiť si, že to všetko potom znamená, že samotní prezentisti vo svojej teórii vychádzajú z určitého špecifického vnímania prítomnosti. Domnienka o tom, že máme nejakú skúsenosť s prítomnosťou zaiste nie je mylná. Problematická je domnienka, že prezentizmus je v zhode s našou bežnou skúsenosťou prítomnosti. Problematická je preto, lebo naša bežná skúsenosť s prítomnosťou je na základe nášho kognitívneho nastavenia skúsenosťou praktickej prítomnosti. Praktická prítomnosť nemôže byť v zhode s prezentizmom, keďže by zaradenie praktickej prítomnosti do prezentizmu, prezentizmus vykreslilo ako subjektívnu (rôzne obsahy) a nekoherentnú (rôzne obsahy, moment, interval) teóriu. Z dôvodu teoretickej koherencie musí prezentizmus predpokladať inú prítomnosť (bezrozsahový moment, atomický moment). Ak však bude predpokladať inú prítomnosť ako tú, ktorá je skúsenostne uchopovaná, tak sa predpoklad korešpondencie prezentizmu s bežnou skúsenosťou prítomnosti nezdá byť tak ľahko prijateľný, ako sa to obvykle predpokladá. To, čo my zažívame a uchopujeme ako prítomnosť, je, ako sa zdá, niečo úplne iné ako tá prítomnosť, ktorú pre svoju teóriu potrebujú prezentisti.

Záver

Prezentizmus sa vykresľuje ako filozofia zdravého rozumu, ako filozofia, ktorá je len explikáciou našej bežnej skúsenosti. Korešpondencia prezentizmu so skúsenosťou prítomnosti je bežne akceptovaná ako motivačné pozadie tejto koncepcie.

Z vyššie napísaného je zrejmé, že prezentizmus našu obvyklú skúsenosť prítomnosti vníma značne špecificky. Prezentistické vnímanie prítomnosti nie je nutne v úplnej zhode s našou bežnou skúsenosťou prítomnosti, ba čo viac, obvyklá skúsenosť prítomnosti by pri zaradení do prezentistickej doktríny mohla ohroziť samotnú teoretickú koherenciu prezentizmu.

To všetko nutne neznamená, že prezentizmus je teóriou nesprávnou. Prezentizmus má spôsoby, ako si zabezpečiť teoretickú relevantnosť a koherentnosť. Ako však ukázali niektoré príklady, teoretická relevantnosť a koherentnosť prezentizmu sa úspešnejšie zabezpečí, ak prezentizmus nebude automaticky trvať na priamočiarej korešpondencii so skúsenosťou, ale nanajvýš bude predpokladať zhodu so skúsenosťou v teoreticky derivovanom, a teda pozmenenom zmysle. Otázne však je, či je táto derivovaná a pozmenená zhoda so skúsenosťou ešte stále dostatočne silná na to, aby nás jedinečne motivovala v prospech prijatia prezentizmu.

Literatúra

FRIEBE, C.: *Zeit – Wirklichkeit – Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*. Paderborn: Mentis 2012.

MONTEMAYOR, C.: *Minding Time: A Philosophical and Theoretical Approach to the Psychology of*

Time. Leiden: Brill Academic Publishers 2012.

PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits. In: SCHMECHTING, P. – SCHONRICH, G.(eds.): *Persistenz – Indexikalität – Zeiterfahrung*. Frankfurt: Ontos 2011, s. 167 – 202.

WEINERT, F.: *The Scientist as Philosopher: Philosophical Consequences of Great Scientific Discoveries*. Berlin: Springer Verlag 2004.

WITTMANN, M.: Moments in Time. In: *Frontiers in Integrative Neuroscience*, Vol. 5, 2011, Ar. 66, s. 1 – 9.

WITTMANN, M.: The inner experience of time. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 370, 2009, Iss. 1663, s. 1955 – 1967.

P o z n á m k y

[1] V štúdií sú prezentizmus a eternalizmus uvádzané ako filozofické koncepcie. Tieto koncepcie spadajú do oblasti tzv. filozofie času. Pre túto subdisciplínu je niekedy charakteristické prepájanie (prípadne lavírovanie) fyzikálnych, ontologických (metafyzických) a iných prístupov. Obdobne je to aj v prípade eternalizmu a prezentizmu. Eternalisti a prezentisti sa snažia o čo najpresnejšie vymedzenie filozofického opisu času. Interný metateoretický spor týchto koncepcií potom spočíva v nezhode o tom, či je pre zdôvodnenie tohto opisu vhodnejšie využívať redukcionistický predpoklad (zameranie sa na filozofické dôsledky fyzikálnych teórií o čase), antropocentrický predpoklad (zameranie sa na filozofické dôsledky bežnej ľudskej skúsenosti s časom), prípadne určitú kombináciu týchto predpokladov. Eternalisti obvykle preferujú redukcionistický predpoklad, prezentisti zase antropocentrický predpoklad. Tento príspevok sa z dôvodu neutrality nezaobrá zdôvodnením preferencie jedného z týchto metateoretických predpokladov pred iným. Dôsledkom takéhoto neutrálneho prístupu je následné zdedenia prelínania sa filozofických (resp. metafyzických) a vedeckých prístupov (fyzikálny prístup, neurovedecký prístup) k času. Argumentovanie v prospech niektorého z týchto prístupov však taktiež nie je cieľom tejto štúdie. Štúdia sa len snaží porovnať tieto prístupy za predpokladu správnosti teórie prezentizmu (nižšie v texte zvýraznené konfliktom medzi bežnou skúsenosťou prítomnosti, neurofenomenálnou prítomnosťou, fyzikálnou prítomnosťou a teoretickou prítomnosťou prezentizmu).

[2] PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits. In: SCHMECHTING, P – SCHONRICH, G.(eds.): *Persistenz – Indexikalität – Zeiterfahrung*. Frankfurt: Ontos,2011, s. 167.

[3] Tamže

[4] Ako bolo uvedené vyššie, prezentizmus je filozofickou koncepciou. Je správne podotknúť, že mnohé filozofické (a iné) teórie nemusia nutne zodpovedať bežnej skúsenosti. To, že tieto teórie nezodpovedajú bežnej skúsenosti, taktiež neznamená, že nie sú správne. Naopak, niektoré tieto teórie sa považujú za opodstatnené aj v prípade ak bežnej skúsenosti odporujú. Prezentizmus však svoju motivačnú oporu stavia na korešpondencii s bežnou skúsenosťou. Dôvod k tomu je ten, že potenciálne zodpovedanie medzi teóriou a bežnou skúsenosťou sa v určitej časti filozofie (metafyziky) považuje za vhodné. Táto štúdia neargumentuje v prospech tejto metodologickej tézy, túto tézu len preberá (resp. poukazuje na možné kritické dôsledky) z hľadiska ústretovosti voči predpokladom prezentizmu.

[5] FRIEBE, C.: *Zeit – Wirklichkeit – Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*. Paderborn: Mentis 2012, s. 43.

[6] Analýze prvého komponentu je venovaný príspevok *Prezentizmus a plynutie času*.

[7] Príspevok je pokračovaním článku *Prezentizmus a plynutie času*. Článok *Prezentizmus a plynutie času* obsahuje aj bližšie definičné vymedzenia prezentizmu, ktoré sú v tomto článku (*Prezentizmus a prítomný moment*) predpokladané a používané.

[8] FRIEBE, C.: *Zeit – Wirklichkeit – Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*. Paderborn: Mentis 2012, s. 43.

[9] WITTMANN, M.: Moments in Time. In: *Frontiers in Integrative Neuroscience*, Vol. 5, 2011, Ar.

66, s. 1.

[10] Tamže, s. 2.

[11] Tamže, s. 2.

[12] MONTEMAYOR, C.: *Minding Time: A Philosophical and Theoretical Approach to the Psychology of Time*. Leiden: Brill Academic Publishers 2012, s. 118.

[13] WITTMANN, M.: The inner experience of time. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 370, 2009, Iss. 1663, s. 1958.

[14] WEINERT, F.: *The Scientist as Philosopher: Philosophical Consequences of Great Scientific Discoveries*. Berlin: Springer Verlag 2004, s. 149.

[15] Tamže, s. 150.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave. Podporila ho Agentúra na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0379-12: *Analýza filozoficko-etických dimenzií NBIC-technológií vo vzťahu k vylepšovaniu človeka*

Mgr. Juraj Odorčák, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

juraj.odorcak@ucm.sk

What is so special about life? The example of René Descartes' reductionism

History of philosophy offers many examples capable of informing discussions related to questions, topics and problems, which are actual for both philosophy and particular scientific fields. Explanation of the nature of life is such a topic. Although current debates have been paying attention to the impact of scientific findings on our understanding of the phenomenon of life, the very definition of life falls in to the continuum between philosophy and science, the endeavor to capture origin of life and possibilities of creating artificial life bring up both theoretical and practical questions alike. In this paper we approach to the analysis of the standpoint of one of the most important philosophical authorities of modern philosophy, René Descartes. By the analysis of his approach to the nature of life we try to amend his reception and intellectual legacy of not so well appreciated part of his works.

Keywords: Life, philosophy, philosophy of biology, René Descartes, mechanism, reductionism

Úvod[1]

Zcela první zmínka, která nám může pomoci zmapovat Descartovo myšlení o životě, pochází z jeho soukromého deníku psaného v rozmezí let 1619 až 1620. Zde si Descartes poznamenal, že „na základě samotné dokonalosti zvířecího chování se domníváme, že nemají svobodnou vůli.“[2] C. F. Fowler se domnívá, že takové tvrzení je určitým předpolím pro Descartův budoucí postoj, a sice pro tradované chápání zvířat coby strojů.[3]

Pakliže bychom ale chtěli nahlédnout dílo tohoto filozofa šířeji a zapojit i jeho úvahy vztahující se k námi probírané otázce, můžeme dojít poměrně překvapivých závěrů. Předně je nutné vzít v potaz Descartovy texty před již zmíněnými *Meditacemi*. Texty jako *Člověk (L'homme)* a *Popis lidského těla (La description du corps humaine)*, z let 1630 až 1633, resp. 1648[4] nám nabízejí poznatky, které je třeba vzít v případě Descartova pojetí života na zřetel. Pak bude možné lépe pochopit Lemoinova tvrzení, že to byl právě „Descartes, který založil biologii jako první vysvětlující život způsobem vědeckým a naturalistickým.“[5]

Descartes a mechanicismus

Na počátku spisu *O člověku* Descartes vyjadřuje svůj mechanistický postoj k chápání těla již v pojmenování První části nazvané „O stroji těla“[6] a to tak, že pokud by se měl vyjádřit o lidech, „budou složeni, stejně jako my, z duše a těla.“[7] Na první pohled by se mohlo zdát, že takové tvrzení přitaká tradičnímu chápání Descartova pohledu, v němž jsou zvířata pouhé stroje a lidé coby živé bytosti navíc vybavené duší, resp. schopností myslet. Takové čtení a chápání Descartova odkazu je však neúplné. Tvrzení, že zvířata jsou pouhé stroje, zatímco lidé nikoliv, je v rozporu s jinými Descartovými konstatováními a to nejen v rámci raných či pozdějších spisů. V díle *O člověku* Descartes zdůrazňuje, že nejprve musí popsat „samotné tělo,“[8] o kterém „předpokládá, že je pouhou sochou nebo strojem vytvořeným ze země.“[9] Po letmém popisu orgánů, jejich funkcí a koloběhu krve se následně dostává ke klíčové pasáži vztahující se k jeho pojetí života. Zde tvrdí, že garantem života je dýchání udržující oheň v srdci.[10] Samotný závěr zmíněného spisu pak znovu zdůrazňuje, že tělo je třeba chápat jako stroj. Descartes čtenáře nabádá, že „tyto funkce v tomto stroji vyplývají z uspořádání orgánů tak přirozeně jako pohyby hodin nebo [samočinných] strojů vyplývají z uspořádání protiváh a koleček.“ A na úplném konci spisu dodává že

„k vysvětlení těchto funkcí tedy není nezbytné představovat si jakoukoliv vyživovací nebo smyslovou duši nebo nějaký další princip pohybu nebo života, než jeho krev a jeho [živočišné] duchy, které jsou pohybovány teplem ohně, který ustavičně plane v jeho srdci, a který je stejné povahy jako ony ohně, které se nacházejí v neživých tělech.“[\[11\]](#)

Pokud můžeme soudit, Descartes se nejpozději v roce 1633 domnívá, že lidské tělo je pouhý stroj, jehož funkce a projevy coby živé bytosti lze vysvětlit čistě mechanicky. Nejen, že je tělo strojem podobajícím se jakémukoliv (umělému) stroji – automatu. Co více, dokonce i takový projev, jakým je to, co nazýváme život, není třeba vysvětlovat opět jinak než mechanicky, z hlediska dispozice orgánů a materiálně. K podpoře svého tvrzení využívá analogii ohně uvnitř našich a těl v neživých objektech.[\[12\]](#) Tvrzení o těle – stroji se však nevztahuje jen na člověka, ale také na zvířata, přičemž pro Descarta mezi stroji – lidmi a stroji – zvířaty není žádný rozdíl. Jak lidé, tak zvířata jsou pro Descarta příslušně uspořádanými stroji a stejně tak jsou živými bytostmi. Oporu pro takové shrnutí lze nalézt napříč Descartovými texty.

V *Rozpravě o metodě* se Descartes zmiňuje o tom, jak „od popisu neživých předmětů a rostlin přešel [...] k popisu zvířat a zejména k popisu lidí.“[\[13\]](#) Byť bychom mohli mít pochybnosti, zda z uvedeného vyplývá, že zvířata jsou zařazena mezi živé bytosti a nejsou pouhými stroji, hned vzápětí je Descartovo vyjádření jednoznačné. Při zkoumání tělesných funkcí, resp. funkcí těla – stroje, Descartes tvrdí:

„...nalezl jsem tam přesně všechny ty [funkce], jež v nás mohou být, aniž na to myslíme a aniž k nim něčím přispívá naše duše, to jest ona část, od těla odlišná, jejíž podstatou, jak bylo řečeno, je jen myšlení, a jež se všechny rovnají těm, o nichž se dá říci, že se nám jimi nerozumná zvířata podobají: ale nemohl jsem takto nalézt mezi těmito funkcemi ani jedinou z těch, jež, závisíce na myšlení, jsou jediné, jež nám náležejí jakožto lidem.“[\[14\]](#)

V dopise Regiovi z 6. října 1642 se vyjadřuje zcela v duchu dosud zmíněných myšlenek:

„Na straně 66 se zdá, že činíte větší rozdíl mezi živými a neživými, než jaký je mezi hodinami a [samočinnými] stroji na jedné straně a klíčem či mečem nebo jinými samostatně se nepohybujícími nástroji na straně druhé. Nesouhlasím. Jelikož 'samočinný' je kategorií týkající se všech strojů, které se pohybují sami od sebe, což vyřazuje ostatní [stroje], které nejsou samočinné, tak 'život' může být považován za kategorii zahrnující formy všech živých věcí...“[\[15\]](#)

Již samotný celý název Descartova spisu z roku 1644 *Popis lidského těla a všech jeho funkcí, těch, které nezávisí, a těch které závisí na duši. A také o hlavní příčině formování jeho částí* ukazuje zřejmě klíčový důsledek Descartova dosavadního chápání živé bytosti jakožto stroje. V prvním odstavci se jasně vymezuje proti tomu chápat živé lidské tělo jinak než živé tělo zvířete a to za předpokladu dostatečně dlouhého studia a obeznámení se s jeho orgánovou stavbou.[\[16\]](#) K tomu, aby bytost byla živou, není třeba duše.[\[17\]](#) Naopak, dle Descarta jde o omyl, chybné vyvození založené na

„zkušenosti každého již od dětství, že mnoho z našich pohybů podléhá vůli, která je jednou ze schopností duše, což nás vede k přesvědčení, že duše je principem stojícím za všemi pohyby. A neznalost anatomie a mechaniky k tomu přispěla, jelikož pokud bereme v potaz pouze zevnějšek lidského těla, nikdy bychom si nepředstavovali, že v sobě má dostatek orgánů anebo pružin pohybovat sebou všemi těmi odlišnými způsoby, kterými vidíme jež se pohybovat. A byli jsme v tomto omylu utvrzeni soudíce, že mrtvá těla mají stejné orgány jako těla živá, ježto jim nechybí nic než duše a přesto v nich není žádného pohybu.“[\[18\]](#)

Spojování života, kterým disponuje tělo s přítomností duše je tak v Descartových očích omylem vyplývajícím z neznalosti či nedostatečné erudice, ale můžeme ji chápat také jako spoléhání se na

tradiční výklady, které jsou však v rozporu s empirií. Pro Descarta jsou tělesné pohyby výsledkem tělesného uspořádání, stejně jako uspořádání jeho orgánů, což neplatí jen u člověka, ale také u zvířat.[19] Duši představující nejen garanta života, ale také příčinu tělesných pohybů Descartes zamítá.[20]

O celých dvanáct let od *Rozpravy o metodě*, v dopise Morovi z 5. února 1649 stojí vyjádření v souladu s doposud zmíněnými skutečnostmi. Descartes píše: „Neupírám zvířatům život, jelikož se domnívám, že spočívá pouze v teple srdce; dokonce jim neupírám ani vnímání do té míry, do jaké závisí na tělesném orgánu.“[21] Vidíme, že stejně jako v případě popisu lidského těla je u zvířat život výsledkem srdečního tepla, resp. tepla produkovaného srdcem. A ve spise *Vášeň duše (Les passions de l'âme)*[22] najdeme zřejmě završující vyjádření se k problematice života, kterou lze v odkazu tohoto francouzského filozofa nalézt. V 6. bodě vzpomínaného textu se Descartes jednoznačně zmiňuje, o tom, že

„smrt nenastává nikdy kvůli selhání duše, ale pouze proto, že se některá z hlavních částí těla poruší; a uvažme, že tělo živého člověka se od těla mrtvého liší zrovna tak, jako se odlišují hodinky či jiný automat (tj. stroj, který se pohybuje sám od sebe), pokud jsou nataženy a pokud v sobě mají tělesný princip pohybů, pro něž byly sestaveny, a vše nezbytné pro své fungování, od stejných hodiněk či jiného stroje, pokud jsou rozbity a pokud v nich přestane působit princip jejich pohybu.“[23]

Vysvětlení života

Přítomnost duše tedy nemá žádný vliv na fungování těla – stroje coby živé bytosti. Doposud jsme se v zásadě zmínili pouze o Descartově negativním vymezení se vůči aristotelsko-scholastické tradici, ale kromě parciálních popisů fungování těla a zmínce o teple vycházejícím ze srdce, coby ústředního orgánu, jsme se nevěnovali završujícímu prvku Descartova přístupu k chápání života. Tímto prvkem jsou živočišní duchové (*spiritus animales*).[24] Živočišní duchové jsou v Descartově díle zmíněny několikrát a pokaždé v souvislosti s jeho vysvětlováním pohybů u zvířat a člověka a vždy v přímé souvislosti s dílčími životními funkcemi. Klíčovou charakteristikou živočišných duchů je, že se jedná o miniaturní, materiální částičky obsažené v krvi zodpovídající za rozličné pohyby a životní projevy. Zde se nachází klíčové místo jak Descartova mechanicko-materialistického přístupu k vysvětlení povahy života. V dopise teologovi Konrádu Vorstiovi z června roku 1643 je Descartes velmi důrazný, když tvrdí, že se živočišní duchové od běžných těles liší pouze ve dvou skutečnostech – velikosti a rychlosti, s jakou se pohybují.

K živočišným duchům se Descartes podrobněji vyjadřuje v celkově pěti dílech.[25] Vůbec první dochovanou zmínku nacházíme v *Rozpravě o člověku*, kde o živočišných duchách Descartes píše jako o „velmi jemném vánku či spíše o velmi živém a velmi čistém ohni,“[26] jež je součástí krve co by její nejjemnější složka. Zároveň jde o tu složku krve, jejíž produkci zajišťuje srdce, stejně jako žár srdce živočišným duchům uděluje rychlost, s jakou posléze pronikají až do dutin mozku a následně až do nervů. Klíčové je jak „mají moc měnit tvar svalů, do kterých jsou tyto nervy zapuštěny, a takto pohybovat všemi končetinami.“[27] Vzápětí přichází zjevně rozhodující pasáž Descartova mechanistického uvažování stran živých bytostí. O několik málo řádků se totiž vyjádří následovně:

„...tyto nervy stroje, který popisují, mohou být zajisté přirovnány k trubkám v mechanických částech těchto fontán, jeho svaly a šlachy k dalším rozličným strojkům a pružinám, které slouží k pohybování těchto mechanických částí, jeho živočišné duchy k vodě, která je poháná, srdce ke zdroji vody a mozkové dutiny se štěrbinami [upravenými otvory]. Kromě toho, dýchání a podobné pochody, které jsou pro tento stroj běžné a přirozené, a které závisí na proudění [živočišných] duchů, jsou jako pohyb hodin nebo mlýna, které proudění vody činí nepřetržitými. Vnější předměty, které svou pouhou přítomností působí na smyslové orgány, a tudíž v mnoha ohledech zapřičiňují jejich pohyb, v závislosti na uspořádání částí mozku, jsou jako cizinci, kteří vstoupením do grotty[28] těchto fontán bezděčně vyvolávají pohyby odehrávající se před jejich zraky.“[29]

Nervy jako trubky, svaly a šlachy coby odlišné strojky a pružiny, živočišní duchové přirovnávány k vodě uvádějící je v chod, srdce jakožto zdroj této vody a mozkové štěrby (kontrolní) otvory. Jakákoliv součást těla – stroje je převoditelná a vysvětlitelná strojem mechanickým, vytvořeným člověkem. Nejde však jenom o příklady a o pokusy o vysvětlení fungování v tomto případě lidského těla. Descartes těla živých bytostí skutečně považoval za stroje.[30] Tyto stroje jsou však poháněny speciálními součástmi, která bytí materiální povahy, představuje interpretační problém Descartovy koncepce života. Živočišní duchy Descartes zmiňuje v *Rozpravě o metodě* z roku 1637 právě v souvislosti s tím, jak celý stroj rozhýbávají:

„A konečně nejpozoruhodnější z toho ze všeho je vznikání živočišných duchů, jež jsou jakoby velmi jemný dech nebo spíše jakoby velice čistý a živý plamen, který, stoupaje neustále přehojnou měrou ze srdce do mozku, postupuje odtud nervy do svalů a dává pohyb všem údům,“

přičemž jsou to právě tyto živočišní duchy, které měl Descartes v úmyslu popsat podrobněji, a které považuje za klíčové pro vysvětlení jednotlivých funkcí těl – strojů. Jak jsme se již zmínili, dle Descarta jsou to jenom vnější projevy jednotlivých těles (těl, strojů), které lze pozorovat. Pohyb, resp. pohyb údů však musí mít něčím způsoben. Ve zmíněných fontánách jsou to dílčí součásti jejich mechanismu včetně vody a jejího proudu.[31] V případě těl živých bytostí pak v již zmíněném díle

„ukázal, jaká má být struktura nervů a svalů lidského těla, aby živočišní duchové, v nich obsažení, měli sílu pohybovat údy: tak například vidíme, že se hlavy, krátce po tom, co byly uřaty, ještě pohybují a hryžou zemi, přestože již nejsou živý.“[32]

Na živočišní duchy zodpovídající za tělesné funkce a životní projevy těl – strojů u Descarta narážíme ještě v *Principech filozofie*[33] ale především pak ve *Vášních duše* a *Popisu lidského těla*. A je to právě v *Principech* a *Vášních*, kde Descartovo pojetí a vysvětlení života nabývá svého završení. Jak upozorňuje Thomase Hall, Descartův postoj představoval stran chápání života rozhodující útok na antickou tradici.[34] Pakliže dlouhotrvající aristotelská tradice spatřovala mezi živými a neživými objekty rozdíl kvalitativní spočívající v přítomnosti, resp. nepřítomnosti určitého prvku či kvality v živých objektech, Descartes se zcela v duchu svého mechanistického chápání světa vůči takovému přístupu vymezil arazil v případě rozdílu mezi živou a neživou přírodou redukcionistický přístup. Ten spočívá nejprve ve zdůraznění, že

„v kamenech anebo v rostlinách nejsou žádné takové skryté síly, žádné takové zarážející podivuhodnosti sympatie anebo antipatie, to znamená, v celé přírodě není nic takového, co by se mělo odvozovat jen z tělesných příčin, tj. z takových, které postrádají mysl a uvažování [...] takže není potřebné k nim připojit nějaké jiné.“[35]

Jednotlivé životní projevy a život coby sumu těchto projevů můžeme u Descarta chápat jen na pozadí toho, co poznamenává v článku 203 stejného spisu. V souvislosti s vysvětlováním povahy oněch částic, které jsou smysly nepostřehnutelné, ale přesto je o jejich existenci Descartes přesvědčen, reaguje na námitky stran jejich poznatelnosti již známou analogií:

„Přitom mi dost pomohly umělé výtvořiny:[36] neznám totiž žádný jiný rozdíl mezi nimi a přírodními tělesy, jenom ten, že působení umělých výtvořin se uskutečňuje takovými velikými nástroji, že se snadno vnímají. Oproti tomu ale přírodní účinky téměř vždy závisí od oněch malých orgánů, že jsou nevnímání. A zajisté nejsou žádné zákony v mechanice, které by neplatili také ve fyzice, které je vlastně [mechanika] součástí anebo podoborem; a proto je právě tak přirozené, aby hodiny složené z těchto anebo oněch koleček ukazovaly čas, jako strom, co vyrostl z tohoto anebo onoho semene, aby nesl dané plody. Proto jako ti, kteří jsou zběhlí v pozorování automatů a z pozorování stroje a jeho jednotlivých částí, které znají, snadno usoudí, jak byly vyrobené jeho ostatní části, které nevidí, tak jsem se i já pokusil vyzkoumat z viditelných účinnů a částí přírodních těles, jaké jsou jejich příčiny

a neviditelné částice.“[37]

Doposud jsme viděli, jak Descartes k vysvětlení životních funkcí a projevů uplatňuje jednak redukcionistický přístup a zároveň ruku v ruce s tím odmítá přítomnost jakéhokoliv „vitálního principu“ nebo „vegetativní duše“, tj. takových předpokládaných kvalit, které by vysvětlily, v čem spočívá rozdíl mezi živým a neživým objektem. Mohou se však objevit námitky, že takové chápání Descartova odkazu je problematické z toho důvodu, že člověk, jediná bytost, která dle Descarta disponuje duší – myslí, je živá, a že myšlení je, byť u jedné jediné bytosti, třeba považovat rovněž za projev života. Takové čtení Descartova odkazu vychází z tradičního chápání karteziánského dualismu a může pro čistě mechanistické vysvětlování života tímto zásadním příkladem představovat těžko zvládnutelný problém. Nicméně je třeba zdůraznit jednak samotné Descartovo chápání a zvláště pak vysvětlování životních projevů a funkcí, které je materialistické, resp. redukcionistické. Zároveň také skutečnost, že pokud by myšlení bylo předpokladem života, zvířata[38] by pak bylo nutné považovat právě za pouhé stroje, což je však v přímém rozporu s uvedenými Descartovými tvrzeními. Pokud pro samotného Descarta mysl – duše představovala nepřekonatelný interpretační problém, na samotné mechanistické vysvětlení života tento problém nemá zásadní vliv. Naopak, při použití Descartových životních duchů a v souladu s jeho redukcionismem bychom i projevy mysli – duše mohli považovat za jeden z projevů uspořádání lidského stroje – těla. Samotný Descartes však takové domýšlení rozvinuté koncepce pouze naznačuje a je v tomto ohledu dosti nejednoznačný. Poslední Descartovo dílo *Vášeň duše* takto nabízí několik vodítek. Hned zkraje opět zmiňuje sestavení „stroje našeho těla“, [39] aby následně zdůraznil, že

„všechny pohyby svalů, jakož i veškeré smyslové vnímání, závisejí na nervech [...], jež všechny vycházejí z mozku a obsahují, stejně jako mozek, jakýsi velmi jemný vzduch či vánek, jež nazýváme hybnými duchy.“[40]

V článku 8 o „principu všech těchto funkcí“ pak Descartes ujasňuje, jak je třeba chápat fungování živých těl. Již výše zmíněné teplo – oheň stojí je příčinou tělesných pohybů.[41] Zde se u Descarta v určitém shrnutí objevují všechny prvky jeho koncepce vysvětlující fungování živých objektů: srdce, teplo, krev a nakonec i životní duchové, protože

„všechna krev, která vychází ze srdce velkou tepnou, proudí přímočaře právě do tohoto místa [...] projdou tam jen ty z jejích částí, které jsou nejbystřejší a nejjemnější [...] A právě tyto velejemné částičky krve tvoří hybné duchy; k čemuž nepotřebují projít v mozku žádnou jinou změnou, než že jsou zde odděleny od ostatních, méně jemných částí krve: neboť to, co zde nazývám duchy, není nic jiného než tělesa, která mají pouze tu vlastnost, že jsou velice malá a že se pohybují velice rychle, stejně jako částičky plamene, které vylétávají z pochodně.“[42]

Nyní je nasnadě vzpomenout si na příměr s fontánou a vodou. Voda svým působením a tlakem působí, že mechanismus fontány běží. Stejně tak Descartes prostřednictvím hybných duchů vysvětluje nejen pohyby dílčích částí těla, ale také fungování smyslových orgánů. Podobně tomu je u afektů, o kterých Descartes tvrdí, že „jsou zapříčiněny určitým specifickým pohybem duchů.“[43] Descartes jde dokonce ještě dále a tvrdí, že určité kombinace pohybů a afektů jsou na mysli – duši zcela nezávislé, protože píše o strachu a jím provázených „nohách k úprku,“ kdy takový útěk „může být takto vyvolán v těle pouhým uzpůsobením orgánů a bez přispění duše.“[44] Zdá se, že definitivní vyjádření, které je stran Descartova chápání živých objektů – chápání těl zvířat i lidí pouze jako strojů, jen velmi těžko zpochybnitelné přichází v závěru Článku 16 uvedeného spisu:

„všechny pohyby, které činíme, aniž by k tomu přispěla naše vůle (jak se často stává, když dýcháme, když jdeme, když jíme a konečně když provádíme všechny činnosti, které máme společné se zvířaty), závisejí pouze na stavbě našich údů a na proudu duchů vybuzených teplotou srdce a mířících přirozeně do mozku, do nervů a do svalů, stejně jako pohyb hodin vzniká z pouhé síly pružiny a

ustrojení koleček.“[45]

Je pravda, že v následujících částech se Descartes dostává k funkcím duše a mohlo by se zdát, že vynecháním těchto pasáží bude jeho pojetí živých objektů neúplná. Jenže hned v následující pasáži podtrhuje, že „v nás nezůstává nic, co bychom mohli přičíst naší duši, než naše myšlenky.“[46] Toto konstatování ale v souvislosti s doposud řečeným vede k potvrzení průběžného závěru. K vysvětlení života, jednotlivých tělesných funkcí a pohybů těl není třeba jakéhokoliv nemateriálního principu, substance či prvku. Toto seznání má dva důsledky. Pokud Descartovým hlavním problémem bylo vzpouzení se myšlení a řeči[47] mechanistickému a redukcionistickému vysvětlení, všechny ostatní projevy těl zvířat a lidí explanační problém nepředstavovaly. Zároveň z toho vyplývá, že k tomu, abychom zvířata považovali za živé objekty, nám stačí stejné mechanistické vysvětlení jejich projevů, jaké Descartes uplatnil v případě stroje lidského těla.

Jak jsme viděli, Descartův přístup k vysvětlení života se postupně vyznačuje zásadně materialistickým nahlížením světa. Tento přístup je zároveň bytostně redukcionistický, jelikož projevy na úrovni středně velikých těles lze vysvětlit pohyby, pochody a interakcemi částí na mikroúrovni. Fakt, že Descartovo pojetí živých objektů se obejde bez zavádění jakéhokoliv nemateriálního principu nebo vitálního prvku, jen dokresluje jeho veskrze materiální pojetí světa a podtrhuje fakt, že rozdíl mezi přírodními a umělými objekty nahlížel coby otázku stupně složitosti, popř. velikosti a poměrů jejich dílčích částí. Tolik proponovaný Descartův dualismus je možné z dosud uvedeného odsunout stranou. Jak jsme se pokusili doložit, dílčí pohyby i jejich souhrn dle Descarta závisí čistě na rozvržení těl a jejich orgánů bez nutnosti postulování jiných než materiálních součástí. Z toho, že Descartes proponoval nemateriální lidskou duši – mysl, protože nebyl s to v rámci své mechanistické koncepce vysvětlit myšlení a používání řeči, ještě neplyne, že by všechny ostatní části jeho koncepce braly za své.[48] Descartes naopak ukazuje, že vysvětlení životních projevů od pohybů končetin, přes trávení až po tlukot srdce je možné vysvětlit čistě materialisticky a ukázal, že „myšlení nemá nic zásadně společného s životem.“[49]

Shrnutí a závěr

Předložením postojů René Descarta k otázce povahy života jsme se pokusili ukázat několik skutečností. Předně naším cílem bylo zdůraznit opomíjený aspekt jeho myšlenkového odkazu – vysvětlení povahy života. Ztotožňujeme se s Hallem, že Descartes byl jedním z prvních, kdo si tuto klíčovou otázku biologie položil.[50] Napříč jeho dílem lze najít ucelený, konzistentní výklad fenoménu života, který však není v přímém rozporu s jeho koncepcí mysli. Descartův veskrze materialistický a redukcionistický přístup nejen popíral dosavadní tradici a ukázal, že život a životní projevy je možné vysvětlit bez využití nehmotného, supranaturálního jevu – duše. Do jaké míry byl tento Descartův přístup provokativní, lze soudit například z Leibnizova vyjádření právě na adresu zmíněné Descartovy koncepce.[51] Chtěli jsme také ukázat, jakým způsobem se s problematikou života vypořádala jedna z klíčových postav dějin novověké filozofie a to před vznikem biologie jakožto vědy a vyzdvihnout tak ony motivy a poznatky, které ve filozofické tradici přebývají doposud.[52] I v tomto ohledu lze Descarta považovat za zakladatele mechanistického vysvětlení a proponenta redukcionismu v biologii, což je třetí skutečnost, kterou jsme chtěli zdůraznit. Po Descartovi bude trvat ještě několik století, než se s přibývajícím evidencí podaří vyvrátit mnohasetletý antropocentrismus, ale zásadní příspěvek tohoto francouzského filozofa do debaty o postavení člověka a zvířat lze dnes jen těžko popírat. Naším cílem bylo na základě dostupných textů předložit pokud možno ucelený pohled zmíněného autora na chápání života a přispět tak k diskusi nad historickým odkazem filozofie pro současné spory o povahu života, jeho vysvětlení a možnosti i limity snah o jeho definování.

L i t e r a t u r a

AVRAMIDES, A.: Descartes and Other Minds. In: *Teorema: International Journal of Philosophy*, roč. 16, 1996, č. 1, s. 27 - 46.

- BEDAU, M. A. - CLELAND C. E.: *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 2010.
- DESCARTES, R. - ARIEW, R.: „Principles of philosophy“ In: *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 2000, s. 222 – 272.
- DESCARTES, R. - ADAM, CH. - TANNERY, P.: *Oeuvres de Descartes X*. Paris, L. Cerf 1908.
- DESCARTES, R.: „The Description of the Human Body and All Its Functions“ In: GAUKROGER, S. (ed): *Descartes: The World and Other Writings*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1998, s. 170 – 205.
- DESCARTES, R.: „Treatise on Man.“ In: GAUKROGER, S.: (přel.) *Descartes: The World and Other Writings*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1998, s. 99 – 169.
- DESCARTES, R.: *Descartes philosophical writings*,. Reprint edition. Přel. Norman Kemp SMITH. New York: Random House 1958.
- DESCARTES, R.: *Dopisy Alžbětě Falcké*. Přel. Petr Horák. Brno: Petrov 1997.
- DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii Námitky a autorovy odpovědi*. Přel. Glombíček Petr, Marvan Tomáš, Zavadil Pavel. Praha: Oikoymenth 2003.
- DESCARTES, R.: *Principy filosofie Principia philosophiae : výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké : bilingva*. Přel. Tomáš Marvan a Petr Glombíček. Praha: Filosofia 1998.
- DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Přel. Július Špaňár. Bratislava: Pravda, 1987.
- DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Přel. Věra Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda 1992.
- DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings of Descartes (Volume 3: The Correspondence)*. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press 1991.
- DESCARTES, R.: *Vášeň duše*. Přel. Ondřej Švec. Praha: Mladá fronta 2002.
- FOWLER, C. F.: *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*. B.m.: Springer Science & Business Media 2012.
- HALL, T. S.: „Descartes' physiological method: Position, principles, examples.“ In: *Journal of the History of Biology*, roč. 3, č. 1, s. 53 – 79.
- LA METTRIE: *Člověk a stroj 1. Výbor z díla*. Přel. Jan B. Kozák. Praha: Academia 1958. LEIBNIZ, G. W. F.: „On body and Force, Against the Cartesians.“ In: ARIEW, R. - GARBER, D. (přel.): *Philosophical Essays*. B.m.: Hackett Publishing 1989, s. 250 – 256.
- MATTHEWS, Gareth B.: „Aristotle on Life.“ In: BODEN, M. A. (ed.): *The Philosophy of Artificial Life*. B.m.: Oxford University Press 1996, s. 303 – 313.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Přel. Karel Hubka. Praha: Dybbuk 2004.

P o z n á m k y

- [1] Tento článek vznikl za podpory projektu IGA “Historická řešení současných filozofických problémů”, IGA_FF_2015_004 (2015-2017).
- [2] „*Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamus ea liberum arbitrium non habere*“ viz DESCARTES, R., ADAM, C., TANNERY, P. (eds.): *Oeuvres de Descartes X*, Paris: L. Cerf 1908, s. 219.
- [3] Srov. FOWLER, C. F.: *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht: Springer Science & Business Media 2012, s. 119 – 126. Není bez zajímavosti, že sám Fowler píše o Descartově chápání zvířat jako strojů (*automaton*), zmíní se o „bodily mechanism in man and animals“, ale neuvažuje o tom, že pro Descartovo chápání lidského a zvířecího stroje neexistuje z hlediska těl – strojů žádný kvalitativní rozdíl a vynecháním této podstatné skutečnosti rovnou zdůrazňuje kvalitativní rozdíl mezi člověkem a zvířetem vyplývajícím z přítomnosti mysli u člověka.
- [4] Vydáno posmrtně roku 1662 a 1667.
- [5] *D'une façon scientifique et naturelle*. LEMOINE, A.: *L'âme et le corps : études de philosophie morale et naturelle*, Paris 1862, s. 312.
- [6] DESCARTES, R.: „Treatise on Man.“ In: GAUKROGER, S. (ed.): *Descartes: The World and Other*

Writings. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1998, s. 99 (99 - 169).

[7] Tamtéž

[8] Tamtéž

[9] Tamtéž

[10] Tamtéž

[11] DESCARTES, „Treatise on Man.“, s. 169.

[12] Tamtéž

[13] DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda 1992, s. 35.

[14] Tamtéž. Ve stejném odstavci se Descartes podobně jako ve spise *O člověku* vymezuje proti aristotelské tradici složek duše, když píše, že „Bůh stvořil tělo člověka úplně podobné tělu kohokoli z nás, i co se týče vnějšího tvaru jeho údů, i co se týče vnitřního složení orgánů, nesestaviv je z jiné hmoty než z té, již jsem popsal, a nedav mu zpočátku žádnou rozumnou duši ani nic jiného, co by tam mohlo zastávat funkci duše *vegetativní* nebo *čijící*...“ (Proložení vlastní). DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 35. Stejně tak viz překladatelovu poznámku č. 81. In: DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 62.

[15] „To Regius, June 1642,“ In: DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings of Descartes (Volume 3: The Correspondence)*, Cambridge; New York: Cambridge University Press 1991, s. 214.

[16] DESCARTES, R.: „The Description of the Human Body and All Its Functions.“ In: GAUKROGER, S. (ed.): *Descartes: The World and Other Writings*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1998, s. 170 (170 - 205).

[17] Duší v kontextu Descartova díla rozumíme „substanci odlišnou od těla,“ která „je nám známa pouze na základě toho, že myslí, to znamená, chápe, přeje si, představuje si, pamatuje si, vnímá, jelikož všechny tyto funkce jsou druhy myšlení.“ DESCARTES, R.: „*The Description of the Human Body*“, s. 170 - 171.

[18] Tamtéž, s. 170.

[19] Descartes nedává prostor k pochybnostem, když záhy tvrdí, že „každý alespoň jednou či vícekrát spatřil rozličná zvířata otevřená a hleděl na tvar a uspořádání jejich vnitřních částí, které se velmi podobají našim vlastním.“ DESCARTES, R.: „*The Description of the Human Body*“, s. 171.

[20] Jak lze soudit z dopisu Mersennovi z 20. února 1639, Descartes prováděl pitvy minimálně od roku 1628: „Strávil jsem mnoho času pitvami v posledních jedenácti letech [...] Nenalezl jsem ale nic takového, co by se díky svému uspořádání zdálo nevysvětlitelné na základní přírodních [natural] příčin. Mohu je všechny detailně vysvětlit, stejně jako když jsem ve své Meteorologii vysvětlil původ zrnka soli nebo sněhové vločky.“ Zároveň se zmiňuje o tom, že „vše se v přírodě odehrává v souladu se zákony mechaniky...“ „To Mersenne, 20 February 1639.“ In: DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings of Descartes (Volume 3: The Correspondence)*, s. 134.

[21] „To More, 5 February 1649.“ In: DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings of Descartes (Volume 3: The Correspondence)*, s. 366.

[22] Z roku 1649.

[23] DESCARTES, R.: *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta 2002, s. 34.

[24] Latinsky *spiritus animales*, francouzsky *esprits animaux*. Tento pojem byl do češtiny v případě Descartova díla přeložen třemi odlišnými způsoby. V *Rozpravě o metodě* v překladu Věry Szathamárové-Vlčkové jako *živočišní duchové* (viz DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 40 a další), ve *Vášeň duše* Ondřej Švec volí spojení *hybní duchové* (viz DESCARTES, R.: *Vášeň duše*, s. 14 a další.), a nakonec ve výběru z *Principů filosofie* (DESCARTES, R.: *Principy filosofie Principia philosophiae : výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké : bilingva*. Praha: Filosofia, 1998) stejně jako v *Meditacích o první filosofii* (DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii Námítky a autorovy odpovědi*. Praha: Oikoymenh 2003) Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil zvolili dva zjevně zaměnitelné pojmy *životní*, resp. *živočišné proudy*. V tomto textu se budeme držet překladu *živočišní duchové*, protože tento překlad byl použit poprvé v roce 1933 v prvním překladu *Rozpravy o metodě* Věrou Szathamárovou-Vlčkovou. Srov. rovněž první poznámku Petra Horáka z českého překladu Descartových *Dopisů Alžbětě Falcké*: „životní fluidum

(Descartes používá termínu *esprits du corps*, doslova živočišní duchové nebo živočišné dechy) je prostředníkem mezi duší a tělem.“ (viz DESCARTES, R.: *Dopisy Alžbětě Falcké*. Brno: Petrov 1997, s. 21.) a druhou poznámku z překladu *Principů*: „Životní proudy (*spiritus animales*) jsou u Descarta ty částičky krve, které pouze díky své subtilitě a pohyblivosti vnikají do mozku a následně z něj opět vycházejí, čímž je umožněno spojení mezi mozkiem a jednotlivými údy.“ (DESCARTES, R.: *Principy filosofie*, s. 129). Stojí za povšimnutí, že Július Špaňár ve slovenském překladu *Principů filozofie* zvolil překlad *životné duchy* (DESCARTES, R.: *Principy filozofie*. Bratislava: Pravda 1987, s. 316). V českém překladu La Mettrieho díla *Člověk stroj* zůstal tento pojem nepřeložen, jelikož „zcela vhodného českého slova není“ a pojem tělesná fluida se neujal (viz LA METTRIE: *Člověk a stroj 1. Výbor z díla*. Praha: Academia 1958, s. 104, pozn. 41). V Hubkové překladu Spinozovy *Etiky*, konkrétně v „Páté kapitole“, kde se Spinoza vyjadřuje k Descartovu pojetí „duše neboli mysli“ je tento pojem přeložen jako *animální duchové* (viz SPINOZA, B.: *Etika*. Praha: Dybbuk 2004, s. 242 a další.)

[25] *Pojednání o člověku, Rozprava o metodě, Principy filozofie, Vášeň duše a Popis lidského těla*. Zmínky najdeme ale také v *Primae cogitationes circa generationem animalium (První myšlenky o plození zvířat)* vydaných posmrtně roku 1701 a v některých dopisech.

[26] DESCARTES, R.: „*Treatise on Man*“, s. 105.

[27] Tamtéž, s. 106-107.

[28] Umělá jeskyně.

[29] DESCARTES, R.: „*Treatise on Man*“, s. 107.

[30] Podle překladatelky Descartových *Rozprav* jde přesněji o aerodynamické stroje. Viz DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 63, pozn. 87.

[31] Srov. DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 37.

[32] DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s. 40. U hlavy oddělené od těla dojde k přerušení uzavřeného obvodu a pohyby hlav, které „hryžou zemi“ je třeba chápat jako pohyby setrvačné, stejně jako při přerušení přívodu vody v případě fontán ještě po nějakou dobu tryskají, jejich mechanické části se pohybují apod.

[33] Zde Descartes vysvětluje, jakou roli živočišní duchové hrají v případě představování si něčeho libého a pocitu radosti, viz DESCARTES, R. - ARIEW, R.: „Principles of philosophy.“ In: *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 2000, s. 264. K tomu srovnej překlad in DESCARTES, R.: *Principy filozofie*, s. 316.

[34] HALL, T. S.: „Descartes' physiological method: Position, principles, examples.“ In: *Journal of the History of Biology*, roč. 3, č. 1, s. 53 - 79, s. 57.

[35] DESCARTES, R.: *Principy filozofie*, s. 314.

[36] Tj. mechanické stroje.

[37] DESCARTES, R.: *Principy filozofie*, s. 324 - 325.

[38] K Descartovu připisování myšlení zvířatům srovnej dopis Markýzi z Newcastleu z 23. listopadu 1646, viz „To The Marquess of Newcastle, 23 November 1646.“ In: DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings Vol. 3*, s. 303 a dopis Morovi ze dne 5. února 1649, viz „To More, 5 February 1649.“ In: DESCARTES, R.: *The Philosophical Writings Vol. 3*, s. 365 - 366.

[39] DESCARTES, R.: *Vášeň duše*, s. 34. Descartes zde mluví o těle lidském, nikoliv o těle obecně.

[40] DESCARTES, R.: *Vášeň duše*, s. 35 - 36.

[41] Tamtéž, s. 36.

[42] Tamtéž, s. 37.

[43] Tamtéž, s. 57.

[44] Tamtéž, s. 57. Podobně Descartes hovoří v případě takových mozkových pohybů, které „mohou také bez jejího [duše] přičinění způsobit, že duchové budou směřovat k určitým svalům spíše než k jiným a budou tak hýbat našimi údy [...] což ukazuje, že se nezavírají prostřednictvím duše [...] ale že je to jen důsledkem sestavení našeho těla...“ Tamtéž, s. 40 - 41.

[45] DESCARTES, R.: *Vášeň duše*, s. 43. Stejně se Descartes vyjadřuje v jedné z „Odpovědí na Čtvrté námítky“ svých *Meditací*: „Mnohé z pohybů, ke kterým v nás dochází, nijak nezávisí na mysli: např.

srdeční puls, trávení potravy, výživa, dýchání u spících, u bdících chůze, zpěv a podobně - k nim dochází bez povšimnutí ducha.“ DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, s. 199.

[46] DESCARTES, R.: *Vášeň duše*, s. 43.

[47] I v tomto bodě se Descartův přístup překrývá s pohledem La Mettrieho a dalších. Bylo to zejména disponování řečí. Nicméně sám La Mettrie se snažil přesvědčení o řeči coby antropinu výrazně oslabit. Viz LA METTRIE: *Člověk stroj*, s. 56.

[48] Avramidesová dodává, že „existují důkazy, že Descartes byl k upření duší (tj. myslí) všem zvířatům mimo člověka [v orig. to all non-human animals] motivován teologickými a morálními pohnutkami.“ AVRAMIDES, A.: „Descartes and Other Minds.“ In: *Teorema: International Journal of Philosophy*, roč. 16, 1996, č. 1, s. 38 (27 - 46). To mohl s velkou pravděpodobností být určující důvod postulování nemateriální (tj. nesmrtelné) duše - mysli, které pro Descarta nakonec představovala neřešitelný problém.

[49] MATTHEWS, G. B.: „Aristotle on Life.“ In: BODEN, M. A. (ed): *The Philosophy of Artificial Life*. Oxford University Press 1996, s. 304 (303 - 313). K tomu srovnej Descartovo vyjádření z „Odpovědí na Páté námitky“, viz DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, s. 297.

[50] HALL, T. S.: „Descartes' physiological method: Position, principles, examples.“ In: *Journal of the History of Biology*, roč. 3, č. 1, s. 53 - 79. s. 55.

[51] Srov. např. Leibnizovu nesouhlasnou reakci stran hybných sil (vis motricis), viz LEIBNIZ, G. W. F.: „On body and Force, Against the Cartesians.“ In: ARIEW, R. - GARBER, D. (eds. & trans.), G. W. Leibniz: *Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company 1989, s. 250 (250 - 256).

[52] Viz BEDAU, M. A. - CLELAND, C. E.: *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 2010.

Mgr. Vladimír Vodička

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

vladimir.vodicka@gmail.com

Which Place Belongs to the Ideas in Plato's Unwritten Doctrine?

The paper focuses on the issue of Plato's so called "unwritten doctrine" and on the position of "ideas" in it. First, the basic features of classical interpretation of ideas in Plato's dialogues *Phaedo* and *Republic* will be introduced. Further, it will explain "protology", the theory of principles (i.e. theory of the One and the Indefinite Dyad). Author suggests the protological interpretation of the Idea of the Good that stands out above all existence, as Plato claimed explicitly in *Republic*. In the end of the paper is discussed the nature of ideal numbers and the mathematical being in the dialogue *Philebus*.

