

BÍLÁ MÍSTA FILOSOFIE

Sborník příspěvků doktorandů a mladých badatelů



OSTRAVSKÁ UNIVERZITA
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ostrava

2020

Recenzovali:

Mgr. Eva Peterková, Ph.D.

ThLic. Vladimír Šiler, Dr.

Bílá místa filosofie

Sborník příspěvků doktorandů a mladých badatelů

Editoři:

Mgr. Barbora Michlová a Mgr. Michal Hronovský

Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, 2020



Publikace je přístupná v režimu open access

v licenci Creative Commons Attribution 4.0 International, CC-BY

creativecommons.org

DOI doi.org/10.15452/BilaMista.2020

ISBN 978-80-7599-231-4 (online)

Obsah

Bílá místa filosofie (Barbora Michlová, Michal Hronovský) 5

Liana Rosinová: Biela (ako biele miesto filozofie) 7

Vít Zeman: Dialogické jednání s vnitřním partnerem jako filosofický problém 17

Tomáš Priehradný: Terapeutická funkcia poézie. Tragédia v dvoch dejstvách 35

Tereza Cserge, Dagmar Halová, Lenka Jedličková, Michal Müller: Existenciální hermeneutická fenomenologie jako nástroj pro zachycení žité zkušenosti a seberozvoj manažerů 51

Vendula Techmannová: Člověk-pacient jako specifické jsoucno z hlediska existence, hermeneutiky, holismu a fenomenologie 65

Matěj Pudil: Nevidím, neslyším, promluvím. Fenomenologická reflexe hluchoslepoty 73

Michal Hronovský: Anna Pammrová: Variace na nadčlověka 81

Marek Suchánek: Evolučně-konzervativní pojem osoby 95

Matěj Klíma: „Ne bez tesknoty čtu teď Nietzscheho.“ Ladislav Klíma a úzkost z obvinění 117

Katarína Dženisa Rajtíková: Pyrrhón a India – orientalizujúca interpretácia filozofie Pyrrhóna z Élidy 129

Robert Mihály: O význame neposlušnosti 141

Autoři 155

Václav Bělohradský v době, kdy ještě uvažoval o moderně a postmoderně,¹ popsal západní modernu jako „výsledek neoblomného procesu, který nazýváme funkční diferenciací, tedy rozrůžňování společnosti do specializovaných autoreferenčních subsystémů, z nichž každý chce být autonomní a respektovat jen své cíle, svůj jazyk, svůj kód, svou logiku. (...) Členové určité skupiny prohlásili nějaké texty za kanonické, stali se jejich autorizovanými interprety, zavedli určitý režim jejich (re)produkce a směny, rozdělili si granty a vybudovali kariéry, definovali závazné hierarchie a klasifikace, aby se z filosofie dalo zkoušet a zkoušky známkovat.“ Úkol postmoderní filosofie a postmoderního umění pak vidí v tom, že odhaluje nestabilitu těchto kódů, že ukazuje, jak jednotlivé světy nejsou od sebe odděleny.

Nemusíme mluvit o protikladu moderny a postmoderny, a přesto budeme spatřovat v minulosti i přítomnosti stále hrozící pokušení totalitarismu spočívajícího ve vytváření zdánlivě homogenních světů, z nichž byly vyloučeny nepohodlné prvky jako kacířské, heretické. Filozofové se často cítili povoláni zastat se právě toho, co bylo vyloučeno z rozpravy, za zajímavé pokládali spíše to, co u většiny úžas nebudilo.

Zdeňka Kalnická, profesorka katedry filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity, přesvědčivě dokládá, jak subtilní mechanismy těchto většinových konsenzů vylučovaly ze svých kánonů ženy-filozofky – a jak to bylo ke škodě filosofie samé.²

Podobně jsme uvažovali, když jsme po zkušenosti z několika konferencí zatoužili uspořádat konferenci jinou, reflektující právě onu jinakost, vytěšňovanou za okraj mainstreamu.

Bílé místo může být prostě ono neutrální pozadí, plocha malířského plátna, sama neviditelná, protože nedožadující se pozornosti. Liana Rosinová v prvním příspěvku ale dokazuje, že i bílá může být někdy aktivní, revoltující, zpolitizovaná.

Bílá místa na mapách jsou dosud neprobádané oblasti, daleko za hranicemi *oikúmené*, našeho, nám známého světa, jak tuto oblast normovaného a standardizovaného chápali staří Řekové. Mimo kánon se ocitá například Anna Pammrová, svérázná lesní filosofka, o níž píše Michal Hronovský.

Jako bílá místa označujeme i oblasti tabuizované. Jednou z nich může být třeba život a svět manažerů, jemuž se filozofové obvykle s despektem vyhýbají. Čtyři olomoučtí autoři dokázali, že se nebojí filosoficky vstoupit na zapovězené území.

A konečně může být bílé místo spíše ona slepá skvrna v zorném poli. Téměř doslova o specifickém výpadku vnímání píše ve svém příspěvku Matěj Pudil.

Z naší iniciativy tedy vznikl sborník, který je jiný. Sborník, který se nestydí za to, že je sborníkem rozmanitých textů, který se netváří z pragmatických důvodů jako kolektivní monografie. Sborník, který je sice recenzovaný, ale nevdává mu, že není impaktovaný. Nebojí se být bílou vránou...

Barbora Michlová, Michal Hronovský

¹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. Filozofické otázky. Rozhovor s Václavem Bělohradským. *Texty*, 2003, č. 30, s. 8, 12.

² Viz např. KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofky v dějinách evropské filozofie*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2007.

Biela (ako biele miesto filozofie)

Liana Rosinová

Fakulta architektúry a dizajnu STU v Bratislave

„Filozofická práca je vlastne, rovnako ako všestranná práca architekta, skôr prácou na sebe. Na vlastnom názore. Na tom, ako človek vidí veci. (A čo od nich žiada.)“ (Ludwig Wittgenstein)³

Biela

Sokrates: Nuž teda uvažujme o všetkých rodoch, ktoré nazývame čistými, takto: vyberme si najskôr jeden z nich a pozorujme ho.

Protarchus: Ktorý by sme si vybrali?

Sokrates: Pozrime sa najskôr, ak chceš, na rod bieleho.

Sokrates: Ako sa nám asi javí čistota belosti a čo je to? Či najväčšia veľkosť a mnohosť, či najvyšší stupeň nezmiešanosti, v ktorej by nebola obsiahnutá ani jedna častica inej farby?

Protarchus: Zrejme to, čo je v najvyššej miere čisté.

Sokrates: Správne. Neuznáme teda, Protarchus, toto za najpravdivejšie a zároveň za najkrajšie zo všetkého bieleho, a nie to, čo má najväčšiu veľkosť a mnohosť?

Protarchus: Určite, správne.

Sokrates: Ak teda povieme, že málo čistej belosti je belšie a zároveň i krajšie a pravdivejšie ako veľa belosti zmiešanej, budeme mať celkom pravdu.

Protarchus: Úplnú pravdu.

Sokrates: Čo ďalej? Nebudem predsa potrebovať mnoho takých príkladov k výkladu o radosti, stačí nám už z tohto usúdiť, že teda i každá radosť, veľkosť a množstvo malé, ale očistené od nebezpečenstva, by boli radostnejšie a pravdivejšie i krásnejšie než tie, ktoré vynikajú veľkosťou a množstvom.⁴

Predstavu bielej ako tej najspravodlivejšej a najpravdivejšej, najkrajšej a najčistejšej, ako malý kúsok očistený od nebezpečenstva a akejkolvek nečistoty, hľadalo celé západné myslenie od Platóna. Oxford English Dictionary (1933) ponúka sedem významov bielej a všetky sú „morálne a duchovne čisté“, a navyše spolu s Collins English Dictionary (1993) udávajú nefarebnosť ako jeden z významov bielej, čiže biela sa ani nemusí považovať za farbu. Mnohí ju preto v histórii nevedeli zaradiť, čím jej prisúdili špeciálne miesto. Biele steny boli dlho považované za neutrálne základ architektúry, avšak podľa Marka Wigleyho, ktorý prvý otvoril tému belosti v architektúre v roku 1995, tento zdanlivo nevinný

³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 31.

⁴ PLATÓN. *Filébos*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 71–72.

obraz bielych stien vyžaduje detailnejší diskurz kritiky, pretože hlbší pohľad dokazuje, že nie sú pasívne, či tiché, ale naopak – „v skutočnosti nie je nič hlasnejšie“. V knihe *White Walls, Designer Dresses* poukazuje na psychoanalytickú puristickú logiku bielej modernistickej architektúry, na náboj rasy, sexuálnej orientácie či túžby, rodu, až odstraňovanie ornamentu v mene morálneho aktu očisťovania. Autor nadväzuje na *Whiteness studies*, ktoré sa objavujú ako odbor od roku 1991. Kritické štúdiá belosti sú (seba)reflexívnym interdisciplinárnym poľom akademického výskumu kultúrnych, historických a sociologických aspektov ľudí označených ako „biela rasa“ a ich privilegovaného postavenia. Le Corbusier ako hlavná postava modernistickej avantgardy v *Zákone Ripolinu*⁵ predstavuje predpis, podľa ktorého by mala byť povinnosť natrieť si obydlia nabielo ako manifestáciu vysokej morálky a internacionálneho štýlu. Aj preto sa pri ňom objavujú podobnosti so súbežnou fašistickou a nacistickou revolúciou až s holokaustom, ktorý je možné považovať za vyvrcholenie tej „najčistejšej“ bielej. V bielej architektúre tak nenachádzame len formálnu inšpiráciu antiky, ale hlavne potrebu odstrániť nečisté prímеси a zaviesť kontrolovateľný poriadok medzi čisté a nečisté. Vzniknutá čierno-biela dualita sa posilnila v čase renesancie. Objavenie vykopávok v Herculaneu v roku 1738 vyvolalo „dychtivý záujem“ o všetko, čo je antické a pôvodné. Nemecký archeológ Johann Joachim Winckelmann objavil vybielené rímske kópie gréckeho umenia a po prebujnenosti a vyumelkovanosti rokokových stavieb sa snažil túto krásu obnoviť pre nový „pravý“ začiatok. Idealizoval Grécko ako domov slobody, ako model jednoduchosti a vznešenosti. Bielu a vodu nad všetky iné látky, hladké povrchy nad ornament, kresbu nad maľbu, kontúru nad farbu a nahotu nad oblečením ako tie najčistejšie formy. Aj keď antické umenie bolo pôvodne pestrofarebné, „ušľachtilú jednoduchosť a tichú vznešenosť“ lepšie spĺňalo vybielené tisícročiami, čím Winckelmann ako „otec dejín umenia“ spôsobil koncom 18. storočia hlbokú premenu európskeho vkusu. Historik George Mosse upozorňuje, že Winckelmann môže byť štartovným poľom v histórii rasistických myšlienok v Nemecku.