Keywords: Plato, unwritten doctrine, ideas, Good, protology, principles, One, Indefinite Dyad

Záměrem této stati je rozbor toho nejpodstatnějšího, co interpreti (především Konrad Gaiser a Giovanni Reale), kteří se zabývají problémem nepsaných nauk u Platóna, říkají k postavení idejí v rámci Platónových nepsaných nauk. Je třeba hned zpočátku přiznat, že v souvislosti s nepsanými naukami se jedná o interpretaci, která se pohybuje na poměrně nejistém základu, neboť pro ni u Platóna nelze nalézt přímou textovou evidenci. O míře pravděpodobnosti této interpretace proto nebudeme nijak spekulovat, nýbrž budeme ji brát jako jeden možný a nadmíru zajímavý úhel pohledu na Platónovo myšlení.

Teorie idejí a klasická (či tradiční) interpretace - dialogy *Faidón* a *Ústava*

V klasické interpretaci založené na Platónových dialozích jsou ideje tou nejvyšší jak ontologickou, tak epistemologickou entitou^[1] - či jak říká Reale: „metafyzickým vrcholem a ústředním bodem Platónova myšlení“.^[2] To je explicitně vyjádřeno především v dialozích *Faidón* a *Ústava*.

Z *Faidóna* známe rozlišení dvou druhů věcí (δύο εἶδη τῶν ὄντων): jednoho viditelného (ὄρατόν) a druhého neviditelného (ἀιδέες) [Phd. 79a].^[3] Z druhu neviditelného pak každé jednotlivé jsoucno samo o sobě je jednoduché (μονοειδέες) „je stále stejné a v téměř stavu, a nikdy po žádné stránce nepřijímá žádnou změnu“ [Phd. 78d]. Tato jsoucna jsou stále stejná a nelze je pojmut jinak nežli rozumovou činností myslí (διανοίας λογισμῶ) [Phd. 79a].

Z *Ústavy* potom známe analogické podobenství o úsečce [Resp. VI, 509d-511e], která je rozdělena na dva „obory“ a čtyři „úseky“. Obor viditelný (ὄρατόν) zahrnující schopnost vnímání (αἴσθησις) je z hlediska ontologického rozdělen na úsek stínů (σκιάι) a na úsek smyslových věcí (ζῆα); respektive z hlediska epistemologického na úsek zároveň pravdivého i nepravdivého dohadování (εἰκασία) a na úsek buď pravdivého, nebo nepravdivého věření (πίστις). Obor pomyslný (νοητόν) zahrnující schopnost rozumu (νοῦς) je z hlediska ontologického rozdělen na úsek pojmů odborníka (např. geometra, protože účelem jeho výkladu je čtverec sám, ne ten konkrétní, který kreslí) a na úsek idejí dialektika (který neužívá žádného smyslového jevu, nýbrž idejí samých o sobě (εἶδесιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά), aby tak dospěl právě k idejí); respektive z hlediska epistemologického na úsek myšlení (διάνοια), které jde od předpokladů ke konci a má své předpoklady mylně za počátky (a proto nemůže vystoupit nad své předpoklady) a na úsek rozumového poznání (νόησις), které jde od

předpokladů *k* naprostému počátku ($\epsilon\pi\prime\ \alpha\rho\chi\eta\eta\ \alpha\nu\nu\pi\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$), neboť má své předpoklady za předpoklady v pravém slova smyslu, díky čemuž dojde až k tomu, co je *bez předpokladů* ($\alpha\rho\chi\eta\ \alpha\nu\nu\pi\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$), to jest: *k* počátku všeho ($\pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \alpha\rho\chi\eta\eta$) [Resp. VI, 511b-c].

		poznávací mohutnosti [epistemologie]	předměty poznání [ontologie]
I. obor: <i>noēton</i> - pomyslno <i>nūs</i> - rozum <i>epistēmē</i> - poznání (ve smyslu parmenidovského „bytí“)	úsek A	<i>noēsis</i> - rozumové poznání * jde od předpokladů „k naprostému počátku“ (<i>epi archēn anhypotheton</i>) * má své předpoklady za předpoklady v pravém slova smyslu, díky čemuž dojde až k tomu, co je „bez předpokladů“ (<i>anhypothetos</i>) = k „počátku všeho“ (<i>pantos archēn</i>) *	<i>eidé₁</i> (<i>meta archēs</i>) - ideje → dialektik: neužívá žádného „smyslového jevu“ (<i>aisthētó</i>), nýbrž „ideji samých o sobě“ (<i>eidesin autois di autón eis auta</i>), aby „dospěl k ideji“ (<i>teleuta ies eidē</i>)
	úsek B	<i>dianoia</i> - myšlení * jde od předpokladů „ke konci“ (<i>epi teleitēn</i>) * má své předpoklady mylně za počátky * nemůže vystoupit výše nad předpoklady *	<i>eidé₂</i> - pojmy → „odborník“ (<i>techitēs</i>), např. geometr: účelem jeho výkladu je čtverec sám, ne ten konkrétní, který kreslí
<i>chōrismos</i>			
II. obor: <i>horaton</i> - vidíte lno (či <i>eikones</i> - obrazy) <i>aisthēsis</i> - vnímání <i>doxa</i> - mínění (ve smyslu hérakleitovského dění)	úsek C	<i>pistis</i> - věření * je buď pravdivé, nebo nepravdivé	<i>zōa</i> - smyslové věci: živočišné, rostlinstvo, umělé výrobky
	úsek D	<i>eikasia</i> - dohadování * může být pravdivé i nepravdivé zároveň	<i>skiai</i> - stíny věci, zrcadlení na vodě

Teorie principů a protologická interpretace – idea Dobra jako $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$
 Z *Ústav* ovšem také víme o ideji Dobra, která je velmi specificky představena v takzvaném podobenství o slunci (jež těsně předchází zmíněnému podobenství o úsečce) [Resp. VI, 508e-509d]. Idea Dobra je podle této pasáže „příčinou rozumového vědění a pravdy“, to znamená, že idea Dobra umožňuje, že předměty poznání jsou poznávány. Avšak nejen to, idea Dobra navíc dává předmětům poznání i „bytí a jsoucnost“. To ovšem stále není vše, neboť podle dotyčné pasáže „dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě *nad jsoucnost* ($\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$) důstojností a mocí“ [Resp. VI, 509b], načež padne zmínka doslova o *nadlidské výši* ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha\varsigma\ \upsilon\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$) [Resp. VI, 509c].

Právě tato pasáž je hozenou rukavicí interpretům, kteří se snaží o rekonstrukci Platónových nepsaných nauk nejen na základě zmínek u jiných autorů, nýbrž také nalezení reminiscencí nepsaných nauk v samotných Platónových dialozích. Podle těchto interpretů (vycházím zde především z Gaisera a Realeho) totiž ona ontologicko-epistemologická hierarchie či takzvaná teorie idejí zaznamenaná (více či méně explicitně a více či méně konsistentně) v dialozích v čele s idejemi, respektive ideou Dobra, je pouhým exoterickým či propedeutickým zjednodušením, které je adekvátní psanému logu. Viz dialog *Faidros*, kde Sókratés říká, že napsané výklady „nejsou schopny samy sobě slovem pomáhati a nejsou schopny náležitě poučit o pravdě“ [*Phaedr.* 276c]. Dále například viz *Sedmý list*, kde se píše: „Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze pověděti jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se to již samo živí“ [*Ep.* VII, 341b-d].

Základem Platónovy esoterické filosofie, která se pouze ústně (tj. nepsaně) diskutovala v *Akadémii*, není proto podle výše zmíněných interpretů teorie idejí, nýbrž takzvaná teorie principů („protologie“ či takzvané nepsané nauky), kterou však v dialozích explicitně nenacházíme – přímé odkazy na Platónovy nepsané nauky lze nalézt především v 6. kapitole I. knihy Aristotelovy *Metafyziky*; další odkazy nacházíme u přímých Platónových žáků z Akademie Speusippa a Xenokrata, kteří explicitně kladli důraz na přednost „nepsaných nauk“ před Platónovými spisy. Tato esoterická teorie staví

v hierarchii skutečnosti před ideje nejen principy jednoho a neurčité dvojice, nýbrž navíc ještě ideální čísla.[4] To slovy Realeho znamená, že v rámci nepsaných nauk „ideje nejsou metafyzickým vrcholem Platónova myšlení, neboť mají svůj základ v jim nadřazených principech“.[5]

Než představím návrh „protologické“ hierarchie, zopakuji nejprve krátce základní body charakterizující, co to vlastně jsou *nepsané nauky* (ἄγραφα δόγματα). Hlavním pramenem nepsaných nauk měla být jakási *akroasis* či *agrafoi synúsia*, tj. Platónova nepsaná přednáška či přednáškový cyklus s názvem *O Dobru* (Περὶ τἀγαθοῦ). Platónova protologie či nauka o prvotních principech má vyrůstat z mezer Platónovy filosofie zaznamenané v dialozích, kde zůstala nevysvětlena především mnohost idejí a jejich vzájemný vztah.[6] Nepsané nauky jsou nauky o tzv. prvotních principech Jedna a neurčité Dvojice (někdy tyto nauky nazývají jako *protologie* / πρώτος = první/). Z těchto dvou základních principů lze v důsledku odvodit všechny věci – jak vjemy, tak ideje. Oba principy jsou proto nutné pro vysvětlení všech entit – neurčitá Dvojice umožňuje v platónském systému založení mnohosti (mnohost věcí, idejí či čísel), Jedno pak umožňuje ohraničení této mnohosti.

Tyto principy teprve ve vzájemné interakci ze sebe „propouštějí“ bytí – to znamená, že pouze na základě interakce principů participuje vše jsoucí na bytí, a z tohoto důvodu principy umožňují jak jsoucí samo, tak jeho poznání. Protože teprve z toho vyplývá jak vše inteligibilní, tak vše smyslové, nejsou principy samy o sobě přičítány k jsoucímu, a z téhož důvodu obdržely i své označení jako „principy“.[7] Vše to podle Gaisera spočívá na jednoduché základní koncepci: „Protože vše vzniká z napětí dvou základních principů, vyvstává požadavek, pochopit všude vzájemné působení a vzájemné rozdělování protichůdných sil jednotně. To je umožněno tím, že se dají v různých oblastech fenoménů a bytí dokázat analogické, to znamená v základu stejné, vzájemně souhlasné strukturální zákony. A je to hlavně matematika, která umožňuje přesně a jednoduše pochopit analogickou totožnost všech struktur, které se nacházejí v systému bytí.“[8]

Nyní se vraťme k podobnosti o slunci z *Ústavy*, kde je idea Dobra charakterizována jako *epekeina tés úsias*. Podle Gaisera to jednoznačně znamená, že „princip Jedna není nic jiného než idea Dobra“.[9] Reale pak tvrdí, že Jedno-Dobro je nad bytím, vysvětluje následovně: „Jestliže Platón ztotožňuje bytí převážně se světem idejí [...] a jestliže jsou ideje pravým bytím, protože vznikly určením a vymezením mnohosti (neurčité dvojice) Jednem, tj. jsou-li syntézou, tzn. směsí dvou principů, pak je jasné, že jedno, jež je příčinou, jež sjednocuje a vymezuje neomezenou mnohost, nemůže být prostě *úsia*, tj. ‚bytnost‘ a ‚bytí‘ (jež bytostně zahrnují směs obou principů). Jelikož jedno neobsahuje syntézu a směs, musí být nad bytím a musí je ‚přesahovat důstojností a mocí‘. Je přece nejvyšší příčinou, jež určuje, vymezuje a sjednocuje opačný princip, a podněcuje tak vznik všech bytností, a tudíž i veškerého bytí.“[10]

Idea Dobra neboli esotericky „princip Jedna“ je tedy nejvyšší příčinou bytí a podle nepsaných nauk v interakci s druhým „principem neomezené Dvojice“ (který v exoterické teorii idejí chybí) umožňuje bytí i poznání jak idejí, tak smyslových věcí. Podívejme se tedy na upravenou ontologicko-epistemologickou hierarchii s ohledem na nepsané nauky. Podle Aristotela [*Met. A*, 6, 987a29-988a17] Platón jádro své filosofie nestaví na dichotomii mezi smyslově vnímatelnými věcmi a idejemi (jako např. ve výše zmíněném podobnosti o úsečce z *Ústavy*), nýbrž na rozdělení skutečnosti do tří rovin a k tomu jedné, řekněme, nad-roviny, která tuto tří-sférickou skutečnost zakládá. Onu zakládající nad- jsoucí rovinu představují právě principy Jedna a neurčité Dvojice. Do nejvyšší roviny „jsoucna“ pak patří ideální čísla (jež jsou *kvalitativní* povahy, liší se od zprostředkujících matematických entit), nejobecnější ideje či „metaideje“, dále obecné a partikulární ideje. Druhá, prostřední rovina je rovina matematických entit (které jsou na rozdíl od ideálních čísel *kvantitativní* povahy) a zajišťují *zprostředkování* mezi idejemi a fyzickým světem, protože s idejemi sdílí neměnnost, s fyzickým světem mnohost. Poslední, nejnižší rovina je rovina fyzického, smyslově vnímatelného světa.[11]

Ideální čísla a matematická jsoucná - protologické reminiscence v dialogu *Filébos*

Podle Gaisera je toto esoterické pozadí patrné nejzřetelněji v Platónových pozdních dialozích.^[12] Jako příklad vezměme dialog *Filébos*, který je protologických odkazů doslova nabitý. Už jen popis dialektiky jako „daru bohů“, která nejprve při všem pokaždé předpokládá a hledá „vždy jedinou ideu“ a když jí dosáhne, rozebírá ji na mnohé, až uvidí, „že počáteční jedno jest jedno a mnohé i nescíslné“ [*Philb.* 16d]. Následně jsou zde zmíněny i takzvané „střední členy“ [*Philb.* 17a], neboť se prý v dialektice nemá přecházet od jednoho hned k nescíslnému, nýbrž je třeba vždy zahlédnout „počet toho množství, ležícího mezi nescíslnem a jedním“ [*Philb.* 16d]. Dále zde Platón rozlišuje čtyři „rody“ [*Philb.* 27b]: *neomezeno* (ἄπειρον), *omezeno* (πέρας), *směs* (μικτός) a *příčinu* (αἰτία). V souvislosti s nepsanými naukami bychom příčinou mohli rozumět právě principy - i když v dialogu je rod příčiny explicitně ztotožněn s rozumem, je plausibilní tento rozum chápat právě jako jedno, protože je označen za „tvůrčího činitele“ [*Philb.* 26e], za „veškerou a všelikou moudrost“ a za příčinu, která „sestrojila přirozenost jsoucen nejkrásnějších a nejvzácnějších“ [*Philb.* 30b], resp. za „příčinu všeho“ [*Philb.* 30e].^[13] Omezeno by pak představovalo ideje, směs by byla matematická jsoucná a neomezeno by charakterizovalo smyslovost...

To nás však přivádí k problematice ideálních čísel a matematických jsoucen. Nejprve k ideálním číslům.^[14] Podle Realeho nejsou ideální čísla „číslly v matematickém, nýbrž v metafyzickém smyslu“ a „nejsou prostě číslly, nýbrž bytnostmi čísel“ či jinak: „ideální čísla jsou nejvyššími ideálními vzory“.^[15] Jaký je ale vztah mezi ideálními číslly a idejemi? Reale odpovídá, že klíčem je pojetí čísla jakožto vztahu, neboť „každá idea zaujímá přesně určené místo v inteligibilním světě v závislosti na stupni své obecnosti a druhu a složitosti svých vztahů k ostatním idejím“.^[16] Gaiser pak prý dobře ukázal, „v jakém smyslu se nejedná o pouhou abstrakci: ‚Redukce postupující od konkrétních, smysly vnímatelných věcí až k číslům není proces abstrakce, nýbrž nejvyšší možné zhuštění ontologického obsahu skutečnosti. Vztahy mezi číslly jsou tím, co trvá beze změny, a pro Platóna tedy tím, co je ve vsí změně a při vsí různorodosti jednotlivých věcí ve vlastním smyslu jsoucí. V symfonii prvních čísel je tak původně obsažen celý svět“.^[17] Nejvyšší ideální čísla jsou tedy „paralelou nejobecnějších idejí či metaidejí, [...] mají obecně regulativní funkci a v rámci Platónových nepsaných nauk představují [...] metafyzický ‚skelet‘ celku skutečnosti“.^[18] Podle Gaisera má tedy matematika „sice vzhledem k celkové filosofické ontologii heuristicko-metodologickou přednost, ale věcně je jí podřízena“, neboť „struktura bytí není specificky matematická, a celkově vzato neleží původ matematických zákonitostí v oblasti matematiky samé, nýbrž v obecných principech bytí“ - to pak podle Realeho znamená, že „Platón nematematizoval metafyziku, ale naopak metafyzicky založil matematiku, a v důsledku toho ji analogickým způsobem učinil použitelnou pro metafyziku“.^[19]

Prioritu ideálních čísel, které stojí v protologické hierarchii ještě nad idejemi, podle mě naznačuje tzv. *ktématická* pasáž z dialogu *Filébos* [*Philb.* 66a-c]. Daná pasáž představuje hierarchii pěti (resp. šesti) nejlepších lidských statků. Podle mého názoru lze tuto hierarchii chápat nejen jako analogii ontologicko-epistemologické hierarchii skutečnosti, nýbrž nadto též interpretovat s ohledem na nepsané nauky, což znamená následující: totiž chápat první a nejvyšší statek (to jest: míru, uměřeno, vhodnost), který doslova „určila věčná přirozenost“ (to pravděpodobně znamená: principy), právě jako rovnu ideálních čísel; a druhý statek (to jest: úměrno, krásno, dokonalost, úplnost), který rovněž určila „věčná přirozenost), jako rovnu idejí. Ale to jen tak na okraj.

Vraťme se zpět k problému rozlišení ideálních čísel a matematických „středních“ jsoucen.^[20] U matematických jsoucen je třeba zdůraznit především jejich kvantitativní povahu a ono „střední“ postavení: „Matematická jsoucná jsou ‚střední‘, protože jsou sice nehybná a věčná jako ideje, ale zároveň je jich mnoho v jednom druhu. Mají tedy základní vlastnost jak idejí, tak smyslových jsoucen, a proto je lze označit za [...] ‚prostředníka‘ mezi jsoucнем rozumovým a smyslovým.“^[21] Díky tomuto „střednímu postavení“ tedy matematická jsoucná umožňují poznání skutečnosti. To znamená, že „jedno je třeba myslet ve vztahu k neomezenému nikoli bezprostředně, nýbrž prostřednictvím

čísla“.[22] Teprve poté, co je určen tento střední člen, lze přejít od obecné eidetické jednoty, k mnohosti aisthétických jednotlivin.

Pokud tedy zopakujeme výše navrženou protologickou hierarchii skutečnosti, nejvýše jsou všeprostopující a pořádající principy Jedna a neurčité Dvojice, jejichž prvotní postavení je však zvláštní v tom, že je vlastně nelze zahrnout ani do ontologické, ani do epistemologické „skutečnosti“, neboť jsou úplně „mimo“ či „nad“ ní, jsou dokonce sféře skutečnosti jaksi imanentní (či jinak řečeno, jsou transcendentální). Prvními prostředníky principů v ontologicko-epistemologické skutečnosti jsou zřejmě až ideální čísla. Hierarchie tedy začíná právě ideálními čísly, respektive idejemi na vrcholu a klesá přes střední matematická jsoucna k smyslovým věcem. Rozdíl oproti hierarchii zmíněné v souvislosti s teorií idejí tedy není (navíc vzhledem k charakteristice ideje Dobra jako *epekeina tés úsias*) nijak fatální, spíše by se dalo říct, že teorie principů pojímá skutečnost poněkud sofistikovaneji a značně subtilněji.

Závěr

Je tedy plausibilní přiklonit se k výše načrtnuté protologické interpretaci? Vzhledem k vyjádření samotného Platóna o tom, že psané projevy mohou být míněny pouze jako hra, navíc vzhledem k tomu, že dialogy neobsahují žádnou konzistentní teorii idejí ani ničeho jiného, nýbrž jsou plné mýtů a podobenství - vzhledem k tomu se lze oprávněně domnívat, že mají zřejmě pouze propedeutickou funkci. Jistě byly a jsou podnětem k mnoha živým diskusím, což bylo jistě Platónovým cílem, těžko z nich však vyvozovat nějakou konzistentní filosofickou koncepci. Výše bylo upozorněno na několik pasáží v Platónových dialozích, které mohou naznačovat, že v dialozích explicitně zmiňované ideje mohly být pouze exoterickým zjednodušením Platónových esoterických úvah, které vycházely z (nepsaných) diskuzí Platóna s jeho žáky. Dokonce je možné se na základě některých zmínek (např. u Aristotela) domnívat, že tyto esoterické úvahy mohl Platón rozvinout v systematickou nauku. Nebo také nemusel - může to být jen Aristotelův sklon k poněkud tendenční interpretaci pramenů (tzv. *endoxa*), kdy sice provádí důslednou kritiku názorů svých předchůdců (co se Platóna a problematiky principů týče, jde konkrétně o 6. kapitolu I. knihy *Metafyziky*), zároveň si ji většinou přizpůsobuje nejen své terminologii, nýbrž i záměrům.

	<i>„témata“</i>	protologická hierarchie	rody
věčná přirozenost =		principy: Jedno a neurčitá Dvojice	příčina
věčná přirozenost určila	<i>metron metrion kairion</i>	ideální čísla (kvalita)	omezeno
	<i>symmetron kalon teleon ikanon</i>	ideje	
předvídaní	vyšší poznání: <i>nīs kai fronésis</i>	? matematická jsoucná (kvantita)	směs
	nižší poznání: <i>epistēmas technas doxas orthas</i>		
	<i>hēdonas katharas</i>	smyslovost	neomezeno

Literatura

- GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1963.
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés.* Praha: OIKOYMENH 2000.
- HUESTEGGE, L.: *Lust und Arete bei Platon.* Hildesheim: Georg Olms Verlag 2004.
- PERSEUS, Perseus Project, An Evolving Digital Library, Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- PLATÓN: *Spisy. Sv. I-V.* (Přel. František Novotný.) Praha: OIKOYMENH 2003.
- PLATON: *Werke. Bd. 1-8. Griechisch und Deutsch.* (Přel. Hieronymus Müller a Friedrich Schleiermacher.) Darmstadt: Gunther Eigler 2011.
- REALE, G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk.* Praha: OIKOYMENH 2005.
- SCHÄFER, K - H., ZIMMERMANN, B.: *Taschenwörterbuch - Altgriechisch.* Berlin und München: Langenscheidt 1993.
- ŠPINKA, Š.: *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hansa-Georga Gadamera a Julia Stenzela.* Praha: Karolinum 2005.

Poznámky

[1] Na Platónovo „hluboce zakořeněné přesvědčení o dokonalé strukturální shodě mezi bytím a poznáním“ poukazuje Reale (REALE, G.: *Platón*, s. 227).

[2] Tamtéž, s. 162.

- [3] Citace z Platónových dialogů jsou v překladu Františka Novotného.
- [4] Srv. REALE, G.: c. d., s. 56 – 57.
- [5] Tamtéž, s. 162.
- [6] Srv. ŠPINKA, Š.: *Dialog a analogie*, s. 39: „Základem všech těchto řešení je totiž překonání propasti mezi idejemi a smyslovými jednotlivinami, jež se hrozila rozevřít právě díky absolutizované jednotě na straně idejí a neurčité mnohosti na straně smyslově přístupných předmětů. Nová metoda diaireze však ukázala, že mnohost náleží také idejím a že díky jejich společenství je mnohost spojena s jednotou. Toto spojení jednoty s mnohostí umožní myslet mnohost jakožto mnohost sjednocenou, a tedy určitou. A je-li takto ‚zachráněna‘ mnohost, je tím také umožněno připodobnění a sblížení světa idejí a světa *aisthesis a doxa*, které má povahu jakési paralelizace těchto dvou světů, neboť jak v ideji, tak v smyslové jednotlivině je spolu vzájemně propojena jednota a mnohost“.
- [7] Srv. HUESTEGGE, L.: *Lust und Arete bei Platon*, s. 101 – 103.
- [8] GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre*, s. 9.
- [9] Tamtéž, s. 19.
- [10] REALE, G.: c. d., s. 289.
- [11] Srv. REALE, G.: c. d., s. 230.
- [12] Srv. GAISER, K.: s. 15.
- [13] Že se jedná skutečně o „rozum“ míněný v tom nejširším smyslu, je jasné i z toho, že je tento rozum ztotožněn pořadajícím principem vesmíru [*Philb.* 28d].
- [14] Srv. ŠPINKA, Š.: *Dialog a analogie*, s. 58: „Nauka o idejích-číslech [...] usiluje o paralelizaci idejí a čísel; [...] umožňuje paralelizace idejí a čísel lépe porozumět také principům“.
- [15] REALE, G.: c. d., s. 217.
- [16] Tamtéž, s. 222.
- [17] Tamtéž, s. 223. K tomu dále tamtéž: „Diairetický postup, na jehož základě je obecná idea rozdělena do partikulárních, v ní obsažených idejí, a který umožňuje určit povahu a umístění každé z nich v celku idejí, lze vyjádřit číselně, tj. právě jako numerický vztah. Obecné ideje (rody), z nichž proces dělení vychází, jsou tedy celými čísly, z nichž vycházejí následné numerické vztahy“.
- [18] Tamtéž, s. 224.
- [19] Tamtéž, s. 229.
- [20] Podle Realeho (tamtéž, s. 227) se jedná o rozdíl mezi kvalitou (kterou představují ideální čísla, která jsou nesčítatelná) a kvantitou (kterou představují matematická jsoucna, která vyžadují aritmetické operace).
- [21] Tamtéž, s. 226.
- [22] Tamtéž, s. 373.

Studie vznikla za podpory Grantového systému Západočeské univerzity v rámci projektu č. SGS-2016-037.

Mgr. Jitka Paitlová, Ph.D.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni
paitlova@kfi.zcu.cz

Phronesis in the context of Plato's Republic

The paper deals with understanding of *phronesis* and *phronimos* in the context of Plato's *Republic*. At first, it analyses occurrence of *phronesis* in human soul. *Phronesis* is present in the soul of philosopher who acquires it through the journey upwards to the ideas. Paper reveals that *phronesis* is inborn but at the same time it can be enhanced by education. *Phronesis* helps philosophers to make decisions and for this reason is superior to other virtues.

Keywords: *phronesis*, Republic, Plato.

Príspevok si kladie za úlohu objasniť pojmy *fronésis* a *fronimos* v kontexte Platónovho diela *Politeia*. *Fronésis* je bežne chápaná ako praktická múdrosť. Gadamer o *fronésis* píše: „Cnosť praktického viedenia, *fronésis*, se jeví jako souhrnný pojem toho, čeho prožitým předobrazem byl Sokratův život“^[1]. Gadamer touto vetou vystihuje dôležitosť *fronésis*, ktorá je kľúčovou v Platónovej koncepcii, čo postupne odhalí štúdia. Filozof (ako ideál filozofa Sókratés) rozvíja svoju *fronésis*, pretože si je vedomý jej dôležitosti. Ako chápe Platón *fronésis*? Ide o základnú cnosť? Kto môže získať *fronésis*? V čom spočíva úloha *fronésis*? Príspevok postupne zodpovie všetky uvedené otázky.

Kde v obci môžeme nájsť *fronésis*? Náleží všetkým vrstvám ako je to v prípade umiernenosti alebo je špecifická pre určitú vrstvu obyvateľov? Odpoveď nachádzame na viacerých miestach štvrtej knihy.

Prvýkrát sa *fronésis* objavuje, keď Platón hovorí o obyvateľoch Kallipolis: „Zdalipak nevidíš i to obsaženo ve své obci a jak jsou tam žádosti jevící se u nižšího davu ovládány od žádostí a rozumu, který jest u lepší menšiny?“ (431d). V tejto časti Platón diferencuje obyvateľov na lepších a horších čiže na remeselníkov a filozofov. Zároveň nám hovorí o tom, že ľudské konanie je ovládané určitými aspektmi. Jednu časť obyvateľstva ovládajú žiadosti – τῶν ἐπιθυμιῶν, kým druhá časť obyvateľov kontroluje svoje správanie, myslenie a rozhodovanie prostredníctvom rozumu – τῆς φρονήσεως. Remeselníci sú triedou, ktorá ovláda žiadosti neracionálne, pretože ich duši vládne *sofrosyné*, kým filozofi podriaďujú svoje konanie racionálnej *fronésis* (441e). *Fronésis* sa v tomto kontexte nachádza ako regulátor správania lepších ľudí čiže vládnucej vrstvy. Pomáha im správne sa rozhodnúť či kontrolovať svoje city a pudy, a tým z nich robí lepšiu menšinu. *Fronésis* je teda cnosťou, ktorá je špecifická len pre filozofov a nie je obsiahnutá u všetkých obyvateľov.

Potvrďuje nám to aj ďalšia časť, keď si Sókratés kladie otázku čo robí obec dobrou – nejaká konkrétna vlastnosť alebo súbor vlastností. Sókratés v tomto kontexte menuje: jednomyselnosť, zákonné mienenie o nebezpečenstve a: „moudrost a ostražitost, která jest ve správcih (τοῖς ἀρχουσι φρόνησις τε καὶ φυλακὴ ἐνοῦσα), či nejvíce ta zásada ji činí dobrou, vštípená i v dítěti i v žene i v otroku i ve svobodném i v dělníku i ve správci i v spravovaném, že totiž každý jednotlivec koná své a varuje se mnohodělností,“ (433d).^[2] Sókratés teda potvrdzuje, čo už bolo uvedené o *fronésis* – je to vlastnosť, ktorá náleží špecificky vládcom čiže filozofom.

Platón sa o ľuďoch, ktorí nemajú *fronésis* – čo opäť potvrdzuje, že táto cnosť nenáleží všetkým – zmieňuje aj v deviatej knihe: „Tedy lidé neúčastí rozumu a duševní zdatnosti, nýbrž stále žijící jen v hodování a v takových věcech, pohybují se, jak se podobá, dolu a zase nazpět až ke středu a po této cestě chodí sem a tam celý svůj život,“ (586a). V tejto časti Platón odkazuje na podobenstvo o jaskyni, a zároveň potvrdzuje, že nie všetci ľudia cnosť *fronésis* majú.^[3]

Na základe uvedených ukážok je zrejme, že *fronésis* sa vyskytuje u špecifickej časti obyvateľstva, preto sa vynárajú otázky - ako filozofi získavajú *fronésis*? Prečo je špecifická práve pre nich? Ako už bolo naznačené, čiastočnú odpoveď na túto otázku nám poskytne podobenstvo o jaskyni.

V podobenstve o jaskyni Platón rozdeľuje cestu, ktorú ľudia môžu absolvovať, na tri časti - táto cesta má svoju hornú časť, dolnú časť a stred. Čo teda znamená ak ľudia, ktorí nemajú *fronésis* cestujú len zdola do stred - ako hovorí pasáž 586a? Podľa Platóna títo ľudia vo svojej mysli vystupujú hore, ich pohyb je totiž zdola do stred čiže stúpajú, preto títo ľudia považujú stred za naozajstný vrchol i keď ten nikdy neužrú. Tento jav je samozrejme spôsobený tým, že nikdy nevystúpili na vrchol, a tak nemajú potrebnú skúsenosť s cestou nahor t. j. s vrcholom, ktorý predstavuje oblasť ideí (584d-e). Následne z toho vyplýva: „lidé neznali pravdy, jako nemají i v mnohých jiných věcech zdravého mínění, zejména k libosti i nelibosti a střednímu stavu mezi těmito chovají se tak, že kdykoli spějí k něčemu nelibému, myslí podle pravdy a vskutku cítí nelibost, avšak když se pohybují od nelibosti k střednímu stavu, domnívají se, že se tuze přibližují k uspokojování a rozkoši,“ (584e-585a). Ľudia, ktorí nevystúpia až hore jednak nevidia idey a nezískajú skutočné znalosti, a zároveň nezískajú *fronésis*, preto je aj ich vnímanie slasti a strasti skreslené.

Planinc z uvedeného teda vyvodzuje: „Fronésis je výsledkom neustáleho držania sa cesty nahor“.[4] *Fronésis* filozofi získajú práve cestou hore, pretože tam uvidia idey, ktorých znalosť im následne umožní robiť správne rozhodnutia čiže uplatňovať *fronésis*. Oblasť ideí poskytne filozofom základ, na ktorom môžu vytvárať svoje rozhodnutia, a týmto spôsobom usmerní ich *fronésis*. Ostatní ľudia tento základ nezískajú, pretože zostanú len na polceste k oblasti ideí, preto ich rozhodnutia regulujú žiadosti samé a nie sú schopní robiť správne rozhodnutia či správne konať.

Fronésis teda, metaforicky vyjadrené, získavame cestou hore. Čo však znamená cesta hore v živote človeka? Filozofi sa postupne učia odhaľovať idey prostredníctvom výchovy. Môžeme povedať, že aj k *fronésis* vieme dospievať výchovou? Odpoveď na túto otázku nie je jednoznačná. Kinneging vo svojom príspevku píše: „Ale to, čo tu zastáva Platón je iba, že všetky cnosti sú získané zvykom alebo tréningom, vynímajúc *fronésis* alebo *sofiu*, ktoré sú nejakým vrodené“.[5] Táto časť je podporená úsekom 518e, v ktorom Platón hovorí o *fronésis* ako o niečom božskejšom ako sú ostatné cnosti. Znamená to teda, že k *fronésis* nemôžeme dospieť výchovou? Odpoveď znie môžeme. Sám Kinneging v ďalšej časti píše: „Ak podobenstvo o jaskyni (na začiatku VII. knihy) objasňuje jednu vec je to fakt, že kľúčovou otázkou Platóna je ako obrátiť dušu človeka smerom k pravým veciam, a tak ho urobiť *fronimos*. Ako je všeobecne známe, Platón si myslí, že dobré vzdelanie je v tomto kľúčové (519a-d)“.[6] Platón odhaľuje možnosť získania *fronésis* prostredníctvom výchovy v nasledovnej časti: „Ale čo žiadosti presahujúci túto mieru a chytivá jiných jídel než takovýchto, kterou jest možno v mladých letech kázní a výchovou z lidí odstraniti a která jest škodlivá tělu a škodlivá duši ve výchově k rozumu a uměřenosti?“ (559b). Ak človek chce dosiahnuť *fronésis* je potrebné najprv sa odbremeniť od žiadostí, čo fakticky platí pre cestu k poznaniu. Filozof sa musí odbremeniť od fyzických žiadostí, aby mohol svoju dušu „povzniesť“, a tým dal priestor najvyššej zložke v duši. Platón v *Politei* v časti 519c-d uvádza žiadosť, aby sme zakladateľov obce - ľudí s najlepšou prirodzenosťou viedli k najväčšej náuke, aby uvideli dobro a vystúpili po ceste nahor. Výchova znamená viesť ľudí cestou hore. Ak teda chceme, aby ľudia získali *fronésis*, musia prejsť výchovou. *Fronésis* je vrodená avšak premeniť *fronésis* z neužitočnej na užitočnú je možné práve prostredníctvom výchovy - [χρήσιμον](#) τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν (519c-d)[7].

Akým spôsobom *fronésis* ovplyvňuje sebaovládanie? Aké sú úlohy *fronésis* v duši? Aké sú jej prejavy? Určité nuansy úloh *fronésis* je možné zachytiť z už uvedených citátov. Prvým dôležitým aspektom je fakt, že správanie filozofov nereguluje len *sofia*. Ako uvádza časť 431d regulátor správania vládcov je *fronésis*. Ich duša teda nemá len kardinálne cnosti, ktoré ovplyvňujú správny spôsob života: *sofia*, *andreia*, *sofrosyné* a *dikaosyné* (427d), ale tiež *fronésis*. Koncept *fronésis* ako regulátora správania či uvažovania sa objavuje aj v časti 582a, keď Sókratés hovorí: „Nuže uvažuj takto: čím treba

rozsuzovati, čo má býti dobre rozsouzeno? Zdalipak ne zkušeností, rozumným myšlením a uvažovaním ([ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ](#))? Či měl by někdo lepší zkoušky nad tyto?“ (582a). Filozofi teda musia svoje rozhodnutia primárne podriaďovať *fronésis* a nie *sofia* či *dikaosyné*. Devettere tiež konštatuje: „Cnosti neracionálnych častí duše, cnosti ako umiernenosť, odvaha a spravodlivosť nie sú vládnucimi cnosťami. Tieto cnosti nám nepovedia čo robiť, keď sa rozhodujeme“[8]. *Fronésis* je teda kľúčovou cnosťou pri robení rozhodnutí. Je cnosťou, ktorá filozofom umožňuje správne rozhodovať o svojom živote i o obci a ostatné cnosti sa jej v tomto zmysle podriaďujú.

Význam *fronésis* pri rozhodovaní zvyrazňuje aj Planinc, ktorý poznamenáva: „Keby sa strážcovia riadili svojim *nús*, boli by schopní vládnuť mestu spravodlivo s pomocou správnej mienky. Bez *fronésis* by vládli ako tyrani“[9]. *Fronésis* teda dokáže, a zároveň má za úlohu usmerniť aj ostatné cnosti. I keď ostáva otázkou či by mohol filozof vládnuť ako tyran, pretože spolu v ostatnými cnosťami je v jeho duši prítomná spravodlivosť. Podstatné však je to, že ostatné cnosti sú pri rozhodnutiach *fronésis* podriadené.

Koncept *fronésis* ako kľúčovej cnosti nachádza podporu aj v dialógu *Faidón* v časti 69a-c, v ktorom Platón konštatuje, že ak sú cnosti odlúčené od *fronésis* sú len klamnými malbami a nemajú v sebe nič zdravé ani pravdivé. S ideou *fronésis* ako správneho sudcu sa stretávame aj v závere *Ústavy*, keď v záverečnom mýte Sókratés opisuje ako duše prechádzajú cez rovinu popri rieke Zabudnutia horúčavami a dusnom, pretože tam nie sú žiadne stromy ani rastliny a večer sa rozložia pri rieke Bezstarostnosti, ktorej voda sa neudrží v žiadnej nádobe, a tak každý musí vypiť určitú mieru vody. Avšak tí, ktorí nemajú *fronésis* pijú cez mieru – τὸς δὲ φρονήσει μὴ σωζομένου πλεον πίνειν τοῦ μέτρου a tak priveľa zabúdajú (621a).

Aký je vzťah *fronésis* a ostatných cností? Ako už bolo povedané *fronésis* má veľmi špecifickú pozíciu medzi cnosťami. Otázka, ktorá sa teraz vynára znie: Je možné zaradiť *fronésis* medzi kardinálne cnosti? Táto otázka je na mieste, pretože sám Platón v štvrtjej knihe zaraďuje *fronésis* medzi kardinálne cnosti prestupujúce tak obec ako aj jednotlivca. Sókratés v uvedenej časti hovorí: „Zdá se mi, děl jsem, že co zbývá v obci vedle těch vlastností, které jsme pozorovali, uměřenosti, statečnosti a moudrosti ([σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως](#)), to že jest to, co oněm všem dalo možnost vzniku, a když vznikly, že jest jejich záchranou, dokud samo v ní trvá,“ (433b). V tejto časti Sókratés hľadá v obci spravodlivosť ako štvrtú základnú cnosť obce, ktorá je podmienená prítomnosťou umiernenosti (*sofrosyné*), statočnosti (*andreia*) a múdrosti (*fronésis*). Platón však v iných častiach hovorí o kardinálnych cnostiach – *sofia*, *andreia*, *sófrosyné* a *dikaosyné* (427d). Túto skutočnosť si všíma aj Planinc a poznamenáva: „Sókratés teda navrhuje, že jeho objavenie novej cesty k *dikaosyné* v obci, je to, čo ostane po zvážení *sofrosyné*, *andreia* a *fronésis*. Keď spätne prejde zoznam štyroch cností vymení *sofiu* za *fronésis*“.[10] Glaukón si výmenu cností *sofia* a *fronésis* nevšíma, preto tejto zámene nie je v dialógu venovaná pozornosť. Aké sú Sókratove dôvody na zámene cností? Sú tieto cnosti tak podobné, že je možné ich zamieňať? Čo táto zmena znamená vo vzťahu k *dikaosyné*?

V prípade zámene cností sú možné dve vysvetlenia – jedným je možná zámena *sofia* a *fronésis* na základe ich podobnosti. Niektorí autori[11] tvrdia, že ide o synonymický názov pre jednu cnosť. S týmto názorom nesúhlasíme a prikláňame sa k Voegelinovi, ktorý píše: „Mimo uzavretého systému štyroch kardinálnych cností v *Politeii* je *fronésis* cnosťou, ktorá je aktivovaná v človeku, keď získa opis “obraz dobra”.[12] Platón tieto dve cnosti odlišuje, pričom nadraduje *fronésis* nad *sofiu*. Dôvodom prečo dochádza k tejto zámene môže byť akési zvyraznenie toho, že ak duša dosiahne *fronésis* určite bude mať aj spravodlivosť, pretože tá je jej podriadená.

Najlogickejšim záverom je vysvetlenie tejto zámene z dôvodu jasného zvyraznenia *fronésis* ako cnosti, ktorej sa majú podriaďiť ostatné, a tak by sa dalo aj o nej hovoriť ako o kľúčovej či dokonca

kardinálnej. To, že Platón vníma *fronésis* v koncepte cností vyššie ako ostatné si všíma aj Irwin: „Spomedzi cností Platón poskytuje akúsi nadradenosť múdrosti (*fronésis*)“.[13] Sám Platón v časti 518e píše: „tu pak ostatní cnosti, které bývají jmenovány a přičítány duši, zdají se býti jaksi blízké vlastnostem tělesným – neboť vskutku napřed v duši nejsou a teprve později bývají do ní vštěpovány zvykem a cvičením – , avšak ctnost rozumného myšlení náleží zcela jistě něčemu, jak se podobá, božstějšímu, co své schopnosti nikdy neztrácí,“ (518e). Aspektem, ktorý však definitívne zaradenie *fronésis* medzi kardinálne cnosti vylučuje je nielen jej dominancia, ale aj fakt, že ostatné cnosti sú prítomné v duši každého človeka, i keď v odlišnej miere. *Fronésis* sa v tomto aspekte od kardinálnych cností líši, je totiž prítomná len v duši filozofa, napriek tomu, že sa z určitého hľadiska javí ako najvýznamnejšia, pretože filozofi sa bez nej nemôžu správne rozhodnúť. Ak je podmienkou kardinálnych cností prítomnosť v každej ľudskej duši, *fronésis* ju nenapĺňa. Z toho dôvodu *fronésis* stojí samostatne ako koruna k týmto cnostiam.

Záver

Platón *Ústavu* uzatvára nasledovnými slovami, ktoré sú zároveň zhrnutím významu a úloh *fronésis* v jeho koncepcii: „budeme se vždy držeti cesty vzhůru a s pomocí rozumného myšlení vším způsobem konati spravedlnost, abychom byli přáteli sami sobě i bohům, jak zda na zemi, dokud tu dlíme, tak až si budeme vybíratí za ni odměnu jako vítězové, a aby se nám zde i na té tisícileté pouti, kterou jsme popsali, dobře vedlo“ (621c-d). *Fronésis* je v *Ústave* chápaná ako najvýznamnejšia cnosť, ktorej úlohou je regulovať rozhodovanie či správanie filozofa, a tým spôsobom kontrolovať jeho život i život obce. Túto cnosť je možné získať len ak filozof vystúpi cestou hore čiže absolvuje výchovu potrebnú na uvidenie ideí, čo mu zároveň zabezpečí schopnosť správne uplatňovať *fronésis*.

Literatúra

- BROADIE, S.: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press 1991.
- DEVETTERE, R. J.: *Introduction to Virtue Ethics*. Washington: Georgetown University Press 2002.
- GADAMER, H.- G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh 2010.
- IRWIN, T.: *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press 1995.
- JAEGER, W.: *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Oxford University Press 1968.
- KINNEGING, A. A.: M Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics: A Critique. In: Labuschagne B., Sonnenschmidt R. (eds.): *Religion, politics, and law: philosophical reflections on the sources of normative order in society*. Leiden: Brill 2009, s. 15 – 30.
- PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001.
- PLATÓN: *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2005.
- PLANINC, Z.: *Plato's Political Philosophy*. Columbia: University of Missouri Press 1991.
- PORUBJAK, M.: Predstava ľudskej prirodzenosti v Theognidei. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 4.
- SISKO, J. E.: Phronesis. In: E. Becker L.C a Becker Ch. B. (eds.): *Encyclopedia of Ethics : P-W, volume III*. New York: Routledge 2001.
- VOEGELIN, E.: The Republic. In: Germino, D.: *Order and History Plato and Aristotle Volume III*. Columbia: University of Missouri Press 2000.

Poznámky

- [1] GADAMER, H.- G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh 2010, s. 27.
- [2] PLATO: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2014.
- [3] „Presnejšie povedané, nie je úlohou každého, ale kvalifikovaného vládcu využívať praktickú múdrosť, pretože ako hovorí Aristoteles, praktická múdrosť je normatívna,“ BROADIE, S.: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press 1991, s. 205.
- [4] PLANINC, Z.: *Plato's Political Philosophy*. Columbia: University of Missouri Press 1991, s. 100.
- [5] KINNEGING, A. A.: M Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics: A Critique. In: Labuschagne B., Sonnenschmidt R. (eds.): *Religion, politics, and law: philosophical reflections on the sources of*

normative order in society. Leiden: Brill 2009, s. 28.

[6] Tamže s. 29.

[7] Podobný výklad *fronésis* v kontexte Theognidových veršov nachádzame aj u PORUBJAK, M. Predstava ľudskej prirodzenosti v Theognidei. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 4.

[8] DEVETTERE, R. J.: *Introduction to Virtue Ethics*. Washington: Georgetown University Press 2002, s. 95.

[9] PLANINC, Z.: *Plato's Political Philosophy*. Columbia: University of Missouri Press 1991, s. 61.

[10] Tamže.

[11] Vid'. KINNEGING, A. A.: M. Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics: A Critique. In: Labuschagne B., Sonnenschmidt R. (eds.): *Religion, politics, and law: philosophical reflections on the sources of normative order in society*. Leiden: Brill 2009; SSKO, J. E.: Phronesis. In: E. Becker L.C a Becker Ch. B. (eds.): *Encyclopedia of Ethics : P-W, volume III*. New York: Routledge 2001, s. 1314; JAEGER, W.: *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Oxford University Press 1968, s. 437.

[12] VOEGELIN, E.: The Republic. In: Germino, D.: *Order and History Plato and Aristotle Volume III*. Columbia: University of Missouri Press 2000, s. 66.

[13] IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press 1995, s. 349.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0416/15 *Vznik, formovanie a premeny významu pojmu fronésis v antickej filozofii*.

Mgr. Beata Urbliková

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

bea.urblikova@gmail.com

Dialogue *Alcibiades I.* and Ethics of Relation to the Self

The aim of the paper is to grasp Foucault's approach to ethics as a relation to the self, that forms an interpretative frame and to apply it on reading of Plato's dialogue *Alcibiades I.* The first part deals with the characterization of Foucault's approach to ethics. The second part applies this approach to the reading of Plato's *Alcibiades I.*, using four main aspects of the ethics as the relation to the self. The paper brings attention to the positive aspects of this interpretation, which allow us to resolve some of the main interpretative problems of the dialogue, but it also stresses negative moments which are linked to this type of interpretation applied to the ancient philosophical texts.

Keywords: later Foucault, Plato, Ethics, *Alcibiades I.*, epimeleia heautou, relation to the self, gnóthi seauton

Úvod

Príspevok sa pokúša priblížiť špecifický prístup k antickej etike, ktorý v osemdesiatych rokoch rozvíja Michel Foucault na základe skúmania dejín formovania morálnej subjektivity. Na pozadí prevládajúcich prístupov k etike, ktoré pracujú s rozmanitými morálnymi konceptmi a teóriami sa Foucaultovo skúmanie dejín subjektivácií ako *vztahu k sebe samému* obecné považuje za prinajmenšom atypické. Presun dôrazu v rámci histórie etiky od morálnych kódexov k etickému konaniu individuí vedie Foucaulta k položeniu si otázky po spôsobe, akým jedinec sám seba konštituuje ako morálny subjekt.

V príspevku sa chceme pokúsiť o interpretáciu dialógu *Alkibiadés I.* prostredníctvom Foucaultovho prístupu k etike ako *vztahu k sebe samému*, ktorý zahŕňa štyri aspekty (etickú substanciu, spôsob podriadenia, praktiky seba samého a morálny cieľ) a v rámci tohto prístupu rozvinúť tri základné problémy, na ktoré Foucault v dialógu upozorňuje: 1) vzťah medzi *epimeleia heautou* (starosť o seba) a politickou aktivitou, 2) vzťah medzi *epimeleia heautou* a pedagogikou a 3) vzťah medzi *epimeleia heautou* a *gnóthi seauton* (poznávanie seba samého).^[1] V prvej časti príspevku načrtne Foucaultove motívy a jeho spôsob interpretácie a zároveň stručne objasníme štyri aspekty etiky ako *vztahu k sebe samému*. Následne sa prostredníctvom nich pokúsime čítať samotný dialóg *Alkibiadés I.* a zahrnúť doň aj tri uvedené motívy, ktoré Foucault rozvíja vo svojej interpretácii dialógu.

V rámci antickej etiky súvisela konštitúcia jedinca ako subjektu etiky s ústredným motívom sókratovskej tradície, ktorým bola starosť o seba.^[2] Práve motív starostlivosti o seba, na ktorý Michel Foucault upozornil nám umožnil pristúpiť k interpretácii učení antických filozofických škôl ako foriem praxí, považujúcich myslenie za mentálnu aktivitu, ktorá sa realizuje prostredníctvom uplatňovania konkrétnych cvičení na seba samého.

Vo *vztahu k sokratovsko-platónskej tradícii* poukazuje Michel Foucault na osobité postavenie *vztahu k sebe samému* v Platónových dialógoch. Dialóg *Alkibiadés I.* popisuje špecifickú formu starosti o seba v podobe sokratovského princípu poznania seba samého, ktorý dáva starosti o seba dialektický rozmer. Zároveň je však starostlivosť o seba v dialógu úzko spätá s politickou aktivitou, ktorá podčiarkuje jej úlohu v konkrétnom jednaní individua. Dôležitú rolu tu zohráva motív vládnutia, ktorý má vychádzať od schopnosti jedinca ovládnuť seba samého, až k jeho spôsobilosti vládnuť druhým.