Biela nadradenosť

Keď Johann Wolfgang von Goethe uverejnil knihu o Winckelmannovi, nemeckí intelektuáli začali považovať grécke telá za skutočných predkov. Goethe vo svojej teórii farieb upozorňuje, že „[...] divošké národy, nevzdelaní ľudia a deti majú veľkú záľubu v živých farbách; zvieratá reagujú podráždené pri pohľade na určité farby; ľudia s vycibreným vkusom sa snažia vyhnúť temperamentným farbám oblečenia, zbaviť sa krikľavo zafarbených predmetov a ostré farby úplne vykoreniť“.⁶ Francúzsko-švajčiarska barónka Madame de Staël (1766–1817) aktívne participovala na politickej a intelektuálnej scéne, obdivovala Goetheho a vyzdvihovala len severných Germánov, čím nahradila už vtedy definovanú „zženštenú“ Viedeň saským Weimarom a inými severskými intelektuálnymi centrami a géniom sa stal Goethe. Grécka krása a nemecké osvietenské teórie sa tak zjednodušene spojili do teórie o bielej rase a knihami rozšírili v euroamerickom myslení.⁷ Severské geografické regióny, čistota horského vzduchu či drsnosť terénu vyžadovali inteligenčnú plánovitosť a spolu s najbelšou ve-

⁵ *Ripolin* je francúzska značka firmy vyrábajúcej farbivá.

⁶ GOETHE, Johann Wolfgang. *Theory of Colours*. London: John Murray, 1840. 1. časť, VIII. oddiel: Pathological colours. Appendix, bod 135. (s. 55). Dostupné z: <https://www.gutenberg.org/files/50572/50572-h/50572-h.htm>.

⁷ PAINTER, Nell Irvin. *The History of White People*. New York: W. W. Norton, 2010, s. 91–103.

cou na zemi – snehom, mali pozdvihovať ducha. Podľa kritika Richarda Dyera sa zdá, že všetky tieto cnosti vytvorili obraz „bielej Európy“ – „kultúry svetla“ a formovali biely ideál: disciplínu a duchovné povznesenie, odolné pevné telo zrodené z bitiek, vzpriamené, prahnúce k výškam, so snehovou pleťou. Tak ako vyšľachtené biele kone lipicany s „kuketnou vznešenosťou“.⁸ Výsledok nie Boha ani prírody, ale človeka.

V odpore k farbe kritik Adolf Behne v roku 1919 rozpoznal medzi euroamerickými strednými triedami rasové prvky. Behne tvrdil: „Civilizovaní ľudia nášho podnebia sa pozerajú dole na chromatické umenie a chromatickú architektúru tak, ako sa pozerajú na farebné ľudské telá – s istou zdeseňnou triaškou.“ Sarkasticky dodáva: „Bezfarebnosť je znakom edukovanosti, biela ako európska pokožka!“⁹ Najstaršie slovo biely vo vzťahu k rase sa v Oxfordskom anglickom slovníku podľa Dyera objavilo v roku 1604, vzápätí po kolonizovaní Ameriky. V koncepte rás v 18. storočí vznikla „rasová veda“, ktorá začala veľkosť inteligencie a krásu hodnotiť meraním lebiek a frenológiou. Bez prekvapenia sa na vrchol vyšplhali len tí najbelší, „najcnostnejší“ a „najkrajší“ Európania.

Okrem toho „rasová veda“ začala dokazovať, že farebné videnie sa v ľudskom druhu vyvinulo iba v priebehu histórie, a preto evolučne nižší ľudia mali ako „farboslepi“ obľubovať krikľavé farby.¹⁰ Aj keď genetika dokázala opak, hierarchia vznikala na systematizácii rozdielov usporiadaných podľa fyzického vzhľadu. Na tomto základe končí Ježiš Kristus v 19. storočí so svetlou pokožkou, s blond vlasmi a modrými očami ako krásny mladý chlapec, aj keď bol pôvodne Žid. Medzeru v stredovekom „veľkom reťazci bytia“, ktorý sa začína Bohom a zostupuje cez anjelov až k najnižším formám živočíšnych a rastlinných druhov, vyplnila Darwinova evolučná teória O pôvode druhov v roku 1859, čím sa bieli mali približovať k vyššej a čistejšej podstate.

Estetika založená na jasnosti, claritas, bola ovplyvnená faktom, že Boha stotožňovali so svetlom a prostredníctvom novoplatonizmu sa tieto predstavy dostali i do kresťanských tradícií. Trblietanie a žiarivosť hviezdnych lúčov tiež predstavovali „vytrženie“ nad ich krásou. Newtonova teória privilegovania bieleho svetla (1704) ako súhrnu všetkých farebných spektrálnych lúčov túto predstavu len vysvecovala. I keď sa Goethe snažil zamerať aj na temnotu, aj keď Darwin velebil ornamentálnu farebnosť zvierat, belostné steny žiariacich ulíc v „oslňujúcom a svätom meste ako Sion“ prebili a očarili nielen architekta Adolfa Loosa. Snaha vyšľachtiť „lepších ľudí“ sa objavovala v takmer všetkých kruhoch euroamerickej spoločnosti. Aj Platón vykresľoval ideálnu spoločnosť ako žrebčín, kde sa všetko vykazujúce telesné alebo duševné nedostatky vylučuje. Friedrich Nietzsche¹¹ na prekrútenej Darwinovej náuke „práva najsilnejšieho“ preslávil obraz silného nadčloveka – Übermensch. Kritizuje človeka ako baránka, kdežto ako dravý vták dokáže zničiť všetko životu nepriateľské, čo sa namiesto individuálneho rastu stalo základom pre vznik sociálneho darvinizmu. Tieto predstavy sa zneužili ideológiou nacizmu ako „biológia aplikovaná na politiku“.¹² Pacifizmus bol proti prírode, vysvetľuje Frank Westerman. Formuláre na určovanie rasovej čistoty lipicanov sa neúmyselne podobajú „áriji-

⁸ WESTERMAN, Frank. *Čistá biela rasa*. Žilina: Absynt, 2019, s. 35.

⁹ Citované podľa: OVERY, Paul. *Light, air & openness: Modern architecture between the wars*. London: Thames & Hudson, 2007, s. 187.

¹⁰ Starobylé národy mali obmedzený slovník pre farby polarizované okolo tmavého a svetlého. Boli limitovaní dvomi až štyrmi hlavnými farbami, ale neboli farboslepi a vedeli rozlíšiť aj jemné farebné odtiene.

¹¹ Nietzsche odmietal antisemitizmus a vysmieval sa nacionalizmu svojej doby.

¹² WESTERMAN, Frank. *Čistá biela rasa*, s. 114–115.

ským tabulkám“ z nacistických čias: meranie vzdialenosti medzi čelom a temenom, a tiež „pravidlo piatich generácií“ pre čistokrvnosť koní tak, ako pre členov SS. „Výber a vyradovanie – šľachtiteľ rasy nič iné nerobí.“¹³ S pochybnou intelektuálnou váhou sa tak za poznámkou o prirodzenej a vrodenej nadradenosti „bielych ľudí“ skonštruoval „árijský“ romantický nápad, ktorý je taký silný, že ho neu- mlčali ani hrôzy holokaustu.

Bielou proti zženštenosti

Osvietenský učenci a vedci v mene „rasovej vedy“ len dokončili zopár meraní lebiek, aby „dokázali“ svoju nadradenosť a uznali politické práva vybraným bielym mužom, ktorých umenie sa považovalo za pravdivé, morálne, za kultivovaný a univerzálny vkus. Selekciou ostali severskí Germáni mužského pohlavia s vysokou sebakontrolou voči „ženským“ emóciám, zmyselnostiam a farbám, ktoré ich mali „navádzať na zlé“. Vybraná skupina sa usilovala vyčleniť a v mene ich pravdy konvertovať femi- nitu, primitívnosť a Orient. Architektúra obzvlášť patrila svetu maskulínnemu a modernistické hladké línie, forma a belosť mali „chrániť“ svet pred farebnou „zženštenosťou“. Biely abstraktný ideál krásy viedol často až k nezáujmu o fyzikálny svet ako v prvých storočiach stredoveku či v renesancii. Umberto Eco uvádza: „Toto ukotvenie v čistom ideálnom pojme harmónia [v dokonalosti čísiel] bolo typické pre obdobia veľkej krízy, počas ktorých ľudia hľadali útočisko vo vedomej existencii niekto- rých trvalých a večných hodnôt a zároveň boli vedení k tomu, aby s nedôverou pozerali na všetko, čo súviselo s telesnosťou, zmyslami a fyzickým.“¹⁴ I v modernistických manifestoch nachádzame po- dobné premýšľanie. Ako však Eco uvádza, nie je dôvod si myslieť, že títo teoretici boli ľahostajní k fy- zickej príjemnosti tónov či viditeľných foriem alebo že sa zaoberali len abstraktnými úvahami a ne- mali živú záľubu aj v kráse svetskej. Dokladom toho je nadšenie, ktoré rovnakí autori prejavovali kráse kriviek, štruktúr, svetla a farieb, voči ktorým sa ostro vymedzovali. Sám Le Corbusier na- koniec rozpráva o „hazardnom puritánstve“, kde sa za príliš čistými povrchmi skrýva sexuálna frus- trácia a potreba vyčistiť si „špinavé myšlienky“. Strach z úpadku a kontaminácie sa objavoval v mno- hých snahách o očistenie architektúry, umenia, literatúry a neskôr aj spoločnosti od označení orien- tálne, feminínne, infantilné, farebné, vulgárne, patologické, povrchné, nepodstatné alebo kozme- tické, ako vysvetľuje David Batchelor v knihe *Chromofóbia*.¹⁵