Domnievame sa, že *vzťah seba poznania a starosti o seba* sa stáva značne problematickým, vzhľadom k tomu, že ho nemôžeme jednoducho poňať prostredníctvom optiky rozlíšenia na teoretickú

a praktickú rovinu, ktorú neskôr zavedie Aristotelés. Platónovo svojrázne uchopenie starosti o seba síce vychádza z tradície, ale nadobúda v mnohých ohľadoch nové rozmery, vyplývajúce zo strategickej pozície sebapoznania. Na tento posun voči tradícii u Platóna možno poukázať aj prostredníctvom Foucaultovho prístupu k etike ako vzťahu k sebe samému, ktorý v dialógu *Alkibiadés I.* upriamuje pozornosť na ontológiu duše.[3]

Foucault a genealogický prístup k antickej etike

Foucaultova interpretácia antických textov, sprevádzaná úsilím zachytiť transformácie určitých aspektov v dejinách morálky vo vzťahu k spôsobom, akým sa subjekt stáva etickým, udivuje tým, že necháva z antického myslenia vyvstávať aspekty, ktoré boli doteraz prehliadané, či marginalizované. Motívy, ktoré Foucaulta privádzajú k záujmu o antickú etiku vyplývajú na jednej strane z otázok, týkajúcich sa genealógie moderného subjektu a na strane druhej zo spektra historicko-filozofických problémov. Analýza týchto motívov by si zaslúžila samostatnú prácu a preto uvedieme aspoň jeden, ktorý vystúpi aj pri čítaní dialógu *Alkibiadés I.* Týmto motívom je *vzťah subjektu k pravde/poznaniu*, ktorý prechádza zásadnou zmenou v karteziánskom myslení.

V rámci antickej etiky bol prístup k pravde bytostne spätý s určitou prácou, ktorú musel na seba jedinec vykonať. Táto práca mala formu *technik seba samého*[4] a bola súčasťou starosti o seba, zatiaľ čo s nástupom kresťanstva sa táto väzba postupne rozuzlí a svoj vrchol dosiahne v Descartovom myslení, kde subjektu k dosiahnutiu pravdy postačuje číra evidencia v introspekcii a tým pádom už nepotrebuje jednať eticky, tzn. starať sa o seba.[5] V konečnom dôsledku tu podľa Foucaulta ide o oddelenie starosti o seba od sebapoznania, v ktorom je sebapoznanie povýšené na piedestál a starosť o seba marginalizovaná.[6] V rámci antického myslenia a aj v rámci čítania dialógu *Alkibiadés I.* bude Foucault zdôrazňovať *sebapoznanie* a *starosť o seba* ako bytostne späté, napriek rozličnej intenzite dôrazu, ktorý je kladený na tieto aspekty v jednotlivých filozofických školách antiky.

Mohli by sme Foucaultovi namietnuť, že spôsob, akým si kladie otázky môže vo vzťahu k Platónovej a celkovo antickej filozofii viesť k skresleniu historicky precízneho a filozoficky adekvátneho čítania dialógu. Foucault sa však za odborníka na antickú filozofiu ani nepokladal a v centre jeho záujmu nestála ani dôkladná filologická analýza antických textov.[7] Nemáme v úmysle túto námietku nijakým spôsobom diskreditovať, ale ani sa zaoberať celkovou analýzou Foucaultovho spôsobu čítania dejín morálky. Pokladáme však za adekvátne zmieniť kontext, v rámci ktorého vyvstáva jeho záujem o antickú filozofiu vo vzťahu k spôsobu jeho interpretácie a momentom, ktoré odkrýva. Z hľadiska korpusu interpretácií antických filozofických textov by sme mohli Foucaulta s nadhľadom zaradiť k interpretom ako Pierre Hadot. Hadot sa zaoberal *duchovnými cvičeniami*[8] ako formou praktík, určených k transformácii individua, ktorými sa nakoniec inšpiroval aj sám Foucault v rámci problematizácie *starosti o seba*. Foucaultova analýza *vzťahu subjektu k pravde* a Hadotove *duchovné cvičenia* sa krížia v momente, ktorý umožňuje antickú filozofiu chápať predovšetkým ako spôsob života a nie ako teoretický výskum.[9]

Etika ako vzťah k sebe samému

Foucaultovo chápanie etiky ako *vzťah k sebe samému* možno ponímať ako určitú interpretačnú mriežku, ktorá umožňuje adekvátne pozorovať zmeny v dejinách morálky. Zahrňa štyri základné aspekty, ktorých podoby a intenzita vplyvu sa obmieňajú v súvislosti s konkrétnou historickou situáciou. Podrobnejšiu charakteristiku jednotlivých aspektov podáva Foucault v článku *O genealogii etiky*. [10] Pokúsime sa tieto štyri body etiky ako *vzťahu k sebe samému* objasniť priamo na antickej etike klasického Grécka, ktorá nám následne umožní vystopovať určité dôležité posuny v Platónovom myslení na dialógu *Alkibiadés I.*

Menovite tu ide o *afrodísiu* (etická substancia), *politickú voľbu* (spôsob podriadenia), *asketickú prax* (praktiky seba samého) a *ovládnutie seba samého* (morálny cieľ). Ako som už vyššie zmienila, poukaz

na späťosť určitej praxe, ktorú musí jedinec na sebe vykonať aby dospel k pravde, predstavuje podľa Foucaulta dôležitý moment v tradícii antickej etiky ako starosti o seba. Napriek tomu, že starosť o seba ako etická prax bola výsadou nemnohých, jej pôsobenie presahovalo sokratovskú tradíciu myslenia a jej uskutočňovaniu sa venovali slobodní občania obce. Tí sa pokúšali dať svojmu životu určitú formu, ktorá bola prepojená s privilegiom účasti na politike obce.[11]

To, čo je nutné formovať je samotné *ja*, respektíve správanie vlastného ja, ktoré sa vzťahuje k morálnemu jednaniu. *Ja* je predmetom morálneho záujmu v každej historickej epoche, avšak Foucault tento aspekt konkretizuje vymedzením *etickej substancie*, teda oblasti, ktorej podlieha správanie jedinca. V antike boli touto oblasťou *afrodísia* (túžby a slasti v oblasti stravovania, sexuality,...), ktoré bolo nutné ovládnuť tým, že sa jedinec *podriadil určitým etickým povinnostiam*. V klasickom grécku súviselo toto podriadenie povinnostiam s účasťou na riadení obce. Za príkladného vládcu sa považoval ten, kto bol v prvom rade schopný ovládnuť seba samého, svoje vášne a žiadosti, čím sa oslobodzoval od ich zotročujúcej nadvlády. Naproti nemu stál vládca tyranskej povahy, neschopný ovládnuť svoje žiadosti, ktorého zhubný vplyv pohlcovoval celú obec.[12]

Ovládnutie seba samého bolo záležitosťou uplatňovania *praktík (na) seba samého (askésis)*. Realizovalo sa prostredníctvom konkrétnych cvičení, ktorých úlohou nebolo odriekanie si všetkých slastí, ale naopak potreba konfrontovať sa s objektom túžby v snahe ovládnuť ho, a nie mu bezprostredne podliehať. Cieľom týchto praktík bola premena jedinca na morálny subjekt vlastného správania a ich vykonávanie naplnením cnostného a slobodného života v politickom zmysle.[13] V súvislosti s nadobudnutím správneho vzťahu k sebe samému a jeho udržiavaním, súvisel aj samotný *cieľ života (telos)*, spočívajúci v ovládnutí seba samého a následnej schopnosti správne vládnuť druhým.

Pri čítaní antických textov klasického grécka si Foucault všíma najmä úlohu slobody v živote jedinca, ktorá bola pre neho dôležitá nie len na rovine etickej, ale aj politickej, keďže zastával rolu slobodného občana, od ktorého sa očakávala schopnosť zaujať v obci primerané miesto. Starostlivosť o seba samého je síce eticky prvoradá, ale predpokladá zaujatie primeraného vzťahu k druhému, a to nielen na rovine občianskej, ale aj v samotnom priebehu vývinu starosti o seba.[14]

Dialóg Alkibiadés I. skrze optiku etiky ako vzťahu k sebe samému

Domnievame sa, že sa u Platóna nestretávame s tradičnou starosťou o seba, rozšírenou medzi slobodnými občanmi klasického Grécka napriek tomu, že sa Platón o túto tradíciu opiera. V Platónových dialógoch nadobúda starosť o seba intelektuálny náboj, ktorý rozvíja aj dialóg *Alkibiadés I.*, kde sa dôraz v rámci starosti o seba kladie na sebaopoznanie. Prostredníctvom sebaopoznania sa vzťah k sebe samému stáva ontologicky prvoradým a starostlivosť o seba eticky primárnou. V dialógu sú problematizované aj niektoré politické a inštitucionálne aspekty aténskej obce, ako napríklad tradičné vzdelávanie vo forme pederastie, či problém vládnutia, ktoré v Platónovom myslení prechádzajú zásadnou transformáciou.

Možno namietnuť, že hovoriť o aspektoch Platónovho myslenia v dialógu *Alkibiadés I.* je problematické, vzhľadom na pochybnosti ohľadom jeho autenticity. Medzi interpretmi panuje pomerná zhoda v tom, že niektoré úseky dialógu upozorňujú skôr na jeho neskorší pôvod, či možné doplnenie niektorých pasáží do dialógu novoplatonikmi.[15] V tomto ohľade by bolo možné Foucaultovi oponovať, nakoľko je adekvátne hovoriť o Platónových motívoch v dialógu, ktorého autenticita je dlhodobo sporná. Foucault si spor o autenticitu uvedomuje a sám sa ňou čiastočne zaoberá,[16] avšak problematizované momenty, ktorým Foucault venuje pozornosť v tomto dialógu sa objavujú aj v iných Platónových dielach, ktorých pravosť nie je sporná.[17] Zároveň si z hľadiska Foucaultovej metódy, ktorá má slúžiť na zachytenie zmien v dejinách morálky môžeme položiť otázku, či je vôbec nutné rozoberať autenticitu dialógu.

Domnievame sa, že pri určovaní miery relevantnosti pravosti dialógu je dôležité zohľadniť aj kontextuálne pole, v rámci ktorého budeme dialóg čítať. Foucaultovi nejde o systematické čítanie Platóna a jeho podrobný výklad. Dialóg interpretuje s ohľadom na celú sókratovskú tradíciu a hľadá v ňom príbuzné momenty, charakteristické pre túto líniu antickej filozofie. Tým nechceme tvrdiť, že nezohľadňuje originalitu Platónovho myslenia, ale zaraďuje ho do širšieho korpusu diel, ktoré reagovali, respektíve prispeli k postupnej premene myslenia.

Dialóg *Alkibiadés I.* by sme mohli z hľadiska jeho naratívnej kompozície, podfarbenej vplyvom *eróta*, a obsahu rozhovoru medzi Sókratom a mladým Alkibiadom zaradiť k takzvaným sókratovským dialógom, ktoré v rámci Platónovho korpusu diel predstavujú rané dialógy. Tieto aspekty sú silne prítomné najmä v prvej časti. Druhá polovica dialógu (*Alc.*121a-135c), ktorá tematizuje problém duše a štyroch zdatností odráža skôr problémy neskorších Platónových diel.

V úvode je Alkibiadés vykreslený ako mladý aristokrat na pomedzí adolescencie a aktívnej participácie na politike obce, o ktorého milovníci už strácajú záujem a ktorý túži v dohľadnom čase vystúpiť pred obec a radiť jej v otázkach spravovania (*Alc.*103-104c). Z hľadiska konvencií má všetky predpoklady stať sa úspešným vládcom. Téma vládnutia, ktorá sa črtá už v úvode bude sprevádzať celý dialóg, a je to práve tento motív, ktorý bude Foucaulta v dialógu primárne zaujímať.^[18] Foucault neobmedzuje problém vládnutia len na oblasť politiky, ktorá sa v tomto dialógu vzťahuje na problém *basiliké techné*, ale upozorňuje aj na starosť o seba ako reflektovanú podobu etiky, ktorá predpokladá určitú podobu vlády nad sebou samým.

Starostlivosť o seba vo vzťahu k pedagogike a politike

Od problému vládnutia sa odvíja aj tematizovanie *eróta*, ktorého stelesňuje Sókratés ako prvý milovník, prichádzajúci k Alkibiadovi v čase, ktorý je z hľadiska konvencií už nevhodný. Domnievame sa, že je to práve táto modifikácia tradične ponímaného *eróta* vo vzťahu slobodného muža a mladíka, ktorá následne nechá v dialógu vystúpiť požiadavku starosti o seba, podmieňujúcu nárok na vládnutie obci. Foucaultov dôraz na motív vládnutia zároveň poukazuje v úvode dialógu na zaujímavý moment. Alkibiadés chce vládnuť obci bez toho, aby sám podľahol ovládnutiu niekoho lepšieho – milovníka, ktorý ho bude sprevádzať, pokiaľ nenadobudne zdatnosť a sebaovládanie k vládnutiu druhým (*Alc.* 134b). Z hľadiska Foucaultovho prístupu k etike ako *vzťahu k sebe samému*, dochádza u Platóna k posunu voči tradícii v snahe nastoliť možné riešenie problémov v oblasti pedagogiky a politiky. Spôsobom podriadenia však naďalej ostáva *politická voľba*, ktorú si Alkibiadés volí v snahe stať sa vládcom a zároveň sa nemení ani morálny cieľ, s úsilím správne riadiť obec prostredníctvom starostlivosti o seba samého.

V prvej časti dialógu narážame na dva základné problémy týkajúce sa tradičnej výchovy, spočívajúce v Alkibiadovom vzdelaní na jednej strane a pederastie ako výchovnej inštitúcie na strane druhej. Keď Sokrates dovedie Alkibiada k záveru, že jeho nadobudnuté tradičné vzdelanie a vonkajšie prednosti neobstoja v porovnaní so zdatnosťou externých nepriateľov, poukáže na potrebu obrátiť pozornosť na význam delfskej maximy (*Alc.*124b).^[19] Výzva k sebaopoznaniu sa v tejto časti objavuje prvýkrát a nesie sa v kontexte etickej požiadavky starostlivosti o seba (*Alc.*119a7). Podľa Foucaulta je pre starosť o seba v tomto dialógu príznačná priama spätosť s pedagogikou, zaoberajúcou sa politickými ambíciami.^[20] Z tohto hľadiska sa domnievame, že v dialógu nejde len o vznesenie kritiky klasického vzdelania mladíkov v aténskej obci, ale úvodná časť, v ktorej Sókratés privádza Alkibiada k uvedomeniu si svojho stavu, pripravuje čitateľa na značný posun v celkovom ponímaní starostlivosti o seba, ktorá má politický dosah.

Požiadavka starosti o seba prislúchajúca Alkibiadovi je spätá s nedostatočným vzdelaním (*Alc.*118b), adekvátnym vekom, v ktorom sa Alkibiadés nachádza (*Alc.*127e) a jeho neznalosťou vládnutia (*Alc.*123d-e).^[21] Zdá sa, že aténska obec sa k výchove budúcich slobodných mužov, ktorí sa majú aktívne podieľať na riadení *polis* stavia pomerne ľahostajne, a aby Alkibiadés naplnil svoje politické

ambície a stal sa zdatným vládcom, potrebuje skutočného milovníka, ktorý by ho sprevádzal a viedol. Prečo by však práve Sókratés mal byť tým pravým Alkibiadovým milovníkom?

V dialógu možno vystopovať tri základné motívy, odôvodňujúce postavenie Sókrata ako Alkibiadovho milovníka. Prvý spočíva v nekonvenčnom príchode Sókrata k Alkibiadovi, ktorý je z hľadiska pederastie už nevhodný, ale je oprávnený oveľa vyššou inštanciou, a to Sókratovým *daimonionom* (Alc.103a, 105d-e), ktorý z dôvodu Alkibiadovej ctižiadosti po moci a adekvátnym vekom pre vedenie starostlivosti o seba už naďalej nebráni ich stretnutiu. Druhá tkvie v Sokratovom poručníkovi - Bohu, ktorý ho vyvyšuje nad všetkých ostatných adeptov na vedenie Alkibiada. Ako sa následne ukáže v druhej polovici dialógu, duša spoznáva seba samu v dialektickom vzťahu, a pozorovaním božského prvku nazerá pravidlá správneho konania a politickej činnosti. Alkibiadovým poručníkom nemôže byť akýkoľvek slobodný občan, ale iba ten, kto poznáva seba samého a tým pádom má aj vzťah k bohu, k sebe samému a k tomu, aký by mal byť.[22]

Tretím motívom je modifikácia *eróta* vo vzťahu Sókrata ako milovníka a Alkibiada ako milovaného. Sókratés nepredstavuje tradičného Alkibiadovho milovníka, obdivujúceho jeho vonkajšie prednosti, ale zameriava sa na skutočného Alkibiada, na jeho dušu, a preto je jeho prvým a zároveň jediným milovníkom (Alc.130e). V reakcii na vtedajšie zneužívanie pederastie ako výchovnej inštitúcie v prospech milovníka, ktorý pokladá milovaného do pozície objektu kontroly,[23] dáva Platón erotickému vzťahu novú podobu tým, že mu prikladá etickú funkciu. Otázka po spôsobe starostlivosti o seba sa v dialógu kladie ako výzva k spoločnému uvažovaniu (Alc.124c). Platón modifikuje úlohu *eróta* v snahe vyriešiť problém pederastie ako výchovnej inštitúcie a preto sa Alkibiadés v dialógu so Sókratom mení od objektu lásky na subjekt, ktorý musí prevziať aktívny vzťah k sebe samému (Alc.131e-132a).

Foucault upozorňuje na význam pojmu *epimeleia*, ktorý odkazuje k skutočnej činnosti a neznamena len zaujatie určitého postoja.[24] Vo filozofickom zmysle odkazuje k spirituálnym, intelektuálnym či emocionálnym realitám v podobe duchovných cvičení a aktivít, nie stavov alebo poznatkov.[25] U Platóna však celá táto starosť nadobúda formu sebapoznania. Sókratés sa Alkibiada snaží priviesť k tomu, aby reflektoval, kým v skutočnosti je a čoho je schopný, a zároveň si uvedomil náročnosť úloh, ktoré má pred sebou, ak sa rozhodne vládnuť obci. Apelovanie na spoločné skúmanie vedie dialóg Sókrata s Alkibiadom k položeniu si otázky po spôsobe, akým sa starať o seba samého (Alc.124e). Hľadanie konkrétnej *techné*, ktorou sa možno stať čo najlepším zlyháva a Alkibiadés sa dostáva do rozpakov (Alc.127d). Otázka po spôsobe starostlivosti o seba ostáva nevyzvedaná a pozornosť sa obracia na problém, o čo konkrétne je potrebné sa starať.

Vzťah *epimeleia heautou* a *gnóthi seauton*

Otázka po primárnosti starostlivosti o seba alebo sebapoznania predstavuje v tomto dialógu interpretačný zmätok a v rámci Foucaultovej interpretácie súvisí aj s ďalším problémom a to s vymedzením etickej substancie, teda s oblasťou, ktorej podlieha správanie sa jedinca. Zatiaľ čo sa Foucault vzťahom *epimeleia heautou* a *gnóthi seauton* zaoberá, etickú substanciu v dialógu neurčuje. Pri čítaní dialógu *Alkibiadés I.* prostredníctvom Foucaultovho prístupu k etike vystupuje do popredia otázka, či je možné v dialógu považovať za etický základ *afrodísiá* alebo dušu, vzhľadom na strategické postavenie sebapoznania v Platónovom myslení.

Pri čítaní dialógu sa na prvý pohľad môže zdať, že výzva k sebapoznaniu pomerne ľahko preberá priestor starosti o seba a jeho pozícia je preto primárna. Je dôležité, aby si Alkibiadés predovšetkým uvedomil svoj stav, spoznal kým je a nahliadol princípy zdatného konania, a až na základe nadobudnutého vedenia sa staral o seba samého. Nemožno poprieť, že sebapoznanie malo v platónskej tradícii privilegované postavenie, ale zastrieť úlohu starostlivosti o seba, respektíve ju v tomto dialógu marginalizovať delfskou maximou by bolo značným interpretačným skreslením. Starosť o seba pozostáva v tomto dialógu zo sebapoznania, ktoré stojí u Platóna v centre všetkých

praktík starosti.[26]

Požiadavka po sebaopoznaní v pasáži 129a vyplýva zo samotnej výzvy k starostlivosti o seba (*Alc.127e-128a*) a je to v dialógu už druhá výzva k obráteniu pozornosti na seba samého, ktorá sa odvoláva na delfskú maximu. V tomto prípade však sebaopoznanie nadobúda silnejší význam, keďže Alkibiadés si je v tejto časti dialógu už vedomý, že by sa mal o seba starať, ak chce nadobudnúť vedenie potrebné k vládnutiu v obci. Medzitým dovádza Sókratés Alkibiada k rozlíšeniu starosti medzi *hautú* (o seba samého) a *tón hautú* (o svoje veci) a poukazuje na potrebu primárne spoznať seba samého (čo je to „ja“ obecne), ktoré nás dovedie k zisteniu, akým spôsobom sa o seba starať (*Alc.128d-e*). Podľa Foucaulta sa *epimeleia heautou* a delfská výzva *gnóthi seauton* v dialógu vzájomne prelínajú a pôsobia medzi nimi recipročný vzťah, ktorý je pre Platóna príznačný.[27]

V pasáži 132c narážame na tretiu výzvu k sebaopoznaniu, ktorá vyplýva z otázok, ako sa máme starať o seba a v čom táto starostlivosť spočíva. Starostlivosť o seba nie je iba výsledkom sebaopoznania, ale sama delfská výzva sa stáva predmetom skúmania pri starostlivosti o seba.[28] Domnievame sa, že na základe Foucaultovej interpretácie možno konštatovať, že v dialógu *Alkibiadés I.* možno sebaopoznanie poňať ako praktiku starostlivosti o seba, ktorá však nadobúda intelektuálny rozmer. Vedenie a sebaopoznanie, ktoré musí Alkibiadés získať, prebieha kontempláciou duše v dialektickom procese, prostredníctvom ktorého je duša schopná rozpoznať sa v božskej časti a nadobudnúť rozumnosť. Tento akt kontemplácie popisuje Platón prostredníctvom metafory oka (*Alc.122d-133c*). Iba z príčinnivosti Alkibiadovej duše poznávať seba samu v božskom prvku môže vzísť Alkibiadés ako rozumný vládca.[29]

Etická substancia : *khresis* a *afrodisiá*

Podľa Foucaulta je sebaopoznanie dané jeho podmienenosťou konkrétnej otázke starosti (*Alc.132b*), a preto ho možno ponímať ako určitú praktiku starosti o seba, ktorá je pre platónsku tradíciu myslenia charakteristická. Keďže poznanie seba samého v *Alkibiadovi I.* má dialogický charakter dvoch duší, poznávanie neprebieha introspekciou, ale reflexia seba samého v božskom prvku poskytuje vedenie (kým sme, ale aj ako sa máme spávať), ktoré umožňuje jednať morálne.

Spôsob, akým prebieha sebaopoznanie v *Alkibiadovi I.* upútal Foucaultovu pozornosť vzhľadom k tomu, že duša v tomto dialógu nie je uchopená ako substancia, ani ako väzeň v smrtelnom tele z dialógu *Faidón* či ako hierarchizovaná duša v *Ústave*. [30] Aby bola duša ponímaná ako objekt starosti, Platón v tomto dialógu použil pojem *khresis*. Foucault sa snaží ukázať, že vymedzenie duše pojmom *khresis* neodkazuje primárne k inštrumentálnemu vzťahu s okolím, ale k spôsobu, akým je jedinec v súlade so svetom, sebou samým a s druhými. Duša je princípom konania a v tomto zmysle transcenduje svoje okolie a nie je naň redukovateľná.[31] Pojem *khresis* predstavuje určité špecifikum tohto dialógu a aj z tohto dôvodu sa *Alkibiadés I.* považuje za neautentický dialóg. Najčastejšie uvádzanou námietkou je, že *khresis* nie je platónskym termínom, keďže sa nevyskytuje v iných Platónových dielach. Táto výhrada sa týka najmä interpretácií, ktoré medzi jednotlivými dialógmi hľadajú určitú paralelu.[32] Foucault takéto čítanie odmieta, pretože každý dialóg vníma ako samostatnú jednotku, nie ako jednotnú linku postupného vývoja Platónovho myslenia.

Domnievame sa, že pojem *khresis*, ktorý poníma dušu ako určitý aktívny princíp umožňuje z hľadiska etiky ako vzťahu k sebe samému definovať etickú substanciu tohto dialógu ako dušu. Pre dušu ako etickú substanciu by v prvom rade svedčila úloha sebaopoznania v rámci starosti o seba a zároveň potreba vzťahu k božskému prvku, ktorý musí duša formovať v dialektickom procese, aby dosiahla vedenie. Na druhej strane však Foucault v tomto dialógu etickú substanciu neurčuje a keďže ju z hľadiska antickej etiky vymedzil ako *afrodisiá*, možno sa domnievať, že tento etický základ zohráva rovnakú rolu aj v Platónovom myslení. Na základe predošlého zhrnutia dialógu by bolo rovnako možné pokladať za etickú substanciu Alkibiadovu ctižiadosť, t. j. nerozvážnu túžbu po moci. Domnievame sa však, že *afrodisiá* je potrebné chápať viac zoširoka a myslíme si, že ich takto poníma

aj sám Foucault, citujúci kvantum dobových textov, zaoberajúcich sa problém ovládania.[33] *Afrodísiá* ako materiál, na ktorom musí jedinec pracovať nezahŕňajú tak len sexualitu, či oblasť stravovania, ale aj všetky ostatné žiadosti a túžby, ku ktorým by bolo možné zahrnúť aj Alkibiadovu ctižiadosť vládnuť obci.

Domnievame sa, že definovať etickú substanciu jednoznačne, či už ako dušu (*khrésis*) alebo *afrodísiá* by zrejme nebolo korektné. Keďže obe predstavujú určitý základ, na ktorom má jedinec pracovať, aby konal eticky je dôležitejšie zamerať sa predovšetkým na ich vzťah, ktorý je podobný recipročnému vzťahu medzi starostou o seba a sebaopoznaním. Alkibiadova ctižiadosť po moci si vyžaduje starostlivosť o seba samého, aby sa stal dobrým vládcom. Avšak k tomu, aby dosiahol tento cieľ potrebuje získať vedenie o sebe samom a o tom, ako správne jednať, ktorý môže nadobudnúť len v dialektickom procese, pri poznávaní svojej duše.

* * *

Keďže je Michel Foucault v prvom rade genealógom, otázky, ktoré ho privádzajú až k antike, vyplývajú z problémov a transformácií v dejinách, ktoré ovplyvnili súčasné myslenie. Napriek tomu, že Foucault nie je precíznym filológom a historikom antického myslenia, jeho prístup k etike poukazuje na spätosť a vzájomnú reciprocitu sebaopoznania a starosti o seba, ktorá bola pre antiku príznačná, a odhaľuje v dialógu problematizované momenty antickej etiky, ktoré ovplyvnili myslenie grécko-rímskej doby. Dialóg sa v určitom momente stáva základom pre štúdium Platónovej filozofie a významnú rolu bude následne zohrávať aj u novoplatonikov.[34] Napriek významnému postaveniu *Alkibiada I.* v grécko-rímskej filozofii sa dialóg svojim obsahom, zameraným na ontológiu duše môže ťažko považovať za akýsi návod, či príklad v praktickom jednaní individua. Vzťah sebaopoznania a starosti o seba však bude zohrávať dôležitú rolu aj v iných antických školách, napriek rozličnému dôrazu, ktorý sa bude na jednotlivé aspekty tohto vzťahu klásť.

Literatúra

- DENYER, N. (ed.): *Plato Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality. Užívání slastí*. Praha: Herrmann & synové 2003.
- FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*. Lectures at the Collège de France, 1981 - 82. New York: Picador 2005.
- FOUCAULT, M.: O genealogii etiky. In: FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 2003.
- FOUCAULT, M.: Starostlivosť o seba samého ako prax slobody. In: FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: Starosť o pravdu. In: FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: Technológia seba samého. In: FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram 2000.
- HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell 1995.
- KOLOČIK, Matúš: Duchovné cvičenia. Michel Foucault a Pierre Hadot. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 3.
- MCGUSHIN, E. F.: *Foucault's askésis. An introduction to the philosophical life*. Evaston: Northwestern University Press 2007.
- PLATÓN: *Parmenidés, Filébos, Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci*. Platónovy spisy. Sv. II. Praha: OIKOYMENH 2003.

Poznámky

- [1] FOUCAULT, M.: *Technológia seba samého*, 2000, s. 195.
- [2] FOUCAULT, M.: *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, 2000, s. 136.
- [3] Tamže, s. 72.

- [4] FOUCAULT, M.: *Technológie seba samého*, 2000, s. 186 – 214.
- [5] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 27.
- [6] Tamže, s. 68.
- [7] FOUCAULT, M.: Starosť o pravdu, 2000, s. 115. In: *Moc, subjekt a sexualita*.
- [8] HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*, 1995, s. 81 – 82.
- [9] KOLOČIK, M.: Duchovné cvičenia. Pierre Hadot a Michel Foucault, In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 3.
- [10] FOUCAULT, M.: *O genealogii etiky*, 2003, s. 268 – 285.
- [11] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 31 – 32.
- [12] FOUCAULT, M.: *Užívání slastí*, 2003, s. 226 – 227.
- [13] Tamže, s. 107.
- [14] FOUCAULT, M.: Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody, 2000, s. 138. In: *Moc, subjekt a sexualita*.
- [15] DENYER, N. (ed.): The authenticity of the Alcibiades. In: *Plato Alcibiades*, 2001, s. 14 – 27; FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 70.
- [16] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 72 – 73.
- [17] Foucault sa zaoberal viacerými Platónovými dialógmi najmä z raného a stredného obdobia ako napríklad *Symposion, Charmidés, Lachés, Ústava*,...atď. v prednáškach na Collége de France v rokoch 1981 – 1984
- [18] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 39.
- [19] Alc. 121b-124b, Sokrates porovnáva Alkibiada so spartskými a perzskými kráľmi, ktorí ako zdatnosťou, tak aj majetkom ďaleko vynikajú nad Alkibiadovo vzdelanie, čo znamená, že ak sa chce stať obávaným protivníkom jeho jedinou možnosťou je obrátiť pozornosť na seba samého.
- [20] FOUCAULT, M.: *Technológie seba samého*, 2000, s. 194. In: *Moc, subjekt a sexualita*.
- [21] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 36 – 38.
- [22] Sókratovská podoba starosti o seba v dialógu *Alkibiadés I.* vedie v konečnom dôsledku k starostlivosti o druhého, v snahe dopomôcť mu vo vývine vlastnej starostlivosti o seba.
- [23] Demonštráciou tradičného správania sa mladíka v erotickom vzťahu je napríklad postava Charmida v Platónovom rovnomennom dialógu.
- [24] „Starostlivosť o seba samého vždy poukazuje na aktívny politický a erotický stav...Výraz [*epimeleisthai*] sa používal, keď išlo o činnosť statkára, ktorý dbá o svoje polia, stáda a o svoj dom; o uctievanie predkov a bohov; alebo, v lekárstve, o starostlivosť o chorých.“ FOUCAULT, M.: *Technológie seba samého*, s. 194. In: *Moc, subjekt a sexualita*.
- [25] MCGUSHIN, E.F.: *Foucault's Askésis*, 2007, s. 33.
- [26] Tamže, s. 71.
- [27] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 68 – 69.
- [28] FOUCAULT, M.: *Technológie seba samého*, 2000, s. 194 – 195. In: *Moc, subjekt a sexualita*.
- [29] Tamže, s. 194.
- [30] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the self*, 2005, s. 56.
- [31] MCGUSHIN, E. F.: *Foucault's Askésis*, 2007, s. 75.
- [32] DENYER, N. (ed.): *Plato Alcibiades*, 2001, s. 15 – 16.
- [33] FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality, Užívání slastí*, 2003, s. 88.
- [34] FOUCAULT, M.: *Hermeneutics of the subject*, 2005, s. 81 – 100.

Simona Raševová,
Ústav filozofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
sis.rasevova@gmail.com

KASTNEROVÁ, M.: Lady Mary Sidney Herbert a Lady Mary Wroth: labutí píseň a imaginativní svět jako součást rodinného odkazu. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

Lady Mary Sidney Herbert and Lady Mary Wroth: a Swan song and Fictional World as a part of Sidneyan legacy

The study intends to clarify the process of forming of Sidneyan literary cult as a part of (Sidney's) family legacy based on the the literary activities of Sidney's sister Lady Mary Sidney Herbert, countess of Pembroke, and his niece Lady Mary Wroth, daughter of his younger brother Robert. Mary Sidney Herbert throughout her literary career sings a swan song of her brother, Mary Wroth creates an imaginative world of free love choice and happy endings and her literary career is based on the well-established cult of Sidney's name.

Keywords: Philip Sidney; Mary Sidney Herbert; Mary Wroth; Elizabethan Poetics; Literary Culture; Renaissance

I. Ztělesněný Astrofel: Philip Sidney jako ideál renesančního básníka

To thy great worth, exceeding Nature's store;
Wonder of men, sole born perfection's kind,
Phoenix thou wert, so rare thy fairest mind
Heav'nly adorned, Earth justly might adore,
Where truthful praise in highest glory shined:
For there alone was praise to truth confined;
And where but there, to live for evermore?[1]

Když Philip Sidney umírá 17. října roku 1586 v brzkém věku třiceti dvou let následkem zranění, jež utřžil v bitvě u Zutphenu,[2] jeho díla kolují pouze v rukopisné podobě, některá zůstávají nedokončena, přesto je jeho osobnost postupně utvářena do podoby kultovního hrdiny a básníka, počínaje líčením jeho hrdinských skutků i smrti[3] a pokračujíc monumentálním pohřbem, jenž údajně jeho tchána Francise Walsinghama přivedl takřka na mizinu, či elegiemi na jeho počest.[4] Gavin Alexander podotýká, že „i po jeho smrti lidé, které znal, i ti, jež nikoli, mu dále píší či píší pro něj.“[5] Chvalozpěvy a žalozpěvy vztahující se k Sidneymu píší Edmund Spenser, Thomas Moffet a mnozí další.[6] Právě nedokončenost jeho díla zároveň umožňuje dialog budoucích interpretů a čtenářů se Sidneym.[7]

Koncept básníka[8] je v renesanci utvářen do podoby komplexního ideálu; osobnosti, jež je nejen tvůrcem fiktivních světů, ale zároveň výtečným řečníkem, morálně pevným mužem s širokými vědomostmi a zkušenostmi, zběhlým v umění i jazyce. Poezie je pak v tomto kontextu nejen zdrojem libosti, ale zejména morálního vzoru (včetně praktických účinků ve společnosti a politice) a prostředkem vzdělání čtenářů a kultivace národního jazyka.

Podobně komplexní osobnost příznačně připomíná i obraz Philipa Sidneyho (1554 - 1586), jenž zásadním způsobem přispěl k ustavení výše zmíněného konceptu poezie. Sám Sidney byl bezpochyby vzdělaným básníkem, kultivovaným dvořanem, významným šlechticem, vojákem, vyslancem. Zdá se, že všechny tyto role přispěly k formování jeho teoretického promyšlení úlohy poezie a ke vzniku spisu *Obrana básnictví*, který sehrál nezastupitelnou úlohu v ustavení role poezie nejen v obecné rovině, nýbrž zásadně i v rovině národní, tj. jako strategie vyrovnání se s antickými a kontinentálními vzory.

Přesto Sidney neusiloval o šíření či tisk svých prací, po dobu jeho života přežívaly a kolovaly v rukopisné podobě, teprve po jeho smrti se o tisk děl zasloužila jeho rodina a přátelé.[9] Nabízí se veskrze dvě odůvodnění. V kontextu jisté dobové rivality ohledně přiblížení se klasickým a evropským vzorům mohla být (a některými byla) anglická literatura považována za příliš provinční;[10] v případě Sidneyho se ovšem mohlo jednat i o důvod zcela prostý – věnoval se dalším rozsáhlým aktivitám, pohyboval se ve významných dvorských kruzích a byl finančně zajištěn, nepotřeboval tedy svá díla produkovat coby prostředek finančního zisku či získání významného patrona. První z důvodů byl ve skutečnosti Sidneyho chápání úkolu poezie velmi vzdálený. Naopak, Sidneyho potřeba psát plynula pravděpodobně ze dvou spíše osobních důvodů: v rovině veřejné legitimizovat poezii a ukázat její prospěšnost jako morálního vzoru, jenž může sloužit k řešení dobových mocenských (a v kontextu doby a Sidneyho zájmů v první řadě náboženských) konfliktů, a v rovině soukromé pak osobní potřeba ventilovat zkušenost vášnivého (a nenaplněného) zamilování prostřednictvím veršů (jak ostatně sám ve svém díle poměrně neskrytě naznačuje).[11]

Pro uchopení Sidneyho konceptu poezie a reflexi motivů sepsání poetiky je podstatná jeho role společenská, totiž Sidney sám projevoval ambice nejen literárního charakteru, avšak (a možno říci i v první řadě) též politického. Jako synovec hraběte z Warwicku a Leicesteru či zeť Francise Walsinghama a vyslanec královny Alžběty[12] se aktivně účastnil dobové politiky a diskusí intelektuálního charakteru, jeho zahraniční cesty umožnily rozvíjení jistého kosmopolitanismu v jeho uvažování. Pokud jde o budování poetiky, nebyl čistým teoretikem, filosofem, jeho názory se utvářely na základě ne vždy přesné inspirace prameny, ale významně i v diskusích s jeho přáteli, učenci, literáty; jeho dílo je tak neodmyslitelně spjata s jeho životem, teorie s praxí. *Obrana poezie* není systematickým pojednáním, ale emotivní řečí spojující celou řadu různých argumentů a inspirací a nezávisí na kopírování (jakýchkoliv) vzorů. Jeho básně pak nejsou striktní aplikací pravidel, ale pracují též s **prožitkem produkovaným (ať už stylizovanou) upřímností**.

Příznačné je, že tak jako ve své poetice poukazuje na významný morální účinek poezie prostřednictvím reprezentace morálního vzoru, sám se pro své současníky stává ideálním modelem literáta, básníka profesí, jenž zároveň zaujímá respektované společenské postavení. Ovšem neděje se tak pouze zásluhou Sidneyho samotného, nýbrž přinejmenším stejnou měrou dílem dalších osob z blízkého intelektuálního okruhu, zejména Sidneyho bratra Roberta, hraběte z Leicesteru, jeho sestry Mary, pozdější hraběnky z Pembroke, Sidneyho přítele Fulkeho Grevilla, prvního barona z Brooku, či Mary Wroth, dcery Roberta Sidneyho. Proces profesionalizace literární kultury se tak ukazuje jako uvědomělý produkt těchto zainteresovaných osob, přičemž podstatný je tu zejména fakt, že se ve všech případech jedná o osoby disponující významným aristokratickým postavením a zároveň zapojené do oblasti literární kultury nejen v podobě mecenášství, ale též prostřednictvím vlastní literární tvorby. To lze považovat za významné právě pro stabilizaci společenského statusu profese básníka.

Tato studie zamýšlí ukázat, nakolik v tomto procesu sehrál významnou roli právě rodinný aspekt a úsilí posílit rodinné jméno Sidney jako nositele ústřední role literární, společenské, politické i národní. Stěžejní úlohu v tomto procesu zaujímají dvě ženské postavy, na něž se bude text dále soustředit, a to Lady Mary Sidney Herbert, o sedm let mladší sestra Philipa Sidneyho, a představitelka další generace – Lady Mary Wroth, dcera Roberta Sidneyho, mladšího bratra Philipova.

Každá z těchto žen se v oblasti literární kultury realizuje osobitě, v obou případech nicméně úspěšně (s ohledem na tehdejší standardně určenou roli ženy ve společnosti, byť aristokratky, je to pozoruhodné), a stejně tak v obou případech je tato realizace významně spjata s identitou rodu Sidney a úsilím pěstovat nadále význam rodinného jména. Jistým vedlejším důsledkem těchto snah je jejich příspěvek k profesionalizaci literární kultury nejen vlastním dílem, ale v případě Mary Sidney i

skrže institut mecenášství. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že ani jedna z těchto žen ve skutečnosti nemůže získat status „profesionálního“ básníka, tj. básníka z povolání. Tento proces je postupný i v případě mužských autorů (nejvíce se statusu profesionálního básníka blíží Ben Jonson, který ostatně byl přítelem Mary Wroth) a jejich pozice stále zůstává nejednoduchou a společensky diskutabilní. Pro ženy tím spíše zatím nemůže být literární činnost jejich zdrojem příjmu, ba naopak díky významnému společenskému a rodinnému postavení (tradice rodiny Sidneyových) je v případě těchto žen konkrétních umožněno věnovat se též literární činnosti jako takřkajíc „volnočasové“ aktivitě.

Byť by literární úspěch těchto žen mohl být nahlížen jako doklad jisté emancipace v oblasti literární kultury, taková interpretace by byla přinejmenším zjednodušená. Ani jedna z těchto žen nekonceptualizuje roli ženy, ani se k ní explicitně nevyjadřuje, jejich vlastní činnost vzniká v mnohem užším rámci rodiny, která pěstovala vzdělanost a poskytla rané vzory rovněž ženským příslušnicím rodu. Mary Sidney se velmi pravděpodobně vážně do literární činnosti pouští až v důsledku smrti svého bratra, Mary Wroth pak tento vzor jednoduše přebírá, aniž musí zvažovat, zda se jedná o činnost společensky přijatelnou.

II. „Enchanted theatre“: status ženy v renesanční literární kultuře

Rain on me rather than be dry. I gain
nothing so much as by such harmless tears,
which take away the pains of loving fears,
and finally wins an everlasting reign.[13]

Pamphilia a Urania, hrdinky díla *Urania* Mary Wroth, po ztroskotání lodi přijíždí k velkolepému divadlu. Poté co po získání klíče vstoupí do divadla, vystoupají po schodech a posadí se do mramorových křesel a spatřují obrazy svých usmívajících se milých, kteří se k nim zdánlivě připojují. Vše je ale pouze kouzlo, jež je v divadle uvězní.[14] Toto zakleté divadlo lze chápat jako kritiku klamu v lásce, ale i přílišné imaginace a strojenosti, které odvádějí pozornost od skutečnosti a autentičnosti, možná i kritiku dvorské aristokratické zábavy masek.

Status ženy v renesanční literární kultuře se takovému zakletému divadlu velmi podobá. Renesanční, resp. v tomto případě alžbětinská, literární kultura uvolňuje prostor rovněž ženským postavám, jejich působení je ale shodně uvězněno v hranicích literárního divadla a prostor je otevřen v podstatě jen ženám disponujícím význačným společenským postavením. Mezi zdmi tohoto divadla mohou vytvářet imaginativní svět, vést intelektuální diskuse a dokonce být oceňovány za svou literární činnost, jež může být vnímána jako součást kultivované dvorské zábavy.

Úsilím o utváření své společenské identity skrže literaturu vyniká zejména Ben Jonson, který vědomě buduje své postavení básníka profesí. V jeho *Epicoeně* postavy Kavky, Clerimonta a dauphina naznačují, že básnictví je sice obvyklým a vhodným atributem správného dvořana, avšak básnické povolání není poctivou profesí hodnou rytíře,[15] dokonce zde vymezují hranici mezi „verši“ (jako součástí dvorské komunikace) a „poezií“ (jakožto „povoláním“). Zatímco umění vládnout veršem je tedy příznakem kultivovaného dvořanství, „básník je ten [...] ubožák, který se poezií musí živit.“[16] Zde se, zdá se, Jonson nevysmívá básníkům, naopak upozorňuje na absurditu podobného hodnocení profesionálního básnictví, když dauphin v téže hře poznamená: „Ale urozený pán Sidney se poezií živí, a jeho urozený rod se za to vůbec nestydí.“[17] Urozený rod Sidneyů se skutečně za literární aktivity své rodiny nestydí, ba naopak, formuje na jejich základě svou identitu, ačkoliv je potřeba poznamenat, že navzdory Jonsonově poznámce nebyla literární činnost nikdy hlavním zdrojem příjmu Philipa Sidneyho.

Jakkoli používáme metafory zakletého divadla, lze tvrdit, že ženy zaujímaly plnou roli v kultuře vědění té doby. Literární aktivity byly spíše exkluzivnější záležitostí, mnohem širší okruh ale

umožňuje pokrýt korespondence. Právě sociální praxe psaní dopisů se stala kritickým ústím vyjádření těch žen, které si přály prožít plný myšlenkový život.[18] Psaní dopisů může nabídnout vhled do rozsahu vztahů. Pro někoho byly dopisy psanou prezentací, pro jiné komunikačním fórem, promýšlením idejí či získáním zpětné vazby. Ženy, které psaly básně, hry či filosofická pojednání, často psaly též dopisy, a jejich korespondence je pak klíčem k jejich myšlenkové motivaci a zkušenosti.[19]

Raně novověká domácnost byla chápána jako mikrokosmos státní hierarchie, patriarchální teorie rodiny byla používána k symbolizování podřízenosti koruně a úřadům. Jakub I. se stylizoval do role otce, stejně jako Alžběta do role rodné matky svých poddaných. V tomto smyslu byla vlastně významnější podřízenost dětí vůči rodičům nežli žen ve vztahu k mužům. Dopisy tehdejších žen jsou stylizovanou ukázkou vyjádření dceřiné úcty a poslušnosti, tento samotný akt komponování dopisů byl důležitou povinností dětí, jistou společenskou zdvořilostí, jež dokazovala, že jsou pamětlivé všeho, co pro ně rodiče vykonali. Podobná úcta je pochopitelně vyjadřována nejen otcům, ale i matkám, a to jak dcerami, tak syny, zároveň ale ukazuje formálnost vztahů aristokratických matek a dětí.[20]

Ovšem zatímco návody v manuálech psaní dopisů a výchovných knihách mohly přikazovat ženskou podřízenost mužům, skutečnost ženských společenských vztahů byla mnohem více komplexní a rozmanitá. Ženy jako matky byly autoritou pro své syny, ženy jako paní domácnosti byly autoritou pro podřízené a služebné. Mnoho žen ve skutečnosti bylo zdrojem užitečných rad pro své muže, fungovaly jako politické důvěrnice či „dodavatelky novinek“.[21]

Lze tedy sice obtížně hovořit o svobodném literárním povolání ženy, jistá uvolněnost i součást dvorské konvence nicméně umožňují vytváření imaginativního svobodného světa uvnitř hranic daných tímto světem. Alison Findlayová, inspirována myšlenkami Lucy Irigarayové, přichází s konceptem „divadla paměti“, velmi podobným nastíněné metafoře zakletého divadla. Findlayová své úvahy zakládá na Irigarayové tvrzení, že domácí prostor není pro ženu vůbec „domovem“, ale mužským pokusem znovu vytvořit jejich fetální obydlí, první domov. Tento první domov, tzv. *chora*, jako původní mateřské naplnění realizuje ztracené vzpomínky, které mohou být vyvolány podle mužských přání. A ženy tímto bolestným návratem domů trpí nejvíce, protože, ačkoli jsou „doma“, jejich vlastní touhy a subjektivita jsou ve skutečnosti „bez domova“ (doslova *homeless*), bez bodu počátku pro jejich sebedefinování.[22]

Tyto myšlenky se pak podle Findlayové odrážejí v raně novověké ženské zkušenosti. Mary Sidney i Mary Wroth byly paní velké aristokratické domácnosti a měly na povel řadu sluhů i nájemců. Dominantní ideologie podle ní konstruovala jejich legální, kulturní a emocionální místo v termínech Irigarayové konceptu. Jinými slovy, žena byla tehdy chápána jako součást dekorace domácnosti, místo „inkubace“, které znovu potvrzuje nadřazenost muže.[23] Text hry, díla a fiktivní svět jimi vytvořený jsou vlastně ochrannými hranicemi, které vytvářejí volný prostor pro pěstování idejí a činů, jež mají původ v ženské tvořivosti. Imaginativní svět tak produkuje bezpečné místo k znovuvytvoření domácnosti jako domova. „Divadlo paměti“, *memory-theater*, je tak definováno jako místo, které evokuje vzpomínky, či které je imaginací konstruováno, aby tyto vzpomínky utvářelo.[24]

V díle Mary Wroth *Uranie Bellamira* vypráví Amphilanthovi příběh své nenaplněné lásky, jíž provázel klam, a recituje mu své verše:

Svlaž mě slzami svého deště, než uschnu.
Ničím nezískám více než těmito neškodnými slzami,
jež odnesou bolesti strachu lásky
a konečně dosáhnou věčného království.[25]

Právě takové „věčné království“ je imaginativní konstrukcí svobodné volby a lásky, jichž Mary Wroth ve skutečném životě nedosáhla.

Mary Sidney i Mary Wroth ovšem vytvářejí imaginativní svět, který neslouží pouze k naplnění tužeb, jež v rámci reálného „domova“ nejsou možné, ale funguje právě jako „divadlo paměti“, uvědoměle a důmyslně vytvářený obraz rodinných hrdinů, budovaný v první řadě v rámci literárně kulturní image, počínaje jménem Philipa Sidneyho, který se jako fénix navrácí v úsilí Mary Sidney a v díle své neteře.

III. Labutí píseň a formování Sidneyho kultu: Lady Mary Sidney Herbert, hraběnka z Pembroke

Oh, had that soul which honor brought to rest
Too soon not left and reft the world of all
What man could show, which we perfection call,
This half-maimed piece had sorted with the best.[26]

Mary Sidney Herbert, hraběnka z Pembroke (1561 - 1621) si ponechala jméno Sidney i po celý čas svého manželství a vdovství. Své dopisy sice podepisovala „M. Pembroke“, ale pečtila je erbovním znakem Sidneyových znázorňujícím hrot šípu. I nadále tak de facto kombinuje identitu Sidney, jíž se evidentně snaží uchovat, a Herbert, kterou získává s postavením svého muže.[27] Tato skutečnost je o to příznačnější, že společenský status spojený s rodem, postavením a majetkem Henryho Herberta byl vyšší. Z toho lze usuzovat, že je pro ni spíše než společenský status důležitý literární i rodinný odkaz její vlastní rodiny. Gavin Alexander na základě jejího portréту od Simona van de Passe usuzuje, že je pro ni určující identita rodu Sidney a role básnířky (opět se zde objevuje hrot šípu jako erbovní znak Sidneyových, ale také kniha žalmů, jíž drží v ruce), tedy že svou vznešenost odvíjí spíše z tohoto zdroje než z vydaných titulů.[28] Když se v listopadu roku 1588 vrací do Londýna v souvislosti s oslavami vítězství nad španělskou armádou, děje se tak po těžkých třech letech, v nichž ztrácí dceru, otce, matku i bratra Philipa;[29] její návrat tak v sobě nese motivaci zachovat rodinný odkaz skrze dokončení a popularizaci díla Philipa Sidneyho.