Svetové výstavy boli od začiatku určené na ohurovanie ako „pútnické miesta módnosti komo- dity“. Informovali o spôsobe života na celom svete, lenže exponáty sa rýchlo zneužili na spôsob vy- zdvihnutia európskej nadradenosti. V roku 1850 architekt Gottfried Semper zdôraznil, že ľudská ci- vilizácia sa každý deň točí okolo festivalu, pretože „obliekanie a masky sú rovnako staré ako ľudská civilizácia“¹⁶. Podľa Loosa majú byť nielen festivaly, ale aj obydlia maskou, ktorú moderný a inteli- gentný človek predvádza iným. Je to len maska, ktorú nosí, nie pravdivosť, ktorá sa ukrýva za ňou, za ktorou sa môže skrývať neprijímaná „zženštená“ láskavosť, ale i masový vrah. Americký architekt Louis H. Sullivan po výstave v Chicagu výrokom „forma nasleduje funkciu“ vyjadril odmietavý postoj

¹³ WESTERMAN, Frank. *Čistá biela rasa*, s. 77.

¹⁴ ECO, Umberto. *Dějiny krásy*. Praha: Argo, 2005, s. 91.

¹⁵ BATCHELOR, David. *Chromophobia*. London: Reaktion Books, 2000.

¹⁶ Citované podľa: BONNEVIER, Katarina. The 1893 Faire of Masks: The Spectacle of the World's Columbian Exposition. *Nordic journal of architectural research*, 2003, 16(1), s. 68.

k ornamentu. Loosova účasť na tejto výstave podnietila jeho prvé úvahy o ornamente, lenže svoj odmietavý postoj zdôvodňoval inak ako Sullivan. V roku 1896 sa z ciest po Spojených štátoch vracia späť do Viedne, kde sa plne rozvíjala farebná secesia ako reakcia na priemyselný „brak“. Secesné umenie sa tradične spájalo so ženami, remeslami a otvorenie inštitucionalizovaného priestoru Werkstätte, ktorého hlavnými účastníkami boli od roku 1903 ženy, značilo začiatok zmien tradičného gendrového značenia. Pri stereotypnom pohľade na ozdobovanie ako na ženskú doménu a po skúsenostiach z Ameriky nie je prekvapujúce, že aj Loos útočí na Werkstätte a Arts and Crafts ako na „ženské“. To, čo bolo pre Loosa „väzenským domom módy“, pre secesistov znamenalo dlhoočakávané uvoľnenie. V manifeste Ornament a zločin (1908) spája ornament aj s Papuáncami, Afričanmi, Peržanmi a slovenskými roľníkmi¹⁷ so slovami: nižšia kultúra, zločin, degenerácia, epidémia, zaostalosť, špina či nečistota, aj keď priamo netvrdí, že ornament je zločin.¹⁸ Identifikovaný ako ženský potreboval byť vývojom zdisciplinovaný, doslova udomácnený a nenápadný. Otec modernej architektúry na dámskom oblečení dokazoval, že ženy zaostávajú vo vývoji a sú zodpovedné za zneužívanie a upaľovanie. Oblečenie malo byť ženskou „zbraňou“, aby „kokoty“ či „kňazné“ získali manželovu „sociálnu značku“ pôsobením na jeho „chorobnú“ zmyselnosť.¹⁹

Biely muž bol norma aj rodovo. „Vedecké skúmanie“ cez pitvanie genitálií hľadalo rozdiely medzi ženami a mužmi pre potvrdenie deviantnej podstaty žien. V polovici 19. storočia sa vykonával aj intenzívny výskum homosexuálov, transvestitov a štúdie neurčitého pohlavia s cieľom nájsť jasné rozdiely pre systém delenia, označovania a utvárania ega.²⁰ Le Corbusier na začiatku svojich architektonických teórií tiež predstavoval maskulínne ako usporiadané, rovné, racionálne biele a čisté – architektonické, kým feminínne malo svoj základ v prírode, subjektívnosti, úpadku, zle. Malo sa odstrániť alebo transformovať. Avantgardný umelec Piet Mondrian začal hovoriť o potrebe návratu stratenej harmónie, avšak ženské krivky napína do horizontálnych línií a farebnosť redukuje do základných: modrej, červenej a žltej farby. „Intenzifikované“ farby a napnuté krivky sú však podľa kritikov rovnako puritánske. Obe sú kontrolou najhlbšieho podpovrchového strachu a túžob alebo strachom z túžob, ktoré sa objavujú pri usporadúvaní „nekontrolovateľných rytmov a nepredvídateľných prúdov“.²¹ Prikázania morálky sú v európskej tradícii zakorenené v kresťanstve a obraz Márie a Ježiša predstavuje gendrový model správania. Biela sa v podvedomí spája s nevinnosťou aj materským mliekom a biely muž v túžbe po domove a belosti má čeliť nástrahám a vábeniu „temnoty“. Sexualita je znakom maskulinity, ale schopnosť jej kontroly má byť skutočným znakom belosti. Richard Dyer v tomto pohľade zobrazuje Západ inšpirovaný ženou-pannou a vedený mužom prekonávajúcim ľudskú prirodzenosť.

Podľa Loosa mohla žena v modernej dobe vývinom dôjsť k rovnoprávnemu postaveniu s mužom, ak by pracovala v hospodárskej oblasti. Potom by jej hodnota neklesala ani nestúpala s dráždením

¹⁷ Srov. BINGAMAN, Amy; SANDERS, Lise; ZORACH, Rebecca. *Embodied Utopias: Gender, Social Change and the Modern Metropolis*. London, New York: Routledge, 2002, s. 60.

¹⁸ LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna*. Praha, 1929, s. 139–151.

¹⁹ LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna: 1897–1900*. Praha: Pragma, 2014, s. 88. (Loos bol v roku 1928 uznaný čiastočne vinným z pedofílie a rozsudok bol potvrdený aj v roku 2008.)

²⁰ MIRZOEFF, Nicholas. *Úvod do vizuální kultury*. Praha: Academia, 2012, s. 189–201.

²¹ WIGLEY, Mark. *White Walls, Designer Dresses: The Fashioning of Modern Architecture*. Cambridge Mass.; London: MIT Press, 2001, s. 284.

zmyselnosti: „Zamat a hodváb, kvetiny a stuhy, perie a farby stratia svoj účinok a zmiznú.“²² Aj podľa kritika architektúry Sigfrieda Giediona je „schizofrenické“ delenie medzi pocitmi a myšlienkami, feministickým a maskulínnym formou „sexuálnej degenerácie“. Ornamenty sa chápu ako pokušenie alebo vábenie, doslova hovorí o „erotickej fasáde“, ktorá musí byť odstránená, vyzlečená, aby vytvorila „neosobný, presný a objektívny spirit“ modernej architektúry. Snaha kontrolovať farbu sa preto v skorých dvadsiatych rokoch chápe aj ako kontrola sexuality. Loosove stavby sú známe anonymitou fasád, lenže interiéry, naopak, odhaľujú extravagantnú záľubu v zmyslovom potešení z textilných krytín, tapiet a ďalších „nepotrebných“ drobností „plných mikróbov“. Kožušiny na celej podlahe, hodvábovom lemované steny, podlaha a strop, ako navrhol v celobielej spálni pre seba a prvú manželku v roku 1903, sú podľa psychiatra Sigmunda Freuda sexuálnymi fetišmi. Kontrola sexuality sa tak javí len navonok, je maskou. Puristická belosť sa tak i podľa historika architektúry Paula Overého paradoxne spája so silnou (potlačenou) túžbou a (uvoľnenou) sexuálnou aktivitou. Filozof Georges Bataille vy-pozoroval dva základné zákazy ľudstva, dva radikálne protichodné tabu: smrť a jej pozorovanie a sexuálna reprodukcia. Preto sa smeje mužovi, ktorý sa usiloval obmedziť prírodu tým, že vytvorí tabu na jej protiklad, a skutočne si myslí, že uspel. Biela civilizovanosť tak nezvítazila nad „hrozbou pohlavnosti“.

Biela v politike

Belosť v politike by mala byť videná aj v kontexte éry, keď stále dominovala európska koloniálna moc, i keď na pokraji kolapsu, v období dvoch svetových vojen a režimových zmien, teda aj z pohľadu politiky. Privlastnenie aténskych chrámov stavaných pre bohov dalo „bielym“ ľuďom pocit malého božstva, lenže za škrupinou čistoty stála nadradenosť a novoveká pýcha, keď si človek myslel, že pochopil a môže všetko. V tretej tretine 19. storočia sa končí optimistická éra počiatočného kapitalizmu a začína sa búrlivý postup imperializmu. Malé vojny boli sprievodným javom kolonizovania a predohrou k tragickým vojnovým konfliktom 20. storočia, ako uvádza Ladislav Foltyn. Za „bielou civilizácnou misiou“ nachádzame zdevastované kultúry a milióny usmrtených ľudí, z pohľadu architektúry zničené stavby, mestá a štruktúry aj ovzdušie plné smogu z tovární. Le Corbusier sa zmienil, že „civilizovaní žijú ako potkany v diere, ale 'barbari' žijú osamotene v bohatstve“.²³ Z corbusierových slov sa dá vyčítať úzkosť zo zmenenej situácie v Paríži, z nemožnosti zmien a strach z nekontrolovateľnosti. „Podme zahnať agóniu nepoznaného,“ vyzýva, „podme prestávať všetko: cesty, prístavy, mestá, inštitúcie.“²⁴ Zjednocuje stavby a inštitúcie, priestorové so sociálnym, čím zdôrazňuje i sociálnopolitickú transformáciu v architektúre. Snaha odstraňovať známky niekdajšieho života a žitia pripomína bieleň stien pri sťahovaní sa do nového bytu, ibaže sa začalo sťahovať aj do „nových“ miest. Moslimské mestá v magickom súzvuoku s prírodou, žiarivo biele, ktorých mramor a porfýr „oslňovali oči“ na bielom piesku, s „gigantickým schodiskom“ vedúcim k moru predstavovali kontrast „vulgarity Okcidentu“. Pre francúzskych okupantov v rokoch 1830–1962 znamenalo Alžírsko výpravu za čistotou,

²² LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna. 1897–1900*, s. 91.

²³ Citované podľa: ÇELIK, Zeynep. *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*. Berkeley: University of California Press, 1997, s. 4.