Následující aktivity hraběnky z Pembroke ukazují, že se jedná o promyšlenou činnost založenou na umění sebe prezentace a dovednosti rétorické i politické. Mary Sidney se jako jedna z prvních žen prosazuje v literární kultuře, a to v době, jak bylo výše ukázáno, kdy je prostor pro sebeuplatnění žen přinejmenším limitovaný. Přesto je dílo Mary Sidney známé i uznávané.[30] Její schopnost konceptualizovat sebe sama jako spisovatelku a uvést do oběhu své práce v elegantním rukopisu a tisknout je, plyne podle všeho z pěti faktorů: jejího společenského postavení, vzdělání, touhy uchovat památku bratra Philipa převzetím jeho práce, přítomnosti ženských vzorů, i její vlastní schopnosti se prosadit.[31]

Svou literární činnost začíná hraběnka z Pembroke tím, že se stává mecenáškou těch, kteří píší chvalozpěvy na jejího bratra Philipa.[32] Její překlad *Antonia* pak může být součástí jejího procesu truchlení za bratra i matku. Právě takové kolektivní truchlení celé domácnosti pro mrtvého hrdinu Philipa je líčeno v textu *Ivychurch*, dedikovaném hraběnce z Pembroke, kde Pembrokiana (tedy vlastně Mary Sidney) přikazuje nymfám a pastýřům, aby vyprávěli příběhy na památku zesnulého Amyntase. Podle Findlayové je tento text zmíněným divadlem paměti (*memory-theater*), které za prvé připomíná publiku zničující důsledky genderového rozdělení prostoru, v němž jsou muži umístováni za hranice a ženy uvnitř domácnosti, resp. „domova“; a za druhé pak vede čtenáře ještě dále evokováním plnějšiho idealizovaného prostoru *chora*, mateřského domova.[33] V elegiích se často objevuje v souvislosti se Sidneyho jménem symbol labutí (a to i v podobě iniciály S vytvarované právě do její siluety),[34] to je fakt pro úsilí hraběnky z Pembroke více než příznačný, ona sama spíše než autorským textům zasvěcuje svou literární činnost labutí písní pro svého bratra.

Úloha Mary Sidney sice spočívala primárně v pěstování literárního odkazu jejího bratra a svou

„vlastní“ literární činnost začíná vyvíjet až v důsledku jeho předčasné smrti, její význam ovšem nelze přehlédnout ani v době života Philipa Sidneyho. Její podpora byla jak ideová, inspirační, tak materiální, když mu poskytuje čas a prostor pro psaní nejdříve ve Wiltonu a poté Ivychurch.[\[35\]](#) Je pravděpodobné, že *Arcadii* píše Sidney na její žádost, ostatně samotný titul *The Countess of Pembroke's Arcadia* Sidneyho vděčnost dokládá. Dílo (přesněji *Old Arcadia*) je rovněž plné aluzí hovořících o „fair ladies“, tedy o jeho sestře, jejích přítelkyních či příbuzných pobývajících ve Wiltonu. V době jejího těhotenství údajně dokonce psal rébusy, jejichž řešením bylo vždy slovo „těhotná žena“. Do jejího vlastnictví také svěřil jediný kompletní rukopis *Astrofella a Stelly*, jenž na základě slovní hříčky s přívlastkem „rich“ odhaloval, že „Stellou“ je právě Penelope Devereux, Lady Rich.[\[36\]](#) Mary Sidney se pak svou pozdější literární činností snaží připomínat odkaz svého bratra. Po jeho smrti se sice zainteresované osoby, spisovatelé, známí, obražejí nejdříve na jeho mužské příbuzné, ale po smrti jejich strýce, hraběte z Leicesteru, roku 1588 a smrti Philipova tchána Walsinghama v roce 1590 se hraběnka z Pembroke stává oficiálně přijímanou dědičkou Sidneyho literárního odkazu.[\[37\]](#)

Mary Sidney Herbert měla postavení a majetek, díky nimž přitahovala širokou pozornost pro své psaní a patronát, a to jak na základě svých původních rodinných vazeb, tak v souvislosti se svým pozdějším sňatkem. Uvědomění výjimečnosti a identity rodu Sidney a Dudley je v její původní domácnosti pěstováno od počátku. Mary Sidney se narodila 27. října 1561 jako dcera Henryho Sidneyho a Lady Mary Dudley. Otec zastával významné funkce u dvora a v letech 1565 – 1571 byl dokonce jmenován královním zástupcem v Irsku. Postavení Mary Dudley jako dcery vévody bylo ještě významnější než jejího manžela. Patřila mezi královniny blízké přítelkyně, dokonce byla jediná z nich, která královně ošetřovala při jejím onemocnění neštovicemi. Připomínkou jí zůstaly jizvy jako důsledek vlastní nákazy. Lze ovšem říci, že královna se jí za tuto péči nikdy dostatečně neodvděčila tím, že by zvýšila titulem postavení Henryho Sidneyho.[\[38\]](#)

Ke dvoru je nicméně později, v jejích čtrnácti letech, Alžbětou pozvána i sama Mary Sidney, a to s příslibem, že jí bude věnována zvláštní péče.[\[39\]](#) Léta strávená u dvora jsou zřejmě důležitou praxí ve schopnosti kultivované řeči, rétoriky, etikety i dvorských strategií. A právě tato dovednost orientovat se v praxi a rétorice dvora se později ukáže jako podstatná pro Maryinu sebe prezentaci jako básnířky rodu Sidneyových. Tato její schopnost je více než zjevná i v dopise, který píše mnohem později po smrti svého muže královně, aby ji požádala

o přijetí syna Williama ke dvoru. Dopis je plný kultivovaných lichotek, bohatých slovních výrazů, strategického snižování vlastní hodnoty a mimo jiné i připomínky společné paměti, tedy času, který Mary Sidney strávila v mládí v královských službách.[\[40\]](#) Podobně jako Alžběta, i Mary Sidney tedy rozuměla veřejným vztahům a na tomto základě utvářela obraz sebe sama skrze své psaní a patronát.[\[41\]](#)

Mary Sidney byla před svým příchodem ke dvoru vzdělávána v Písmu, rétorice, plynule hovořila francouzsky, italsky a latinsky, nejspíše trochu znala i řečtinu a hebrejštinu. Dále disponovala základy domácího lékařství a správy domácnosti, údajně též vynikala ve vyšívání a hudbě.[\[42\]](#) Roku 1577 její strýc Robert Dudley, hrabě z Leicesteru, zařídil sňatek se svým přítelem Henry Herbertem, druhým hrabětem z Pembroke, jedním z nejbohatších mužů v Anglii. Nezachovaly se sice žádné záznamy o jejích soukromých pocitech v manželství, rozhodně však sňatkem získala skvělé postavení a majetek, které později umožnily její mecenášskou činnost. Henry Herbert byl velšského původu, hovořil anglicky i velšsky a v obou místech vlastnil rozsáhlý majetek. V patnácti letech se tak Mary Sidney stává hraběnkou a oficiální paní Herbertovy domácnosti. Hraběti z Pembroke bylo asi 45, když se s Mary oženil, ačkoliv byl předtím ženatý už dvakrát, stále neměl dědice. Právě potomci, které získal díky Mary (William, Katherine, Anne a Philip), byli pravděpodobně základem manželské spokojenosti a jeho podpory Maryiných literárních aktivit.[\[43\]](#)

Mary Sidney se nikdy neomlouvala za svou roli jako ženské autorky, namísto toho prezentovala svoji vlastní práci jako součást bohaté anglické a kontinentální tradice, přičemž své dílo pochopitelně utváří primárně po vzoru svého bratra Philipa.[44] Její vlastní práce odpovídají žánrům, jež byly považovány za vhodné pro ženy, tj. překlad, elegie, chvalozpěv a parafráze žalmů. Práce, která nicméně ustavila její literární pověst, bylo dokončení metrických žalmů, které začal dříve Philip Sidney. Sama složila žalmy 1 - 43 a dokončila žalmy 44 - 150. Metrický žalm byl významným žánrem raně novověké Evropy, konkurujícím petrarkovskému sonetu prestiží i popularitou. Tyto žalmy skládali kromě Sidneyho a Mary i další významné osobnosti anglické literární kultury, např. Thomas Wyatt, Edmund Spenser, Francis Bacon či John Milton. Ačkoli většinu žalmů napsali muži, akceptoval se tento žánr i pro anglické ženy.[45] Literární vzor a estetická pravidla, s nimiž se Sidney ztotožňuje, uplatňuje Mary Sidney ve všech svých dílech, reprezentativním příkladem je i již zmíněný překlad z francouzštiny Garnierova *Antonia*, který je komorní tragédií dodržující dramatické jednoty doporučené Sidneyem v jeho *Obraně básnictví*. [46]

Mary Sidney Herbert se sice nevěnuje v pravém slova smyslu autorské činnosti, tato její volba je nicméně záměrná. Svůj literární i společenský obraz cíleně buduje jako součást ideálu, jehož základem je jméno Sidney. Přesto je z jejího díla znatelná přinejmenším jedna osobní zaujatost, a tou jsou tehdy poměrně módní úvahy o smrti a smyslu života. Pokud pomineme popularnost tohoto tématu v tehdejších uměleckých a intelektuálních kruzích, její zaujatost zřejmě pramení jednak ze skutečnosti, že své dílo zasvěcuje elegii na svého bratra, ale i z její časté osobní zkušenosti se smrtí. Již v mladém věku čelila smrti svých dvou sester, Elizabeth a Ambrosie.[47] Později se vyrovnává se smrtí své dcery Katherine, jež zřejmě zemřela několik hodin před narozením Maryina druhého syna Philipa v roce 1584. V následujícím roce umírá na následky nachlazení její otec a krátce na to na nákazu i její matka, zatímco ona sama je jako jediná z dětí matčině smrti přítomna a zřejmě se i sama ocitá v ohrožení života následkem stejné nákazy. Ve stejném roce pak na následky svého bitevního zranění umírá i Philip Sidney.[48]

V tomto kontextu je tematická volba překladů hraběnky z Pembroke logická, totiž mezi ty nejvýznamnější patří překlad z francouzštiny *A Discourse of Life and Death* (Rozprava o životě a smrti) Philippa de Mornaye (jenž byl ostatně skrze Huberta Langueta přítelem jejího bratra Philipa) a překlad z italštiny Petrarkova *Triumfu smrti*.

Překlad *Rozpravy o životě a smrti* je datován 13. května 1590 a zahrnuje všechny původní části, tj. „Rozpravu o životě“, členěnou na jednotlivé fáze lidského života od útlého dětství po stáří, včetně hlavních pokušení dospělého věku, jimiž jsou chamtivost a ambice, a „Rozpravu o smrti“. Obsah z velké části koresponduje se stoickým, resp. skeptickým přístupem ke smrti, doplněným ovšem správným vedením života v souladu s náboženstvím. Lidé, kteří si stěžují na útrapy života, a přesto se obávají smrti, jsou přirovnáváni k malým dětem, které si celý den stěžují na svou nemoc, a když je jim konečně poskytnut lék, zčistajasna se cítí být zdravé.[49]

O sedm let později vychází první vydání Baconových *Esejí*, které jsou sice žánrově inspirovány Montaignovými, nicméně v eseji o smrti se Bacon shoduje právě s výše uvedenou tezí. Bacon zde podobně jako Montaigne odmítá strach ze smrti a pro své tvrzení, že smrt není nic tak děsivého a že „je stejně přirozené zemřít jako se narodit,“ [50] uvádí hned několik důvodů. Předně poukazuje na to, že velké množství lidí se smrti nebojí, ba jí spíše krácejí vstříc (hovoří o velkých osobnostech, které se smrtí nezneklidňují). Kromě toho touhu po smrti může vyvolávat mnoho příčin, třeba i nikterak závažných (jež by podle Montaigneova měřítka jako omluvitelné zřejmě neobstály), jako soucit s někým, kdo již sebevraždu spáchal, hnus, přehnaná přecitlivělost, nebo jen „znuděnost životem“.

Zkrátka „pomsta nad smrtí triumfuje; láska jí pohrdá; slávychtivost po ní touží; žal se k ní utíká; strach z hanby ji přivolává.“[\[51\]](#) Smrt znamená nejistotu, zbavíme-li ji však její tajemnosti a nebudeme-li se jí obávat, ztratí na své děsivosti, podobně jako v překladu Mornayova spisu se zde konstatuje: „Lidé se bojí smrti, jako se děti bojí vejít do tmy; a jako tento pochopitelný dětský strach narůstá tajemnými báchorkami, tak je tomu i s dospělými.“[\[52\]](#)

Mornayův spis je v překladu hraběnky z Pembroke uzavřen konstatováním, že bychom „neměli život nenávidět pro nástrahy, jež v něm číhají, protože je to líné a zbabělé, ani jej milovat pro pouhé požitky, protože to je hloupé a marnivé, nýbrž být ve službách života, abychom sloužili Bohu v něm ukrytému, který nás dovede k pravému klidu a naplní nás potěšením, které nikdy nezanikne. Stejně tak bychom neměli utíkat od smrti, neboť je dětinské se jí obávat, a zatímco se jí snažíme uniknout, dostihne nás. A naopak smrt vyhledávat, je troufalost. [...] Je postačující, budeme-li stále a vytrvale očekávat její příchod, tudíž nás nikdy nezastihne nepřipravené. Neboť jako není nic jistějšího než smrt, není nic méně jistého jako hodina naší smrti, známá jen Bohu, jedinému tvůrci života i smrti, kvůli němuž bychom měli vytrvat jak v životě, tak ve smrti.“[\[53\]](#) Znovu se jedná o hledisko pro soudobé myšlení standardní, jak ostatně ukazují i Montaigneovy úvahy o smrti v jeho počátečních eseích korespondující rovněž se stoickým přístupem; totiž důležité je připravit se na smrt, nebát se jí, očekávat ji neustále a všude, „ochočit si ji“. Jen „omezený dav si pomáhá tím, že na smrt nemyslí.“[\[54\]](#)

Montaigneovy eseje ostatně byly mezi alžbětinci poměrně dobře známy s ohledem na existující překlad Johna Floria, lze rovněž předpokládat některé aluze i v Shakespearově díle.[\[55\]](#) O textuální a inspirační propojenosti alžbětinské literární kultury svědčí i předpokládaná Shakespearova znalost Mornayova spisu v překladu Mary Sidney, již naznačují promluvy jeho postav ve hře *Veta za vetu* či *Mnoho povyku pro nic*.[\[56\]](#) Oblíbenost a známost překladu dokládá i jedna z prvních zachovaných příruček mateřských rad dětem,

A Discourse of the Tediousness of Life and Profit of Death (Pojednání o únavnosti života a užitku smrti) Elizabeth Ashburnhamové, pocházející z roku 1606. Toto pojednání je de facto shrnutím překladu hraběnky z Pembroke doplněným úvahami na témata zde nastíněná. Jsou zde eliminovány odkazy na klasické autory, jazyk je zjednodušen a spis je celkově přizpůsoben radám potřebným pro ženský život (příznačně zahrnuje i otázku domluvených sňatků). Celkové vyznění je ovšem shodné. Člověk lpí na životě, chtěl by, aby trval věčně, a bojí se smrti, přitom ta je počátkem pravdy a věčného štěstí.[\[57\]](#)

Jakkoliv však zřejmě uvedené téma bylo pro Mary Sidney Herbert osobně významné, ukazuje se, že podstatným motivem jejích literárních a společenských aktivit je udržení odkazu jejího bratra Philipa Sidneyho v myslích následujících generací, jako by se stávala mementem jeho smrti.[\[58\]](#) Podle jednoho z líčení Sidneyho smrti bylo jméno Mary Sidney posledním slovem z úst jejího umírajícího bratra.[\[59\]](#) Je příznačné, že Mary Sidney posléze věnuje své literární aktivity tomu, aby dovyprávěla slova, jež Philip Sidney nemohl.

V básni *To the Angel Spirit of the Most Excellent Sir Philip Sidney* dedikuje dokončené vydání *Žalmů* památce svého bratra, který uvedl metrický verš do anglické poezie. Představuje žalmy jako společné dílo (tj. rodinný odkaz) a prezentuje poeticky ztvárněný nadměrný žal z jeho předčasné smrti jako původ její snahy dokončit jeho práci, „immortal monuments of thy fair fame“. Báseň podepisuje „By the sister of that incomparable Sidney“.[\[60\]](#)

Jakkoliv některé komentáře hovoří spíše o mýtu kruhu hraběnky z Pembroke, její význam pro alžbětinskou literární kulturu nelze pominout. Její primární úsilí je sice směřováno k rodinnému literárnímu odkazu čerpajícímu ze symbolu Philipa Sidneyho, avšak právě utvoření takového společenského, literárního, mravního vzoru je pro národní kulturu té doby počin stěžejní.

IV. Imaginativní svět konstantní svobodné lásky jako součást Sidneyho odkazu: Lady Mary Wroth

Those blessed hours, the only time of bliss,
When we feared nothing but we time might miss
Long enough to enjoy what's now off cast.[61]

The Countess of Montgomery's Urania, jejíž autorkou je Lady Mary Wroth (1587 - 1651/3), je publikována roku 1621, a již svou titulní stranou se hlásí k identitě rodu Sidney; Mary Wroth odkazuje nejen na svého otce Roberta, tehdejšího hraběte z Leicesteru, ale též strýce Philipa Sidneyho a tetu Mary, hraběnkou z Pembroke.[62] Ukázkou vztahu a podpory dvou generací může být i portrét Mary Wroth a její matky Barbary Gamage, stojící ve stínu a dohlížející na její blaho.[63] Dílo Mary Wroth je tak spjato s biologickým i literárním odkazem její rodiny. Nejen její *Urania* toto spojení zdůrazňuje, podobně i její básně *Pamphilia to Amphilanthus* (využívající příběhu hlavních postav *Uranie*) jsou zřejmě reakcí na Sidneyho sbírku *Astrofel a Stella*, jakkoliv Lady Wroth od počátku vytváří vlastní fikční svět a originální styl.[64] Nejde tedy o imitaci stylu (pro svou *Uranii* konečně čerpá i ze zdrojů Sidneymu neznámých), nýbrž pouze rozvíjení rodinného odkazu. O originalitě Lady Wroth svědčí i fakt, že *Urania* je první romancí napsanou anglickou ženou,[65] a to v době, kdy je podobný žánr hodnocen jako nevhodný pro ctnostné ženy.[66] Ačkoliv již její teta, hraběnka z Pembroke, se coby žena v oblasti literární kultury prosazuje velmi úspěšně, zůstává stále u žánrů, které jsou pro ženy přijatelné, a své aktivity realizuje primárně jako součást pěstování odkazu Philipa Sidneyho. Teprve Mary Wroth můžeme nazvat v pravém slova smyslu literární autorkou vytvářející vlastní díla.

Pro *Uranii* je charakteristické několikanásobné stínování pocitů ženských postav; účinek, jež Mary Wroth zřejmě produkuje záměrně. Příkladem může být soubor sedmi sonetů Lindamiry zklamané zradou a nestálostí lásky. Její verše však recituje autorčino *alter ego* Pamphilia:

Požádala bych lékaře, ale je příliš pozdě,
aby zastavil krvácející ránu mého zraněného srdce.
Kořeny jsou podkopány a poslední slzy vyplakány,
jak volaly po jiném osudu.[67]

Po takových slovech ostatní postavy podezírají Pamphiliu, že vypráví svůj vlastní příběh, nikoli snad bez důvodu, vždyť i sama Pamphilia je podrobována neustálým zkouškám, z nichž povětšinou vítězně vychází stálost její lásky, ale je odhalována nestálost citu jejího Amphilantha.

Stejně tak byla Mary Wroth podezřívána, že ve skutečnosti v příběhu Pamphilie a Amphilantha vypráví příběh svůj. Zatímco ona sama je Pamphilií, postava Amphilantha, syna královny neapolské, zřejmě zrcadlí jejího bratrance Williama Herberta, třetího hraběte z Pembroke. Pamphiliin otec, král z Morey je stínovým Robertem Sidneyem, její strýc pak Philipem Sidneyem.[68]

Lady Mary Wroth se narodila roku 1587 a stejně jako její teta nesla jméno Mary Sidney. Byla nejstarší dcerou Roberta Sidneyho, který převzal vedení rodu po smrti bratra Philipa. Své dětství a mládí strávila zejména v Penshurst, domě rodičů, ve Wiltonu u své tety Mary Sidney Herbert a také na hradě Baynard, londýnském sídle Herbertů. Již jako mladá údajně vynikala ve hře na cembalo a v tanci, ale též v psaní i čtení. Pro její budoucí literární ambice byla jistě podstatná skutečnost, že byla přítomna literárním aktivitám své tety. Ve Wiltonu a Baynard se také mohla setkat se svými bratřenci Williamem a Philipem, z nichž právě první zmíněný se pro její pozdější život i literární inspiraci stává zásadním.[69]

V září 1604, tedy v sedmnácti letech, byla provdána za Sira Roberta Wrotha. Již měsíc po svatbě si však Wroth stěžuje na její chování, důvodem je ale ve skutečnosti spíše otázka platby jejího věna a

jejich rozdílné osobnosti a zájmy. Zatímco Wroth byl náruživý lovec a z této záliby plynula i jeho funkce u Jakubova dvora, Mary trávila svůj čas u dvora a tančila s královnou Annou a jejími dámami v Jonsonově *Masque of Blackness*. Právě s Benem Jonsonem ji pojilo přátelství, on sám svůj obdiv k ní vyjadřuje ve dvou epigramech, sonetu, i v jeho dedikaci *Alchymisty* z r. 1610 právě jí. Zdá se ale, že rozdílnosti byly před Wrothovou smrtí v roce 1614 urovnány, jelikož měsíc před ní se narodil jejich syn Jakub. Wrothova smrt ovšem Mary Wroth zanechává v dlužích, které ještě narůstají po smrti syna Jakuba, jejímž důsledkem přechází panství na dalšího Wrothova mužského dědice. Od té doby se de facto neustále potýkala s finančními těžkostmi a musela dokonce požádat krále o ochranu před věřiteli.[\[70\]](#)

Předpokládá se, že mezi lety 1616 - 1620 napsala Mary Wroth většinu svých nejvýznamnějších děl. V této době se také stal její vztah s Williamem Herbertem důležitou součástí jejího života. Jakkoli se vedou diskuse o tom, kdy tento vztah začal, s ohledem na dobu vzniku jejích děl a jejich biografický charakter lze předpokládat, že to bylo mezi lety 1615 - 1620; stejně tak se má za to, že právě William Herbert byl otcem jejích dvou dětí, Williama a Catherine, pravděpodobně dvojčat, které se narodily kolem r. 1624. Vztah s Mary Wroth nicméně nebyl prvním vztahem Williama Herberta. Sám přiznal otcovství nemanželského dítěte Mary Fittonové, jedné z královských dvorních dam. Roku 1604 se oženil s Lady Mary Talbot, dcerou bohatého hraběte ze Shrewsbury. Toto manželství se ovšem od počátku potýkalo s těžkostmi, podobně jako manželství Mary Wroth. Pár nezplodil žádného potomka, který by přežil dětství, jejich syn zemřel v pouhých třech měsících roku 1620. I nadále byl pak Herbert znám pokračujícími aférami se ženami, obzvláště těmi, které byly důvtipné a chytré (např. Lucy Haringtonová, hraběnka z Bedfordu, či Christina Cavendishová, vévodkyně z Devonshire.).[\[71\]](#) Je zjevné, že požadavek důvtipu a chytrosti Mary Wroth naplňovala beze zbytku.

Diskuse o biografickém charakteru Wrothové tvorby se tak zdají být opodstatněné. Mary Wroth je vnímána jako „žena za verši“.[\[72\]](#) Podle Mary Ellen Lambové paralely mezi příběhem Pamphilie a Amphilantha a Mary Wroth a Williama Herberta nejsou ani povrchní, ani obskurně alegorické. Jejich rozpoznání totiž představuje explicitní operaci v textu směřovanou na čtenáře.[\[73\]](#)

Pláče-li Pamphilia skrze Lindamiřina slova po jiném osudu, spatřujeme zde rovněž zprostředkovaně touhu Mary Wroth po šťastném konci. Stylizace do postavy Pamphilie a znovu inscenování osudu autorčiny lásky v Pamphiliině příběhu jsou sice skryty ve stínu, ale dobře čitelné, aby mohly být součástí čtenářského účinku.

Paměti, kéž bych tě ztratila
či dokázala zapomenout,
neboť mé myšlenky jen čekají na lásku
a jsou jediným projevem jeho citu. [...]

Ach ty blažené okamžiky, jediný čas dokonalého štěstí,
kdy jsme se neobávali ničeho, než že budeme čekat
příliš dlouho, abychom se těšili z toho, co už je pryč.[\[74\]](#)

Zároveň je tento příběh určitou apologií osudu, který Mary Wroth volí stejně jako Pamphilia: vytrvat ve své lásce, přestože jí brání okolnosti, jež z ní činí cit za hranicemi morálky a konvence, i přesto, že Amphilanthus podléhá klamu, zrazuje své sliby a místo činu nabízí jen myšlenky, jež nejsou naplněny.

Pochybovat o sobě ze strachu, že nejsem dobrá dost,
jsou to jen záblesky, ne snad plamen skutečný,
co oslepuje mé oči a sytí mou povahu.

A je-li to žárlivost, vzdávám se
a přiznávám, že v plné zbroji do boje se vydám,

neboť mé lásce právě ona velí.[75]

Skryté a přesto zřetelné autobiografické prvky *Uranii* dodávají nádech jisté skandálnosti, přesto však v první řadě potvrzují uměleckou a myšlenkovou autonomii Mary Wroth.

Podle Findlayové se jedná o kombinaci kolektivní rodinné paměti a autorské touhy v triumfálním znovuvytvoření domácnosti jako místa původu a utopického návratu. Tuto tezi dokládá zejména na příkladu pastorální komedie Mary Wroth s názvem *Love's Victory* (Vítězství lásky), v níž pastýři a pastýřky následují duševní cestu uvnitř venkovského prostředí, které je zároveň mapováním jejich mysli a srdce. Mary Wroth tu používá klasickou konvenci prezentování venkova jako místa, kde aristokratické postavy mohou poznávat romantickou lásku. Antihrdina Lissius se učí láskou nepohrdat, Philisses důvěřovat a vyjádřit vášeň, Musella objeví způsob, jak vyjádřit lásku Philissovi uvnitř striktních hranic převládající ženské zdrženlivosti. Mary Wroth přitom plní roli direktora (podobně jako Venuše ve hře), vytváří pastorální idylu, v níž se odehrávají její vlastní fantazie a romantické naplnění, které uvnitř její rodinné komunity nebylo možné. Findlayová má za to, že se nejspíše jedná o odkaz na lásku Sidneyho a Penelope Devereux, která byla zmařena domluveným sňatkem mezi Penelope a Lordem Richem, či na její vlastní vztah s bratrancem Williamem Herbertem, který byl zmařen jejím domluveným sňatkem s Wrothem (svého manžela ostatně paroduje i v postavě obhroublého šaška Rustica). Šťastný konec příznačný pro komedii tu dramaturgizuje únik od těchto nevhodných spojení, obchodních manželství.[76]

Mary Wroth tak přemísťuje bolestné vzpomínky na nenaplněnou lásku do prostředí, kde touha může růst a vzkvétat. *Vítězství lásky* může být zároveň čteno jako forma, jež jí i její rodině nabízí prostředky k získání autonomie, místo, kde touhy mohou být bezpečně realizovány a které (podobně jako sídlo Penshurts, kam Mary Wroth přesídluje po manželově smrti a tvoří své dílo) rezonuje rodinnou historií.[77]

Otázku autonomie a svobody volby v díle Mary Wroth zkoumá i Jacqueline T. Millerová prostřednictvím bezejmenné postavy „dámy podivných vášní“ („Lady of the Oddest Passion“), jež se letmo objevuje ve třetí knize *Uranie*. Tato dáma má dva nápadníky, mezi něž rovnoměrně dělí svou lásku a pozornost. Po určitý čas jsou s touto situací všichni spokojeni, nakonec je ale dáma nucena, aby si mezi svými nápadníky vybrala jediného. Jelikož není s to učinit rozhodnutí, všichni osloví Olloranda,[78] aby volbu provedl za ni. Na konci scény však rozhodnou sami milenci, totiž opustí svou milou, což je podle Olloranda příznačný konec pro takovou dámu.[79]

Mary Wroth tak podle Millerové oslabuje patriarchální dvojitý standard skrze svou romanci tím, že oceňuje ženskou svobodu volby v lásce, čímž nabízí alternativu k domluveným manželstvím tolika nešťastných ženských postav a poskytuje ženám jistou míru osobní a kulturní samostatnosti, která ovšem v případě „dámy podivných vášní“ selhává, protože volbu nedokáže učinit.[80]

Ve svém vyprávění Mary Wroth konstituuje ideu stálé lásky, reprezentovanou zejména postavou Pamphilie. Zároveň je tato idea stále diskutována a zkoušena, bez jasného výsledku, bez zřejmého šťastného konce. Jak ukazuje struktura *Uranie*, cesta ke stálé lásce je plná zkoušek. Získat trůn lásky může jen ten, kdo zruší kouzlo věže touhy a lásky a vstoupí do věže stálosti. V první věži trpí falešní milenci muky své touhy, ve druhé zase nepravými vášněmi jako žárlivost, beznaděj či strach. Do třetí věže mohou vstoupit jen ti nejlepší rytíři a věrné dámy, které zruší kouzlo a osvobodí milence uvězněné v prvních dvou věžích. Příznačné je, že zatímco muži jsou rozptýleni popíjením magické vody, do věže stálosti vstupují jen ženy.[81] Na stálou lásku ovšem čekají ještě další kouzla v podobě „zakletého divadla“ a „pekla klamu“.[82]

Postava Pamphilie miluje vytrvalou láskou, Amphilanthus je však nestálý, její volbou je ale vytrvat v lásce, ať bude opětována či nikoli. Dílo Mary Wroth tak ukazuje utváření její identity jako stálé

milenky, osamělé, takřka nepochopené, žijící stejně tak ve své imaginaci jako ve světě, který ji obklopuje, a vkládající hodnotu v poezii a příběhy jako způsob sebevyjádření a útěchy.^[83] *Uranie* není zjednodušenou pohádkou o stálé lásce překonávající veškeré nástrahy, ale zkoumáním původu, charakteru stálé lásky, nastolováním otázek, které plynou zjevně z vlastních prožitků autorky. Pramení stálá láska v hluboké niternosti, lze jí věřit, či je jen klamem, pastí, do níž nás uvězní vlastní já? Imaginativní svět, fikční svět díla Mary Wroth umožňuje tyto otázky inscenovat do podoby Pamphiliina příběhu a zejména alespoň fiktivně nastolit možnost svobodné volby stálé lásky nezatížené konvencemi, nepravými vášněmi a zradou.

Záměrná aluzivnost díla Mary Wroth, její explicitní spojování s identitou rodu Sidneyových zároveň svědčí o schopnosti, již plně rozvinula již Mary Sidney, totiž o umění sebe prezentace, které je pro ženskou autorku zamýšlející se prosadit v alžbětinské literární kultuře nezbytné. Proti hraběnce z Pembroke však zachování rodinného odkazu není primárním cílem jejích aktivit, rodinný odkaz je tu spíše prostředkem, jak prokázat kvalitu vlastního díla a získat podporu pro vlastní autorskou tvorbu, jejíž společenskou i literární zárukou je právě jméno Sidney.

Philipa Sidneyho lze na základě jeho literárních aktivit považovat za významnou osobnost utváření alžbětinské národní literární kultury. Jeho život, dílo, smýšlení je ovšem záměrně vyprávěno, koncipováno tak, aby výsledkem byl ideální obraz intelektuála, básníka, šlechtice. Jméno „Sidney“ se stává doslova „značkou“, „zárukou kvality“, jež je cíleně utvářena a posilována díky aktivitám Sidneyho sestry Mary, a využívána jeho neteří Mary Wroth. Lady Mary Sidney Herbert své literární úsilí zasvětila snaze dovyprávět Sidneyho slova, dokončit jeho práci, truchlení přetransformovala do podoby labutí písně slov. Bez ohledu na upřímné city a obdiv, jež k bratrovi chová, zároveň dokazuje svou schopnost sebe prezentace a prosazení se v oblasti literární kultury. Mary Wroth posiluje svou autorskou literární činností tento rodinný odkaz, jméno „Sidney“ je pro ni ochrannou hranicí, v jejímž prostoru může vytvářet svobodný imaginativní svět.

Upřímné zaujetí, osobní vazby a emoce, vědomí rodinného odkazu, truchlení, pocit ztráty jsou transformovány do konceptu rodinného odkazu, v němž jsou všichni, za něž truchlíme, stále přítomni:

Great loss to all that ever him did see,
Great loss to all, but greatest loss to me.^[84]

L i t e r a t u r a

A Discourse of Life and Death by Philippe de Mornay. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 112 - 129.

A Discourse of the Tediousness of Life and Profit of Death. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 130 - 135.

ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*. Oxford: Oxford University Press 2010.

ALEXANDER, G.: Introduction. In: *Sidney's The Defence of Poesy' and Selected Renaissance Literary Criticism*. Ed. Gavin Alexander. London: Penguin Books 2004, s. xvii - lxxxv.

BACON, F.: *Eseje čili Rady občanské a mravní*. Přel. Alois Bejblík. Praha: Odeon 1985.

Countess of Pembroke's Letter to Queen Elizabeth. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 151 - 152.

DAYBELL, J.: Obedience, and Authority in Sixteenth-Century Women Letters. In: *The Sixteenth Century Journal*, roč. 41, 2010, č. 1, s. 49 - 67.

- DUNCAN-JONES, K. (ed.): *Sir Philip Sidney The Major Works*. Oxford: Oxford University Press 2008.
- DUNCAN-JONES, K.: *Sir Philip Sidney. Courtier Poet*. New Haven and London: Yale University Press 1991.
- FINDLAY, A.: Dramatizing home and memory: Lady Mary Sidney and Lady Mary Wroth. In: *Home Cultures*, roč. 6, 2009, č. 2, s. 135 - 148.
- GREENBLATT, S.: *Will in the World. How Shakespeare Became Shakespeare*. New York - London: W. W. Norton and Company 2005.
- HANNAN, L.: Women, Letter-Writing and the Life of the Mind in England, c.1650-1750. In: *Literature & History*, roč. 22, 2013, č. 2, s. 1 - 19.
- Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 1 - 37.
- Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2011, s. 1 - 38.
- JONSON, B.: Epicoena aneb Mlčenlivá žena. Přel. Břetislav Hodek. In: BEJBLÍK, A. - HORNÁT, J. - LUKEŠ, M.: *Alžbětinské divadlo. Shakespearovi současníci*. Odeon 1980, s. 227 - 312.
- MILLER, J. T.: *Ladies of the Oddest Passion: Early Modern Women and the Arts of Discretion*. University of Chicago 2006, s. 453 - 473.
- MONTAIGNE, M. de.: *Eseje*. Přel. Václav Černý. Praha: Odeon 1966.
- OSBORN, J. M.: *Young Philip Sidney 1572-1577*. New Haven and London: Yale University Press 1972.
- The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2011, s. 39 - 253.
- The Doleful Lay of Clorinda. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 136 - 143.
- To the Angel Spirit of the Most Excellent Sir Philip Sidney. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 164 - 174.

P o z n á m k y

- [1] To the Angel Spirit of the Most Excellent Sir Philip Sidney. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 169.
- [2] DUNCAN-JONES, K. (ed.): *Sir Philip Sidney The Major Works*. Oxford: Oxford University Press 2008, s. xxiii.
- [3] Fulke Greville kupř. vypráví příběh, v němž Sidney zraněn odjíždí z bitevní šarvátky u Zutphenu. Požádá o pití a žízeň se už chystá uhasit, když spatří ubohého vojáka, jehož oči se žádostivě upínají k jeho lahvi. Sidney, aniž se napije, mu svou lahev poskytne se slovy, že jeho potřeba napít se je ještě větší než jeho. (DUNCAN-JONES, K.: *Sir Philip Sidney. Courtier Poet*. New Haven and London: Yale University Press 1991, s. 304.) I zde lze spatřovat rámeček snahy ukázat Sidneyho jako příkladného hrdinu.
- [4] Ke vztahu Francise Walsinghama a Philipa Sidneyho srov. např. OSBORN, J. M.: *Young Philip Sidney 1572-1577*. New Haven and London: Yale University Press 1972, s. 226 - 227.
- [5] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*. Oxford: Oxford University Press 2010, s. 1.
- [6] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 11.
- [7] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 55.

- [8] Termín básník (*poet*) je zde užíván v původním a širším významu poesie (*poesy*) odkazující na řecký termín *poiein*, tj. je chápán jako tvůrce (*maker*) fikce.
- [9] Srov. ALEXANDER, G.: Introduction. In: *Sidney's The Defence of Poesy' and Selected Renaissance Literary Criticism*. Ed. Gavin Alexander. London: Penguin Books 2004, s. liii, liv.
- [10] Srov. tamtéž, s. xxiii.
- [11] Jakkoliv je u Sidneyho obtížné určit, zda se nejedná o upřímnost stylizovanou.
- [12] Srov. DUNCAN-JONES, K. (ed.): *Sir Philip Sidney The Major Works*, c. d., s. viii - ix.
- [13] The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2011, s. 139.
- [14] Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2011, s. 28.
- [15] JONSON, B.: Epicoena aneb Mlčenlivá žena. Přel. Břetislav Hodek. In: BEJBLÍK, A. - HORNÁT, J. - LUKEŠ, M.: *Alžbětinské divadlo. Shakespearovi současníci*. Odeon 1980, s. 246.
- [16] Tamtéž.
- [17] Tamtéž.
- [18] HANNAN, L.: Women, Letter-Writing and the Life of the Mind in England, c.1650-1750. In: *Literature & History*, roč. 22, 2013, č. 2, s. 1.
- [19] Tamtéž, s. 2 - 3.
- [20] DAYBELL, J.: Obedience, and Authority in Sixteenth-Century Women Letters. In: *The Sixteenth Century Journal*, roč. 41, 2010, č. 1, s. 49, 51 - 52.
- [21] Tamtéž, s. 58 - 59.
- [22] FINDLAY, A.: Dramatizing home and memory: Lady Mary Sidney and Lady Mary Wroth. In: *Home Cultures*, roč. 6, 2009, č. 2, s. 136.
- [23] Tamtéž, s. 137.
- [24] Tamtéž, s. 138.
- [25] The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 139. Přel. M.K. „Rain on me rather than be dry. I gain nothing so much as by such harmless tears, which take away the pains of loving fears, and finally wins an everlasting reign.“
- [26] To the Angel Spirit of the Most Excellent Sir Philip Sidney. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*, c.d., s. 168.
- [27] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 76.
- [28] Tamtéž, s. 78, zmíněný portrét s. 77.
- [29] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 10.
- [30] Za součást její literární skupiny se hrdě prohlašuje Edmund Spenser, William Shakespeare pak nejspíše čerpá z jejího překladu *Antonia* pro svou hru *Antonius a Kleopatra* a z jejího překladu *A Discourse of Life and Death* Philipa de Mornay pro své drama *Veta za vetu*. (Introduction 2005, s. 1.)
- [31] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 1.
- [32] Tamtéž, s. 11.
- [33] FINDLAY, A.: Dramatizing home and memory: Lady Mary Sidney and Lady Mary Wroth. In: *Home Cultures*, c. d., s. 139.
- [34] Srov. ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 77 - 81.
- [35] Tamtéž, s. 81.
- [36] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 12.
- [37] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 81.
- [38] Introduction 2005, s. 1 - 4.
- [39] Tamtéž, s. 6.
- [40] Srov. Countess of Pembroke's Letter to Queen Elizabeth 2005, s. 151 - 152.
- [41] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 19 - 20.
- [42] Tamtéž, s. 5.

- [43] Tamtéž, s. 7 - 9.
- [44] Tamtéž, s. 17.
- [45] Tamtéž, s. 14-16.
- [46] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 82. Takovým příkladem je ostatně i *Kleopatra* Samuela Daniela, jenž byl součástí literárního kruhu podporovaného hraběnkou z Pembroke. (Tamtéž.)
- [47] Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 5 - 6.
- [48] Tamtéž, s. 9.
- [49] A Discourse of Life and Death by Philippe de Mornay. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 117.
- [50] BACON, F.: *Eseje čili Rady občanské a mravní*. Přel. Alois Bejblík. Praha: Odeon 1985, s. 11.
- [51] Tamtéž, s. 9.
- [52] Tamtéž.
- [53] A Discourse of Life and Death by Philippe de Mornay. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 129.
- [54] MONTAIGNE, M. de.: *Eseje*. Přel. Václav Černý. Praha: Odeon 1966, s. 116.
- [55] GREENBLATT, S.: *Will in the World. How Shakespeare Became Shakespeare*. New York - London: W. W. Norton and Company 2005, s. 227.
- [56] Srov Introduction. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*, c. d., s. 129.
- [57] A Discourse of Life and Death by Philippe de Mornay. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): c. d., s. 131 - 135.
- [58] Srov. ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 81.
- [59] Tamtéž, s. 127.
- [60] To the Angel Spirit of the Most Excellent Sir Philip Sidney. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*, c. d., s. 167 - 171.
- [61] The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 164.
- [62] Srov. titul Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d.
- [63] Viz ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 289.
- [64] Tamtéž, s. 287.
- [65] Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 2.
- [66] Tamtéž, s. 7.
- [67] The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 164, sonet 3. Přel. M. K. „A surgeon I would ask, but 'tis too late, / To stay the bleeding wound of my hurt heart: / The root is touched, and the last drops depart / As weeping for succeeding other's fate.“
- [68] Srov. ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 285.
- [69] Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 10.
- [70] Tamtéž.
- [71] Tamtéž, s. 10-11.
- [72] Srov. ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 284 - 285.
- [73] Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 11.
- [74] The Countess of Montgomery's Urania 2011, s. 164, sonet 4. Přel. M.K. „O Memory, could I but lose thee now, / At least learn to forget as I did move / My best, and only thoughts to wait on Love, /

And be as registers of my made vow. [...] Those blessed hours, the only time of bliss, / When we feared nothing but we time might miss / Long enough to enjoy what's now off .“

[75] The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 165 - 6, sonet 7. Přel. M. K. „But doubt myself lest I less worthy am, / Or that it was but flashes, no true flame, / Dazzled my eyes, and so my humor fed. // If this be jealousy, then do I yield, / And do confess I thus go armed to field, / For by such jealousy my love is led.“

[76] FINDLAY, A.: Dramatizing home and memory: Lady Mary Sidney and Lady Mary Wroth. In: *Home Cultures*, c. d., s. 142.

[77] Tamtéž, s. 143.

[78] Jedna z důležitých postav *Uranie*, princ a později král český. (Srov. The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d., s. 271.)

[79] MILLER, J. T.: *Ladies of the Oddest Passion: Early Modern Women and the Arts of Discretion*. University of Chicago 2006, s. 453.

[80] Tamtéž, s. 454.

[81] Srov. The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d. a Introduction. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*. c. d., s. 26 - 27.

[82] Srov. The Countess of Montgomery's Urania. In: LAMB, M. E. (ed.): *Mary Wroth. The Countess of Montgomery's Urania*, c. d.

[83] ALEXANDER, G.: *Writing after Sidney*, c. d., s. 300.

[84] The Doleful Lay of Clorinda. In: HANNAY, M. P. - KINNAMON, N. J. - BRENNAN, M. G. (eds.): *Selected Works of Mary Sidney Herbert Countess of Pembroke*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 141.

Studie byla podpořena v rámci projektu SGS-2016-008 „Komunikace a vědění: intelektuální kruh Philipa Sidneyho“.

PhDr. Martina Kastnerová, Ph.D.

Katedra filozofie FF ZČU

Sedláčkova 19

306 14 Plzeň

kastnerm@kfi.zcu.cz

SOUKALOVÁ, K.: Nebezpečné „veřejné“ mínění lidu v 18. století v českých zemích. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

Dangerous Common Opinion of People in the Czech Lands in 18th Century

The article deals with the advent of the formation of public opinion in the Czech lands in the end of 18th century. Specific attention focuses on the reflection of the French Revolution and its effects on the Czech environment, especially on minds of serfs. The article deals with unofficially disseminated information described by sheriffs in their reports, censorship of the press, surveys of the mood of the population and contemporary legends spread among the people. In this context, the paper shows that the given historical period gave birth to the modern public opinion in the Czech lands.

Key words: 18th century, public opinion, common opinion, newspapers, the mood of the population, folk rumours

Veřejné mínění v historické perspektivě

Pro veřejné mínění sice není přijímána žádná obecná definice, ovšem nejčastěji je vnímáno jako souhrn názorů a hodnocení, které členové společnosti veřejně vyjadřují k určitému tématu. Takto je veřejné mínění chápáno jako produkt veřejnosti, tedy specifické skupiny vymezené vztahem k určitému tématu či společenskému problému.[1] O veřejnosti a jejím mínění lze však uvažovat až od 18. století v souvislosti se společenskými změnami,[2] se vznikem veřejné sféry, která poskytovala prostor ke kritické veřejné diskuzi. Ovšem i před vznikem soudobého termínu „veřejné mínění“ existovaly jevy, které se v některých charakteristikách současnemu konceptu veřejného mínění podobaly. Z toho vyplývá otázka, zda i tyto jevy lze považovat za veřejné mínění. Na tuto otázku různými způsoby odpovídají modernistická a primordialistická teorie.[3] První říká, že se veřejné mínění objevuje až s moderní společností, druhá oponuje, že samotný fenomén veřejného mínění je mnohem starší, přestože se jeho chápání proměňovalo. Přístup primordialistický tak vidí veřejné mínění jako jev, který existoval vždy, neboť jakékoliv jeho pojetí pokaždé spojovala jeho podstata, tedy sdílené stanovisko mnoha jedinců a jejich hodnocení v prostředí určité sociální skupiny nebo společnosti.

Studium veřejného mínění v historické perspektivě je spojené s použitím postupů obstarávání dat z pramenů, které výzkumník nalézá a třídí, ale nevytváří, byť přímo či nepřímo.[4] Benson[5] ve svém pojetí studia veřejného mínění v historické perspektivě rozlišuje tři stěžejní dimenze a sice (1) šíření mínění, (2) formování mínění a (3) jeho vliv na rozhodování vládnoucí vrstvy. V návaznosti na toto pojetí příspěvek představí obraz veřejného mínění z hlediska všech tří zmíněných dimenzí v českých zemích na konci 18. století, a to zejména v kontextu mínění poddaného lidu o myšlenkách Velké francouzské revoluce.

Ovšem studium veřejného mínění v historické perspektivě s sebou logicky přináší problém komparace, neboť fenomén jako takový a jeho koncepty byly historicky odlišně hodnoceny a vnímány. Lazarsfeld[6] odlišuje moderní empirickou tradici výzkumu veřejného mínění od klasické, tedy od normativnějšího politického přístupu, který se objevil na počátku 18. století. Tvrdí, že pouze klasický koncept se vědecky a explicitně zabýval veřejným míněním a jeho koncepty. V návaznosti na

tuto klasifikaci Noelle-Neumannová[7] uvádí, že veřejné mínění jako ideová a kritická instituce charakterizovaná schopností politického uvažování je mnohem starším konceptem. Autorka rozlišuje normativní elitní koncept (tedy v podstatě Lazarsfeldovu klasickou tradici, kdy pouze dobře informovaní jedinci jsou schopni veřejné diskuze s rozumnými argumenty) a sociálně-psychologický koncept sociální integrace, v němž chápe veřejné mínění jako nástroj sociální kontroly, který zajišťuje sociální stabilitu a integraci. V tomto konceptu pak veřejné mínění získává svou sílu ve společnosti z podstaty toho, že jedinci mají sklon chovat se tak, jak si myslí, že by se ve společnosti chovat měli, aby od ní nebyli izolováni.[8]

Jiný pohled na veřejné mínění reprezentuje Gabriel Tarde,[9] který spojuje vznik veřejného mínění se dvěma skutečnostmi, které situuje do 18. století, tj. se vznikem literárních, filozofických i jiných veřejností, a s přeměnou soukromých rozmluv zejména v salonech v rozmluvy veřejné, vedené na stránkách novin. Tarde spojuje expanzi veřejného mínění v 18. století s rozvojem komunikačních prostředků zejména s tiskem. Právě tisk je podle autora nejdůležitějším orgánem veřejného mínění, neboť je tím, co veřejné mínění formuje a zároveň je produktem tohoto mínění, jeho odrazem.

Podobný názor lze později nalézt i u Jurgena Habermase,[10] který se zabývá procesem proměny takzvané reprezentativní veřejnosti, jež fungovala v pozdním středověku, ve veřejnost občanskou. O ní lze podle autora mluvit až v 18. století a tedy i do této doby autor klade vznik veřejného mínění, lépe řečeno mínění veřejné politické sféry, která se vyznačovala tím, že se postupně emancipovala a stávala se nezávislou na moci a vlivu státu a byla kritická ke státním aktivitám.

Příspěvek se v tomto kontextu věnuje počátkům „veřejného mínění“ v českých zemích a to na konkrétním příkladu názorů lidu na Velkou francouzskou revoluci a myšlenky svobody, které s sebou přinesla. V první části je charakterizováno sledované období jako období osvícenských myšlenek, v českých zemích však značně modifikovaných. Ukazuje, že ačkoliv se rodilo veřejné mínění, tak jak ho vnímáme dnes, mínění lidu z něj bylo vyloučeno, neboť lid jako takový stále ještě nebyl pojímán jako součást veřejné sféry, a to z důvodu své iracionality a neschopnosti kritického myšlení. Lid ovšem své mínění měl a dával ho najevo a to až do té míry, že vrchnost z něj měla obavy a různými způsoby se ho snažila zmapovat a následně buď formovat nebo potírat. Konkrétním podobám veřejného mínění lidu či lidového mínění se pak věnuje druhá část příspěvku. Ta ukazuje, že lid své mínění vyjadřoval různými způsoby, ať už to bylo hlasité vyjadřování svých názorů na veřejných místech, které zaznamenaly jak hlášení hejtmanů guberniu, tak i kroniky, následně ho lze vystopovat v tvorbě a šíření letáků a brožur, ve čtení tisku a zakázaných knih nebo i ve vzniku a šíření lidových pověstí.