²⁴ Citované podľa: TILL, Jeremy. *Architecture Depends*. Cambridge, London: The MIT Press, 2009, s. 190.

„primitívnosťou“ a panenskou nepoškvrnenou strojmi. Severná Afrika slúžila ako laboratórium pre európske „kolonizačné projekty“, ale aj stratégie všeobecne známe ako „civilizačné misie“. „Je čas na krížovú výpravu za belosť a Diogéna,“²⁵ povedal Le Corbusier a kolonizované mestá sa pre európskych architektov postupne stali bielymi plátnami, na ktorých mohli projektovať svoje sny o moderných metropolách a realizovať ich v súlade s novým nadšením pre urbanizmus medzi francúzskymi technokratmi.

Mapy sa zriedka čítajú ako „zhustené“ texty či ako spoločensky konštruovaná forma vedenia, ako bližšie vysvetľuje geograf John Brian Harley. Kartografická metóda vyjadrenia moci sa používa na celom svete, objavuje sa na portrétoch cisárov, monarchov, štátnikov, generálov či pápežov, aby uistili divákov o svojej nadvláde. Zobrazenie sveta, kde Európa leží uprostred mapy a ostatné pevniny sú skreslené alebo kde sú koloniálne mocnosti zväčšené, nutne vytvára pocit európskej nadradenosti. Prázdne mapy a nepoznané miesta ako tabula rasa boli psychologickým a ideologickým prelomom, ako uvádza aj historik a filozof Yuval Noah Harari²⁶. Na podporu európskych imperiálnych vízií „v podobe elegantného muža v kabáte a klobúku, s otvorenou šekovou knižkou“²⁷ sa z mestských máp často vynechávali aj domy a ulice chudobných či odstraňovali domorodé národy. Na mapách tak vznikali „biele miesta“ ako ideologické vygumovanie. Mať pred sebou urbanistický výkres je tiež formou mapy. Pohľad zhora a abstraktná povaha zbavujú zobrazované miesto sociálneho rozmeru. Rozhodnutia využitia sily, búranie, škrtanie, prekresľovanie či navrhovanie sa konajú bez priameho ľudského kontaktu.²⁸ Le Corbusier nakreslil na alžírsku mapu „pár čiar“ ako zdvihnutú tepnu, lenže z projektu sa dá odvíjať silná nadradenosť. Na konci vojny, po osemdesiatich rokoch veľkých vízií pre námornú štvrť, ostal Alžír z veľkej časti zruinovaný a neorganizovaný. Zničenie Alžíru sa prirovnáva k Hirošime a zbúrané zvyšky sa predávali turistom ako relikvie.²⁹ Silné demolácie nakoniec prebudili emócie občanov a aj Le Corbusiera, ktorý prejavil hlbokú ľútosť nad zdevastovanými stavbami, dobre udržiavanými apartmánmi a ich stratenou čistotou „oslňujúcou oči“.

Pred dvetisícšesťsto rokmi Pytagoras ešte videl ideál v obsahu protikladnosti: párný a nepárný, hranica a nekonečno, jednota a mnohosť, pravá a ľavá, mužská a ženská, štvorec a obdĺžnik, priamka a krivka, neskôr len jeden z dvoch prvkov predstavoval dokonalosť a ich protiklady prezentovali omyl, zlo a disharmóniu.³⁰ Európsku tradíciu rozpolteného čierno-bieleho morálneho dualizmu identifikoval politický filozof John L. Hodge v roku 1975 na ceste späť až k Platónovi. Spolu s Donaldom K. Struckmanom sledujú túto binárnosť od sokratovských filozofov antického Grécka, cez kresťanstvo, manicheizmus, osvietenstvo k Freudovi cez funkcionalistov, ktorí ich povýšili do svojho vymysleného panteónu, „aby tam zaujal[i] miesto vedľa inžinierov, námorných kapitánov, letcov a iných hrdinov modernej civilizácie“³¹. Za vyvrcholenie vojny proti rozpornosti a „bieleho“ segre-

²⁵ LE CORBUSIER. *L'art décoratif d'aujourd'hui*. (1925). LE CORBUSIER. *The Decorative Art of Today*. Cambridge: MIT Press, 1987.

²⁶ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Stručná história ľudstva*. Bratislava: Aktuell, 2018, s. 275.

²⁷ Tamže, s. 293.

²⁸ Citované podľa: FILIPOVÁ, Marta; RAMPLEY, Matthew (eds.). *Možnosti vizuálnych štúdií: Obrazy – texty – interpretace*. Brno: Barrister & Principal, 2007, s. 197–201.

²⁹ ÇELİK, Zeynep. *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*, s. 53.

³⁰ ECO, Umberto. *Dějiny krásy*, s. 72.