Cílem příspěvku je tak představit mínění českého poddaného lidu o Velké francouzské revoluci, protože právě to byla doba, kdy se v českých zemích začalo rodit moderní veřejné mínění. I přes značné problémy a omezení má zájem o veřejné mínění v době končícího 18. století svoji hodnotu a přínos. Může totiž ukázat, že přestože tento jev nese ještě mnoho z předmoderní společnosti, je již výrazně přítomen a má potenciál, který se pak do plné šíře rozvine v průběhu 19. století.

Charakteristika sledovaného historického období

Jde-li o sledované historické období, 18. století bylo výrazným mezníkem v dosavadních dějinách Evropy a tedy i českých zemí a to jak na poli hospodářském, tak i sociálním, rovněž pak v oblasti vzniku a prosazování nových myšlenek, které mimo jiné vyústily ve dvě největší revoluce poslední čtvrtiny 18. století, tj. v americkou a Velkou francouzskou revoluci. Za podstatnou součást zmíněných nových myšlenkových proudů je možno označit i rozvoj fenoménu veřejného mínění.

Vedle Anglie s jejími filozofickými tradicemi empirismu a důrazu na osobní svobodu se líhní nových myšlenek a tedy i veřejného mínění stala zejména Francie, která v té době představovala prvořadou vojenskou a koloniální velmoc. Stopy nových myšlenkových proudů ve Francii je možné zaznamenat již v druhé polovině vlády představitel vrcholného absolutismu Ludvíka XIV. V této souvislosti se

někdy hovoří o tzv. krizi evropského vědomí, kdy se v intelektuálních kruzích západní Evropy koncem 18. století objevily pochyby o dosud platných základních pilířích víry a myšlení. Vůdčím filozofickým motivem se stal metodický princip René Descarta, tvrdícího, že je nutné pochybovat naprosto o všem. Stávající autoritativní tvrzení světských i církevních autorit byla podrobována soudu rozumu, tradice pozbyvala své dosavadní kouzelné moci. V intelektuálním světě sílil proud osvícenství, který v protikladu k temnému středověku zdůrazňoval vítězství rozumu a kritického ducha. Názory osvícenců začínaly krok za krokem získávat veřejné mínění. Na vytváření tohoto mínění měly vliv kluby, kde se diskutovalo o politických a hospodářských otázkách, kavárny, jež se v této době stávají oblíbeným dostaveníčkem literátů a intelektuálů, a také salony dam z vysoké společnosti.

České země byly v dané době součástí habsburské monarchie a ani ony se nevyhnuly vlivu dobových reforem a nových myšlenkových proudů, které se zde ovšem rozvíjely v silně modifikované podobě. Z faktorů, které ovlivňovaly tehdejší veřejné mínění v české společnosti je možné uvést (1) vliv kazatelů římsko-katolické církve, (2) šlechtické salony, (3) názorové proudy v lidovém prostředí, (4) lidové písemnictví, (5) vznik zahraničních idejí a propagandy, (6) divadlo a samozřejmě (7) tisk.

Instituce, která měla nejlepší předpoklady ovlivňovat názor celé české společnosti i každého jedince, byla po celé 18. století bezesporu římsko-katolická církev. Katolictví bylo jediným přípustným vyznáním pro všechny stavy a všechny obyvatele království českého, výjimka se týkala pouze židů. Významu kněžstva si byl dobře vědom i osvícený panovník Josef II., který se z něj snažil vytvořit jistý stav státních úředníků *sui generis*. Z kazatelny byly mimo jiné čteny i císařské patenty a jiné dokumenty, nadto kněžská kázání častokrát sloužila ke státní propagandě a k potírání nevhodných či nebezpečných myšlenek lidu.

V mínění značné části šlechty přetrvával po celé 18. století víceméně pohrdavý a odmítavý postoj k lidu jako k individuím, jichž je třeba se štítit a to do jisté míry i z důvodů estetických a hygienických. Snížit se na úroveň prostého člověka bylo pod lidskou důstojnost člena vyšší společnosti. Autoři selských obran si stěžovali, že vyšší společnost se na selský lid dívá jako na „tažné hovado, na zeměplaza, jemuž je třeba se vyhnout. Je pro ni tvorem nečistým, smrdutým a co do povahových vlastností lenivým, vzdorovitým, pokryteckým a podlým“.[\[11\]](#)

Mínění poddaného lidu tak bylo pokládáno za nehodnotné, nepodstatné. Lid byl stále považován za hloupý, nerozumný a neschopný kritické diskuze. Osvícenství vnímalo lidové mínění jako zdroj iracionality, proti které může pomoci pouze ostrážitost bezpečnostních orgánů státu. Takovouto spojitost mezi míněním lidu a autoritou můžeme nalézt v *Encyclopaedie* z roku 1751.[\[12\]](#) Z racionálního pohledu kritické veřejnosti bylo takovéto mínění vnímáno jako podvrtné, iniciující anarchii, jako zbraň v boji proti státnímu monopolu, proti kontrole informací, tedy jako jakási mocná zbraň bezmocného lidu.

Montag[\[13\]](#) ukazuje, že veřejné mínění politické veřejné sféry formující se v daném období[\[14\]](#) zcela vynechává ulici, tedy lid jako takový. Metafora ulice pak označuje území bez práva, místo násilných konfliktů, a má tak daleko do hypotetického mírového místa veřejné sféry. Hlas ulice, hlas lidu[\[15\]](#) je hlasem mimo veřejnou sféru, není to žádná veřejná sféra, protože to není sféra racionální kritiky nebo racionální kritické diskuze jako takové. Proto je ulice a veřejná sféra fundamentálně oddělená a ideálně by tak měly zůstat, neměly by se propojovat. Montag dodává, že veřejná sféra se prezentuje ve svých kavárnách, které jsou jejím klidným domovem, naproti tomu stojí neracionální ulice, až příliš nekontrolovatelná, místo plné narušení a rozvrácení, místo nevhodné k odpočinku a racionální konverzaci.

Roger Chartier[\[16\]](#) tvrdí, že pojetí veřejnosti se mezi 17. a 18. století radikálně změnilo. Barokní politická scéna byla různorodá a hierarchizovaná, tvořili ji příslušníci všech stavů, patřila do ní šlechta i lid, ale nebyla to moderní veřejnost schopná vytvářet veřejné mínění, protože byla zcela

ovlivňována tím, co jí předkládal královský a politický majestát. Byla to veřejnost pasivní, neschopná kritického uvažování, a tak měla sklon všemu předloženému uvěřit. Ke konci 18. století se ale vše mění, veřejnost jasně žádá otevřenost a průhlednost politických a společenských záležitostí, převádí politické diskuze i soukromé záležitosti na diskuze veřejné, snaží se nalézat pravdu, od veřejného mínění je tak žádáno spravedlivé vyřízení. Tato nová veřejnost je však veřejností osvícených intelektuálů, tedy vylučuje jiné jedince než literární, filozofické a politické elity, vylučuje nedostatečně osvícený lid s neschopností racionálního myšlení a jasného úsudku, mínění lidu, lidové veřejné mínění je tak opakem veřejného mínění založeného na rozumu.

Důležitou proměnnou ve vzniku veřejné sféry hrála i tištěná periodika. Ačkoliv byl knihtisk vynalezen v první polovině 15. století, tištěná kultura se začala rozmáhat až později, nejvíce v 18. století. Takový stupeň účasti kontrastuje se starším modelem politického jednání, které vyrůstalo na královských dvorech, mezi elitami, a bylo udržováno v tajnosti. Nově vznikající veřejnost oproti tomu byla silně formována skrze tisk, noviny byly důležité, ačkoliv existovaly i jiné typy publikací. Například Elizabeth Eisensteinová[17] vnímá tisk a tištěnou kulturu jako implicitní veřejnou sféru. Tvrdí, že široká adaptace tištěných technologií způsobila revoluci ve veřejném statusu a organizaci vědění a díky ní vznikla možnost nárůstu demokratických institucí liberální společnosti. Tisk má moc ovlivňovat sociální změnu a sehrává velkou roli ve vzniku osvícenských myšlenek.

Nálady poddaného lidu v období Velké francouzské revoluce

Názory lidových vrstev v 18. století je obtížné adekvátním způsobem rekonstruovat. Určitý pramen informací tohoto druhu představují lidové kroniky a paměti, např. paměti rychtáře Františka Vaváka, dále pak úřední záznamy, např. krajská hlášení guberniu. K informačním prostředkům dané doby stále ještě patřily kramářské písně přinášející zprávy o válečných událostech a mimořádných jevech, různé letáky, brožurky, dále pak pověsti a proroctví a samozřejmě etabloující se tisk.

Jako příklad rekonstrukce lidového „veřejného“ mínění, nebo-li nálad českého poddaného lidu v 18. století, byl zvolen konkrétní případ ohlasu na Velkou francouzskou revoluci. Důvodem může být to, že Velkou francouzskou revoluci lze jistě považovat za jednu z klíčových světových událostí, která v našich zemích stojí právě u zrodu toho, co lze nazvat veřejným míněním.[18]

Hlášení hejtmanů o náladách obyvatelstva v krajích

Ohlas na první zprávy o revolučním povstání pařížského lidu rozlétl ve druhé polovině července 1789 po Evropě, nastal značný rozruch také u vídeňského dvora a mezi představiteli státního aparátu habsburské monarchie. Projevily se obavy, aby se ohlas těchto událostí neprojevil nežádoucím způsobem v náladách obyvatelstva a nedošlo tak k ohrožení klidu a pořádku v zemi. S velkou pozorností rakouské úřady sledovaly zejména situaci a nálady mezi lidem v Čechách. Čeští poddaní byli totiž považováni za zvláště náchylné k rebeliím, a proto existovaly obavy vrchnosti, aby nedošlo k opakování událostí selského povstání z roku 1775 a k šíření revolučních myšlenek.[19]

Po vypuknutí revoluce bylo české gubernium žádáno, aby poskytlo podrobné informace o rozšíření českých novin a vlivu šířených informací o revoluci mezi venkovským obyvatelstvem.[20] zvláště znepokojeno bylo tím, že podle několika udání prý čeští poddaní hltají podrobnosti o francouzských událostech.[21] Gubernium pak na základě žádosti česko-rakouské kanceláře zjistilo prostřednictvím hejtmanů nálady lidu na venkově a úřady obecně o to úzkostlivěji sledovaly hlas veřejného mínění či pátraly po projevovaných sympatiích s revolucí a jejími myšlenkami.

I Leopoldův dekret z 12. prosince 1791 nařizoval předsedům zemských vlád, aby sledovali nálady obyvatelstva,[22] aby bylo zamezeno nespokojenosti, vnitřnímu neklidu a revolučním náladám mezi poddaným obyvatelstvem.

Roku 1793 byli hejtmani dotazováni na smýšlení obyvatelstva ve svém kraji. Například chrudimský hejtman[23] odpověděl, že české noviny šíří nebezpečnou náladu a že je odebírají téměř všichni pastoři v kraji, od pastorů si je poté půjčují sedláci, čímž se tato nálada rychle šíří. Hejtman pak navrhuje, aby noviny líčily události ve Francii v co nejčernějších barvách, aby nabádaly k poslušnosti a budily lásku k pořádku.[24] Obecně si hejtmani na své poddané stěžují, že debatují o svobodných myšlenkách, robotě a revoluci. Navíc kritizují noviny, protože jsou čteny i nejnižšími vrstvami a poukazují na nebezpečí vlivu novin na náladu českých poddaných obyvatel. Litomyšlský hejtman si na své poddané stěžoval z důvodu toho, že jsou náchylní k revolučním myšlenkám, mluví o rovnosti všech vrstev obyvatelstva, navíc své názory projevují hlasitě a to i za přítomnosti úředníků.[25] Podobné stížnosti na názory lidu přicházely i z jiných panství země.[26]

Samotný policejní ministr Pergem upozorňoval nejvyššího purkrabího v Praze, že se stále objevují zprávy o nepokojích a výstřelcích lůzy posedlé myšlenkami o svobodě, přičemž tyto myšlenky o svobodě a rovnosti noviny nepopírají, neodsuzují, ba občas skrytě schvalují. Pergem se tak dožaduje důsledné cenzury[27]. [28] Právě z jeho popudu se v roce 1794 uskutečnil další průzkum nálad lidu. Ten zjistil, že značný vliv na mínění mají navráťivší se vojáci, dále že nálady chudiny ovlivňuje nespokojenost s nízkými výdělky, válečnými daněmi, všeobecným zdražováním. Poddaní se navíc těšili na příchod Francouzů, kteří údajně „zatočí s pány po jejich vzoru“.[29]

Vrchnost se stále více obávala působení revoluční propagandy, která se s postupem revolučních armád dostávala na východ. Úřady tak bedlivě sledovaly každé hnutí poddaného lidu a každé udání vedlo k rozsáhlému vyšetřování. Tak například na podzim roku 1792 bylo na Moravě zjištěno, že prý krajem procházel tajemný myslivec a šířil mezi lidem informace o událostech na francouzské frontě.[30] Obecně pak v dané době stačilo nepatrné udání, že kdekdo kdesi mluvil o válce, proti válce či obecně o Francii a již na něj byl uvalen policejní dozor. Státní dozor byl taktéž preventivně praktikován nad konkrétními osobami, které by mohly nebezpečné myšlenky rozšiřovat.[31] Další potíže s policií způsobovalo vyjadřování názorů o příčinách revoluce, tj. nejčastěji že příčinou nepokojů není nic jiného, než že francouzská vrchnost dře své poddané stejně jako ta česká. Takových udání ve sledované době existovalo hojně.[32]

V této době lze v pramenech nalézt vícero neověřených neoficiálních ústně šířených informací. Tak například syn pražského hostinského o sobě tvrdil, že v Praze existuje Společnost přátel konstituce a že on sám je jejím horlivým stoupencem. Na Čáslavsku se šířily zprávy o sympatizaci poddaných k francouzskému přesvědčení. V roce 1792 byl v Praze nalezen leták vyzývající k ozbrojenému povstání, aby byla vybojována svoboda.[33] V roce 1793, kdy revoluce vrcholila, se do hledáčku policie dostávají zprávy o tom, že poddaní vyžadují svá práva. Na Litomyšlsku se vyskytlo několik případů stížností poddaných, kteří si stěžují na krivdu a tvrdí, že i v Čechách dojde na to, co bylo uskutečněno ve Francii.[34] Litomyšlský vrchní navrhol pro tyto rebelanty přísné potrestání, avšak direktorium mu oponovalo, navrhovalo sice nahnání strachu, ale jinak nařizovalo spíše mírné zacházení, neboť primárně je nutné tyto lidové nesprávné názory vysvětlovat.[35]

Čerpat informace o mínění lidu lze i z kroniky rychtáře Františka Vaváka. Právě z jeho kroniky je zřejmé, že lidé o revoluci uvažovali, debatovali o ní. Vavák píše, že slyšel vesničany, jak si o revoluci a jejích příčinách povídají. Lidé pak důvody revoluce spatřují v tom, že se francouzskému lidu nelíbilo, že král a královna žijí na příliš vysoké noze, další tvrdí, že důvodem byla nesnesitelná roboty. Příčinou podle dalších mohla být i královna, která utrácela a popouzela krále proti stavům a parlamentu.[36] Z Vavákovy kroniky lze usoudit, že poddaní, přestože oficiální tisk přinášel protirevoluční zcenzurované informace (stejně tak jako kněžská kázání), měli informace odjinud, přičemž příčiny pak posuzovali podle vlastních zkušeností. František Kutnar dodává, že lid se přímo pídil po skutečnostech, že toužil poznat, jak k revoluci došlo.

Hlášení z Čáslavska, Kouřimska, Hradecka a Boleslavska[37] z jara roku 1793 obviňují sedláky, že

mezi sebou mluví o svobodě a že jsou nakloněni francouzským myšlenkám. Obyvatelstvo si od příchodu Francouzů navíc slibuje svobodu a odstranění roboty. Gubernium ovšem nadále trvalo na tom, že přísné zákazy šíření mínění nejsou vhodné, neboť by poddané jen podráždily a české úřady tak nemají projevovat nápadné obavy o věrnost poddaných. Z některých zpráv je patrné, že mezi poddanými působí obavy válka a lze zaznamenat jejich silnou nespokojenost. Hejtman žatecký[38] se obával smýšlení chudších vrstev, které nemají co ztratit a z nedostatku vlastních ekonomických prostředků mohou být nebezpeční. Zprávy o Francouzích a jejich boji za svobodu se šíří i skrze navrátilivší se invalidní vojáky nebo vyměněné zajatce. Všeobecnou nespokojenost způsobovalo i vymáhání dávek a válečných daní. Na Budějovicku a Čáslavsku[39] se poddaní přímo odvolávají na francouzský příklad, odmítají platit robotní poplatek, stupňují se obavy vrchnosti, že chudší povstanou. Kouřimský a berounský hejtmané[40] kritizují noviny, že i přes cenzuru informují sedláky o rakouských vojenských neúspěších. Lidová nespokojenost měla však i hospodářské a sociální příčiny, proto bylo bedlivě sledováno sebemenší hnutí, které by mohlo nespokojenost přeměnit v čin.

Na vysokomýtském panství poddaní reptali proti robotě a na jarmarku tvrdili, že své děti na vojnu v žádném případě nedají.[41] Prácheňský hejtman[42] píše, že ze zřízení milice lid vyvozuje nebezpečí nepřátelského vpádu. Rolníci nejsou ochotni vzdát se od svého majetku. Objevují se informace, že Francouzi je zbaví poddané roboty. Podobné mínění má tábořský hejtman,[43] který píše, že smýšlení obyvatelstva je takové, že si přeje mír.

Vrchnost se snažila nebezpečí šíření revolučních myšlenek podchytit i tak, že gubernium vypracovalo návrh pro venkov. Pro každou obec i vesnickou hospodu bylo vydáno tištěné nařízení, kde je hostinským přikázáno, aby ve svých hospodách netrpěli řeči o svobodě. Vesnickým hospodám bylo také zakázáno odebírat noviny,[44] České gubernium později rovněž zakázalo čítárny[45] a předkládání jiných než povolených novin v kavárnách a na jiných veřejných místech.[46]

Roku 1795 byl proti všem, kteří by ohrozili pořádek, vydán patent o velezradě. Za velezradu bylo považováno i neoznámení protistátní činnosti. Patent stanovil i trest za rušení veřejného klidu, tj. projevy na veřejnosti, které dávají podněty k nespokojenosti se státním zřízením. Přčinem byla účast v tajných společnostech, vydávání neohlášeného tisku, prodej a rozšiřování zakázaných knih.[47]

Lidové pověsti

Důležitým zdrojem poznání lidového mínění jsou i takzvané pověsti, legendy, proroctví. Právě v nich se projevovala kritika společenského řádu. Tyto druhy ústních informací vyjadřovaly touhu po lepším a spravedlivějším světě. Jako příklad uveďme pověsti o smrti císaře Josefa II. Poddaní nechtěli uvěřit informacím o jeho smrti a spojovali jeho návrat s příchodem Francouzů.[48] Jako projev neochoty či neschopnosti smířit se se smrtí osvíceného panovníka lze vnímat i zvěst o tom, že byl odstraněn svými protivníky.[49] V proroctvích se odrážela naděje, že „(...) když sem Francouzi přijdou, tu pravou svobodu tenkrát založí, všechny duchovní i světské vrchnosti zkaží a vyženou“.[50] Jiné pověsti šířily zvěsti o aktivní účasti poddaného lidu, který se po příchodu Francouzů s jejich vojskem spojí, přepadne zámky a sám se osvobodí. V evangelickém prostředí se navíc objevoval motiv plné náboženské svobody a vítězství nad katolicismem.[51]

Dobové pověsti měly i národně politickou stránku. Tvrdily, že pod francouzským vlivem dojde k vytvoření českého státu. Francouzi prý do Prahy přivezou i českou korunu a dají Čechům nového krále. Tato sociální a politická vize lepší budoucnosti byla plodem sociálního a politického lidového utopismu.

Proroctví, pověsti či lidové písně byly silně rozšířené a jejich šířitele lze nalézt zejména v nemajetných vrstvách.[52] Poddaní totiž toužili po spravedlivém společenském řádu, v němž si

budou všichni rovni. Právě k prorockým vidinám ze své existenciální potřeby upírali své naděje, protože vycházely z myšlenkové a politické situace. „(...) co poutalo učeného i neučeného člověka k tehdejšímu prorockému, co jej naplňovalo souhlasným obsahem, byla politická a sociální problematika, která zajímala i člověka z lidu, třeba stál právně i fakticky opodál všeho veřejného dění a nijak přímo, aktivně, do něho nezasahoval“.[53] Prorocké vidiny ukazují, že poddaní nebyli pouhými pasivními příjemci jakýchkoliv komunikátů, neboť právě v oblasti politického a sociálního myšlení byl prostý člověk zobrazován jakožto účastník, jenž se v prorockých vidinách cítí politicky i sociálně roven.[54] Důvodem, proč se prostý člověk tolik upínal k prorockým, byl fakt, že v tehdejší společnosti neměl jiné možnosti, jak by se mohl veřejně projevit.[55] V této souvislosti lze chápat prorocké a pověstní jako odraz lidového myšlení,[56] jako kolektivní majetek určitého sociálního prostředí.[57] Mají důležitou funkci sociálně politického ventilu ve vnitřním napětí lidového myšlení, projektují se v nich společenské, politické a náboženské představy, naděje a touhy lidu, stávají se útěchou v tíživé přítomnosti.

Časy válek, selských bouří a revolučního neklidu způsobovaly, že se lid obracel k prorockým a pověstem mnohem více než ve chvílích politického klidu a hospodářské spokojenosti. Věřil jim stejně jako i sociálně politickým zvěstem. Právě v takovýchto dobách stoupá věrohodnost prorocké a pověstní a ožívuje se jejich dobová aktuálnost. Lid je napjatý z očekávání budoucího možného vývoje, odrážejí se v něm jeho vlastní nevyslovené touhy, představy i obavy. Válka a revoluce vytvářejí vhodné podmínky a prostředí pro vznik a šíření zvěstí a prorocké, které se posléze plní myšlenkovým obsahem revoluční doby a staré motivy nabývají v nové situaci svého nového sociálně politického významu a funkce.

Prorocké je svého druhu propagační publicistikou. Působí na veřejné mínění lidu, ale zároveň vychází určitými představami z lidové duchovní atmosféry, prozrazují, co se v lidu, v jeho mysli a citění děje. Je v nich také vyjádřena vnitřní náplň člověka tím, že jim lid věří a přijímá je za své sociální vize.

Letáky a brožury

Pražské gubernium 24. června 1791 poukazovalo na nebezpečí brožur a letáků o státních záležitostech. Považovalo je za pobuřující a žádalo jejich přísnou cenzuru, aby se nic v nich obsaženého nedostalo mezi lid, neboť například ceny životních potřeb jsou oblíbeným tématem rozhovorů v kavárnách a hospodách, a tím mohou podněcovat lid k ještě větší nespokojenosti.[58]

Za další důležitý pramen můžeme považovat leták *Manifest tajného národního konventu josefínských svobodných Čechů*. Leták psaný německy byl v lednu 1793 nalezen na silnici u Chomutova a je v něm porovnávána činnost Josefa II. s činností osvíceného francouzského národa. Francouzští poddaní podle letáku dokázali, že je možné vybojovat si vlastní silou svá práva. Češi jsou tak po jejich vzoru vyzíváni, aby je následovali. Další leták byl nalezen u Karlových Varů, i ten vyzýval k povstání. Vrchnost v takovýchto případech přikazovala zjistit, zda podobných letáků koluje více a jaký mají vliv na smýšlení obyvatel.

Aktivně bylo veřejné mínění poddaného lidu ovlivňováno povinnou školní docházkou, případně dalšími vzdělávacími institucemi, tiskem, kázáním a státními brožurami, které přesvědčovaly prostého člověka o hrůze revoluce, o mravní zkáze jak hospodářské, tak sociální. V těchto letácích a brožurách byla líčena bída selského stavu Francouzů, který do povstání prý nešel z vlastního rozhodnutí a nutnosti, ale jen proto, že byl sveden politickými demagogy.[59]

Vláda používala k ovlivňování lidového mínění různé literární prostředky. Tak například vydávala zmíněné brožurky v duchu proti revoluci, dále drobné tisky a propagační brožurky s cílem ovlivnit veřejné mínění. Většina protirevolučních brožurek, které vycházely v českých zemích, byla

překladem německých tisků nebo jejich nápodobou. Účelové propagandistické tisky lze rozdělit do několika typů a existovaly i takové, jež byly určeny čistě pro prosté obyvatele, poddané. Ty vycházely česky i německy a jejich cílem bylo vyzdvihnout dobré postavení sedláků v Čechách a připomenout jim jejich povinnosti vůči panovníkovi a vrchnosti. Spisy na chválu selského stavu, v nichž byla zdůrazňována důležitost zemědělce, byly propagandou se snahou odvrátit sedláky od revolučního boje. Obecně byla ve státních brožurkách a letáčích revoluce představena jako převrácení veřejného pořádku. Často také vycházely brožurky ve stylu kázání, které zdůrazňovaly křesťanské povinnosti a úctu vůči bohu v kontrastu k francouzskému neznabožství, přičemž revoluce byla prezentována jako ďáblov dílo.[60]

Rovněž bylo vydáno několik protirevolučních spisů, obrana státu spočívala i v protirevolučním kázání. Státní aparát se pokoušel ovlivňovat myšlení poddaných a snažil se postupovat systematicky a organizovaně. Vláda rozesílala úřadům různé brožury, které měly být rozdávány civilistům a vojákům. Byly to povzbudivé bojové letáky, protifrancouzské letáky, oslava rakouských armád. Vláda také chtěla vytvořit protiváhu k populárním *Krameriovým novinám*, které i přes cenzuru neplnily dostatečně propagační úkol, a tak se ve Vídni uvažovalo o vydávání českých lidových novin, jež by propagovaly a šířily protirevoluční náladu.[61]

Zakázané ovoce však mělo svou lákavou příchutí i tehdy a tak se hojně šířily tajné letáky, byly otiskovány zprávy bez uvedení zdroje, ačkoliv byl anonymní a pokoutný tisk trestán. Vyhrožováno trestem bylo i těm, kteří by od osoby k osobě šířili revoluční myšlenky, a těm, kteří ústně šířili obsah podezřelých brožur, letáků a různých výzev v duchu revoluce a svobody.[62]

Noviny

Nejvýznamnějšími novinami dané doby byly bezpochyby *Krameriovy noviny*. V roce 1789 Kramerius po sporech se Schonfeldem z jeho novin odešel a začal vydávat vlastní noviny. Obsahovou úroveň a ideovou tvářnost *Krameriových novin* ovlivnily krátce po jejich vzniku právě převratné politické události ve Francii. První zprávu o povstání pařížského lidu a nepokojích ve Francii přinesl novinář dosti pohotově, již 1. srpna 1789, následně však na jejich obsah bylo dohlíženo, neboť vrchnosti šlo o to, aby noviny ovlivňovaly veřejné mínění v protirevolučním smyslu, tedy aby poddaný lid od revoluce odvracely.[63]

Vzhledem k obavám vrchnosti ohledně revolučních myšlenek byla ihned zkraje zavedena cenzura novin a zpráv, které byly přetiskovány ze zahraničních novin a zdrojů. Byl zaveden dozor nad každým hnutím, měli být přísně stíháni protivládni buřiči. Krajské úřady měly každý měsíc zasílat hlášení ze svých krajů, aby byl nejvyšší purkrabí informován o tom, co se kde děje. Oběžník zdůrazňoval nutnost zamezení šíření francouzských myšlenek a vlivu nebezpečných buřičů. Spolehliví občané byli pověřeni, aby pomáhali čelit vlivům revoluční propagandy a dohlíželi nad rozšiřováním zakázaných publikací a měli nastražené uši.[64]

Bylo nutné, aby myšlenky francouzské revoluce nepronikly k poddaným a to slovem i písmem. Zahraniční noviny byly považovány za nebezpečné šířitele nebezpečných myšlenek, a proto bylo neustále poukazováno na nutnost cenzury. Dekret z 11. března 1792 nařizuje přísnou cenzuru zahraničních novin, neboť by mohly rozšiřovat „nebezpečné mínění“, které by narušilo veřejný klid.[65] Nesmí být publikováno nic, co by svádělo lid k povážlivým bludům.[66] Obyvatelstvo nesmí být podněcováno ke zvědavosti, sváděno k neřestem, pravda a skutečnost nesmí být řečena přímo. A tak ačkoliv noviny zdánlivě neovlivňovaly čtenářský úsudek, byla to jasná psychologická hra veřejné moci s lidem. Revoluční myšlenky se zásadně nesměly dostat k nejnižší vrstvě, neboť existovaly obavy o převratné myšlenky sedláků.[67] Protirevoluční noviny měly léčit zhoubné následky revoluce a to populárním a lehce pochopitelným stylem.

Značnou úlohu při rozšiřování informací o dění ve Francii mezi českým poddaným lidem sehrály *Krameriovy noviny*[\[68\]](#).[\[69\]](#) Ačkoliv byly cenzurované, pomocí nich se čtenáři dozvídali o různých důležitých událostech a činech, což bylo přínosné pro jejich všeobecný rozhled. Navíc si smysl revolučních přeměn vysvětlovali i v podobě výše zmíněných politických proroctví.[\[70\]](#)

Závěr

Příspěvek se zabýval problematikou veřejného mínění v českých zemích v 18. století. Rámcem tohoto zkoumání byla společensko-politická situace, v níž se začínají prosazovat tendence rozvíjejícího se osvícenství a pronikání myšlenek svobody. Klima této doby bylo formováno setrvalým vlivem katolické církve s pronikáním zahraničních idejí a propagandy, počátkem česky tištěných novin a v neposlední řadě spoluvytvářený názorovými proudy lidového prostředí.

Specificky bylo nutné obrátit zřetel k situaci, kdy se do Čech začaly dostávat zprávy o Velké francouzské revoluci, které u Vídeňského dvora vyvolaly určité obavy a staly se podnětem pro takové aktivity, jaké představuje z jedné strany šíření zvěstí a pověstí mezi lidem, a z druhé strany kontrola tisku (cenzura) anebo úřední průzkumy nálad a smýšlení obyvatelstva organizované dvorem. Právě to byla doba, kdy se v českých zemích začalo rodit moderní veřejné mínění.

Spolu se Svobodou[\[71\]](#) lze konstatovat, že ačkoliv je reflexe Velké francouzské revoluce v našem českém prostředí zachycena v několika pracích,[\[72\]](#) které ukazují vliv událostí na poddanský lid, tak všechny tyto práce se pramenně opírají výlučně o dokumenty úřední povahy, které zachycují pro habsburskou monarchii potenciálně nebezpečné přejímání revolučních myšlenek. Tyto prameny jsou zejména z fondů pražského gubernia pro Čechy a moravskoslezského gubernia pro Moravu. Problém, na který naráží analýza těchto pramenů, bohužel spočívá v tom, že vlastní, autentické postoje převážné většiny venkovských obyvatel v nich nejsou objektivně a dostatečně konkrétně zachyceny, a to z důvodu, že státní úřady se zajímaly spíše o osoby vzdělanější, u kterých hrozilo, že by mohly být schopné revoluční myšlenky přejímat a rozvíjet. Ostatně jak podotýká Miroslav Hroch,[\[73\]](#) na sklonku 18. století nebyla naprostá většina obyvatel venkova schopna porozumět abstraktním pojmům jako je svoboda, rovnost a občanská práva. V lidových kronikách se taková témata a pojmy nevyskytují, v nich vystupují prostí obyvatelé venkova především jako ti, kteří chtějí především dobrou úrodu a zajištěné živobytí. Dalším omezením pak mohou být obecné dějiny selských rebelií, kterým věnovalo nejvíce pozornosti české (marxistické) dějepiscectví před rokem 1989. Jak si posteskl Pavel Himl,[\[74\]](#) dodnes se stále nikdo bohužel nepokusil posoudit, zda a do jaké míry historicko-materialistická ideologie pronikla pouze do interpretace událostí, či zda předurčovala celkový přístup k problematice poddaného lidu.

Na závěr vyvstává zajímavá otázka, jaký význam měly popisované procesy pro fungování společnosti. Skutečnost, že se vládní orgány snažily proti pro ně nebezpečným myšlenkám vystupovat, je pochopitelná, ovšem bylo to vůbec třeba, padaly myšlenky o revoluci mezi lidem na úrodnou půdu ve smyslu schopnosti mobilizace lidu? Jak již bylo zmíněno, lid nebyl schopen pojmům jako svoboda, rovnost, právo rozumět, stejně tak lidové kronikáři poukazovali na to, že pro valnou většinu lidu je nejdůležitější úroda a z ní plynoucí zajištění. Zajisté tedy nelze mluvit o tom, že lid s jeho nebezpečnými myšlenkami byl vnímán jako jednolitý proud, spíše lze hovořit o skupinkách náchylných k možné rebelii a k podněcování dalšího obyvatelstva. Státní aparát se tak snažil jakýmkoliv revolučním myšlenkám zamezovat již v prvopočátku, aby nebyly příliš rozšiřovány, neboť měl ještě v paměti selské povstání v roce 1775, navíc povstání poddaných nebylo v českém prostředí nic neznámého. Jak v této souvislosti uvádí například Petrůšek[\[75\]](#), obezřetný postoj k vesničanům (sedlákům) byl nikoliv bezdůvodný, neboť při povstáních totiž docházelo k rabování a vyhrožování měšťanům.

I přes uvedené problémy a omezení má studium veřejného mínění v době končícího 18. století svoji hodnotu a přínos. Ukazuje totiž, že přestože je tento jev stále ještě poznamenán předmoderní

společností, lze ho zde již znatelně identifikovat a má potenciál, který se pak v plné šíři rozvine v průběhu 19. století. Všechny tyto tendence, které jsou vidět v této rané fázi veřejného mínění, pokračují až do následujících staletí, a my můžeme vidět jejich ozvěny v naší době.

Literatura

- Národní archiv, České gubernium – Publicum, fond 1126 – Průvodní listy zasílaných zasedacích protokolů krajských úřadů ke guberniu
sign. 165/1, ka 3340 Boleslavsko
sign. 165/2, ka 3341 Hradecko
sign. 165/4, ka 3343 Chrudimsko
sign. 165/5, ka 3344 Čáslavsko
sign. 165/6, ka 3345 Kouřimsko
sign. 165/7, ka 3346, 3347 Tábořsko
sign. 165/8, ka 3348 Budějovicko
sign. 165/9, ka 3349 Prácheňsko
sign. 165/12, ka 3353 Žatecko
sign. 165/16, ka 3358, 3359 Berounsko
- Národní archiv, fond 188 – Cirkuláře a vyhlášky
sign. 1543, ka 20 Nařízení gubernia odevzdávat nákresy k rytinám před vytisknutím ke schválení cenzuře (23 března 1793)
sign. 1674, ka 21 Nařízení gubernia o všeobecném předpisu v cenzurních záležitostech (15. března 1795)
sign. 1821, ka 23 Nařízení gubernia o pokutách za obcházení cenzury vydavateli knih (8. července 1798)
sign. 1825, ka 23 Nařízení gubernia o zákazu čítáren (11. srpna 1798)
sign. 1831, ka 23 Nařízení gubernia o zákazu předkládat v kavárnách a jiných veřejných místnostech jiné než povolené noviny (23. září 1798)
- BENSON, L.: An Approach to the Scientific Study of Past Public Opinion. In: *The Public Opinion Quarterly*, roč. 31, 1967–1968, č. 4, s. 522 – 567.
- EISENSTEIN, E.: *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia 2000.
- HIML, P.: Nová košťata sociální ukázkovosti a mikrohistorie. In: *Listy filologické*, roč. 123, 2000, č. 1 – 2, s. 166 – 180.
- HROCH, M., KUBIŠOVÁ, V.: *Velká francouzská revoluce a Evropa 1789-1800*. Praha: Svoboda 1990.
- MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012.
- KRAMERIUS, V. M.: 1790-. *Kraméryusowy Cýs. K. Pražské Posstowské Nowiny* [online]. Dostupné z: <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPeriodical.do?id=29153> [2. 8. 2016].
- KUTNAR, F.: Proroctví v životě minulého lidu. In: *Český lid*, roč. 33, 1946, č. 9/10, s. 135 – 138.
- KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3 – 4, s. 323 – 342, 520 – 542.
- KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a.
- KUTNAR, F.: *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu: trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*. Praha: Historický klub 1948b.
- LAZARSELD, P.: Public Opinion and the Classical Tradition. In: *The Public Opinion Quarterly*, roč. 21, 1957, č. 1, s. 39 – 53.
- MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959.
- MONTAG, W.: The Pressure of the Street: Habermas's Fear of the Masses. In: HILL, M., MONTAG, W.: *Masses, Classes and the Public Sphere*. Verso 2000, s. 132–145.
- NEUBAUER, H.: *The Rumour: A Cultural History*. London, New York: Free Association Books 1999.

NOELLE-NEUMAN, E.: *The Spiral of Silence: Public Opinion – Our Social Skin*. Chicago; London: University of Chicago Press 1993.

NOVOTNÝ, J.: *Matěj Václav Kramerius*. Praha: Melantrich 1973.

PETRÁŇ, J.: *Nevolnické povstávání 1775*. Praha: Karlova univerzita 1973.

REIFOVÁ, I.: *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál 2004.

ROUBÍK, F.: Ohlas francouzské revoluce na českém venkově roku 1793-1794 ve světle úředních zpráv. In: *Časopis pro dějiny venkova*, roč. 10, 1923, s. 176 – 181.

SVOBODA, M.: Reflexe Francouzské revoluce a napoleonských válek v kronikářských záznamech z moravského venkova. In: MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 237 – 283.

ŠUBRT, J.: Veřejné mínění z pohledu teorie a výzkumné praxe (Několik poznámek). In: KUNŠTÁT, D. (ed.): *České veřejné mínění: význam a teoretické souvislosti*. Praha: SOÚ AV ČR 2006, s. 13 – 23.

TINKOVÁ, D.: Ohyzda na prodej a „zmatení pojmů“. Koncept svobody a rovnosti v protirevolučních brožurách z českých zemí. In: MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 101 – 142.

VAVÁK, F. J.: *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770 – 1816*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého 1907 – 1938.

P o z n á m k y

- [1] REIFOVÁ, I.: *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál 2004.
- [2] Jednalo se zejména o organizační a institucionální oddělení státu od společnosti reprezentované měšťanstvem, nárůst gramotnosti a šíření tisku, srov. HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia 2000.
- [3] ŠUBRT, J.: Veřejné mínění z pohledu teorie a výzkumné praxe (Několik poznámek). In: KUNŠTÁT, D. (ed.): *České veřejné mínění: význam a teoretické souvislosti*. Praha: SOÚ AV ČR 2006, s. 16.
- [4] BENSON, L.: An Approach to the Scientific Study of Past Public Opinion. In: *The Public Opinion Quarterly*, roč. 31, 1967 – 1968, č. 4, s. 525.
- [5] BENSON, L.: An Approach to the Scientific Study of Past Public Opinion. In: *The Public Opinion Quarterly*, roč. 31, 1967 – 1968, č. 4, s. 532.
- [6] LAZARSELD, P.: Public Opinion and the Classical Tradition. In: *The Public Opinion Quarterly*, roč. 21, 1957, č. 1, s. 39.
- [7] NOELLE-NEUMAN, E.: *The Spiral of Silence: Public Opinion – Our Social Skin*. Chicago, London: University of Chicago Press 1993, s. 221-233.
- [8] Tamtéž.
- [9] Cit. dle ŠUBRT, J.: Veřejné mínění z pohledu teorie a výzkumné praxe (Několik poznámek). In: KUNŠTÁT, D. (ed.): *České veřejné mínění: význam a teoretické souvislosti*. Praha: SOÚ AV ČR 2006, s. 16.
- [10] HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia 2000.
- [11] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 92.
- [12] NEUBAUER, H.: *The Rumour: A Cultural History*. London, New York: Free Association Books 1999, s. 132.
- [13] MONTAG, W.: The Pressure of the Street: Habermas's Fear of the Masses. In: HILL, M., MONTAG, W.: *Masses, Classes and the Public Sphere*. Verso 2000, s. 133.
- [14] srov. HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia 2000.
- [15] MONTAG, W.: The Pressure of the Street: Habermas's Fear of the Masses. In: HILL, M., MONTAG, W.: *Masses, Classes and the Public Sphere*. Verso 2000, s. 141.
- [16] Cit. dle MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 15.
- [17] EISENSTEIN, E.: *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 2005.

- [18] MADL, C., TINKOVÁ, D. (edd.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 13.
- [19] Srov. např. KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a.
- [20] NOVOTNÝ, J.: *Matěj Václav Kramerius*. Praha: Melantrich 1973, s. 105.
- [21] Tamtéž, s. 104.
- [22] KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3 - 4, s. 325.
- [23] NA, f. 1126, sign. 165/4, ka 3343.
- [24] ROUBÍK, F.: Ohlas francouzské revoluce na českém venkově roku 1793 - 1794 ve světle úředních zpráv. In: *Časopis pro dějiny venkova*, roč. 10, 1923, s. 177.
- [25] Tamtéž, s. 176.
- [26] Tamtéž, s. 177.
- [27] Cenzura pronikala i do jiných oblastí, například byl vydán dekret, který nařizoval předkládání návrhů rytin k ražbě mincí ke kontrole cenzurnímu úřadu, srov. NA, f. 188, sign. 1543, ka 20.
- [28] NOVOTNÝ, J.: *Matěj Václav Kramerius*. Praha: Melantrich 1973, s. 109.
- [29] Tamtéž, s. 126.
- [30] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 86.
- [31] KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3 - 4, s. 334.
- [32] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 88.
- [33] Tamtéž, s. 86.
- [34] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 68.
- [35] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 87.
- [36] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 123.
- [37] NA, f. 1126, sign. 165/1, ka 3340; sign. 165/2, ka 3341; sign. 165/5, ka 3344; sign. 165/6, ka 3345.
- [38] NA, f. 1126, sign. 165/12, ka 3353.
- [39] NA, f. 1126, sign. 165/5, ka 3344; sign. 165/8, ka 3348.
- [40] NA, f. 1126, sign. 165/6, ka 3345; sign. 165/16, ka 3358, 3359.
- [41] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 102.
- [42] NA, f. 1126, sign. 165/9, ka 3349.
- [43] NA, f. 1126, sign. 165/7, ka 3346, 3347.
- [44] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 161.
- [45] NA, f. 188, sign. 1825, ka 23.
- [46] NA, f. 188, sign. 1831, ka 23.
- [47] NA, f. 188, sign. 1674, ka 21; sign. 1821, ka 23; MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 162.
- [48] VAVÁK, F.: *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770-1816*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého 1907-1938, kniha 2, část 2, s. 149, 150.
- [49] Tamtéž, s. 149, 151.
- [50] VAVÁK, F.: *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770-1816*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého 1907-1938, kniha 3, část 1, s. 85.
- [51] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 67.
- [52] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 84.
- [53] KUTNAR, F.: Proroctví v životě minulého lidu. In: *Český lid*, roč. 33, 1946, č. 9/10, s. 135.
- [54] Tamtéž, s. 135.
- [55] Tamtéž, s. 138.

- [56] Tamtéž, s. 138.
- [57] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 124.
- [58] KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3 - 4, s. 325.
- [59] KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a, s. 66.
- [60] TINKOVÁ, D.: Ohyzda na prodej a „zmatení pojmů“. Koncept svobody a rovnosti v protirevolučních brožurách z českých zemí. In: MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 105.
- [61] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 164.
- [62] KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3 - 4, s. 339.
- [63] MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959, s. 80.
- [64] Tamže, s. 159.
- [65] KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937, č. 3-4, s. 326.
- [66] Tamže, s. 326.
- [67] Tamže, s. 327.
- [68] <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPeriodical.do?id=29153> [3. 8. 2016].
- [69] NOVOTNÝ, J.: *Matěj Václav Kramerius*. Praha: Melantrich 1973, s. 127; KRAMERIUS 1790-.
- [70] NOVOTNÝ, J.: *Matěj Václav Kramerius*. Praha: Melantrich 1973, s. 128.
- [71] SVOBODA, M.: Reflexe Francouzské revoluce a napoleonských válek v kronikářských záznamech z moravského venkova. In: MADL, C., TINKOVÁ, D. (eds.): *Francouzský švindl svobody, francouzská revoluce a veřejné mínění v českých zemích*. Praha: Argo 2012, s. 237.
- [72] KUTNAR, F.: Prorocství v životě minulého lidu. In: *Český lid*, roč. 33, 1946, č. 9/10, s. 135 - 138.; KUTNAR, F.: Reakce státu v Čechách na Velkou francouzskou revoluci. In: *Český časopis historický*, roč. 43, 1937. 3-4, s. 323 - 342, 520 - 542.; KUTNAR, F.: *Cesta selského lidu ke svobodě*. Praha: Československá akademie zemědělská 1948a.; KUTNAR, F.: *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu: trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*. Praha: Historický klub 1948b.; MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*. Praha: Naše vojsko 1959.; ROUBÍK, F.: Ohlas francouzské revoluce na českém venkově roku 1793-1794 ve světle úředních zpráv. In: *Časopis pro dějiny venkova*, roč. 10, 1923, s. 176 - 181.)
- [73] HROCH, M, KUBIŠOVÁ, V.: *Velká francouzská revoluce a Evropa 1789-1800*. Praha: Svoboda 1990, s. 192.
- [74] HIML, P.: Nová košťata sociálního ukáznování a mikrohistorie. In: *Listy filologické*, roč. 123, 2000, č. 1 - 2, s. 166.
- [75] PETRÁŇ, J.: *Nevolnické povstávání 1775*. Praha: Karlova univerzita 1973, s. 140 - 149.

Mgr. Kateřina Soukalová
Pracoviště historické sociologie
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova v Praze
U Kříže 8
158 00 Praha 5 - Jinonice
kat.soukalova@seznam.cz

LESŇÁK, S., ŠTĚRBA, R.: Mravná výchova v ČR a na českých územích v minulosti. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

Moral Education in the Czech Lands in the Past and the Present

The following study presents an analysis of the world of moral education in the Czech environment from its recorded beginnings to the current situation in the Czech Republic. The study contains two parts: In the first section, the authors give an account of the history of moral education and different views on it, while in the second section they analyse the current condition of moral education. The authors examine the quality of moral education at primary and secondary schools according to the goals of curriculum documents issued by the Ministry of Education, Youth and Sports of the Czech Republic for the schools' ethical education programmes and character development subjects. Based on their own research, they compare the goals with the practice, draw conclusions and give recommendations not only to primary and secondary schools, but also to higher education institutions, particularly in terms of introducing professional ethics tools and intensifying their use. The authors suggest expanding the ethical climate at schools to contain the atmosphere of recognition, biophile culture and technological scepticism.

Keywords: Ethical education, Prosocial behaviour, Ethical climate, Technological scepticism, Biophile culture

Mravná výchova sa v minulosti v českých krajinách spájala hlavne s českou otázkou, a to najmä v prejavoch profesora filozofie a prvého prezidenta Československej republiky Tomáša Garriguea Masaryka.[1] Ako už samotný pojem napovedá, mravné znamenalo vlastné, samostatné, ale i autentické. České krajiny boli po stáročia súčasťou Habsburskej monarchie, v ktorej sa jednak stratilo České kráľovstvo a jednak v ňom bola potlačená špecifická česká reformácia, počnúc Jánom Husom cez dobu porážky na Bielej hore katolíckymi Habsburgovcami v roku 1620 a následnej emigrácie osobností českej duchovnej kultúry na pomyselnom čele s Jánom Amosom Komenským. Podmienkou mravnej výchovy malo byť podľa T. G. Masaryka ukončenie katolíckej klerikalizácie (mravne - bez katechizmu) v Čechách, ukončenia „trpícího vlastenectví“ smerom k láske k človečenstvu ako odkazu Komenského pansofie v zmysle praktickej zbožnosti[2] a k demokratizácii. V prejavoch pri stanovovaní úloh nového československého školstva využíva heslo „odraukouštění“.[3] Výchovou k vlastenectvu chcel prebudiť národnostný cit, na ktorý sa bude mravnosť viazať namiesto sprofanovaného náboženského citu.[4] Hlavným prínosom laicizácie malo byť hlavne vedenie k tolerantnosti namiesto neznášanlivosti.

Jedným z najdôležitejších nástrojov mravnej výchovy bola podľa T. G. Masaryka spontánnosť a autenticita učiteľa. Mal by prejsť ľudskosťou, nebať sa ukázať chybu, nevpušťať medzi seba a žiakov múr, ktorý stavia učiteľ, keď reprezentuje názory, s ktorými sa nestotožňuje (legislatívne, direktívne riaditeľa, starostu, duchovného predstaviteľa a pod.) Neautenticosť je falošná hra, ktorú žiaci okamžite vycítia, učiteľ stráca autoritu a potenciálny dobrý vzor cnosti sa stráca, čo je pre mravnú výchovu veľká škoda. To je i jeden z dôvodov, pre ktorý sa Masaryk zasadzoval o nezávislosť školy a učiteľov nielen od cirkvi, ale nakoniec i od štátu a každého, kto by do nej mohol direktívne zasahovať.[5]

Okrem Masaryka zasiahlo do polemiky o mravnej výchove niekoľko ďalších autorov: František Krejčí reprezentoval pozitivistickú vedeckú etiku, ktorou smeroval k apolitickosti a náboženskej nezávislosti.[6] Naopak, František Mareš (1925) namietal proti pozitivistickému vyvodzovaniu

mravnosti z prírody, pretože kolobeh prírody ide často proti mravným ideám človeka. Obhajoval preto mravnosť na základe metafyzickej absolútnej pravdy. Túto polemiku zachytil v rozsiahlom diele *Česká mravní výchova* v roku 1927 aj Karel Štěch.[7] Navrátil orientáciu mravnej výchovy späť k českej, nacionalnej otázke, keď obrátil pozornosť na veľké osobnosti z českých dejín, ku ktorým pridal aj ešte žijúceho Masaryka. „Mravní výchova vyžaduje ke svému zdaru priaznivého mravného ovzduší, ktorým obdobie poroby českého národa byť nemohlo.“[8] Štěch však absolutizoval českú otázku až k nacionalistickému rozmeru, keď odmietol všetko, „co nemá vyššího zájmu k národnému a štátnému nedílnému celku.“[9]

Odraz doby v spojení s modernistickým chápaním mravnej výchovy nachádzame aj u Františka Drtiny v jeho diele z roku 1930, kde za cieľ mravnej výchovy považoval vedenie žiaka k jeho sebazachovaniu: jednak pre človeka samého a jednak kvôli pokroku – úlohám, ktoré sú dané ľudstvu a ktorými je cesta človeka k ovládnutiu prírody. Spôsobom získavania mravnosti sa obracal i on k J. A. Komenskému a T. G. Masarykovi: k ceste praktickej zbožnosti.[10]

Sústredovanie výroby v mestách spôsobujúce sťahovanie ľudí do miest prinieslo nárast počtu ľudí bez vyznania, čo bolo zrejme dôvodom vydania diela *Základy mravní výchovy pro bezkonfesní mládež* z roku 1936[11] od autorov V. J. Nováka, J. Meisnera a O. Pertolda. Okrem popisu evolúcie človeka tu nájdeme i kapitolu „Nesmrtelnost živé hmoty a eugenika“, kde autori navrhli okrem inštitucionalizovaného zakladania a vedenia zdravotných matiek i odporúčanie pre mládež, aby si takéto záznamy sama viedla, aby sa predišlo nielen rodinným tragédiám, ale i záťaži spoločnosti.[12] Meisner navrhol zásadu: „Řid' své chování alespoň tak, aby lidské společnosti neškodilo. ... Hled' společnosti lidské v mezích svých možností nějak prospěti! Máš tedy povinnost nejen vzhledem k sobě, vzhledem k svému rodu, ale k celému svému národu a k lidstvu pečovat o své zdraví a zařídit svůj pohlavní život tak, aby za tvé činy netrpěli tvé děti, celý tvůj rod, stát a společnost lidská. Nejen že tvoje zatížené pokolení nemůže přinést světu nic tvořivého, nic krásného, nýbrž pravý opak toho a nad to ještě je obrovskou národohospodářskou přítěží každého státního rozpočtu.“ [13]

V období Protektorátu bola intelektuálna činnosť obmedzená zatvorením univerzít, utlmená polemika čiastočne pokračovala v podobnom duchu v ilegálnych filozofických časopisoch. Po obnovení Československa nastalo pomerne rýchlo obdobie (po 1948) budovania socializmu a komunizmu, čo výrazne ovplyvnilo i mravnú výchovu. Najviac ideológie do nej preniklo cez Morálny kódex budovateľa komunizmu, akýmsi desatorom prikázaní totalitného režimu. Po prevrate v roku 1989, podobne ako počas prvej republiky, prebral iniciatívu v poukazovaní na mravnosť prezident republiky V. Havel. Jeho prejavy boli navyše i priamym nadviazaním na masarykovský humanistický idealizmus zosobnený v hesle: Pravda a láska musí zvíťaziť nad lžou a nenávisťou. Jiří Sedlák zaregistroval po roku 1989 túto snahu o transformáciu[14] školstva pod heslom „odhmotařštit“ materialistickú výchovu z predošlého režimu, ktorú spája i s bývalým ministrom školstva P. Piňhom.[15]

Zvlášť silný vzťah k etickej (mravnej) výchove mala práve koncepcia občianskej výchovy vypracovaná po roku 1989 tímom okolo P. Piňhu. Jeho multidisciplinárne chápanie predmetu obsahovalo tieto zložky: vlastivednú, právnu, ekonomickú, politologickú, antropologickú, ekologickú zložku a etický prvok, ktorý ostatné zložky prepájal a zjednocoval. Podľa Piňhu by sme preto občiansku výchovu mohli nazývať aj etickou antropológiou. Na mravných základoch mali spočívať dimenzie (napr. sociologická, právna, ekonomická) vytvárajúce povedomie o komplexnom obraze sociálnej reality obklopujúcej žiaka.[16] Ako zdôrazňuje: „Etický základ je tu všetmu nadřazen proto, že občan není prvotně a nehlouběji ani výrobcem, ani spotřebitelem, ani právním subjektem, ale prostě člověkem.“[17] V tejto súvislosti Piňha rozoberá i terminologický rozdiel medzi „Občanskou naukou“ a „Občanskou výchovou“. Pre náukový charakter je typické, že poučuje človeka o tom, čo smie a nesmie, vtedy je výsledkom takto koncipovanej výchovy skôr človek málo zodpovedný, málo mysliaci, často s nízkym sebavedomím. Naopak, výchovný charakter predmetu by mal smerovať k vytváraniu

morálne vyspelých jedincov (poctiví, pracovití, spoľahliví, ohľaduplní), ktorí budú zvyšovať celkovú kultúrnosť zeme, ktorá je daná kultivovanosťou styku a kvalitou medziludských vzťahov.[18]

Takéto koncepčné zacielenie zároveň predpokladalo i zodpovedajúce metodické uchopenie predmetu. Piňha preto hovoril o nevyhnutnosti zaviesť do výučby aktivizačné diskusné a inscenačné metódy. V tejto súvislosti poukazoval aj na pridelenie zodpovedajúcej hodinovej dotácie predmetu, navrhol i formu určitých hodinových blokov, aby tieto metódy mali dostatočne efektívny dosah.[19] Preto podľa Piňhu musí byť i sama etika výchovou, a nie náukou, aby dokázala zodpovedajúcim spôsobom rozvinúť morálne kvality jedinca.[20]

Ciele výchovy a vzdelávania sa od roku 2005 zmenili.[21] Školská reforma začala klásť dôraz namiesto kognitívnej zložky i na zložku konatívnu prostredníctvom vedenia ku kompetenciám. Tým i výchova k mravnosti dostala nový rozmer, avšak tak ako dovtedy bola súčasťou tzv. skrytého kurikula. Nasledujúci text sa venuje mravnej výchove vo forme samostatného predmetu Etická výchova, ďalej vo forme včlenenej mravnej výchovy v iných predmetoch (analýza kurikula) a nakoniec v klíme škôl.

Samostatný predmet Etická výchova[22] (ako výchova k prosociálnosti)

Od roku 2010 bol po niekoľkých diskusiách odborníkov Rámcový vzdelávací program (kurikulum)[23] obohatený o doplňujúci vzdelávací odbor - Etickú výchovu.[24] Etickú výchovu si mohli školy na základe vlastného uváženia zaradiť do vyučovania, a to ako samostatný predmet alebo ako prierezovú oblasť, integrované vo viacerých predmetoch. Rozdiel oproti predchádzajúcemu obdobiu bol hlavne v jej ucelenej podobe definovanej vo vlastnom kurikulárnom dokumente.

Tento novovytvorený doplňujúci vzdelávací odbor bol vypracovaný na základe už existujúceho projektu prof. Olivara z Nezávislej univerzity v Barcelone a jeho slovenskou adaptáciou (Ladislav Lencz), ktorý je v ČR prezentovaný mimovládnu organizáciou Etické fórum.[25] V ďalšom texte si tento koncept rámcovo priblížime.

Olivarov projekt, známy ako výchova k prosociálnosti, je možné zaradiť do tzv. normatívneho vnímania mravnej výchovy,[26] ktoré v severoamerickom prostredí rozvíjali psychológovia E. A. Wynn, K. Ryan a T. Lickon v projekte utvárania charakteru (*Character Development*). Podľa tohto rámca sa ďalej realizoval projekt D. Solomona s názvom *Child Development Project*, ktorý mal posilňovať prosociálnosť, morálne uvedomenie a sociálnu adaptáciu. Práve na tento projekt nadviazal R. Olivar,[27] podľa ktorého je zásadným faktorom pre pozitívny morálny vývoj jedinca práve prosociálne správanie, prosociálnosť.[28]

Olivarova etická výchova sa zvykne rozčleňovať do štyroch zložiek:

- výchovný program podporujúci pozitívny vývoj osobnosti; jeho prvou časťou je výchova k prosociálnosti, nasledujú jej aplikácie do rôznych oblastí života;
- výchovný štýl, ktorý má prostredníctvom pozitívneho prijatia jedinca (žiaka) vytvárať pozitívnu atmosféru;
- výchovné metódy, ktoré sa skladajú z niekoľkých krokov - kognitívnej senzibilizácie, hodnotovej reflexie, nácviku sociálnych schopností v triede - reálnych skúseností (používané metódy Olivar všeobecne označuje ako metódy zážitkové, teda také, keď sa žiaci bezprostredne učia z vlastného prežívania a zážitkov);
- rozvoj prosociálnosti, pri ktorom sú všetky predošlé zložky volené tak, aby sa v nich rozvíjala prosociálnosť.[29]

Prosociálnosť v zmysle kolektívnej a komplexnej prosociálnosti je takto jej najvyšším stupňom, zameriava sa na širšie kolektívy a sociálne ciele. Generalizuje interpersonálne vzťahy na sociálne,

modelom sa tu stáva analógia fungujúcej rodiny i školského spoločenstva. Pre komplexnú prosociálnosť je charakteristická aktívna prítomnosť rôznych jedincov a skupín, ktorí buď prijímajú alebo poskytujú prosociálne činy. Snaha o komplexnú prosociálnosť však nakoniec vyvoláva minimálne z dvoch dôvodov oprávnené otázky: 1. prosociálne konanie zasahuje okrem priamych príjemcov prosociálnosti i tretie osoby a sociálne objekty (zahŕňajúce náboženské a sociálne normy a ideály); 2. môže nastať situácia, keď pre určité skupiny nebude prosociálne konanie vo výsledku pomáhajúcim, ale naopak (ide o tzv. paradox prosociálneho činu).[\[30\]](#)

Prosociálne správanie je založené hlavne na zodpovedajúcich sociálnych schopnostiach, ako sú empatia, asertivita a kooperácia, ktorých uplatnenie a kultiváciu súčasná školská prax podporuje. Keďže základom prosociálnosti je podľa R. Olivara hlavne empatia,[\[31\]](#) kľúčová pre rozvoj prosociálnosti je kultivácia empatických schopností, a to hlavne príkladom empatie zo strany vyučujúcich.[\[32\]](#)

Česká adaptácia prosociálnej výchovy sa nevyhla základným nedostatkom koncepcie i napriek tomu, že projekt R. Olivara je už starší a preberaná slovenská adaptácia prebiehala už v 90. rokoch. Hlavnými nedostatkami sú chýbajúca pluralita v základnej orientácii (jednostranná prosociálnosť – napriek tomu, že žiaci môžu mať rôzne názory a podporuje sa diskusia, sú doslova „cvičení“ k prosociálnosti, čo hraničí s manipuláciou), inklinovanie ku katolíckej výchove,[\[33\]](#) prevládajúci psychologický rozmer[\[34\]](#) a naopak chýbajúci filozofický rozmer.[\[35\]](#)

I efektivita samotnej prosociálnej výchovy je neistá: dvaja dlhoroční učitelia etickej výchovy, skúmajúci efektivitu výchovy k prosociálnosti vlastným výskumom, prišli k opačným výsledkom pri svojich hypotézach o zlepšení vzťahov v triede. Paradoxne, efektivita v tejto oblasti sa nepreukázala práve v dizertačnom výskume predkladateľa projektu etickej výchovy, u Pavla Motyčku zo združenia Etické fórum, ktoré Etickú výchovu garantuje a školí k nemu učiteľov.[\[36\]](#)

Mravná výchova mimo etickej výchovy

Keďže Etická výchova je na základných a stredných školách nepovinným (doplňujúcim) predmetom a neučí sa na všetkých školách, na ostatných školách sa mravná výchova realizuje cez plnenie cieľov kurikula (RVP), ktoré si školy upravujú podľa svojich potrieb, avšak povinné zložky musia zachovať. Medzi cieľmi nachádzame i ciele mravné, a to v podobe afektívnych cieľov. Akú mravnú výchovu podstupujú žiaci a študenti v týchto školách s plnením týchto cieľov bez etickej výchovy?

Cieľom základného vzdelávania je podľa štátneho kurikula pre základné školy „poskytnout spoľahlivý základ všeobecného vzdelání orientovaného zejména na situace blízké životu, ale i na praktické jednání.“[\[37\]](#) Žiaci sú na tieto situácie a konanie pripravovaní pomocou nadobúdania kľúčových kompetencií (kompetencia k učeniu, k riešeniu problémov, komunikatívna, sociálna a personálna, občianska, pracovná kompetencia), a to naprieč všetkými predmetmi počas celého základného vzdelávania. Ak by sme chceli zhrnúť zadané ciele kompetencií v kurikule, ich snahou je pripraviť žiakov na samostatné prežitie v individualizovanej premenlivej a rôznorodnej spoločnosti s dôrazom na zodpovednosť a toleranciu.[\[38\]](#)

V druhom rade sú žiaci vychovávaní cez výchovné prierezové oblasti, ktoré musia školy povinne integrovať do jednotlivých povinných učebných predmetov alebo vytvoriť vlastný predmet. Ide o tieto prierezové oblasti: Sociálna a osobnostná výchova, Multikultúrna výchova, Environmentálna výchova, Mediálna výchova, Výchova k mysleniu v európskych a globálnych súvislostiach. Tieto prierezové témy majú rovnako ako samotné vzdelávacie oblasti rozčlenené svoje ciele na oblasť schopností (kompetencií) a vedomostí a oblasť postojovú a hodnotovú. Majú viesť k tolerancii k rozmanitosti a naopak kriticky, asertívne a angažovane proti stereotypom a neznášanlivosti; k zodpovednosti smerom k vlastnému i cudziemu životu, k prírode i životnému prostrediu; k pozitívnemu pohľadu na seba samého; k sebadisciplíne, k nájdeniu vlastnej identity; k pozitívnym

postojom k vlastným (národným, európskym, civilizačným) i cudzím hodnotám; k pluralite a kompromisu; k ochote pomáhať slabším.[39]

Tieto afektívne ciele potvrdzujú trend cieľov kľúčových kompetencií, ktoré sme spomínali vyššie. Môžeme ich zhrnúť v motte: ži a nechaj žiť, resp. ži šťastne a nechaj šťastne žiť aj iných, alebo ešte inak: jedine v tolerantnom, pluralitnom a demokratickom prostredí je možný individuálny šťastný život. Tieto zásady pripomínajú eudaimonistickú aristotelovskú etiku a politiku,[40] kde v dobre usporiadanej obci môžeme hľadať a nájsť i individuálne šťastie, ktorého hľadanie je plne legitímne.[41]

V každodennej praxi je mravná výchova (vytýčená jednak v cieľoch kľúčových kompetencií, v cieľoch prierezových oblastí, jednak v cieľoch nepovinného doplňujúceho odboru EV) realizovaná cez jednotlivé vyučovacie predmety, do ktorých sú predchádzajúce (mravné a ďalšie) ciele včlenené, a to tak v prírodovedných ako i spoločenskovedných predmetoch, pričom najdôležitejšiu úlohu zohrávajú, samozrejme, predmety výchovné (výchova k občianstvu, výchova k zdraviu, telesná výchova, český jazyk a literatúra, ale i dejepis a pod.). V týchto predmetoch je totiž najväčší priestor na zaradenie a uplatnenie postojových a hodnotových cieľov. Na druhej strane významné výchovné nástroje k mravnosti obsahujú a uplatňujú i prírodovedné predmety. Máme na mysli napr. nástroj askésis, cvičenie svojej vôle a sebadisciplíny, ktoré si učenie vyžaduje i vo všeobecnosti.[42]

Ak by sme túto časť zhrnuli, česká ZŠ mravne vychováva pomocou aktivizačných metód, ktorými žiaci získavajú správne návyky, prostredníctvom cvičenia vôle a sebakontroly, pomocou upevňovania sa v tolerancii k rôznorodosti a iným (demokratickým) názorom, možnosti nájsť svoju identitu a byť autentickým a v posilňovaní prejavov nezávislosti (názor, projekty, samostatné rozhodovanie).

V treťom rade je žiak ZŠ k mravnosti vychovávaný na základe mravov a morálky učiteľov a vedenia školy premietajúcej sa do klímy školy. Ministerstvo školstva v úvode RVP definuje klímu len stručne a všeobecne ako: „Vytváret příznivé sociální, emocionální i pracovní klima založené na účinné motivaci, spolupráci a aktivizujících metodách výučby; zachovávat co nejdéle ve vzdělávání přirozené heterogenní skupiny žáků a oslabit důvody k vyčleňování žáků do specializovaných tříd a škol.“[43] Môžeme konštatovať, že táto stručná požiadavka na klímu školy je len odrazom cieľov, ktoré sme definovali vyššie a žiadne nové požiadavky na školy, žiaľ, neprináša. Klíma školy je tak vždy vlastnou záležitosťou každej jednotlivej školy, je však škoda, že podrobné usmernenie, ako sme videli pri cieľoch výchovy a vzdelávania, v tejto oblasti neexistuje, a teda sa mu vôbec nevenuje pozornosť.

Mravná výchova v stredoškolskom vzdelávaní

Mravná výchova má v stredoškolských kurikulárnych dokumentoch podobné až rovnaké postavenie ako v základnom vzdelávaní. Etická výchova je však súčasťou RVP dlhšie (od roku 2006), má rovnaký program ako etická výchova pre základné školy, je postavená prosociálne. Rovnaká štruktúra kurikula posilňuje a nadväzuje na rovnaké kľúčové kompetencie (obohatené o kompetenciu k podnikavosti namiesto pracovnej kompetencie).[44] Je zaujímavé, že napriek množstvu afektívnych a konatívnych cieľov majú očakávané výstupy (čo má žiak nakoniec vedieť a čo priamo vykonať na vyučovaní) hlavne kognitívny charakter.[45]

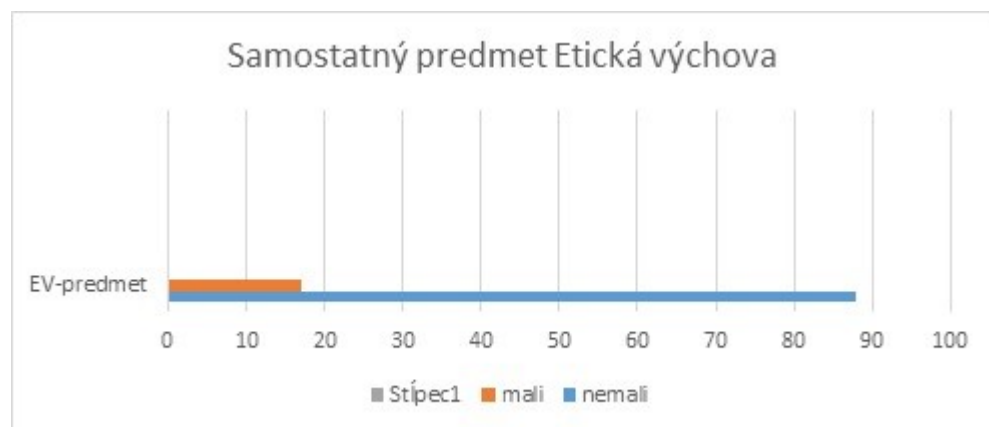
Samozrejmy rozdiel nachádzame medzi nárokmi na študentov gymnázií a nárokmi na študentov odborného stredoškolského vzdelávania. Je prirodzené, že títo študenti nemajú v školách toľko priestoru na teóriu a výchovné ciele prostredníctvom konatívnych a afektívnych výkonov, pretože sa učia svojej profesii priamo v pracovnom prostredí cvičiacej firmy, podniku. Prináša to však zaujímavú otázku o znížení hodnotových a morálnych cieľov, o ktoré rovnako prichádzajú.[46]

Problémy a prax

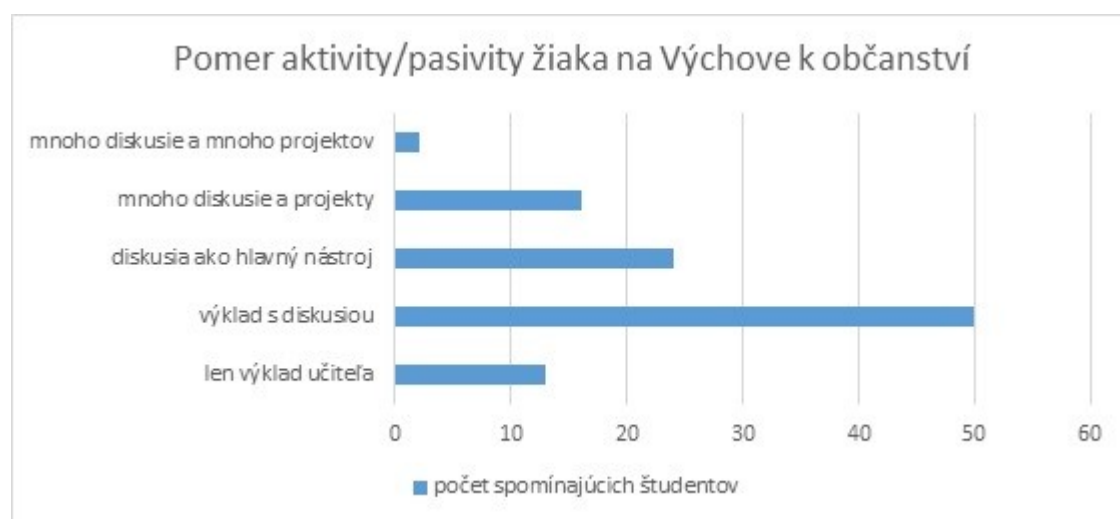
Pavel Vacek považuje prelínanie mravnej výchovy cez všetky predmety za kliše. Všetky predmety

napr. obsahujú a vedú k hodnote tolerancie, disciplinovanosti, čestnosti, zodpovednosti, starostlivosti, avšak sú len akýmsi vedľajším produktom pri osvojovaní si iných informácií a schopností. Realitou nakoniec je: „Všude, ale spíše nikde.“[\[47\]](#) S morálnymi kategóriami sa podľa neho žiaci v škole vôbec nestretávajú.[\[48\]](#)

Tento trend potvrdzuje i dotazníkový prieskum (šetření) u študentov výchovy k občianstvu na Katedre občianskej výchovy na PDF MU v Brne. Zo 105 opýtaných študentov 88 (83,8 %) nikdy predmet EV nemalo, naopak 17 (16,2 %) ho mali alebo aspoň u nich v škole bol na výber (dáta z apríla 2016).



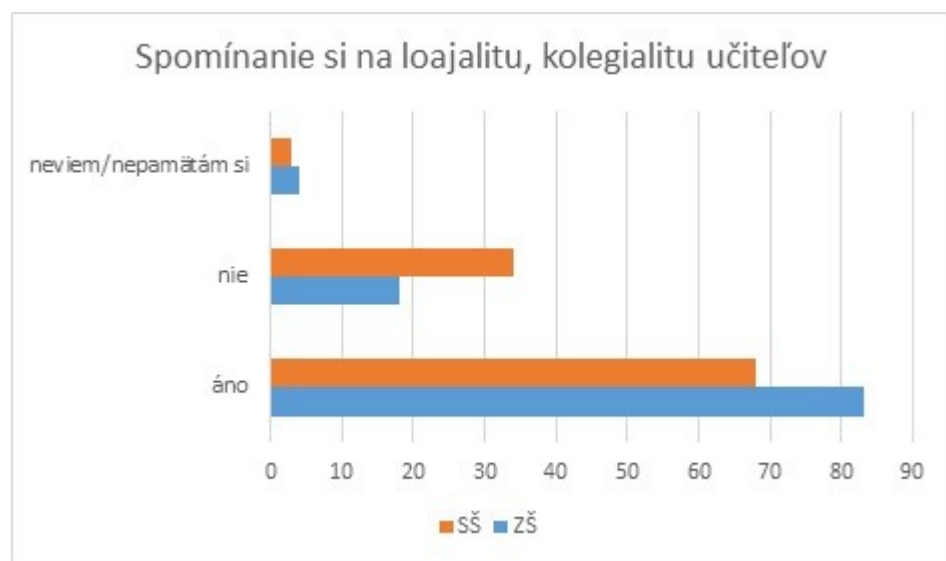
Mohlo by sa zdať, že tieto odpovede potvrdzujú domnienku, že mravná výchova sa v Českej republike neuplatňuje[\[49\]](#) cez predmet etická výchova, ale skôr cez postojoyé a konatívne ciele a výstupy Rámcového vzdelávacieho programu. Tak ako sme už spomenuli vyššie, tento prístup predpokladá aktivizačnú formu výučby (návnik požadovaného správania) a diskusie[\[50\]](#) (získavanie názorov a postojov). Keďže naplnenie cieľov kompetencií a výchovných povinných prierezových tém je prirodzene na základnej škole najbližšie predmetu Výchova k občianstvu, u našich študentov sme ďalej zisťovali, akou formou u nich Výchova k občianstvu prebiehala. Výsledky pre uplatnenie mravnej výchovy touto formou však opäť nedopadli podľa očakávaní: u 12,3 % prebiehala výučba takmer výlučne výkladom učiteľov a pozícia žiakov bola pasívna; u 47,6 % prevažoval výklad a žiaci sa mohli pýtať na učivo; u 22,8 % hlavne diskutovali (nielen o učive), u 15,2 % veľa diskutovali a robili i projekty, u 1,9 % prebiehalo vyučovanie dominantne cez projekty a diskusiu.



Môžeme konštatovať, že hlavne prvé dve odpovede zaznamenali, že charakter predmetu Výchova k občianství prebieha dominantne výkladom učiteľa, kde možnosť aktívne sa zúčastniť bola malá, žiaci tu zastávali buď úplne pasívnu alebo skôr pasívnu pozíciu (spolu až 59,9 %). I tretia odpoveď

znamerala výchovu výkladom, ale diskusia bola žiakom prístupnejšia. Znamená to, že u vyše polovice študentov mravná výchova napĺňaním konatívnych a afektívnych cieľov skôr neprebíhala, resp. prebiehala v menšej miere. Môžeme sa domnievať, že školy sa týmto cieľom často nevenujú, orientujú sa stále skôr na kognitívne výstupy, teda na vzdelávanie namiesto výchovy a vzdelávanie cez schopnosti a postoje.

Skúsili sme preto zistiť, či mravy, ale i morálku učiteľov a vedenia školy vnímali ich bývalí žiaci v ich bezprostrednom konaní, či cítili v škole jednotnú etickú klímu. Pokúsili sme sa to odhaliť otázkou o kolegiálnosti a lojalite učiteľov. Na základných školách sa rozpamätali na lojalitu u učiteľov 83 študenti (79 %), 18 si spomenuli na opak (17,1 %), 4 si už nespomínali (3,8 %). Pre stredné školy boli výsledky trochu horšie: 68 si spomínalo na lojalitu/kolegiálnosť (64,7 %), 34 na nelojalitu/nekolegiálnosť (32,3 %), traja si nespomínali (2,8 %).[\[51\]](#)



Záverom prieskumu je poznatok, že hoci sa mravná výchova skladá z troch zložiek, prvá (voliteľná etická výchova) sa skôr do výučby nedostáva (alebo ju učiteľ nedokáže napriek výcviku uplatniť), druhá - povinná cez ciele a výstupy RVP je skôr len deklarovaným cieľom - sa realizuje skôr v menšej miere. Tretia zložka/spôsob mravnej výchovy (klíma, mravy a morálka učiteľov) je v škole prítomná za každých okolností (i keď prvé dve absentujú alebo sú prítomné, a navyše, môže táto zložka prvé dve negovať). Je to práve spôsob, ktorý je v mravnej výchove najstarší a na základe viditeľnej nezávislosti tejto zložky môžeme dokonca konštatovať, že aj prirodzený. Túto tretiu zložku nenazveme inak ako výchovu vzorom, v etike sa uplatňuje pod názvom etika cnosti.[\[52\]](#)



Zdá sa, že dôležitejšie ako spoliehať sa na program výchovy cez RVP je dbanie na etickú klímu, ktorú si žiaci všímajú.[\[53\]](#) Z tohto hľadiska P. Vacekom navrhované zavádzanie evaluačných schém (z projektu výchovy charakteru T. Lickona a M. Davidsona) hodnôt, klímy, budovania charakteru žiakov

má zmysel (škola informuje rodičov o úrovni etickej klímy).[54] Znamenalo by to, že škola klímu či charakter žiakov vedome formuje, a teda o nej najskôr vo vnútri diskutuje a reflektuje a navyše tento proces prenáša i do rodičovskej sféry a sféry vzájomných vzťahov. Žiak tak pred sebou vidí učiteľa, ktorý vďaka diskusiám o vedomom formovaní výchovného prostredia vie zaujať rozhodné stanovisko, ktoré je v súlade nielen s inými učiteľmi, ale možno i s rodičmi. Avšak ešte dôležitejší ako súlad je samotný proces diskusie o hodnotách a angažovanie sa, ako pripomína Hegel v príbehu: „Na dotaz jedného otca na najlepší spôsob, jak mravně vychovat svého syna, odpověděl pythagorejec: když z něho učiníš občana státu s dobrými zákony.“[55]

Prínos a význam etickej klímy, vzorov a angažovania sa však, samozrejme, neznamená, že mravná výchova cez etickú výchovu[56] alebo cez plnenie výchovných cieľov RVP[57] nemá zmysel. Svedčí to skôr o potrebe pripraviť učiteľov na vedomé budovanie tejto klímy, teda o zvýšenej potrebe zavádzania profesijnej - učiteľskej - etiky do vzdelávania budúcich i súčasných učiteľov. Takto by jednak vedeli lepšie realizovať postojové výkony RVP a zároveň by sa oboznámili s nástrojmi, ktoré by im pomohli pri budovaní etickej klímy a pri samom morálnom rozhodovaní sa vo svojej profesii.

Mravná výchova v univerzitnom prostredí

S najznámejším nástrojom profesijnej etiky, etickým kódexom, sa vysokoškolskí študenti v súčasnosti stretnú na webových stránkach väčšiny (ak nie všetkých) českých univerzít,[58] je preto pravdepodobné, že tento nástroj budú prenášať i na svoje budúce pracoviská (za predpokladu, že hlbšie spoznajú funkcie a význam kódexu). Pri pokračujúcej zvyšujúcej sa informovanosti rodičov o dianí v školách a pokračujúcom trende všeobecnej mentality nespokojných konzumentov[59] vo všetkých oblastiach môžeme očakávať narastajúcu angažovanosť rodičov i v školách. Informovanie rodičov o klíme školy, o jej zámeroch, víziách, hodnotách, o pokrokoch detí (a pod.) sa bude teda pri pokračovaní trendu zákaznickej mentality[60] vyžadovať čoraz viac aj zo strany samotných rodičov. Tým sa zvýšia nároky na učiteľov, ich profesionalitu, etickú rozhladenosť a na nástroje pre moderovanie diskusií o kompromisoch pri hľadaní a definovaní dobra v škole (žiaka, školy, spoločnosti, učiteľov). Svedčí o tom aj narastajúci počet publikácií z aplikovaných a špeciálne profesijných etík, avšak kurzy profesijných etík na českých vysokých školách tento trend zatiaľ skôr neodrážajú.[61]

Uznanie namiesto zneuznania a neprehľbovanie technologickej objektivizácie (Odporúčania k mravnej výchove cez RVP namiesto záveru)

Z predchádzajúceho vyplýva, že vedenie k tolerancii a rozmanitosti (a k pozitívnemu oceňovaniu menšín) nestačí vyžadovať len cez ciele a výstupy kurikula, ale je potrebné vyžadovať ho i v klíme školy (čo, ako sme uviedli vyššie, je v úvode RVP pre ZŠ nedostatočné). Kurikulum by mohlo túto významnú výchovnú zložku posilniť v odporúčaní a vyžadovaní, aby škola bola takým miestom, kde sa cítia dobre i deti menšín, „aby sa stala škola aj ich školou“. Táto prevencia pred vznikom a potvrdzovania sa v dvojitej morálke z hľadiska zneuznaných menšín[62] by v RVP bola namiesto odporúčania obohacovať knižnice o literatúru svojich menšín, rozširovať učivo dejín o dejiny menšín (RVP nevyžaduje žiadne kognitívne výstupy o rómnych dejinách okrem holokaustu vo všeobecnosti), zavádzanie vzorov z menšín, vizuálne obohacovať školu tak, aby v praxi pôsobila ako škola spoločná a pod.[63]

Druhou pripomienkou ku klíme školy je návrh na začlenenie tzv. technologickeho skepticizmu: v technologickej civilizácii sa totiž stáva progresívne technologickej[64] i česká škola. Školy sa hlásia k trendu používania modernej techniky pre vzdelávacie účely v čo možno najvyššej miere, jednak sú materiálne preplnené technikou všetkého druhu a jednak pripomeňme, že technikou sú v škole „vyzbrojení“ i sami žiaci a učitelia. Napriek tomu, že v komerčnej ponuke škôl je čím ďalej tým viac škôl ponúkajúcich „prírodnú“ školu (väčšinou škôlky v lese), väčšina škôl sa marketingovo prezentuje ako škola technologicky výborne vybavená a čo najviac prístupná cez rôzne aplikácie a internet. Česká škola tak nenapomáha žiakom vymaniť sa z područia a závislosti techniky - nepomáha žiakom

transformovať sa z nástroja (objektu) techniky na slobodný jonasovský subjekt. Svedčí o tom i poznámka RVP v prierezovej téme Environmentálnej výchovy o vhodnom spôsobe jej včlenenia do (povinnej) vzdelávacej oblasti Informačná a komunikačná technológia (IKT): „Ve vzdelávacej oblasti IKT umožňuje průřezové téma aktivně využívat výpočetní techniku (internet) při zjišťování aktuálních informací o stavu prostředí, rozlišovat závažnost ekologických problémů a poznávat jejich propojenost. Komunikační technologie podněcují zájem o způsoby řešení ekologických problémů možností navazovat kontakty v této oblasti a vyměňovat si informace v rámci kraje, republiky i EU a světa.“[65] S návrhom prepojenia súhlasíme, technológie je v pozitívnom zmysle správne využívať, avšak ako jediný návrh na integráciu do vzdelávacej oblasti to nestačí, pretože skôr potvrdzuje negatíva, ktoré sme načrtli.

Tento technologický skepticizmus môžeme však ešte prehĺbiť o protiprírodný kultúrny skepticizmus vo všeobecnosti. Základom tohto postoja je ontologický kontext opozičného postoja ľudskej kultúry (ako vytváraného umelého prostredia) na úkor prírody (ako pôvodného systému). Tento poznatok o človeku ako o živočíchovi, ktorého stratégia prežitia je vo vytváraní si umelého prostredia (a nástrojov, ktorými loví, pestuje, pracuje a pod.), je v dobe miznúceho pôvodného prírodného pre pochopenie diania vo svete zásadný. Jednoduchá minimálna ontologická gramotnosť dáva každodennému praktickému konaniu nový rozmer a pomáha pochopiť podstatu environmentálnych problémov.[66] Nejde teda len o technickú vybavenosť a závislosť škôl od techniky a technológií, ale aj o vytvorenie klímy školypostavenej na prevahe kultúry biofilnej namiesto kultúry protiprírodnej.

Literatúra

- DRTINA, F.: *Spisy Františka Drtiny. Svazek III. IDEÁLY VÝCHOVY. Soubor programových a historických statí z pedagogiky*. Praha: Jan Laichter 1930.
- GLUCHMAN, V.: „Etická výchova“ a morálne myslenie (etika sociálnych dôsledkov ako východisko modelu mravnej výchovy). In: *Mravná výchova v školách na Slovensku a v zahraničí*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela 2009, s. 61 – 70.
- HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Praha: Academia 1992.
- JEMELKA, P. (2014): Výročí. In: RYBÁŘ, R, NOVÁK, S. (eds.): *Čtvrtstoletí polistopadového vývoje*. Brno: Masarykova univerzita 2014, s. 25 – 35.
- JONAS, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha 1997.
- KREJČÍ, F.: *Filosofické základy mravní výchovy*. Zábřeh na Mor. 1920.
- KASÍKOVÁ, H., et al.: *Pedagogika pro učitele*. Praha: Grada 2011.
- LESŇÁK, S.: *Ďalších 20 rokov zneuznania Rómov v Čechách a na Slovensku*. In: RYBÁŘ, R, NOVÁK, S. (eds.): *Dvacet let samostatné České republiky*. Brno: Masarykova univerzita 2013, s. 87 – 95.
- LIPOVETSKY, G.: *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor 2007.
- MASARYK, T. G.: *O škole a vzdělání. Z dějin pedagogiky*. Praha: SPN 1990.
- MLČÁK, Z., Záškodná, H. (2009): *Osobnostní aspekty prosociálního chování a empatie*. Praha: Triton 2009.
- MOTYČKA, P.: *Implementace doplňujícího vzdělávacího oboru Etická výchova v České republice*. Praha: PF Univerzita Karlova v Praze 2013.
- NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie*. Praha: Vysoká škola obchodní 2007.
- NAKONEČNÝ, M.: *Lidské emoce*. Praha: Academia 2000.
- MEISNER, J.: *Nesmrtelnost živé hmoty a eugenika*. In: NOVÁK, V. J., MEISNER, J. & PERTOLD, O.: *Základy mravní výchovy pro bezkonfesní mládež*. Praha: Volná myšlenka 1936, s. 79 – 97.
- OLIVAR, R.: *Etická výchova*. Bratislava: Orbis Pictus Istropolitana 1992.
- PIŤHA, P.: *Etická výchova na školách - ano či ne?* Ministerstvo školství, mládeže a telovýchovy 2009. [Citované 25. 10. 2016] Dostupné: <http://www.msmt.cz/vzdelavani/referaty-z-konference-eticka-vychova?highlightWords=eticka%C3%A1+v%C3%BDchova>.
- PIŤHA, P.: *Úvod do výchovy k občanství: knížka pro učitele a veřejnost*. Praha: Orbis 1992.

- PIŤHA, P.: *Učitelé, společnost a výchova: (práce z devadesátých let)*. Praha: Karolinum 1999.
- RÁMCOVÝ VZDĚLÁVACÍ PROGRAM PRO ZÁKLADNÍ VZDĚLÁVÁNÍ. [online] [Citované 25. 10. 2016]
Dostupné:
<http://www.msmt.cz/vzdelavani/zakladni-vzdelavani/upraveny-ramcovy-vzdelavaci-program-pro-zakladni-vzdelavani>
- RÁMCOVÝ VZDĚLÁVACÍ PROGRAM PRO GYMNAZIA. [online] [Citované 25. 10. 2016] Dostupné:
<http://www.nuv.cz/file/159>.
- RIGEL, M.: *Vývoj kázenských postihů na školách v českých zemích aneb vyhání metla děti z pekla?*
In: *Komenský: časopis pro učitele základní školy*, roč. 137, 2012, č. 2, s. 12 – 16.
- SEDLÁK, J.: *K didaktice etiky*. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1993, č. 2, s. 326 – 340.
- ŠMAJS, J.: *Ústava Země. Filozofický koncept*. Banská Bystrica: PRO 2015.
- ŠTĚCH, K.: *Česká mravní výchova*. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého 1927.
- ŠTĚRBA, R.: *Etická výchova, její pojetí a osobnost učitele*. In: RYBÁŘ, R. – NOVÁK, S. (eds.): *Člověk – společnost a výchova k hodnotám*. Brno: Masarykova univerzita 2011, s. 135 – 149.
- VACEK, P.: *Psychologie morálky a výchova charakterů žáků*. Hradec Králové: Gaudeamus 2011.
- VANĚK, D.: *Rozvoj prosociálního chování u žáků II. stupně základní školy v kontextu Etické výchovy*. Brno: FSS Masarykova univerzita 2011.
- VÝROST, J. – SLAMĚNÍK, I. : *Sociální psychologie*. 2. vyd., Praha: Grada 2008.

P o z n á m k y

- [1] Tento text bol čiastočne publikovaný v anglickom jazyku v časopise *Ethics & Bioethics*. Volume 6, Issue 1-2, pp. 45-57, táto štúdia je jeho rozšírenou verziou, ktorá prináša i nové originálne dáta.
- [2] MASARYK, T. G.: *O škole a vzdělání*. Praha: SPN 1990, s. 39 – 46.
- [3] Vnímání tohto hesla je však dnes v Čechách i protikladné, ako pripomína Petr Jemelka: „Vztah k Rakousko-uherské monarchii... dnes nabývá až pozoruhodné láskyplné nostalgické podoby, která již zapomíná na označení ‚žalář národů‘.“ JEMELKA, P. : Výročí. In: R. Rybář – Novák, S. (eds.): *Čtvrtstoletí polistopadového vývoje*. Brno: Masarykova univerzita 2014, s. 34.
- [4] MASARYK, T. G.: *O škole a vzdělání*. Praha: SPN 1990, s. 105.
- [5] Tamže, s. 64.
- [6] KREJČÍ, F.: *Filosofické základy mravní výchovy*. Zábřeh na Morave 1920, s. 20.
- [7] ŠTĚCH, K.: *Česká mravní výchova*. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého 1927, s. 34 – 38.
- [8] Tamže, s. 234.
- [9] Tamže, s. 52.
- [10] DRTINA, F.: *Spisy Františka Drtiny. Svazek III. IDEÁLY VÝCHOVY. Soubor programových a historických statí z pedagogiky*. Praha: Jan Laichter 1930, s. 146 – 147.
- [11] V roku 1936 vyšiel i centrálny „Školský řád“, ktorý nielen upravoval formy trestov žiakov, ale zaviedol i potrestanie učiteľov za neprimerané tresty žiakom (napr. i trvalé postavenie mimo služby). Telesné tresty a tresty potupné (na cti) upravoval a riešil už zákon z čias Márie Terézie. V roku 1774 začal platiť Všeobecný školský poriadok (řád), ktorý síce priamo telesné tresty na nižších školách nezakazoval, ale odporúčal iné, rozumové. O storočie neskôr, v roku 1869 vyšiel Ríšsky školský zákon, ktorý telesné tresty zakázal definitívne. Keďže však telesné tresty zakazoval opäť i spomínaný zákon z roku 1936, už v prvej Československej republike, a zavádzal i sankcie, o spôsoboch vynucovania si disciplíny v školách nemôžeme mať zbytočné ideály. RIGEL, M.: *Vývoj kázenských postihů na školách v českých zemích aneb vyhání metla děti z pekla?* In: *Komenský: časopis pro učitele základní školy*, roč. 137, 2012, č. 2, s. 12 – 16.
- [12] MEISNER, J.: *Nesmrtelnost živé hmoty a eugenika*. In: NOVÁK, V. J., MEISNER, J. & PERTOLD, O.: *Základy mravní výchovy pro bezkonfesní mládež*. Praha: Volná myšlenka 1936, s. 93.
- [13] Tamže, s. 94.
- [14] Mravná výchova bola v porevolučnom a transformačnom období podobne ako v časoch prvej

republiky (1918 - 1939) integrovanou súčasťou iných predmetov, hlavne občianskej výchovy (výchova k občianstvu).

[15] SEDLÁK, J.: K didaktice etiky. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1993, č. 2, s. 329.

[16] PIŤHA, P.: *Úvod do výchovy k občianstvu: knížka pro učitele a veřejnost*. Praha: Orbis 1992, s. 17.

[17] Tamže, s. 18.

[18] PIŤHA, P.: *Učitelé, společnost a výchova: (práce z devadesátých let)*. Praha: Karolinum 1999, s. 141 - 142.

[19] PIŤHA, P.: *Úvod do výchovy k občianstvu*, c. d., s. 24.

[20] PIŤHA, P.: *Učitelé, společnost a výchova*, c. d. s. 143.

[21] Na základe školského zákona z roku 2004 (zákon č. 561/2004 Sb. ČR).

[22] Etická výchova chápaná ako prosociálna výchova je doplnením Rámcového vzdelávacieho programu - tak pre ZŠ (rovnako pre primárne i pre sekundárne vzdelávanie), ako i pre SŠ.

[23] Ďalej v texte už iba pod skratkou RVP.

[24] Na konferencii popredných odborníkov o potrebnosti etickej výchovy v českých školách v roku 2009 sa diskutovalo i o tom, či má byť etická výchova výchovou k prosociálnosti. Prof. Piťha zaujal kladný postoj: „Jde o to, že etická výchova by se měla jmenovat výchova prosociální, protože vytváří vlastnosti a schopnosti nutné pro život ve společenství... Argumenty pro zavedení jsou velmi prosté. Je to nutnost. Škola bez výchovy není škola a společnost bez morálky nemá valnou budoucnost. Bude hynout na vnitřní krize a stane se snadnou kořistí tupé diktatury.“ PIŤHA, P.: *Etická výchova na školách - ano či ne?* Konference 2009. Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy. [online]

[Citované: Október, 25, 2016] Dostupné na:

<http://www.msmt.cz/vzdelavani/referaty-z-konference-eticka-vychova?highlightWords=etick%C3%A1+v%C3%BDchova>.

[25] Ich web <http://www.etickeforumcr.cz/>.

[26] KASÍKOVÁ, H.: *Pedagogika pro učitele*. Praha: Grada 2011, s. 299.

[27] Např. OLOVAR, R.: *Etická výchova*. Bratislava 1992.

[28] Prosociálne správanie môžeme označiť aj ako pomáhajúce (VÝROST, J. - SLAMĚNÍK, I.: *Sociální psychologie*. Praha: Grada 2008, s. 285), ide totiž o správanie, ktoré napomáha druhému alebo druhým, prináša im nejaký úžitok. Samotný termín „prosociálnosť“ sa objavil prvýkrát v roku 1967. Reprezentuje širokú škálu najrôznejších pomáhajúcich aktivít, napr. sympatiu, dary, podporu, pomoc, ponuku k spolupráci. Príbuznými termínmi sú solidarita, podpora, spolupráca. (MILČÁK, Z. - ZÁŠKODNÁ, H.: *Osobnostní aspekty prosociálního chování a empatie*. Praha: Triton 2009, s. 13 - 14.) Svojbytnou kategóriou je termín altruizmus, s ktorým býva prosociálne správanie často zamieňané. Altruistické správanie je prípadom takého pomáhajúceho správania, ktoré nie je spojené s očakávaním odmeny. To vyplýva i zo všeobecne prijímanej definície altruizmu ako dobrovoľného správania, ktorého cieľom je priniesť pomoc, ktorá vyžaduje obeť a jeho motív jej iný ako očakávanie materiálnej či sociálnej odmeny. NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie*. Praha: Vysoká škola obchodní 2007, s. 109.

[29] OLIVAR, R.: *Etická výchova*. Bratislava: Orbis Pictus Istropolitana 1992, s. 5.

[30] OLIVAR, R.: *Etická výchova*, c. d., s. 121.

[31] KASÍKOVÁ, H.: *Pedagogika pro učitele*, c. d., s. 301.

[32] NAKONEČNÝ, M.: *Lidské emoce*. Praha: Academia 2000, s. 275 - 276.

[33] ŠTĚRBA, R.: Etická výchova, její pojetí a osobnost učitele. In Rybář, R. - Novák, S.(eds.): *Člověk - společnost a výchova k hodnotám*. Brno: Masarykova univerzita 2011, s. 140.

[34] Etická výchova by nemala byť len manipuláciou a psychosociálnym výcvikom, ako je postavený súčasný program EV. Rovnako je zvláštne, že obsah EV nemá takmer nič spoločné s etikou ako disciplínou a vyučovať ju môžu skôr psychológovia ako etici.

[35] GLUCHMAN, V.: „Etická výchova“ a morálne myslenie (etika sociálnych dôsledkov ako východisko modelu mravnej výchovy). In: *Mravná výchova v školách na Slovensku a v zahraničí*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela 2009, s. 59 - 60.

[36] V Motyčkovom dizertačnom výskume sa nepotvrdili hypotézy o pozitívnom predpoklade zvýšenia dôvery, zlepšenia vzťahov v triede a zníženia behaviorálnych problémov v triede. MOTYČKA, P.: *Implementace doplňujícího vzdělávacího oboru Etická výchova v České republice*. Praha: PF Univerzita Karlova v Praze 2013, s. 137. V dizertačnom výskume Davida Vaněka sa pozitívne hypotézy, naopak, potvrdili. VANĚK, D.: *Rozvoj prosociálního chování u žáků II. stupně základní školy v kontextu Etické výchovy*. Brno: FSS Masarykova univerzita 2011, s. 167.

[37] *RÁMCOVÝ VZDĚLÁVACÍ PROGRAM PRO ZÁKLADNÍ VZDĚLÁVÁNÍ*. MŠMT ČR 2013. [online] [Citované 10, 25, 2016] Dostupné na:

<http://www.msmt.cz/vzdelavani/zakladni-vzdelavani/upraveny-ramcovy-vzdelavaci-program-pro-zakladni-vzdelavani>, s. 8.

[38] Tamže.

[39] Tamže, s. 104 - 117.

[40] Samozrejme bez demokracie.

[41] Napr. v úvode charakteristiky Prierezovej oblasti Osobnostnej a sociálnej výchovy RVP pre ZŠ je uvedené: „Specifikou Osobnostní a sociální výchovy je, že se učivem stává sám žák, stává se jím konkrétní žakovská skupina a stávají se jím více či méně běžné situace každodenního života. Jejím smyslem je pomáhat každému žákovi hledat vlastní cestu k životní spokojenosti založené na dobrých vztazích k sobě samému i k dalším lidem a světu.“ Tamže, s. 105.

[42] Napr. vo vzdelávacej oblasti Matematika a její integrace je cieľom i: „rozdelení soustavné sebekontroly, systematičnosti, vytrvalosti a přesnosti.“ Tamže, s. 27.

[43] Tamže, s. 6.

[44] Je tiež rozdelené na rovnaké vzdelávacie oblasti a prierezové témy.

[45] Samotných afektívnych výstupov je v porovnaní s kognitívnymi vo vzdelávacej oblasti Člověk a společnost (Občanský a společenskovední základ) veľmi málo (*RVP pro gymnázia*, 2013, c. d., s. 38 - 46).

[46] Jednotlivé programy RVP pre odborné vzdelávanie sú dostupné na stránke:

<http://www.nuv.cz/t/rvp-os>.

[47] VACEK, P.: *Psychologie morálky a výchova charakterů žáků*. Hradec Králové: Gaudeamus 2011, s. 124.

[48] Ani pred zavedením RVP v roku 2005, ktorý umožnil školám čiastočnú autonómiu, situácia nebola dobrá: Vacek uvádza výsledky svojho staršieho výskumu, v ktorom skúmal názory učiteľov a žiakov na to, či sa českému školstvu všeobecne darí ovplyvňovať mravný vývoj žiakov a žiačok. Výsledok nebol dobrým vysvedčením: len 9 % odpovedí učiteľov a 9,5 % žiakov bolo pozitívnych a naopak, 37,7 % učiteľov a 42 % žiakov vnímalo situáciu veľmi kriticky (VACEK, P.: *Psychologie morálky a výchova charakterů žáků*, c. d., s. 158).

[49] Resp. len v malej miere (ani na základných, ani stredných školách).

[50] A ,samozrejme, ďalších nástrojov, ktoré pre obmedzený priestor všetky neuvádzame.

[51] Rozdielne výsledky na stredných školách sú pravdepodobne spôsobené kritickejšim nazeraním na učiteľov staršími žiakmi i sviežejšími spomienkami študentov na nedávne časy. Možné je, samozrejme, i to, že učitelia si pred mladšími deťmi dávajú na svoje nedostatky väčší pozor.

[52] Na druhej strane odpovede na jednu z doplňujúcich otázok: „Mali ste na ZŠ v niektorom z učiteľov vzor svojho správania?“ uprednostňovanie etiky cnosti v škole úplne nepotvrdzuje. Zo 105 študentov ich 65 vzor medzi učiteľmi našlo, zvyšných 40 naopak. Ak si spojíme tieto výsledky s odpoveďami o nekoľegialite a nelojalite učiteľov, zistíme, že sú počty veľmi podobné, z čoho vyplýva, že etickej klíme školy a požiadavke vzdelávania učiteľov v učiteľskej etike prisudzujeme oprávnený význam.

[53] Príkladom z praxe je podvádzanie celej triedy na záverečnom teste z matematiky (vo fakultnej škole Pedagogickej fakulty Masarykovej univerzity, 2015/16), ktorý získali výmenou za iný test (z biológie) s inou triedou. Kým jeden učiteľ si všimol podozrivo dobré výsledky a neriešil vzniknutú situáciu, druhý, ktorý mal „väčnejší“ predmet, situáciu riešil, čím však odkryl i ľahostajnosť k podvodom prvého učiteľa. V prípade nezasiahnutia by sa žiaci utvrdili v nečestnom správaní,

v druhom o tom museli hovoriť (bolo to témou mesiaca) a niest i následky.

[54] VACEK, P.: *Psychologie morálky a výchova charakterů žáků*, c. d., s. 149 – 150.

[55] HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Praha: Academia 1992, s. 194.

[56] Hoci voči nej v jej aktuálnej forme a obsahu máme výhrady.

[57] Hoci v súčasnosti sú skôr deklaráciou – ako ukazuje malý počet syntéznych a postojových výstupov RVP. A po druhé neuplatňujú sa z dôvodu pasívnej úlohy žiaka na vyučovaní, ako ukázal prieskum o výchovnom predmete Výchove k občianstvu.

[58] Napríklad Etický kódex Masarykovej univerzity, domovskej univerzity autorov článku:

https://www.muni.cz/general/legal_standards/ethics_code?lang=en.

[59] Tak ako poukazuje G. Lipovetsky vo svojej knihe *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti* (Praha: Prostor 2007, s. 394).

[60] Nespokojná konzumentská mentalita sa podľa Lipovetského ukázala byť prospešná pri zvýšení skutočne dosahovaného šťastia pri partnerských vzťahoch hlavne z hľadiska žien (LIPOVETSKY, G.: *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*, c. d., s. 149 – 162).

[61] Predmety na jednotlivých vysokých školách nie sú zväčša verejne dostupné, autori tohto článku preto môžu zhodnotiť len profesijné etiky na vlastnej univerzite, ktorá je v ČR druhou najväčšou. Z prieskumu je zrejmé, že na celej Masarykovej univerzite existuje v súčasnosti len jeden kurz profesijnej etiky (etika ošetrovateľství).

[62] Ako na to poukazuje C. Taylor v knihe *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia – nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR. 2001.

[63] LESŇÁK, S.: *Ďalších 20 rokov zneuznania Rómov v Čechách a na Slovensku*. In: RYBÁŘ, R., NOVÁK, S. (eds.): *Dvacet let samostatné České republiky*. Brno: Masarykova univerzita 2013, s. 87 – 95.

[64] Pojmovo v zmysle H. Jonasa. Vid: JONAS, H. *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha 1997.

[65] RVP ZS 2013, c. d., s. 113.

[66] „Příčinou krize je systémový konflikt umělé kulturní uspořádanosti s přirozenou uspořádanosti Země“ (ŠMAJS, J.: *Ústava Země. Filozofický koncept*. Banská Bystrica: PRO 2015, s. 8). Viac napr. ŠMAJS, J.: *Evolutionary Ontology. Reclaiming the Value of Nature by Transforming Culture*. New York: Editions Rodopi B.V., Amsterdam, New York 2008.

Mgr. Slavomír Lesňák, PhD.

Katedra občianskej výchovy

Pedagogická fakulta, Masarykova univerzita

Poříčí 31

603 00 Brno

Česká republika

E-mail: lesnak@ped.muni.cz

Mgr. Radim Štěrba, PhD.

Katedra občianskej výchovy

Pedagogická fakulta, Masarykova univerzita

Poříčí 31

603 00 Brno

Česká republika

E-mail: sterba@ped.muni.cz

HULIN, M.: Otázka átmana alebo Ja: k stáročnému nedorozumeniu medzi brahmanmi a buddhistami. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

*Michel Hulin (1936) je francúzsky filozof, odborník na indickú a komparatívnu filozofiu a na etnofilozofiu, emeritný profesor univerzity Paris IV-Sorbonne. Okrem iného je autorom prác *Hegel et l'Orient* (Paris: Vrin 1979), *La mystique sauvage* (Paris: PUF 1993), *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*: Sankara (Paris: Vrin 1994), ako aj samostatnej knižnej práce, venovanej téme, o ktorej hovorí aj tento preklad, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée?: la querelle brahmanes-bouddhistes* (Paris: Éditions du Panama 2008).*

Spor o *átmana* alebo Ja predstavoval hlavnú os rozvoja indického filozofického myslenia v jeho najtvorivejšom období, ktoré je viac-menej totožné s prvým tisícročím kresťanskej éry. Všetky brahmanské školy v každom človeku – ba v každej živej bytosti – zhodne rozoznávajú prítomnosť životného a myšlienkového princípu porovnateľného s tým, čo západná tradícia dlho označovala ako „dušu“. Povaha tohto princípu je nezničiteľná, v smrti zaniká iba preto, aby sa vzápätí objavil v novom vtelení. Buddhisti zasa nemenej jednohlasne vyznávajú náuku o Ne-Ja, podľa ktorej je duša alebo Ja na psychologickú úroveň prostým zdaním a na konceptuálnej úrovni umelou konštrukciou. Táto jasná opozícia pretrvala bezo zmien až do našich dní. Zo západného pohľadu je na tejto polemike niečo rušivé: kladie totiž proti sebe filozofie pochádzajúce z náboženských „vesmírov“, ktoré – prinajmenej v protiklade voči „náboženstvám Knihy“ – majú mnoho spoločných črt. Patrí medzi ne v buddhizme úplná a v brahmanizme takmer úplná neprítomnosť teistickej a kreacionistickej perspektívy, takže obe učenia majú cyklickú predstavu o čase, univerzum je tu bez začiatku a bez konca; ďalej k nim patrí učenie o univerzálnej utrpení, ktorého koreňom je túžba, pričom táto je výrazom základnej metafyzickej nevedomosti; takisto predstava „pekla transmigrácie“ alebo *sansáry*, ktorá zároveň odkazuje na možnosť konečného vymanenia sa (*móksa* alebo *nirvána*) z cyklu zrodenia, „oslobodenia“, ktoré má podobu uvedomenia alebo „prebudenie“ (*bódhi*), nie vzkriesenia tela; a v oboch náukach je takisto prítomná Cesta spásy, ktorá v sebe vždy zahŕňa askézu, meditáciu, jogu a ezoterické poznanie. Prečo teda toto príbuzenstvo, ktoré je pre nás zjavné, tak neústupčivo odmietajú tí, ktorých sa týka? Nemožno sa tu uspokojiť s historickými hypotézami, ktoré vzájomné odmietanie týchto filozofií vysvetľujú ich postupným vzdáľovaním sa v priestore v priebehu storočí, keď buddhizmus zmizol z Indie a rozšíril sa do Tibetu, juhovýchodnej Ázie, na Ďaleký východ atď. Táto polemika, ktorá sa v súčasnosti viac-menej už nevyvíja, dosiahla svoj vrchol v 6. – 7. storočí nášho letopočtu, čiže práve v čase, keď boli brahmani a buddhisti v každodennom styku. Preto musíme v počiatkoch tohto nedorozumenia hľadať niečo štruktúrne, metahistorické. Tak by sa mohla sprístupniť možnosť – alebo nemožnosť – jeho budúceho prekonania. Pripomeňme si na začiatok hlavné línie tohto nedorozumenia.

*

Pojem *átmana* alebo Ja^[1] v podobe, v akej ho budú používať v prvých storočiach nášho letopočtu klasické „systémy“ (*daršany*) brahmanizmu, sa najprv objavil vo *Védach*, presnejšie v takzvaných védskych *Upanišadách*, ktorých redakcia sa kladie medzi roky 800 až 400 pred našim letopočtom. Zdá sa, že najstaršou predstavou, ktorá sa s ním spája, je predstava „osoby“ (*puruša*) ako systému mnohorakých energií – často nazývaných „dychmi“ (*prána*) –, riadiaceho dôležité fyziologické a psychologické funkcie, ako aj základné modalities správania (dýchanie, trávenie, bdenie, spánok, rozhodovanie, slovný prejav, chôdza atď.). Aj keď je táto koncepcia pluralistická, zároveň chce poukázať na „základný alebo ovládajúci dych“, inými slovami na jednotiaci a životodarný princíp, na

neviditeľného Činiteľa, akéhosi bábkoherca „ťahajúceho za nitky“ dychov a orgánov. *Átman* sa teda najprv chápal ako „dych dychov“, životný dych (pojem je odvodený od koreňa „AT“, ktorý znamená „dýchať“), teda ako duša alebo „skutočná osoba“ v protiklade k osobe zdanlivej, ktorú predstavuje telo. Preto sa už pomerne skoro začal používať ako zvrtné zámeno: „seba/sebe“ alebo „sám seba/sebe“.[2] Neskôr sa v klasických brahmanských filozofiách, či prinajmenej v niektorých z nich, rozvinie prvá koncepcia konkrétneho individuálneho subjektu (poznávajúceho, cítiaceho a konajúceho) ako výslednice spojenia *átmana* s telesnými štruktúrami a funkciami (zmyslové orgány a pod.).

*

Upanišadami však prechádza aj celkom odlišná línia úvah, ktorá je viac „mystická“. Zaoberá sa presnými korešpondenciami medzi konštitutívnymi prvkami osoby a konštitutívnymi prvkami univerza (napríklad korešpondenciou medzi okom a Slnkom, medzi dychmi ľudského dýchania a kozmickými vetrami, ktoré majú posúvať hviezdy na ich obežné dráhy atď.). Pokiaľ ide o samo univerzum, už dlho panovalo presvedčenie, že ho nemožno zredukovať na zhuk vecí, na nejaký chaos, ale že tvorí jednotný celok, ktorý podlieha zákonitostiam a je štruktúrovaný pravidelnosťami; neviditeľný princíp jeho jednoty sa nazýval *brahma*. A tak stotožnenie osoby s univerzom alebo mikrokozmu s makrokozmom logicky vyústilo do priblíženia, prípadne až stotožnenia ich „duší“: *átman* = *brahma*. Práve skutočné nadobudnutie vedomia o ich totožnosti - a nie iba symbolické tvrdenie - vedie podľa ďalších brahmanských škôl (zvlášť *Védánty*) priamo k oslobodeniu. Z tejto perspektívy sa pojem *átmana* ako riadiaceho prvku telesných a mentálnych funkcií stal vedľajším, ba až iluzórnym. Na základe tejto dvojznačnosti *átmana* v *Upanišadách* došlo neskôr k určitému rozdeleniu „klasických“ brahmanských filozofií do dvoch skupín. Jedny, nazývané aj „svetskými“, medzi ktoré patrí hlavne *Njája*, *Vaišéšika* a *Mímánsá*, chcú predovšetkým vysvetľovať, odôvodňovať, regulovať správanie človeka vo svete na základe jeho kasty, pohlavia, životnej etapy, v ktorej sa nachádza atď. Hoci nikdy nepopierajú perspektívu oslobodenia, ostáva pre ne tak trochu vzdialenou a neuchopiteľnou. Ďalšie (*Védánta*, *Sánkhja*, *Joga*) určuje predovšetkým únik zo sveta a hľadanie oslobodenia. Budú mať sklon chápať svetskú existenciu ako nečistú, ztročenú, nešťastnú, čím sa chtiac-nechtiac priblížia k buddhizmu. A tak hoci obe skupiny filozofií budú stáť najčastejšie v spoločnej opozícii voči Budhovým žiakom, ich receptívnosť/zraniteľnosť voči buddhistickej kritike je výrazne odlišná.

*

Zdá sa, že buddhizmus využil dedičstvo *Upanišád* celkom odlišným spôsobom, vrátil sa totiž k jeho nepochybne najstaršej vrstve: pluralite „dychov“ alebo síl, ktoré zvnútra „vystužujú“ subjekt. Týmto spôsobom sa vyhol tomu, aby postuloval nejaký zjednocujúci princíp týchto síl. Vcelku by sme mohli povedať, že svojím učením o Ne-Ja alebo *an-átmane* sa buddhizmus priklonil na stranu teórie „samoorganizovania chaosu“. Preto chcel previesť celok prejaveneho - či už ide o vonkajší, alebo o vnútorný prejav - na viac alebo menej stabilné zoskupenia elementárnych fenoménov, ohraničených v priestore a čase, ktoré spolu bez prerušenia interagujú; tieto „atómy skutočnosti“ sa nazývajú *dharmy*. Ak hovoríme o jednotlivcovi, *dharmy* sú zoskupené do piatich súborov alebo agregátov (*skandha*), ktorých stupnica vyčerpáva celú fyzickú, vitálnu a psychickú realitu jednotlivca v danom okamihu. Realita jednotlivca je teda iba niečím umelým, prechodným, konvenčným. No špecifický obsah a konkrétny typ interakcie týchto konštitutívnych prvkov je dostatočný na jeho odlišenie od iného jednotlivca, nie je na to potrebný *átman*. V tomto zmysle - aby sme prebrali slávny príklad - je napríklad vozík určitým množstvom konštitutívnych častí (podvozku, kolesa, oja atď., ktoré možno zasa zredukovať na skupiny atómov), zoskupených určitým spôsobom a podľa určitého poriadku. Nie je ničím okrem alebo mimo týchto prvkov. Súčasným jazykom by sme povedali, že emerguje zo zoskupenia častí. Jednotlivec však pritom uchopuje sám seba ako nepravdivé zdanie jednotnej osoby, substanciálne ja, ktoré ochraňuje svoju totožnosť naprieč priestorom a časom. Hoci skúsenosť

v každom okamihu popiera tento nárok na jednotu, on aj tak pretrváva a mení sa na trvalé popieranie skutočnosti. Preto je zámerom buddhizmu na intelektuálnej, ako aj na existenciálnej úrovni rozpustiť tento príznak Ja.

*

Pokúsme sa teraz načrtnúť základné argumenty, ktoré sa používajú v priebehu tejto stáročnej polemiky. Je ich mnoho a nie všetky sú rovnako dôležité, dajú sa však rozčleniť do troch základných skupín:

1. Brahmani sú presvedčení, že iba postulát o existencii *átmana* dokáže objasniť vnútornú, reflexívnu jednotu individuálneho správania (na rozdiel od čisto vonkajškovej jednoty tela): relatívnu nemennosť povahy jednotlivca, krátkodobé alebo dlhodobé plánovanie, súdržnosť pri napĺňaní týchto plánov, javy súvisiace s pamäťou a opätovným rozpoznávaním, pocit zodpovednosti za činy vykonané dokonca aj dávnejšej v minulosti atď.

Buddhisti na to odpovedajú tak, že tento postulát je zbytočný a nejasný. Na jednej strane je tu dynamika udalostí – napríklad vnemov – v rámci danej „individuálnej série“ (považovanej za osobu), pričom táto dynamika zanecháva stopy, ktoré môžu byť reaktualizované, keď sa v danej sérii vyskytnú podobné udalosti (vtedy hovoríme o „pripamätávaní“), alebo posilňuje sklony, ktoré navedú správanie určitým smerom (potom sa hovorí o nemennosti povahy a osobnej zodpovednosti). Na druhej strane, ak sa uvažuje o *átmanovi* ako takom – inými slovami, nezávisle od jeho skutočnej alebo zdanlivej väzby s telom a orgánmi –, považuje sa za nehybného a nemenného, takže nedokáže riadiť správanie.

2. Brahmani sú presvedčení, že samotný buddhistický pojem „individuálnej série“ predstavuje *petitio principii*: na vytvorenie takýchto sérií vychádzajúcich z chaosu udalostí, na roztriedenie prvkov, ktoré patria do každej z nich, musíme mať k dispozícii nejaké predbežné kritérium výberu a týmto kritériom nemôže byť nič iné ako pojem *átmana*. Inak nedokážeme objasniť „vzájomnú uzavretosť“ sérií, čiže skutočnosť, že myšlienky, činy a vlastnosti rôznych ľudí nie sú v každej chvíli zmiešané v nejakom všeobecnom neosobnom prostredí.

Buddhisti odpovedajú, že toto nezmiešanie rôznych sérií prijímajú iba z relatívneho a prechodného hľadiska: určitá séria konštruje a udržiava to, čo sa bude dodatočne chápať ako totožnosť jej vlastného zoskupenia práve vďaka tomu, že zdanlivo vytrieduje určité prvky a všetky ostatné ponecháva *de facto* bokom, takže sa budú javiť – vždy však až dodatočne – ako voči nej vonkajšie. Naopak *átman* – všeobecne považovaný za nezložený z častí – by mal byť vždy a v každej chvíli spojený so všetkými orgánmi všetkých bytostí, čiže by mal v každej chvíli pociťovať „všetko“.

3. Brahmani aj buddhisti majú spoločný epistemologický rámec, ktorý je v skutočnosti „panindický“. V rámci neho sa každá entita utvára prostredníctvom toho, čomu sa hovorí „prostriedky správneho poznania“ alebo *pramány*. Patrí sem predovšetkým priame zmyslové vnímanie, ako aj odvodzovanie, ktoré je na ňom založené. Brahmanské školy, hlavne tie „svetsky“ zamerané, teda považujú *átmana* jednak za vnímateľného (na základe skúsenosti Ja), ako aj za odvoditeľného, keďže je jediným možným pôvodcom viditeľnej schopnosti tela svojbytné sa hýbať a takisto jeho schopností dýchať, rásť, hojiť rany, rozprávať atď.

Buddhisti to popierajú a zdôrazňujú, že vnímanie a odvodzovanie sa vždy týkajú iba konkrétnych, jedinečných zážitkov, ktoré nikdy nie sú simultánne a ktoré sa až dodatočne na základe operácie syntézy fiktívne interpretujú ako postupné epizódy v živote jednej a tej istej osoby. Pre názornosť vytvárajú skutočné „myšlienkové skúsenosti“, akou je napríklad slávna legenda o pútnikovi v jaskyni, ktorého démoni začnú „porcovať“, pričom každý úd, ktorý mu vezmú (rameno, stehno, hlavu atď.),

vždy starostlivo nahradia kusom z mŕtveho tela, ktoré takisto leží v onej jaskyni. Po skončení celej operácie sa pútnik spýtuje, kto vlastne je. Na jednej strane nič z jeho niekdajšej telesnej skutočnosti neostalo nezmenené; na druhej strane sa stále cíti byť sám sebou, ale len vďaka tomu, že jeho súčasná telesná a psychická totožnosť pochádza z neprerušeneho sledu výmen vykonaných démonmi. Inými slovami, táto totožnosť sa nezakladá na trvalosti nejakej substancie, ale na úplnej spojitosti určitého procesu. Pútnik vďaka tomu pochopí, že rovnako sa to deje aj v bežnom živote a stane sa buddhistom. Buddhisti na základe toho dochádzajú k záveru – tak trochu na Wittgensteinov a vlastne už na Lichtenbergov spôsob –, že „Ja“ neodkazuje na nič skutočné, že ide o označenie, ktoré na základe konvencie označuje súbor procesov v tretej osobe, podobne ako keď povieme: „prší“.

*

Pokúsme sa teraz trochu odbočiť od detailov tejto polemiky a venovať sa štruktúre a pôvodu tohto skutočného „dialógu hluchých“ medzi brahmanmi a buddhistami.

Pokiaľ ide o prvé dve diskusie, vidíme, že brahmani nechápu buddhizmus: pripisujú mu primitívny impersonalizmus bez akéhokolvek rozlišovania. Inak povedané, akoby vôbec nevideli, že buddhisti podmienene, pragmaticky a provizórne na úrovni „svetskej pravdy“ pripúšťajú existenciu niečoho, čo zodpovedá konkrétnemu empirickému subjektu. Rovnaké nepochopenie je však aj na strane buddhistov, ktorí zasa nevidia, že brahmanský *átman*, „zjednotený“ so zmyslovými orgánmi, a teda psychologizovaný, je iba niečím fenomenálnym, čiže takmer fiktívnym. Na všetkých úrovniach skúsenosti prisudzujú brahmanom pozíciu, akú má *átman* v *Upanišadách*, teda ako niečo nadosobné, nemenné, transcendentné.

Pokiaľ ide o tretiu diskusiu, môžeme byť opodstatnene presvedčení, že buddhistická kritika je zvlášť zničujúca pre „svetské“ školy brahmanizmu (*Njája*, *Vaišéšika*, *Mímánsá*), čiže pre tie, podľa ktorých je *átman* niečím na spôsob substanciálneho Ja, individuálnej duše, súcna medzi mnohými inými, ktoré sa odlišuje iba nadanosťou psychickými kvalitami. Takáto entita nie je predsa ani vnímateľná, ani odvoditeľná. Pokiaľ ide o soteriologicky orientované školy (*Védánta*, *Sánkhja*, *Joga*), tu by to pravdepodobne bolo inak. Pre tieto školy je typické, že popierajú akúkoľvek reflexívnosť *átmana*, každú možnosť, že by sa mohol vnímať alebo dokazovať svoju existenciu. Postulujú *átmana* ako niečo, čo nie je z tohto sveta, čo nemá povahu súcna (ani nejakého výnimočného), ale predstavuje transcendentálnu podmienku možnosti skúsenosti. Povedané indickými výrazmi, je „samotnou podmienkou rozvinutia prostriedkov správneho poznania“. Inými slovami, je to niečo, čoho existenciu nemožno nijakým spôsobom „dokázať“, čo je však istejšie ako hocičo v tomto svete. Na tejto úrovni sa samotný zmysel buddhistických námietok obracia: nemožnosť vnímať a odvodiť *átmana* ho už nediskvalifikuje, ide o etapy *via negativa*, ktorá vymenovaním všetkého, čím *átman* nemôže byť, poukazuje na jeho skutočnú podstatu.

*

Obe skupiny, buddhisti aj brahmani, narážajú totiž na skutočnosť, ktorú sa im na konceptuálnej úrovni nedarí naozaj sprostredkovať. Je to skutočnosť Ja, ktoré na jednej strane „myslí“, čiže sa vníma ako entita slobodná od každého podmienenia, kladie sa ako inštancia, ktorá má účasť na absolútne alebo je voči nemu aspoň otvorená. Na druhej strane je obmedzená a pominuteľná ako všetko v tomto svete. Vyplýva z toho živý rozpor, ontologický škandál, niečo, k čomu by vlastne nemalo dochádzať. Buddhisti a brahmani túto rozorvanú jednotu zhodne nazývajú utrpením (*dukha*). Konečný subjekt podľa nich je utrpením. Keďže ho definuje utrpenie, môže sa od neho oslobodiť iba tak, že sa takpovediac zbaví samého seba. Pre nás prirodzená predstava Ja, ktoré sa konečne oslobodilo od utrpenia, pričom si uchovalo vlastnú štruktúru a „osobnosť“, ktoré mu umožnia „tešiť sa“ zo stavu oslobodenia, je pre brahmanov aj buddhistov pojmovým rozporom, čistou fikciou. Ako hovorí slávny buddhistický výrok, ktorý by však mohli prevziať aj mnohí brahmani: „Existuje

oslobodenie, nie je však nikto, kto by bol oslobodený.“

*

Na začiatku je však nositeľom soteriologického plánu oslobodiť sa od každého utrpenia práve toto ego. Štruktúrne sa pred ním otvárajú dve možné cesty. Keďže vníma útržkovitosť, „deravosť“ svojej reality, môže sa:

1. buď sústrediť na to, čo už samo v sebe pociťuje ako výsostne pozitívne – teda na čisté transcendentálne vedomie, na „samo-svetelnosť“ Ja – a prostredníctvom askézy a meditácie postupne odstraňovať všetko „ostatné“, to znamená zvláštne vedomé obsahy – toto je brahmanská „náboženská“ cesta;

2. alebo pokladať zlomky či útržky pozitívnosti vo vnútri svojho poľa vedomia – čiže dojem, že je osobou, ktorá ostáva naprieč časom viac-menej totožná a ktorá si zachováva svoju formu – za karikatúry nepodmienennej Skutočnosti, po ktorej túži, a pokúšať sa ich rozpúšťať, aby sa namiesto nich vynorila bezformovosť tejto Skutočnosti („prázdnota“) – toto je cesta buddhizmu.

Obe cesty vychádzajú z rovnakej intuície: v prvom rade sme čistým svetlom vedomia, ktoré je však vnímané jednak ako zatemnené relatívnou nepriehľadnosťou hmotných prekážok (zmyslové orgány, myseľ, telo ako také), a takisto ako oslabené a rozptýlené v mnohorakých svetelných odrazoch, v ktorých sa stráca (nespočetné epizódy konkrétneho psychického života). Preto stojí na jednej strane zámer odstraňovať prekážky, na strane druhej zasa zámer oslabovať odrazy. Na jednej strane je askéza v sústreďení sa na seba, na strane druhej askéza spojená so systematickým seba-dekonštruovaním. Z tohto dôvodu sa každá z týchto protikladných logík javí ako úchylka, ak na ňu nazeráme z pohľadu tej druhej. Brahmani budú mať sklon interpretovať buddhistické jogové a meditačné postupy ako systematické seba-zničenie, ako akúsi „náboženskú samovraždu“, a to aj napriek tomu, že buddhizmus vždy odsudzoval samovraždu ako výraz „túžby po neexistencii“, ktorá je negatívnym korelátom „túžby existovať“ a ako taká vzdaluje od spásy. Buddhisti budú zasa presvedčení, že v brahmanských praktikách – napríklad v meditácii o „Velkých Výrokoch“ *Upaniśád* typu „*Tat tvam asi*“ („Ty si To“) – sa skrýva narcistický kult, ktorý vyúsťuje do seba-zbožštenia.

Môžeme si však položiť otázku, či aj napriek všetkému nie je vyústenie oboch ciest rovnaké. V oboch prípadoch sa vďaka silnej podpore meditácie a dialektiky postupuje smerom k úplnému vyprázdneniu od vnútorných aj vonkajších fenoménov mimo poľa vedomia. „To“, čo ostane, nie je už nijako vnútorne diferencované. Vari je potom naozaj možné rozlišovať a klásť proti sebe to, čo sa na jednej strane označuje ako „čistá prázdnota“, a na druhej ako „dokonalá plnosť“?

P o z n á m k y

[1] Pre francúzsky výraz „Soi“, ktorý je zvrtný a ktorý zároveň zachováva zvrtný charakter *âtmana*, nejestvuje uspokojivý slovenský ekvivalent, prekladáme ho ako „Ja“ (pozn. prekl.).

[2] V tejto vete aj napriek jej ťažkopádneho významu v slovenskom jazyku zachováваме reflexívny charakter francúzskeho zámena „soi“, respektíve „soi-même“. Pripomínáme, že ide o výraz, ktorý na iných miestach prekladáme ako „Ja“ (pozn. prekl.).

Z francúzskeho originálu (Michel Hulin: *La question de l'âtman ou du Soi: un malentendu séculaire entre brahmanes et bouddhistes*, In: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, janvier – mars 2007, s. 34 – 42) preložil Andrej Záthurecký. Preklad uverejňujeme s láskavým súhlasom autora.

Meno Fulgentius sa na konci piateho a v priebehu šiesteho storočia pred našim letopočtom tradične objavuje v kontexte skúmania životných osudov a diela dvoch rozdielnych postáv. Na jednej strane stojí Fabius Planciades Fulgentius, autor diel ako *Mitologiae*, *Expositio Virgilianae continentiae*, *Expositio sermonum antiquorum* či *De aetatibus mundi et hominis*, ktorých obsahová štruktúra má výrazne učenecký charakter a vychádza z dôkladného poznania antickej mytológie, literatúry a filológie. Z tohto dôvodu sa začal tento autor v interpretačnej literatúre označovať termínom „Fulgentius - mýtograf“. Na druhej strane nachádzame takzvaného „Fulgentia - biskupa“, známeho cirkevného predstaviteľa z malého severoafrického mesta Ruspe, ktorému sa pripisuje autorstvo viacerých náboženských spisov s protiariánskou a protipelagiánskou tematikou (napr. *Contra Arianos*, *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*).



Už od raného stredoveku prebiehajú medzi učencami debaty o tom, či tu naozaj ide o dve rozdielne postavy (separatistické stanovisko), alebo len o jediného autora, ktorého literárna produkcia sa jednoducho rozvetvovala do dvoch tvorivých línií: učeneckej a náboženskej (unitárske stanovisko). Až donedávna prevládal v odborných kruhoch unitársky prístup. Na základe dôkladnej analýzy diel oboch autorov však Gregory Hays presvedčivo dokázal, že medzi „Fulgentiom“ - mýtografom“ a „Fulgentiom - biskupom“ treba jednoznačne rozlišovať.^[1] Haysovo stanovisko postavilo interpretátorov pred množstvo nových úloh. Ak totiž prijmeme uvedený predpoklad o reálnej existencii „Fulgentia - mýtografa“ za správny, tak si zároveň budeme musieť zodpovedať otázky, ktoré sa týkajú bližšieho určenia života a diela tohto neskoroantického autora.

Život

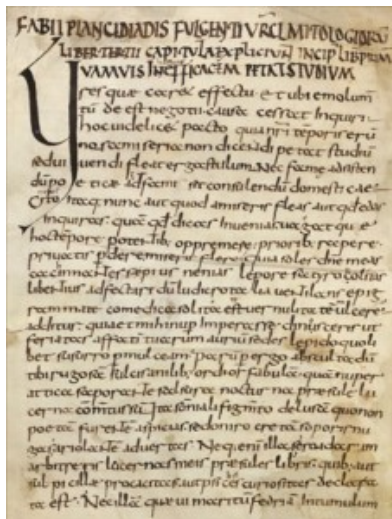
Všetky naše poznatky o životných osudoch Fabia Planciada Fulgentia pochádzajú výlučne z údajov uvedených v jeho dielach a sú veľmi stručné. Na základe stylistickej úrovne latinčiny, znalosti o gréckych a latinských reáliách a klasických autoroch napríklad vieme, že autorovo vzdelanie a intelektuálne ukotvenie má jednoznačne severoafrický pôvod.^[2] Na severoafrické prostredie poukazuje taktiež viacero priamych odkazov v autorových textoch. Dielo *Mitologiae* je napríklad dedikované bližšie neznámemu „presbyterovi Kartága menom Catus“ (*Catus, presbyter Carthaginis*).^[3] V inej pasáži autor používa slovné spojenie „kroky Maurov“ (*mauricatos ... gressus*)

(Mit. 6.1-2), ktoré poukazuje na obyvateľstvo starovekého Maghrebu. V spise *De aetatibus mundi et hominis* zas Fulgentius označuje líbyjský jazyk slovným spojením „náš jazyk“ (*nostra lingua*) (Aet. 131.7).[4] Podobné zmienky naznačujú, že autorova kultúrna identita by mohla mať líbyjský pôvod.[5] V otázke riešenia profesionálneho zamerania sa predpokladá, že Fulgentius pôsobil v severoafrickom regióne ako *grammaticus* alebo *rhetor*. [6] Z konfesiónálneho hľadiska patril autor jednoznačne medzi kresťanov. Vo svojich dielach sa však hlbšie nezaoberal dobovými vieroučnými spormi.[7]

Dielo

Pod Fulgentiovým menom sa nám celkovo zachovali štyri spisy: *Mitologiae*, *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos morales*, *Expositio sermonum antiquorum* a *De aetatibus mundi et hominis*. [8] Všetky Fulgentiove diela možno na základe štruktúry a metodológie zasadiť niekde na úplný koniec prechodu medzi literatúrou antiky a kresťanského stredoveku. Autor sa na jednej strane ešte snaží pôsobiť dojomom učeného antického autora, odvoláva sa na authority, cituje z gréckych a latinských klasických diel či alegorizuje príbehy a mená postáv. No na strane druhej je taktiež evidentné, ako málo už klasickú antickú tradíciu pozná.

Veľmi často si totiž vymýšľa etymologické výklady latinských a gréckych mien, prípadne nesprávne cituje antické zdroje.[9] Zároveň je jednoznačným hlásateľom nového kresťanského výkladu skutočnosti a cez prizmu tohto názoru premeriava hodnotu antického literárneho dedičstva.



Mitologiae

Fulgentiovo najdôležitejšie dielo *Mytológie* pozostáva z troch kníh a zaoberá sa predstavením päťdesiatich alegorických interpretácií niektorých gréckych a latinských mýtických príbehov (napr. mýtu o Prométheovi, o kráľovi Midasovi, o Bellerofóntovi). Základ alegorickej interpretácie tvoria najmä etymologické výklady názvov a mien jednotlivých postáv. Fulgentius si kladie za cieľ oddeliť grécke mýty od množstva rôznych výmyslov, s ktorými sa v antike tradične spájali, a nájsť v nich hlbší (veľmi často kresťansky podfarbený) alegorický význam. Ako príklad si môžeme uviesť časť autorovho výkladu mýtu o trojhlavom psovi Kerberovi, ktorý podľa gréckej tradície strážil východ z podsvetia. Fulgentius predpokladá, že tri psie hlavy symbolizujú tri hlavné dôvody vzniku škriepok medzi ľuďmi. Medzi „prirodzené“ (*naturali*) dôvody autor zaraďuje „nenávisť“ (*odium*), vnímanú v rovine akejsi vrodenej druhej charakteristiky - napríklad prirodzená druhová nenávisť medzi psami a zajacmi či vlkami a ovcami. „Príčinnú“ (*causali*) podstatu má naopak „vášeň a žiarlivosť“ (*amoris zelum atque invidiae*). A posledný „akcidentálny“ (*accidenti*) dôvod je zas typický pre všetky príležitostné rozpory, povedzme, slovné škriepky medzi ľuďmi (Mit. 20.9-14).

Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos morales

Spis *Morálny výklad obsahu Vergíliovho diela podľa filozofov* predstavuje zaujímavý príklad

dobového vývoja recepcie Vergíliovej *Aeneidy*. Fulgentius nie je len prvý autor, ktorý sa rozhodol podať alegorický výklad *Aeneidy*, ale aj prvý kresťan, ktorý napísal komentár k Vergíliovi.^[10] Zápletku, ktorú Fulgentius v tomto diele rozohráva, je pritom pomerne jednoduchá a opakuje námety z Macrobiovho komentáru k *Scipionovmu snu*, časti šiestej knihy Ciceronovho diela *De re publica*. Vergíliov duch prichádza ako *homunculus* k Fulgentiovi a odhaľuje mu skutočný zmysel *Aeneidy*. *Aeneida* nepredstavuje príbeh o putovaní Aenea a jeho druhov do novej vlasti, ale má morálno-kresťanský zmysel, t. j. predstavuje metaforický výklad priebehu ľudského života od narodenia až do dospelosti. Podľa Fulgentia tak každá kniha *Aeneidy*, respektíve niektoré príbehy z nej reprezentujú nejakú špecifickú etapu vo vývoji ľudského jedinca:^[11]

	Vergílius	Fulgentius
I. kniha	Stroskotanie lode	Zrodenie človeka v bolestiach
II. – III. kniha	Rozprávanie o minulosti Tróje	Obdobie milovania rozprávok v detstve
IV. kniha	Milostný románik s Didonou	Vášnivé dospievanie
V. kniha	Závody na počesť zomrelého Anchísa	Cvičenie v cnosti
VI. kniha	Zostup do podsvetia	Poznanie a zmúdenie
VII. kniha	Sobáš s Lavíniou	Vstup do dospelosti
VIII. kniha	Vulkánov pancier	Vnútorné budovanie ľudskej duše
IX. – XII. kniha	Zobrazenie bojov v Itálii	Boj s rôznymi podobami zla

Fulgentius si z každého Vergíliovho spevu vyberá vždy určité motívy, ktoré potom alegorizuje takým spôsobom, aby odrážali nejakú etapu vo vývine ľudského života. Napríklad motív búrky a stroskotania Aeneových druhov na líbyjských brehoch z prvej knihy *Aeneidy* mu slúži na rozvinutie témy nebezpečenstiev, ktoré bezprostredne súvisia s pôrodom človeka. Všetky postavy, ktoré sa nejakým spôsobom angažujú v tejto udalosti, sú prostredníctvom etymologickej alegorizácie prepojené s motívom nebezpečenstva, ktoré prináša príchod človeka na svet. Junona predstavuje „bohyňu pôrodu“ (*dea partus*). Meno vládára vetrov Aeola, ktorý spôsobuje katastrofálne



stroskotanie Aeneových druhov, je podľa Fulgentiovoho výkladu odvodené z gréckeho slova *eonolus*, ktoré znamená „destrukciu ľudského rodu“ (*saeculi*

interitus).^[12] Pomenovanie nymfy Déiopeiie zas vo Fulgentiovej interpretácii odkazuje na slovné spojenie „verejný zrak“ (*uisio publicum*) (Cont. 91.9-18).^[13] Ak si to zhrnieme, tak príchod na svet (symbolizovaný Junonou ako bohyňou pôrodu) predstavuje nebezpečenstvo pre ľudský rod (symbolizované Aeolom). To sú rôzne veci, ktoré sa nám môžu stať hneď na začiatku nášho života. Napriek týmto nebezpečenstvám sa nám však pôrodom otvára priestor k tomu, aby sme sa začlenili do spoločenstva ľudí, aby sme nadobudli *uisio publicum*, t. j. „verejný zrak“ (symbolizovaný Déiopeiou). Na jednej strane nám tak síce pri pôrode hrozí nebezpečenstvo smrti, ale na strane druhej nám tento akt otvára priestor pre realizáciu nášho života v spoločnosti.

Expositio sermonum antiquorum

Dielo s názvom *Výklad starobylých slov* pozostáva zo šesťdesiatich dvoch stručných významových definícií neobvyklých slov, ktoré môžeme nájsť v spisoch starovekých autorov od Ennia až po Martiana Capellu. Každý jeden termín Fulgentius stručne definuje a následne bližšie približuje na citáte z nejakého diela. Autor sa zaoberá výkladom rozličných slov od raných pohrebných zvykov cez etruské termíny až po novšie výrazy z gréckeho rečníctva a rímskej literatúry. Kým definície č. 1 - 11 sa týkajú termínov, ktoré súvisia s pohrebnými obradmi, veštením, obetami či božstvami, všetky ostatné (s výnimkou definície č. 14 a 48) sa zaoberajú vysvetlením hovorových a odborných pojmov spätých s rôznymi oblasťami ľudského života (napr. s jedlom, loďami, kuchynským náčiním a pod).^[14] Fulgentiovu metodológiu si môžeme demonštrovať na dvoch príkladoch, v ktorých autor bližšie vysvetľuje význam slov *suppetiae* a *praesegmina*:

25. [*Quid sint suppetiae.*] *Suppetias dicimus auxilium; unde et Memos in tragoedia Herculis ait: 'Ferte suppetias, optimi comites'* (Ser. 119.4-6).

25. Čo sú *suppetiae*. Výrazom *suppetiae* označujeme pomoc, ako hovorí Memos v tragédii *Hercules*: „Príďte nám na pomoc, najdrahší priatelia.“

48. [*Quid sint praesegmina.*] *Praesegmina sunt partes corporis incisae, ut Tages in aruspicinis ait: 'Praesegminibus amputatis'* (Ser. 124.3-5).

48. Čo sú *praesegmina*. *Praesegmina* sú odseknuté časti tela, ako hovorí Tages v spise *O veštení*: „S odseknutými údmi.“

De aetatibus mundi et hominis

Spis *O epochách sveta a ľudstva* sa celkovo skladá zo štrnástich kníh a zaoberá sa výkladom biblickej a svetovej histórie. Knihy č. I - IX popisujú biblickú históriu, kniha č. X sa zaoberá životom a skutkami Alexandra Macedónskeho, XI. kniha sa venuje výkladu dejín republikánskeho Ríma, knihy č. XII - XIII tematizujú pôsobenie Ježiša Krista a apoštolov a posledná XIV. kniha popisuje dejiny rímskych cisárov od Augusta až po nástup Valentiana III (zomrel v roku 455 n. l.). Dielo sa končí náhle vetou: „Valentianus opovrhoval vojenským pásom a prijal dar cisárskej koruny“ (*Valentinianus militare cingulum spernit et imperii diadematis munus excipit*) (Aet. 179.10-11). Z tohto dôvodu sa spis považuje za nedokončený alebo za neúplne zachovaný. Fulgentius vychádzal pri jeho koncipovaní najmä z Biblie a z diel kresťanských historikov Eusebeia z Caesareie a Orosia. Po formálnej stránke je dielo napísané v premyslenej lipogramatickej forme. Autor tak v texte jednotlivých kníh úmyselne vynecháva vždy jedno písmeno z abecedy.^[15] V prvej knihe je napríklad vynechané písmeno „a“, v jedenástej písmeno „l“ a v štrnástej písmeno „o“. Spis tak nenadobúda len historickú hodnotu, ale je aj príkladom autorského experimentovania s formálnou stránkou literárneho textu.

Literatúra

HAYS, G.: 'Romuleis Libicisque Litteris': Fulgentius and the 'Vandal Renaissance'. In: MERRILLS, A. H. (eds.): *Vandals, Romans and Berbers. News Perspectives on Late Antique North Africa*. Aldeshot: Ashgate 2004, s. 101 - 132.

HAYS, G.: The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius. In: *The Journal of Medieval Latin*,

roč. 13, 2003, s. 163 – 252.

HELM, R.: *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri* 1898.

WETHERBEE, W.: From late Antiquity to the twelfth century. In: MINNIS, A. – JOHNSON, I. (eds.): *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume II. The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 99 – 116.

WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*. Columbus: Ohio State University Press 1971.

PUTNA, C. M.: Křesťané a římské dědictví: básnik svůdce, básnik kazatel, hymny bez básníků. In: FISCHEROVÁ, S. – STARÝ, J. (eds.): *Původ poezie: Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha: Argo 2006, s. 85 – 98.

PUTNA, C. M.: Svět posledních římských pohanů v zrcadle Macrobiovéch Saturnálií. In: MACROBIUS: *Saturnálie*. Praha: Hermann a synové 2002, s. 7 – 67.

WOLFF, E.: Vergil and Fulgentius. In: *Vergilius*, roč. 54, 2008, s. 59 – 69.

ZIOLKOWSKI, M. J. – PUTNAM, C. M. (eds.): *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*. New Haven; London: Yale University Press 2008.

P o z n á m k y

[1] HAYS, G.: The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius. In: *The Journal of Medieval Latin*, roč. 13, 2003.

[2] WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*. Columbus: Ohio State University Press 1971, s. 3.

[3] Pri prepisovaní a paginovaní latinského textu sa pridržame štandardnej edície Rudolfa Helma. HELM, R.: *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri* 1898.

[4] HAYS, G.: 'Romuleis Libicisque Litteris': Fulgentius and the 'Vandal Renaissance'. In: MERRILLS, A. H. (eds.): *Vandals, Romans and Berbers. News Perspectives on Late Antique North Africa*. Aldershot: Ashgate 2004, s. 101 – 102.

[5] Tamže, s. 103 – 104.

[6] WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*, s. 6.

[7] HAYS, G.: *The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius*, s. 220.

[8] V edícii Fulgentiovoho diela od Rudolfa Helma sa nachádza dovedna päť spisov. HELM, R.: *Fabii Planciadis Fulgentii V.C.* Posledný piaty spis s názvom *S. Fulgentii episcopi super Thebaiden* však dozaista vznikol až v stredovekom období. HAYS, G.: *The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius*, s. 164.

[9] PUTNA, C. M.: Svět posledních římských pohanů v zrcadle Macrobiovéch Saturnálií. In: MACROBIUS: *Saturnálie*. Praha: Hermann a synové 2002, s. 65; PUTNA, C. M.: Křesťané a římské dědictví: básnik svůdce, básnik kazatel, hymny bez básníků. In: FISCHEROVÁ, S. – STARÝ, J. (eds.): *Původ poezie: Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha: Argo 2006, s. 90; WETHERBEE, W.: From late Antiquity to the twelfth century. In: MINNIS, A. – JOHNSON, I. (eds.): *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume II. The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 107.

[10] ZIOLKOWSKI, M. J. – PUTNAM, C. M. (eds.): *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*. New Haven; London: Yale University Press 2008, s. 660; WOLFF, E.: Vergil and Fulgentius. In: *Vergilius*, roč. 54, 2008, s. 61.

[11] PUTNA, C. M.: Křesťané a římské dědictví: básnik svůdce, básnik kazatel, hymny bez básníků, s. 90.

[12] Fulgentius odvodzuje tento význam z prepisu gréckych slov αἰών (slov. „vek, rod“) a ὀλοός (slov. „deštruktívny“). WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*, s. 147.

[13] Autor odvodzuje tento výklad zo slova *demos* (gr. δῆμος), čo znamená „verejný“ a výrazu *iopa* „oči alebo zrak“ (Cont. 91.15-16). Výraz *iopa* pravdepodobne vychádza z gréckeho slova ὀπή = „otvorený“. WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*, s. 147.

[14] WHITBREAD, L. G.: *Fulgentius. The Mythographer*, s. 157.

[15] Tamže, s. 179 – 180.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
peter.frano@ucm.sk

ŠKVRNDA, F., ZELINOVÁ, Z.: Je sókratovská starosť o seba aktuálna aj v súčasnosti? In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

The following review study contextualizes the content of the book *Care of the Self: Ancient Problematizations of Life and Contemporary Thought* from the perspective of contemporary scientific life and its pedagogical nature. The introduction briefly outlines the general state of higher education affairs, particularly in humanities, and points to their main problems and defects. The first part analyses the Suvák's ideas about ancient socratic philosophers and endeavours to match them with contemporary educational process. The second part deals with Flachbartova's account of practical cynic life and on its foucaultean academic-political background tries to delineate possible consequences for the notion of modern public intellectuals as critics of the society. The following part examines the Sisakova's analysis of Sloterdijk's notions of *antropotechniques* and *homo artista*. The conclusion revising each author's contribution to the given problems of educational processes in the field of humanities and on the whole evaluates general contribution of the reviewed book.

Keywords: Care of self, Humanities, Paedagogical process, Socrates, Cynicism, Sloterdijk

Flachbartová, L., Sisáková, O., Suvák, V.: *Starosť o seba: Antické problematizácie života a súčasné myslenie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, 180 s.

Predkladaná recenzná štúdia vychádza z nášho vlastného pochopenia významu problematiky, ktorej sa recenzovaný titul dotýka. K téme starosti o seba a problematizácii života sa dá pristupovať rôznymi spôsobmi. My sme sa rozhodli kontextualizovať tieto témy najmä cez prizmu pedagogického procesu a miesta humanitných štúdií vo „vedomostnej spoločnosti“. Domnievame sa, že týmto spôsobom dokážeme lepšie vystihnúť kľúčové momenty recenzovaného titulu, ako aj možné implikácie pre budúci výskum – alebo praktickú realizáciu – témy starosti o seba.

Žijeme v období, keď musia humanitné vedné odbory zdôvodňovať svoju opodstatnenosť a spoločenský prínos omnoho intenzívnejšie ako kedykoľvek počas svojej dlhovekej existencie.^[1] Zatiaľ čo v antike, stredoveku, renesancii, osvietenstve a romantizme bol filozof-*humanista* vážnym a rešpektovaným vedcom, ako aj akýmsi „vychovávateľom“ spoločnosti, v súčasnosti sa jeho morálna autorita nielenže spochybňuje, ale priamo sa vníma ako nadbytočná, a tým zbytočná.

Zdá sa, že za tento stav môžeme obviňovať masovú kultúru, ktorá všetko hodnotí cez „praktický“ prínos – cez prizmu toho, čo je možné vyjadriť protokolárne, čo je možné kvantifikovať a následne aplikovať do praxe.^[2] Marketizácia, korporatizácia, manažerizmus, ekonomizmus a byrokratizmus sa následne negatívne premietajú aj do profesijného života samotných vedcov a bádateľov.^[3]

Kríza humanitných vied je tak v začarovanom kruhu. Príčiny súčasného úpadku humanitných vied v očiach spoločnosti môžeme vidieť aj v prehnanom zameriavaní sa bádateľov na skúmanie pojmových štruktúr, na teóriu, ktorá nechce a ani nemôže skúmať komplexné vzťahy človeka k jeho okoliu. Univerzitné vzdelávanie v súčasnosti upustilo od svojho pôvodného zámeru, ktorým bola *konverzia* individuálneho človeka, schopnosť meniť seba samého v súlade s požiadavkami okolia. To platí najmä o súčasnej filozofii.^[4]

Pod týmito „požiadavkami“ nemáme na mysli jednoduchú schopnosť adaptácie človeka na nové technológie. Ide skôr o problémy vzájomných vzťahov medzi ľuďmi alebo medzi civilizáciou a prírodou, ktoré dnes tak akútne pociťujeme napríklad v súvislosti s problémami multikulturalizmu,

ekológie a politiky vo všeobecnosti. Musíme sa pýtať: Aké je dnes poslanie humanitných vedcov? Majú vzdelávať spoločnosť? Ako však prehovárať k ľuďom, ktorí nemajú záujem počúvať alebo ktorí nerozumejú tomu, čo sa im hovorí? Aké hodnoty majú prezentovať ako tie „správne“, alebo ešte presnejšie – ako ich naučiť kriticky myslieť?

Túto apóriu pedagógov a vedcov z radov humanitných odborov vystihuje príklad, ktorý uviedla v trochu inej súvislosti Hannah Arendtová. Paradox, ktorý nastal v dôsledku úpadku spoločenskej hodnoty filozofie, nás postavil pred doposiaľ nepredvídateľné situácie: Atóm je možné využiť nielen na energiu, ale aj na výrobu bomby.[5] Dnes, keď ľudská spoločnosť dospela k poznaniu prírody a kozmu omnoho ďalej ako kedykoľvek v minulosti, trpíme komplexom sebadeštrukcie, ktorý v minulosti vôbec neexistoval. Vieme ľudí naučiť, ako vyrábať a využívať atómovú energiu, nevieme ich však naučiť, ako ju nezneužívať.

Na jednej strane tak stojí slonovinová veža humanitných učencov, ktorí nie sú schopní vytvoriť ideálne spoločenské podmienky pre *konverziu* indivíduí, na druhej strane stojí slonovinová veža prírodných vedcov, ktorí nemôžu predvídať dôsledky a celoplošný dosah svojich objavov. V strede medzi nimi je bahno, do ktorého sa prepadá masová kultúra čoraz hlbšie a hlbšie.

Je preto mimoriadne dôležité, priam až existenciálne nevyhnutné, aby sa práce humanitných vedcov postavili zoči-voči výzve byť zrkadlom nielen spoločnosti, ale aj sebe samým. Aby podnecovali všetkých členov toľko proklamovanej „vedomostnej spoločnosti“ k uvedomovaniu si a neustálemu prehodnocovaniu svojich potrieb, k starosti o seba samého, aby ich *menili*. Vedeckých publikácií, ktoré popisujú jednotlivé aspekty spoločenskej krízy, je dnes neúrekom. Avšak tým, že budeme prstom ukazovať na topiaceho sa, ho ešte nevytiahneme. Na to je potrebné zostúpiť dole, namočiť sa, nemať ilúzie, že problémy za nás vyriešia iní a nám stačí len hlasno kričať z pohodlia a výšin slonovinovej veže.

Z nemnohých prác, ktoré nielen identifikujú príčiny súčasných akútnych problémov – vrastených ako v masovej kultúre, tak aj vo vedeckom svete –, ale ponúkajú aj riešenia, ako z krízy von, predstavuje nová publikácia vydavateľstva Prešovskej univerzity *Starosť o seba: Antické problematizácie života a súčasné myslenie* od trojice autorov Lívie Flachbartovej, Olgy Sisákovej a Vladislava Suváka originálny príspevok do diskusie. Autori sa témam, ktoré v publikácii predstavili, venujú už dlhšiu dobu, čo sa nepochybne odzrkadľuje na ich vysokej kvalite.[6] Hlavným námetom publikácie je snaha previazať súčasnú kultúru a myslenie európskej filozofickej tradície s jej antickými počiatkami.

Na jednej strane stoja Sókratés, Antisthenés a Diogenés zo Sinópe, najvýznačnejší „verejní intelektuáli“ z klasického obdobia antickej filozofie. Na druhej strane stoja myšlienkové odkazy tých najangažovanejších európskych intelektuálov, ktorí svoje životy nezasvätili len teoretickému štúdiu, ale aj snahám uviesť svoje teórie do praxe. Sú nimi Jan Patočka, český filozof a krstný otec Charty 77; Pierre Hadot, pôvodne kňaz, ktorý si zvolil kariéru profesora histórie helenistického a rímskeho myslenia a ktorý vytvoril koncepciu antickej filozofie ako *manière de vivre* moderného univerzitného profesora; ďalej Michel Foucault, militantný intelektuál a „whistleblower“ kultúrnych a spoločenských inštitúcií, akými sú väznice, nemocnice, ústavy, politické kluby atď.; a napokon Peter Sloterdijk, súčasný nemecký filozof, ktorý v nedávnej minulosti uvádzal vlastnú televíznu reláciu *Im Glashaus: Das Philosophische Quartett* na ZDF.[7]

I.

Prvá časť knihy nás uvádza do sveta antickej praktickej filozofie. Sókratés, ktorý patril medzi najvplyvnejších spoločenských kritikov svojej doby, nebol len neúnavným diskutérom, ktorý vždy skončil pri starom známom „viem, že nič neviem“. Suvák pred nami plasticky stvárňuje menej známe aspekty Sókratovej koncepcie filozofie ako starosti o seba samého. Jediným umením, ktoré Sókratés ovládal, jedinou znalosťou, ku ktorej sa priznával, bolo umenie lásky ako výchovy. Sókratova

pedagogika nepredstavuje nič iné, ako dobre známú „školu hrou“.

Nejde však o hru naivnú, detskú alebo ironickú, ale o hru povýšenú na životný princíp, na terapiu. Ide o hru pravdy, ktorú hráme so sebou samým. Pravidlom tejto hry je Sókratovo umenie rozhovoru, tzv. *elenchos*, ktorého cieľom nie je dospieť k nejakému súboru poznatkov, ale skôr k akémusi stavu kontinuálneho vedomia, keď si uvedomujeme nielen dôsledky, ktoré naše konanie môže mať na naše okolie, ale aj jeho príčiny – naše túžby a skutočné motivácie.

Sókratés bol podľa Suváka terapeut, ktorý dokázal ku každému človeku pristupovať individuálne, vedel vycítiť a vypozerovať, ako k človeku prehovárať tak, aby dokázal prijať svoje nedostatky a chyby. Bol príkladom toho, že „z krásnych rečí vzniká v duši *sófrsyné*“ (s. 31), rozumnosť a umiernenosť, [8] inými slovami, sebareflexia. „Sókratovská *therapeia* vyjadruje bytostný záujem o seba samého, a tým aj o druhých ľudí, ktorí vstupujú do nášho života“ (s. 19). Rozdiel medzi subjektom a objektom sa vytráca, učiteľ, filozof a milovník sa v procese výchovy stávajú jednou a tou istou postavou.

V druhej kapitole Suvák približuje názory a postoje „menšieho“ sókratovca Antisthena a jeho chápanie starostlivosti o seba samého. Aj Antisthenés bol aktívnym filozofom, ktorý vychovával svojich spoluobčanov svojím osobným príkladom – tým je napokon Antisthenés známy aj z dejín filozofie. Svoje myšlienky vyjadroval prostredníctvom homérskeho predstáv, a tak dokázal priblížiť filozofické ideály širšiemu publiku. Oproti Platónovým ideám postavil silu konkrétneho charakteru, ktorý sa nesmie spoliehať na večne pravdivé ideály vzdialené každodennému životu. Zdatnosť a múdrosť nepotrebuje príliš dlhé „výklady“ ani „náuky“, spočíva v činoch (s. 48), v tom, koľko energie vložíme do starosti o seba samého, do procesu spoznávania sa a pretvárania seba, a tým aj druhých.

Jediný skutočný spôsob, ako môžeme vyriešiť problémy druhých, je ten, že vyriešime problémy nás samých. Antisthenova filozofická výchova spočívala na stotožnení „námahy“ s „dobrom“ (s. 44). Skutočnú zmenu svojho života človek dosiahne len vtedy, ak sa ako Héraklés rozhodne bojovať s najsilnejšími netvormi sveta – so svojimi nerestami, s pohodlnosťou, so strachom a samolúbosťou. Sókratovsko-antisthenovská terapia je tak „neustálou prácou na sebe“ (s. 57), teda sebazdokonaľovaním.

Za Suvákovými historicko-filozofickými úvahami stojí prepracovaný metodologický postup, ktorý na rozdiel od „analytického“ spôsobu čítania textov zdôrazňuje najmä kontextuálny prístup, v prípade Platóna dramatický dej dialógov (s. 9). Platón bol majstrovským psychológom a aj zdanlivo vedľajšie zmienky o výzore a duševnom stave nejakej postavy v jeho dialógu môžu mať z filozofického hľadiska dôležitý význam, pretože odhaľujú, ako sa v antike filozofia žila, ako sa odohrávala v konkrétnych situáciách s konkrétnymi charaktermi. Suvákovy úvahy nás privádzajú k myšlienke, že za vtipným a ironickým prirovnávaním Sókrata k pôrodnej babici sa schováva čosi omnoho hlbšie – bytostný vzťah učiteľa k svojmu žiakovi. Iróniou osudu je, že pojem pre pôrodnú babicu (*maia*) Gréci používali aj vo význame „matka“, v našom zmysle „starká“.

Sókratovská terapia tak odkazuje na dôležitý moment – medzi žiakom a učiteľom musí byť istá „rodinná príbuznosť“. Žiak musí byť súčasťou učiteľa samotného, jeho zrkadlom, v ktorom môže učiteľ vidieť horizont svojich vlastných možností a posúvať sa v starostlivosti o seba ďalej. Starostlivý učiteľ sa nikdy nezníži k tomu, aby študentovi len formálne „odprednášal“ učivo a vôbec sa nestaral o to, či a ako sa jeho slová a poznatky uchytiť v duši študenta. Babica nemôže čakať pri pôrode len na to, kedy dieťa konečne už príde na svet. Musí robiť všetko preto, aby na jednej strane prežila aj matka, na druhej strane aj dieťa. Musí si všímať, aká je rodička, čo jej prospieva, čo jej škodí. Podobne je na tom aj pedagóg – na hodinu sa pripravuje vždy nanovo, každá jedna prednáška je jedinečná, pretože vždy rodí myšlienky iný študent, resp. iná skupina študentov. Tak ako neexistuje „zlá“ rodička, neexistuje ani „zlý“ študent. Existujú len „ťažšie“ prípady. Ovládať babické umenie je

vskutku heraklovska robotu, ktorá od pedagóga a vedca vyžaduje zakaždým iný spôsob prednesu, inú rétoriku, iný charakter – jednoducho nikdy sa nekončiacu prácu na sebe samom.

II.

Druhá časť monografie veľmi úzko nadväzuje na predchádzajúce kapitoly. Po Sókratovej a Antisthenovej koncepcii starostlivosti o seba stavia pred nás Lívia Flachbartová príklad Diogena zo Sinópe, známeho filozofa, ktorý žil namiesto domu vo veľkom sude priamo na očiach verejnosti. Diogenés bol veľkým provokatérom. Sám seba považoval za falšovateľa obeživa, pretože sa domnieval, že staré mravy (v antike to isté slovo pre „obeživo“, *nomismata*) sa jednoducho už príliš dlhým obehom ošúchali, „zvonkajškovali“.

Ako sa dozvedáme z Lactantiovoho citátu, Diogenés bol dobrovoľný žobrák, ktorého životný štýl spočíval v troch hlavných zásadách – všetkým pohrdať, nič nevlastniť a pred ničím sa nehanbiť (s. 75 – 76). Jedinú výnimku predstavuje skutočné dobro, za ktoré Diogenés považoval sebestačnosť ako formu tej najdokonalejšej slobody. Tou nesmieme pohrdať, musíme sa zo všetkých síl snažiť získať ju a jedine vtedy sa hanbiť, ak sa nám to nepodarí. Tak ako sa Héraklés svojimi útrapami a námahami čoraz viac približoval na Olymp, aby sa stal nakoniec nesmrteľným bohom, tak sa Diogenés svojím asketizmom zameraným na dosiahnutie slobody približoval v najvyššej možnej miere k božskej dokonalosti. Týmto dokonalým stavom bola preňho *autarkia*, nezávislosť v zmysle sebestačnosti. Bohovia sú dokonalí a dokonalosť je stav, v ktorom už nič ďalšie nie je potrebné. V tomto ohľade sú aj zvieratá slobodnejšie ako ľudia (s. 81), pretože uspokojovanie svojich telesných potrieb nachádzajú v bezprostrednom vzťahu s prírodou.

Celoživotné úsilie spočívajúce v osvojovaní si životných zásad, prostredníctvom ktorých sa stávame čoraz viac slobodnými, demonštruje autorka tiež na anekdotách o Kratétovi, Diogenovom žiakovi. Kratéta prezývali aj „otváračom dverí“ (*thyrepanoiktés*), pretože chodil do každého domu zvlášť, otváral dvere a napomínal ľudí (s. 87). Kratés mal údajne vo zvyku milovať sa so svojou ženou Hipparchiou na verejnosti, pred všetkými (s. 75). Z týchto príkladov je zrejmé, že morálny charakter filozofa dokladajú jeho činy, nie reči a texty.

Flachbartovej úvahy nás privádzajú k predstave nového typu humanitného učenca – verejného intelektuála, ktorý nemá žiadne súkromie, pretože svoje poslanie vychovávať spoločnosť realizuje prostredníctvom svojho života. Celý život je preňho neustálym bojom so sebou samým, aby neustal vo svojom úsilí, aj keď ho druhí budú odsudzovať, ohovárať a pozeráť sa naňho ako na podivína. Predstava, že by dnešní profesori filozofie žili vystavení v akýchsi sklenených klietkach na námestiach, na prvý pohľad môže pôsobiť trochu bizarne, prinajlepšom komicky. No nemali by sme zabúdať, že v prípade antických filozofov išlo o najvyššiu obeť, ktorú mohli podstúpiť kvôli výchove verejnosti.

Flachbartová vyzdvihuje aj ďalšiu typickú črtu kynickej filozofie, ktorá súvisí s programovým „falšovaním obeživa“. Je ním sloboda v zmysle vedieť povedať každému pravdu priamo do očí – *parrhésia*. Diogenés už nie je Sókratés-babica, nestará sa ani tak o jednotlivcov, ako skôr o „systém“. Azda žiadny z Diogenových výrokov nie je taký známy, ako jeho slová, ktoré adresoval kráľovi Alexandrovi Veľkému, stelesneniu vládnucej vrstvy spoločnosti. Keď sa pred neho Alexander postavil a veľkoryso sa ho spýtal, čo by si Diogenés od neho ako všemocného panovníka želal, Diogenés mu údajne odvetil: odstúp mi zo svetla. Je to práve tento posledný aspekt kynizmu – nekompromisné hovorenie pravdy v zmysle bojovania s autoritami –, ktorý rozvinul vo svojom myslení neskorý Foucault a ktorý predstavuje pilier jeho úvah o demokracii a slobode prejavu.

Parrhésia má podľa Foucaulta päť charakteristických črt: musí byť (1) priama a úprimná, (2) pravdivá, (3) nebezpečná pre toho, kto ju praktizuje, (4) kritická voči adresátovi, ktorý ju prijíma a (5) povinná (s. 90 – 91). Kynický život v pravde, keď vyjadrujeme našu náklonnosť k priateľom

rovnakým spôsobom, akým vyjadrujeme nenávisť k nepriateľom, nie je v žiadnom prípade kazateľstvom (s. 94) – je to performatívna múdrosť, viažuca sa na konkrétny čas a miesto. Je to neprenosný poznatok, ktorý nemá univerzálnu platnosť, ale vzniká vždy idiosynkraticky. Kynik druhým ľuďom otvára oči svojím telom, slovami, skutkami, jednoducho čímkoľvek a akokoľvek – hlavné je to, aby sa pravda hovorila, aby sa odhalili príčiny problémov za každú cenu.

III.

Tretia časť monografie je zameraná na aktuálnu filozofickú tému posthumanizmu ako problému transformácie „antropologického obratu na antropotechnický“ (s. 165). Po Sókratovom umení *therapeie* a po Diogenovej snahe búrať tradičné hodnoty a viesť individuum k *parrhesii* prenáša Olga Sisáková pozornosť na ďalších súčasných autorov – najmä na Petra Sloterdijka a jeho koncepciu starosti o seba. Na úvahách tejto autorky môžeme jasne sledovať, do akej miery sa koncepcia starosti o seba dostáva do centra pozornosti autorov v 21. storočí.

Dajú sa staré grécke gnómy ako *gnothi sauthon* či *epimeleia héautou* pokladať za stále živé a aktuálne? Na túto otázku by sme asi najlepšie odpovedali taktó: do istej miery áno. Sisáková sa snaží poukázať na to, že Sloterdijk si kladie predmetné antické koncepty skôr ako nejaký pevný základ, na ktorom potom stavia svoju vlastnú filozofiu.

Mohli by sme povedať, že ústredným bodom Sloterdijkovej koncepcie filozofickej antropológie sa stáva tzv. *antropotechnika ako techné tú biú* (s. 133). Podľa Sisákovvej Sloterdijkov postoj vytvára isté paralely s Foucaultovými analýzami antickej etiky, ale aj s prácou W. Schmidta *Philosophie der Lebenskunst*. „Všetky tri sledované filozofické koncepcie (Sloterdijka, Foucaulta, Schmidta), ako aj sociologické teórie Bourdieua a Sennetta smerujú od antropológie autoformatívnych činností a práce k eticko-axiologickým zdôvodneniam askézy a v konečnom dôsledku k artikulácii konštitutívnych základov kultúry, ktoré spočívajú v asketickom odročovaní slasti a transcendovaní reality v praktikách ‚vystupovania na breh‘ alebo do sféry ‚ešte nie‘“ (s. 135 – 136).

Azda najväčšiu pozornosť v rámci tejto citácie vyvoláva spojenie „autoformatívna činnosť“. Práve autoformatívna činnosť zakladajúca sa na sebvýchove, teda na asketickom sebatréningu má veľmi blízko k Diogenovej a Sókratovej filozofii, ako ju rozvíjajú Suvák s Flachbartovou. Sisáková rekonštruje a analyzuje jednotlivé Sloterdijkove argumenty, ktoré hovoria o antropotechnickom obrate v rámci filozofickej antropológie a postmetafyzického obdobia. Ide o tzv. antropológiu „cvičiaciho života“ (s. 124). Antropotechnický obrat sa spája predovšetkým s antropotechnikami a s novou definíciou ako *homo artista* a *homo immunologicus* (s. 124 – 133).

Človek definovaný ako *homo artista* v Sloterdijkovom chápaní nadväzuje na Nietzscheho koncepciu asketológie (s. 124) a požaduje vypracovanie jej univerzálneho programu, teda akéhosi univerzálne platného modelu „života v cvičeniach“ (s. 126). Čo si však máme konkrétne predstaviť pod Sloterdijkovým pojmom „cvičenia“? Čo robí individuum jedinečným, keď „žije svoj život v cvičeniach“? Podľa Sloterdijka je cvičenie každá operácia, „ktorou sa stabilizuje alebo stúpa kvalifikácia konajúceho na opakované vykonanie tej istej operácie, nezávisle od toho, či bude deklarované ako cvičenie, alebo nie“ (s. 129). Toto je však stará sókratovská požiadavka, ktorú využíval na kritiku demokracie – architekti musia rozhodovať o stavbách, stratégovia o tom, kedy a s kým viesť vojnu, lekári o tom, aký postup liečenia je vhodný pre chorých.

„Genézu figúry *homo artista* Sloterdijk interpretuje v kontexte teórie kultúry. Kultúrotvorným procesom je v jeho jazyku pohyb ‚secésie‘, ktorý tu znamená vystúpenie človeka z vôd návyku na breh neobyčajného, zrieknutie sa zažitých foriem života a podniknutie riskantného dobrodružstva, ‚katapultovanie sa z habituálnych spoločností‘, teda odhodlanie zmeniť život“ (s. 127 – 128).

Definícia človeka ako *homo artista* priamo súvisí s tým, že v Sloterdijkovej antropológii je človek

zároveň aj *homo immunologicus*. To znamená, že človek ako spoločenský tvor disponuje systémom praktík, ktoré boli sformované jeho biologickým a sociálno-kultúrnym prostredím a ktoré mu pomáhajú prekonávať jednotlivé udalosti osudu alebo reagovať na nevyhnutnosť smrti (s. 130). Tento fakt nám opäť naznačuje, že „Sloterdijkov človek“ sa bezhlavo nestavia na odpor voči spoločenským a kultúrnym normám na spôsob Diogena zo Sinópe. Na druhej strane si podržiava mnoho znakov Diogenovho „falšovania obeživa“, pretože špecificky chápanou koncepciou cvičenia neustále posúva horizont jednak svojich vlastných možností, jednak možností celej spoločnosti.

Sloterdijkova koncepcia predstavuje vzburu voči konzumnej spoločnosti a svetu zážitku nastavuje zrkadlo sveta odriekania, teda cvičení ako artistických praktík. Tento autor tak vytvára podľa Sisákovej novú etiku individua (s. 165). Zrkadlo askézy je však zbavené akéhokoľvek náboženského nánosu. Práve odstránenie tohto rozmeru z koncepcie starosti o seba vytvára rozdiel medzi jeho a sókratovskou náukou. Zatiaľ čo Sókratova filozofia je naplno ponorená do rúcha nového, filozofického náboženstva, Sloterdijk sa snaží o úplnú despiritualizáciu. Sisákova v tomto kontexte upozorňuje na to, že „Sloterdijkova analýza modernej kultúry, predovšetkým jej masových foriem, dokazuje presun askéz z oblasti náboženských praktík a ‚religioidných‘ spirituálnych cvičení do oblasti športu a rôznych foriem terapií a tréningov, teda celkový trend ‚despiritualizácie askéz‘. V tejto perspektíve imperatív ‚Musíš meniť svoj život!‘ už nie je duchovnou výzvou profétu alebo básnika, je skôr príkazom trénera vyzývajúceho k získaniu formy...“ (s. 123 - 124).

Hlavným cieľom Sloterdijkovej filozofickej antropológie sa nepochybne stáva snaha vytvoriť etickú, teda axiologickú teóriu založenú na koncepcii antropotechník, teda praktík prekonávania seba, starosti o seba ako „nového druhu etiky, ktorá sa zakladá na požiadavke stúpania, vzťahovania sa, umocňovania, askézy“ (s. 143).

*

Suvákove úvahy o sókratovskej *therapii* ako výchove sú príkladom toho, že kultúrotvorný potenciál antiky nie je v žiadnom prípade antikvárnou záležitosťou, ale výsostne aktuálnou témou, ku ktorej sa musíme neustále vracáť a ktorá tvorí základ našich skutočných európskych hodnôt. Podľa nás nejde ani tak o „tému“ v zmysle teórie, ktorá je predmetom tejto knihy. Knihy sa čítajú a život sa žije. Sókratés a Antisthenés nás však ako praví *psychagógovia* vyvádajú prostredníctvom svojho osobného príkladu zo sveta kníh do sveta skutočného života, do praxe. Kto nie je schopný pristupovať k svojmu životu autenticky a neustále meniť seba samého k lepšiemu, kto nie je schopný problematizovať zmysel svojho povolania a cez prizmu svojich činov byť kritikom seba samého, ten nedokáže napredovať vo svojich činnostiach a stávať sa lepším.

Flachbartovej štúdia predstavuje mimoriadne podnetné prepojenie kynickej filozofie s modernou koncepciou performatívnej filozofie Michela Foucaulta. Na rozdiel od Sókrata a Antisthena je postava Diogena dnes „využitelná“ len obmedzene, pretože šokujúce praktiky často nedokážu preniknúť zábrami individuálnych hodnôt. Inými slovami, zatiaľ čo Sókratés a Antisthenés na spôsob Odyssea opatrne volili metódy, akými možno prehovoriť ku každému, akokoľvek odlišnému jedincovi, Diogenés na spôsob Héraklea bojuje proti zlu otvorene, bez akejkolvek ústretovosti. Tento spôsob považujeme za mimoriadne efektívny najmä pri kritike politickej kultúry, ktorá je v slovenskom akademickom prostredí napriek dobrej vôli v miernom bezvedomí.

Sisákovej reflexie o Sloterdijkovi posúvajú horizont sókratovsko-antisthenovskej a kynicko-foucaultovskej starosti do všeobecnejšej, univerzálnejšej roviny, no zároveň je v nej badateľná úzka súvislosť s predchádzajúcimi koncepciami. Práve Sloterdijkov naliehavý a absolútny imperatív „Musíš meniť svoj život“ sa stáva akosi ozvenou Sókratovej a Diogenovej praktickej filozofie v súčasnosti. Sisákovej príspevok tak uzatvára tému starosti o seba samého ako zodpovednosti za smerovanie našej kultúry a identity.

V dnešnej dobe je neustále potrebné vracat sa nielen ku koncepciám antických filozofov, ale ich aj aktívne pretvárať a na ich základe formovať akési „neo-antické“ filozofické koncepcie. Sókratés s Antisthenom, Diogenés s Foucaultom a Sloterdijk môžu predstavovať kľúč k tomu, ako prelomiť súčasný trend v odboroch humanitných štúdií, ako prispieť k zlepšeniu „vnútrajška“ vedeckej komunity, a tým aj „vonkajška“ masovej kultúry. Predkladaný titul je podľa nás ukážkou toho, akým spôsobom by mala naša súčasná akademická obec a najmä jej filozofická časť pracovať sama na sebe – spoznávať to, odkiaľ vzišla, čoho je súčasťou, kam smeruje a ako prakticky realizovať svoje ciele.

Literatúra

- ARENDR, H.: *O násilí*. Praha: OIKOYMENH 1995.
- FLACHBARTOVÁ, L.: Slovak Socratic Projects. In: *ELECTRYONE 2*, 2014, s. 48 – 78.
- FLACHBARTOVÁ, L.: *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2015.
- FLACHBARTOVÁ, L., SISÁKOVÁ, O., SUVÁK, V.: *STAROSŤ O SEBA: Antické problematizácie života a súčasné myslenie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2016.
- HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe*. Praha: Pavel Mervart 2010.
- PORUBJAK, M.: Mráz prichádza od všadiaľ. In: *Ostium 11*, 2015, [nestr.] 8 s.
- SISÁKOVÁ, O.: Filozofická antropológia ako špecifický spôsob formulovania problému človeka. In: SISÁKOVÁ, O., CEHELNÍK, M. (eds.): *Reformulácie antropologickej otázky v súčasnej filozofii III*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2008, s. 9 – 33.
- SISÁKOVÁ, O.: „Musíš meniť svoj život“ – k novej antropológii Petra Sloterdijka. In: *Filozofia*, roč. 69, 2014, č. 10, s. 859 – 868.
- VIŠŇOVSKÝ, E.: Idea kreatívnej univerzity: prečo univerzita nie je fabrika, biznis ani úrad? In: VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita verzus hodnoty*. Bratislava: IRIS 2014, s. 32 – 48.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita verzus hodnoty*. Bratislava: IRIS 2014.

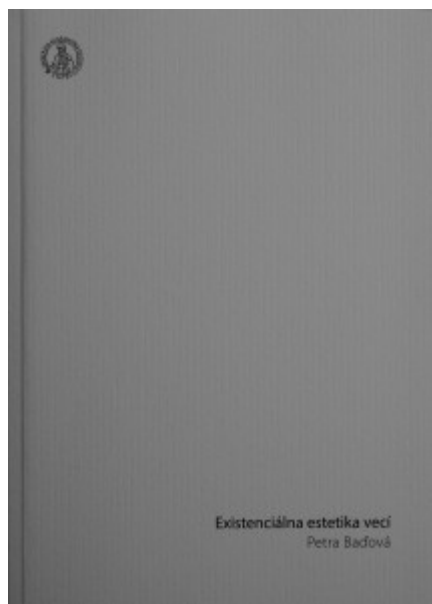
Poznámky

- [1] Pozri bližšie zborník z vedeckej konferencie VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita verzus hodnoty*. Bratislava: IRIS 2014, ktorý detailne analyzuje jednotlivé krízové oblasti spájajúce sa s funkciou univerzity v modernej spoločnosti.
- [2] Por. VIŠŇOVSKÝ, E.: Idea kreatívnej univerzity: prečo univerzita nie je fabrika, biznis ani úrad? In: VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita verzus hodnoty*, c. d., s. 37 – 44.
- [3] Ukážkovú analýzu krízy a rozvrátenosti vnútorného akademického prostredia, ktorá vznikla v dôsledku neadekvátnej odpovede humanitných vedcov na byrokratický formalizmus, predstavuje štúdia PORUBJAK, M.: Mráz prichádza od všadiaľ. In: *Ostium 11*, 2015, [nestr.] 8 s.
- [4] K predstave filozofie ako konverzie individuálneho človeka pozri Hadotove názory v HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe*. Praha: Pavel Mervart, 2010, s. 13 – 50, ako aj literatúru, ktorú uvádza.
- [5] ARENDR, H.: *O násilí*. Praha: OIKOYMENH 1995, s.12.
- [6] Pozri sumarizáciu jedenástich prác k rôznym aspektom sokratiky a antistheniky od Suváka a jeho autorských kolektívov (FLACHBARTOVÁ, L.: Slovak Socratic Projects, In: *ELECTRYONE 2*, 2014, s. 48 – 78). Ďalej pozri práce FLACHBARTOVÁ, L.: *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2015 a SISÁKOVÁ, O.: Filozofická antropológia ako špecifický spôsob formulovania problému človeka. In: Sisáková, O., Cehelník, M. (eds.): *Reformulácie antropologickej otázky v súčasnej filozofii III*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2008, s. 9 – 33; SISÁKOVÁ, O.: „Musíš meniť svoj život“ – k novej antropológii Petra Sloterdijka. In: *Filozofia*, roč. 69, 2014, č. 10, s. 859 – 868.
- [7] Pozri s. 7 – 8 v recenzovanom titule.
- [8] Suvák však upozorňuje, že doslovný preklad tohto termínu „prináša so sebou riziko, že prehliadneme dôležitú hru“ (s. 23), prostredníctvom ktorej si *sófrosyné* osvojujeme v procese výučby.

František Škvrnda
Katedra filozofie a dejín filozofie UK
Gondova 2
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: skvrnda1@uniba.sk

Zuzana Zelinová
Katedra filozofie a dejín filozofie UK
Gondova 2
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: zelinova9@uniba.sk

Petra Baďová: *Existenciálna estetika vecí*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016. 132 s.



Oblasť skúmania estetiky ako vednej disciplíny sa zďaleka neobmedzuje len na umelecké diela, prípadne na prírodné súcno. Jedným z najzaujímavejších okruhov jej výskumu (najzaujímavejších preto, lebo v ňom estetika nachádza svoje hranice a zároveň nevyužitý potenciál) sú veci – predmety pôvodne praktické – a situácie, v ktorých sa s nimi stretávame. Vedecká monografia Petry Baďovej *Existenciálna estetika vecí* predstavuje pre domácu estetiku (najmä pre výskum zacielený na mimoumelecké fenomény) významný prínos.

Baďovej monografia je rozdelená do troch častí. V prvej skúma médium fotografie a na príklade tvorby dvoch autorov uvažuje o zmysle fotografie a fotografovania, pričom ju zaujíma hlbšia rovina než len formálna stránka interpretovaných snímok. Kládne vedľa seba diela Rineke Dijkstrovej z cyklu *Plážové portréty* a nájdené amatérske fotografie neznámeho autora zachytávajúce tri postavy na pláži počas dovolenky. Výber je na prvý pohľad prekvapivý – na jednej strane je profesionálna fotografka a na druhej amatér, ktorého snímky nemali primárne umelecké ambície. Vzhľadom na fenomén, ktorý autorku prednostne zaujíma, však nejde o neporovnateľné diela. Komparácia je postavená na skúmaní nehybnosti či znehybnenia ako najzákladnejšej príznakovej kvality fotografie a až následne interpretuje výrazové kvality portrétov a formálne aspekty snímok. Dostáva sa teda poza formálnu rovinu diel a uvažuje o fotografovaní ako o rituáli, súčasť vnímania toku času, pokuse o jeho zastavenie a zhmotnenie spomienky.

Druhú časť monografie predstavuje interpretácia vecí každodenného života, akými sú gombíky, staré (zabudnuté) hračky či opotrebované topánky. Baďová nezaujíma len pôvodná funkcia predmetov (tá sa môže opotrebovaním stratiť), ale najmä vzťah, ktorý si k nim môže ich majiteľ vytvoriť. Cestou konotatívnej semiotiky sa snaží uchopiť významy, ktoré veci môžu nadobudnúť v životnom kontexte (opäť s dôrazom na to, čo je nejakým spôsobom existenciálne závažné). Následne sa na platforme Heideggerovej analýzy vecnosti vecí vzdaluje ešte viac od povrchového uvažovania v prakticko-utilitárnych intenciách a odkrýva základnú a pôvodnú prepojenosť ľudského bytia-vo-svete a vzťahovania sa k veciam.

V záverečnej časti autorka reflektuje asi najabstraktnejší fenomén, ktorým je prechod cez prah dverí. Tematizuje nielen prah ako vec, ale samotný prechod, teda situáciu, nad ktorou sa zamýšľa vo výrazne väčšej miere, než ako to spravidla býva pri bežnom prechádzaní hranicou dverí. Baďová sa ani v tejto časti neuspokojuje s tým, čo je každodenné, zautomatizované, zastreté závojom zvyku a opakovaného používania.

Čo tieto interpretácie rôznorodých fenoménov spája? V akom zmysle ide o fenomény estetické? Predovšetkým dôraz na samotnú skúsenosť vnímania vecí - v popredí je recipient a jeho „naladenie“, ktoré mu umožňuje v banálnom vidieť niečo životne podstatné. Interpretácie obsiahnuté v Baďovej monografii sú preto do veľkej miery zafarbené subjektívnym vnímaním konkrétnych vecí a jej písanie sa celkom pochopiteľne (a vzhľadom na predmet záujmu azda aj nevyhnutne) približuje forme eseje. Napriek tomu práca vystihuje veľmi pregnantne podstatu estetickéj skúsenosti, ktorej predpokladom je dištancia od čisto utilitárneho prístupu k vnímaným objektom. Baďovej výklad sa pohybuje práve v tejto rovine, čo jej umožňuje uvažovať o zdanlivo nezaujímavých predmetoch ako o esteticky významných fenoménoch. Súčasťou tohto rozvrhu je aj hľadanie jazyka interpretácie. Autorka citlivo a priezračne (miestami veľmi poeticky) uchopuje subtílnu a nepatrnú súvislosť až po hranice komunikovateľnosti. Je preto pochopiteľné, že na viacerých miestach výkladu hľadá inšpiráciu v Rolandovi Barthesovi - sama totiž dospieva k onomu *punctum* (semioticky ťažko uchopiteľnému prvku) a píše o tom, čo ju bytostne zasahuje, čo však nemusí byť sprostredkovateľné. Čítanie textu Petry Baďovej si vyžaduje istú námahu; je potrebné prispôbiť sa jej optike a sledovať spletitú trajektóriu jej myslenia. Je to však aj cesta k novému pohľadu na skutočnosť.

PhDr. Peter Žiak

Ústav literárnej a umeleckej komunikácie - Oddelenie semiotických štúdií

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Štefánikova 67, 949 74 Nitra

peter.ziak@ukf.sk

Kaščáková, S.: Ako Danielovi Pastirčákovi uletela mama alebo ak naozaj túžiš, jedného dňa vzlietneš. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.

Daniel Pastirčák: *Rozprávka o lietajúcej Alžbetke*. Bratislava: Artforum, 2016. 62 s.



Aj keď sa motív lietania objavuje v mnohých prozaických a básnických textoch pre deti v svetovej aj v slovenskej literatúre, predsa len *Alžbetka* D. Pastirčáka lieta zaujímavo, povšimnutiahodne. Za zmienku iste stojí, že známy kazateľ, básnik, prozaik a esejista venoval knihu svojej mame Alžbete k 80. narodeninám, a že v mladosti naozaj plachtila na vetroni.

Povrchovú vrstvu textu tvorí príbeh Alžbetky, ktorá túži lietať, ale vo chvíli, keď sa snaží byť pravdivá k sebe aj k iným, čo sa v náznaku javí aj ako jej neposlušnosť, paradoxne krídla stráca. Príbeh vykresľuje jej život v spojení s rodinou a s prírodou, so starosťami a radosťami, ktoré prináša. Alžbetka nakoniec krídla veľmi zvláštnym spôsobom získa. Príbeh sa odohráva v imaginatívnom časopriestore, ktorý je obrazom reálneho sveta, ale mechanizmy jeho fungovania pôsobia na niektorých miestach v texte odľahčene a jednoduchšie. Ide o náročnejší lyricko-imaginatívny typ rozprávky. V hĺbkovom sémantickom pláne je rozprávka podobenstvom o pátraní po autenticite života. Tomu zodpovedá symbolika motívov (túžba lietať, symbol krídel, symbol zlatej kliečky, biely prach zo spálených krídel, plameň sviece, nezábudkové pole a pod.), symbolika postáv (veľké Modro nad nami a v nás, Blahoslav, Dúhový Vtáčik, Goldshit - zlatý (ťarbavý) panák a pod.) aj symbolika farieb.

Postavy v rozprávke sú rozostavené ako v rodinnej konštelácii, sú spojené silným putom - rodovým koreňom, ktorý nie je možné jednoducho preťať alebo sa tváriť, že neexistuje. Sila rodiny, prejavujúca sa už pri inšpirácii vzniku knihy, keď syn píše knihu svojej mame, odkazuje na jej hodnotu a na životné príbehy ľudí všeobecne, ale aj veľmi intímne.

Starenka Anči a starček Janči žijú svoj život v objatí voňavej záhrady, a kým sa starenka stará o rodiacu záhradku, starček lieta, možno trochu nezodpovedne, po svete. Nikto nevie, kde sa v ňom to lietanie vzalo, aj on sám sa k nemu vyjadruje len minimálne: „Musíš mať krídla v srdci. (...) ak naozaj túžiš, jedného dňa vzlietneš.“ (s. 7). Keď sa cez metaforické zobrazenie narodí Alžbetka, starček Janči - otec, jej daruje krídla a ona si vychutnáva lietanie, až kým sa nezaľúbi do Dúhového Vtáčika. Starček Janči jej dúhového vtáčika zakáže a vyberie jej ženícha podľa vlastného gusta, lebo

ju má rád a chce, aby sa mala čo najlepšie. Alžbetka však ženícha, ktorý sa podobá na zlatú klietku, odmieta a nechce vstúpiť do vzťahu s ním, nechce vojsť do klietky. Starček sa nahnevá, krídla jej vezme, spáli a ona už viac nemôže lietať. Smutná Alžbetka pri prechádzkach po krajine stretne chlapca Jána s belasými očami, prirastú si k srdcu a začnú spolu žiť. Chlapec sa už viac nevolá Ján, ale Blahoslav (ide o skutočné meno starého otca D. Pastirčáka): „*Odteraz budeš znova Blahoslav. Spolu nám bude blažene a slávne.*“ (s. 25). Chytia sa za ruky a rozbehnú sa spolu do života. Vtedy sa stane to, po čom Alžbetka veľmi túžila: „*Ako Alžbetka a Ján bežali, horizont sa pred nimi strácal; teraz by nikto neuhádol, kde končí lúka a kde začína nebo. „Lietame!“ zvolala Alžbetka.*“ (s. 24). Bohuslav nosí vo vrecku vzácnu guľičku z detstva, je zo zeleného skla a vidieť cez ňu do celého sveta. Narodia sa im z nej tri deti, dvaja chlapci: Sivé Očko a Havranie Krídlo a dievčatko Spievajúci Vlas. Aj v tomto prípade ide o zhodu s realitou, lebo chlapec a dievča sú súrodenci D. Pastirčáka a sám spisovateľ vystupuje v rozprávke ako Havranie Krídlo.

Alžbetka, už ako mama, prežíva vo svojom srdci a na svojom tele obrovskú bolesť zo strachu o svoje milované deti. Má ohromnú intuíciu, vie vycítiť, keď je deťom ťažko, keď si podľa vlastných túžob hľadajú životné cesty. Je to bolesť lásky, ktorú človek môže okúsiť v každom stave a veku, nielen v prežívaní materinských citov. Nejde o bolesť zničujúcu, ale často nevyhnutnú, aby sa človek stal pravým človekom: „*musíš byť trpezlivý a nesmieš sa báť pádov. Jedného dňa to pochopíš – práve tam na dne, keď už nevládzeš vstať, začína lietanie.*“ (s. 60). Alžbetka vo svojom živote už párkrát vzlietla a stále verí, že sa jej to ešte podarí, že raz jej narastú krídla. V rozprávke D. Pastirčáka rastú krídla z utrpenia. Ale nie zo sebazničujúceho, z trápenia, ktoré odmietame, ale z prijatia rán, ktoré sme utržili na životnej ceste. Pri ich podrobnejšom skúmaní zbadáme, že to, čo sa nám zdalo ťažké a zraňujúce, nás ženie dopredu: „*Z tvojich rán ti raz narastú krídla.*“ (s. 60).

Tu sa ukazuje, že Pastirčákova rozprávka nekalkuluje len s ľúbivo plynúcim dejom, nevyberá si jednoduché cesty, nevytesňuje ťažkosti života a smrti. Keby sa autor a spolu s ním čitateľ vyhýbali týmto ťažkým témam, stratili by svoju dôstojnosť, svoju veľkosť a slobodu. Pastirčák je známy ako autor, ktorého diela majú meditatívny charakter a kresťansko-duchovný rozmer. Už jeho debut *Damiánova rieka* (1994) sa vyznačuje myšlienkovou hĺbkou príbehov, ktorá sa zväčšuje múdrosťou, vierou, hľadaním pravdy, krásy a dobra. Jeho postavy sa musia „premôcť“ na ceste za tým všetkým. Aj Alžbetku stoja jej vlastné krídla a lietanie veľa úsilia (celý život), znova je to obraz cesty a zároveň bolestného pohybu smerom čo najbližšie k pravde o ľudskom živote.

Mýtická jednota života a smrti je tiež pre Pastirčákove diela príznačná. Dnešná doba presadzuje užívanie si života, zábavu, mladosť, sex, akoby smrť k životu ani nepatrila a už vôbec nie do života detí. Ale deti majú s prítomnosťou (s motívom) smrti vo svojom živote aj vo vlastnom kultúrno-spoločenskom priestore veľa skúseností. Detský recipient sa so smrťou stretáva v televízii vo filme alebo v televíznych správach, v počítačových hrách, na sociálnych sieťach, ide však o smrť vzdialenú, ktorá sa ho nedotýka priamo, týka sa iba nepriateľov, reálnych alebo imaginárnych. Je zaujímavé, že ľudová slovesnosť smrť nevyradila, nepoprela a nájdeme ju v rozprávkach, baladách, povestiach aj v ľudových piesňach.

V poetickej rozprávke D. Pastirčáka nemá hlavné slovo smrť, lebo jej „súperom“ je láska, ktorá dáva prežívanému zmysel, aj keby bolo prežívané ťažké. Tak, ako detský čitateľ často povrchno vníma smrť, môže vnímať nepresne aj lásku, ktorá nie je iba o vlastnom uspokojení, pôžitkárstve, ale jej legitímnou tvárou je aj bolesť. Pastirčákove literárne postavy uplatňujú lásku ako vnútorné rozhodnutie darovať sa. Ak lietanie je pohyb k pravde o ľudskom živote, pohyb k smrti, ale aj k životu, k túžbam, k zmyslu, tak láska je u D. Pastirčáka proces, nie statická póza ani miznúca emócia.

V rozprávke niektoré postavy zomierajú a ich smrť je znázornená symbolom lietania, aj keď na inom mieste v texte znamená lietanie radosť zo života a pod. Také znázornenie sa môže zdať až naivné, ale

výjavy, v ktorých sa odohrávajú životy Pastirčákovej rodiny evokujú napr. obrazy M. Chagalla. V dielach tohto maliara je viditeľná detskosť a naivita, ale bolo by nesprávne myliť si ich s jeho neschopnosťou vyjadriť sa umelecky na úrovni, lebo Chagall ovládal všetky maliarske techniky a bol veristický autor, tzn. že mal blízko k naturalizmu a zobrazoval skutočnosť s vernosťou do najmenších podrobností. Napriek tomu popieral fyzikálne zákony a svoje postavy nechal na obrazoch lietať. Tematicky sa často vracal do detstva a rodného kraja. To všetko sa dá odčítať aj z rozprávky D. Pastirčáka.

Chagall bol majster farby, symbolov a príbehov a sám vraj vravieval, že farba je všetko. Ak je správna farba, je správna i forma. Aj D. Pastirčák je majster farby a zrejme to vyplýva aj z jeho výtvarného talentu a záujmu, ktorý už neraz umelecky potvrdil. V tomto prípade vytvoril naozaj farebnú rozprávku, lebo okolo Alžbetky je obrovské množstvo farebnej symboliky: modré Modro (obloha, absolútne, to, čo nás prevyšuje a volá nás na tento svet, Boh, nádej a pod.), biely popol (popol zo stratených krídel...), žltý kanárik (asociácia Pastirčákovej veselej neposednej sestry), čierny chodník v červenom lístí (cesta k smrti, tma, krv...), zlatý prach (vzácnosť...), zlatý panáčik (nepotrebné bohatstvo, farbavosť...) a i.

Pastirčákove rozprávkové postavy smerujú k životným pravdám bez nepríjemne didaktizujúcich momentov, ale jeho texty, ktoré majú podobu poeticko-básnickej výpovede, vyžadujú skúseného čitateľa. Kľúčovým manuálom zachytenia Alžbetkinho príbehu je básnický jazyk a zároveň je prostriedkom vytvorenia magického a nevšedného z toho, čo by sme mohli ľahko prehliadnuť (krásne obrazy prírody) alebo z toho, čo môže byť podľa niektorých čitateľov na zobrazenie v detskej literatúre až neprípustné, nevhodné (napr. spomínaná smrť).

Estetika a zážitok z diela s presahom do emocionálneho sú silnými zdrojmi na vytvorenie emotívneho napätia v čitateľovi, ktoré je podstatné pre recepciu tohto textu, lebo sa celý javí ako makrometafora. Magickosť, básnickosť, snovosť, lyrizácia, vyčerpávajúca symbolika významov a hodnotové bohatstvo je nádielka, ktorú síce sám autor nazval rozprávka, ale venoval ju primárne svojej osemdesiatročnej mame. Dvojadresnosť rozprávky teda budú verifikovať až detskí čitatelia, ale Pastirčákova práca so slovom a fantazijnou predstavou bude pre nich iste príťažlivá, aj keď významové poslanstvo, ktoré je vyjadrované naprieč celou rozprávkou prostredníctvom rafinovane zvolenej symboliky, si budú môcť dekodovať až vo vyššom veku.

Ilustrátorka Veronika Klímová rozprávku interpretuje pomocou krehkého akvarelu. Ľudské postavy, zvieratá, rastliny aj veci pôsobia v jej prevedení láskavo, zraniteľne až naivne. Ich „naivita“ a jednoduchosť v jej maliarskom rukopise však neznamená hlúposť, ale čistotu.

Z čistoty ľudského srdca vychádza aj Pastirčákovo riešenie rozprávkového príbehu, je naplnením myšlienky z jeho knihy: „*ak naozaj túžiš, jedného dňa vzlietneš.*“ (s. 7).

Silvia Kaščáková, PhD.

Katedra predškolskej a elementárnej pedagogiky PF KU

Hrabovská cesta 1

034 01 Ružomberok

kascakova@gmail.com

Študuje na Katedre grafiky a iných médií v Ateliéri voľnej grafiky a ilustrácie (u prof. Dušana Kállaya) na VŠVU v Bratislave. V súčasnosti sa venuje témam knihy, svetla o dotyku, o ktorých píše diplomovú prácu. Dielo L'AGE DU KOL (250 x 350 cm, 2016), koláž na stene VŠVU, ktoré prezentuje fotografickými zábermi a uvádzajúcim textom v galérii Ostia, vytvorila v Ateliéry voľnej a farebnej grafiky.

S pokojne zdvihnutým kútikom úst priznávam, že v súčasnosti končím svoje štúdium na Vysokej škole výtvarných umení v Bratislave ako desiatačka. Vychádzam z Ateliéru voľnej grafiky a ilustrácie od prof. Dušana Kállaya, akad. mal.

Semester pred diplomovým ročníkom som sa rozhodla stráviť na internej stáži v rámci našej katedry v Ateliéri voľnej a farebnej grafiky u doc. Vojtecha Kolenčíka, akad. mal.

Toto presťahovanie sa „cez stenu“ mi dovolilo slobodne vykročiť mimo vlastné uvažovanie v médiu knihy.

Obdobie u KOL_enčíka (L'age du KOL) vyústilo v KOL_áž na stene. Realizácii predchádzal zber fotografického materiálu v lesoch nad Mariánkou a stretnutie s človečinou v dome nášho pedagóga. Ponúknutý priestor na experiment, omyly a ohmatávanie vlastného myslenia mi bol viac než vzácny. Prirodzene ma to vytlačilo z ateliéru na chodbu do prievanu. Zvesenie nástenky pri schodoch bolo prvým ťahom na šachovnici.

Vztýčený katedrový i akademický prst na môj zásah od začiatku starostlivo dozeral vždy prítomnou otázkou: „Však to potom vrátite do pôvodného stavu?“ Zavřením tvorby sa teda nestane vznik artefaktu ani obhájenie si počínania na konci semestra či predaj diela, ale opätovné vybielenie steny a zavesenie nástenky. Pre mňa radostný a nový typ výzvy.

Prvý raz som bola vedená nečeliť pri tvorbe prítomnému iba vlastnému strachu. Cudzí strach, ak sa s ním vedome stretávate prvýkrát, paradoxne, paralyzuje násobne.

Grafitom nanášaná skoro oltárna kompozícia uvoľnených geometrických chlievikov, hladenie steny pigmentom, donáška lacných lakov na vlasy tesne pred desiatou večer, súbežná manipulácia vznikajúcich skenov koláží, hrudky vo vedre s tapetovým lepidlom, vysoko a nízko expanzná polyuretánová pena vo vlasoch, operácia OKO...

Na škole ma učili, ako funguje kniha a čo znamená dobre ilustrovať. Dávali pozor, aby som si v dielni neublížila viac, ako je nevyhnutné. Viedli ma, dozerali na mňa a zastali sa ma, keď bolo treba. Otvorili dvere znova. Nechali ma naraziť, keď sa im zdalo, že to potrebujem. Odhalili mi vlastné schopnosti i slabosti - ponúkli miesto na lavičke.

Foto: Eliška Kováčiková, Emília Blašková