³¹ ŠVÁCHA, Rostislav. *Od moderny k funkcionalismu*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 448.

gačného uvažovania v snahe o univerzalitu, normovanosť a uniformnosť, keď „málo čistej bielej je belšie a spravodlivejšie a pravdivejšie ako veľká zmiešaná časť“³², môžeme považovať holokaust. Ten podľa sociológa Zygmunta Baumana nemožno redukovať len na antisemitizmus, ale na celkový proces inšpirovaný cestou k dokonalejšej a čistejšej spoločnosti a poriadku. Holokaust nebol „rakovinovým nádorom na inak zdravom tele spoločnosti“³³, ako vysvetľuje Baumanova kniha *Modernosť a holokaust* (1989). Slogan prvého futuristického manifestu z roku 1909: „Vojna je len svetovou hygienou“ viedol priamo do koncentračných táborov. Holokaust je neoddeliteľne spojený s podstatou bielej, modernosti, s jej inštitúciami, procesmi i abstrakciou, je to jej „odvrátená tvár“ a holokaust bol jej „prirodzený, 'normálny' (ktovie, možno aj bežný) produkt“³⁴. Genocída sa líši od individuálnych vražd tým, že jej objektom je kategória. Z tvárí ľudí a ich detí sa musí stať abstrakcia – farebná škvrna na bielom plátne, čo v prvom rade umožnila dehumanizácia sveta, ako uvádza Jeremy Till. Neľudskosť plodí každá segregácia, každá delba práce, oddeľovanie spoločenských vzťahov, všetko, čo vytvára vzdialenosť. Humanizmus modernistickej civilizácie je úspešne nadhodnotenou ilúziou. Bauman preto zdôrazňuje, že skutočné príčiny holokaustu sme stále neodstránili, len eliminujeme ich prejavy. Ani jedna zo spoločenských podmienok, ktorá umožnila Osvienčim, v skutočnosti nezmizla a z tej „najčistejšej“ farby sa stala „najtmavšia farba zo všetkých“.

Kritiku „bielej“ univerzálnej kultúry predstavil aj Jacques Derrida v eseji *Biela mytológia* (1971). Svoj život venoval demontáži binárnosti a kritickému pozorovaniu hierarchie západnej „bielej“ kultúry, ako sa predáva za transkultúrnu univerzálnu pravdu: „Metafyzika – biela mytológia, ktorá zhŕňa a reflektuje kultúru Západu: beloch berie vlastnú indoeurópsku mytológiu, svoj logos, t. j. mythos svojho idiomu za univerzálnu formu toho, čo si stále praje nazývať Rozumom.“³⁵ V abstraktnom myslení sa v bielej stene vždy ukrýva zmyslový obraz, a preto sa tento filozof, považovaný za otca dekonštrukcie, pokúša „deštruktúrovať“ mýtus bielej. Podľa Derridu je to jediný spôsob „skutočného očistenia“, lebo len dekonštrukcia nenesie nijakú privilegovanosť. Derrida sa narodil vo francúzskom kolonizovanom „čarovnom bielom“ Alžírsku v židovskej rodine, čím bol v nexuse judaizmu, kresťanstva aj islamu, ktoré všetky tvrdili, že jediné hovoria pravdu. Počas druhej svetovej vojny na vlastnej koži pociťoval silný antisemitizmus, a preto sa celý život usiloval predovšetkým o spravodlivosť, aby zaznel hlas utláčaného, aby prehovorilo prehliadané. Upozornil tak hlavne na privilegovanie jedného nad druhým, reči nad písmom, mužov nad ženami, pohľadov nad dotykmi, ziskov nad štedrosťou, na nerovnocennú tradíciu. Derrida demonštruje, že „rozumová“ moderna neukončila éru mýtov, iba vytvorila nový modernistický mýtus formy, tvaru, strojov a bielej. Čistota sa premenila na čistku a idea na ideológiu.

Antropologička Mary Douglasová v stále aktuálnej knihe *Čistota a nebezpečie* (1966) podrobne vysvetľuje, že čistota a nečistota sú iba kultúrnym konštruktom slúžiacim v rôznych spoločnostiach na elimináciu toho, čo sa považuje za nemiestne, čo narúša sociálne usporiadanie a stabilitu. Snaží sa odstrániť, eliminovať, vyhubiť všetko, čo nespĺňa vytýčené nároky, aj tie „estetické“. Čo všetko sa už krásou ospravedlňovalo či zakrývalo, a preto biela „prekrýva množstvo hriechov“. Synonymom be-

³² PLATÓN. *Filébos*, s. 72.

³³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernosť a holokaust*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 30.

³⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernosť a holokaust*, s. 28.

³⁵ DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993, s. 201.

losti sa stali pojmy krásy, pravda a poriadok, ktoré tvoria elegantný trojuholník, lenže ako hovorí Till, v skutočnosti bermudský. Použitím čistej bielej omietky, bieleho mramoru, bielej ľudskej plastiky alebo bieleho textilu eliminuje všetko, čo nespĺňa ich formálnu a sociálnu dokonalosť. Slepota a ignorovanie temnej stránky bielej má tendenciu smerovať k našim nedostatkom a chybám. Ako povedali Gilles Deleuze a Félix Guattari, je potrebné nájsť svoje čierne diery i biele steny, „[...] poznajte ich, poznajte svoje tváre, je to jediný spôsob, ako ich budete schopní rozobrať a nakresliť vaše línie letu.“³⁶ Inak nám ostáva len Don DeLillov biely šum.³⁷

Zoznam použitej literatúry

- ADAMS, Tim. *White Walls, Black Holes: The Molecular Face of Contemporary Architecture*. *Interstices*, 2000, č. 5, s. 30. ISSN 2537-9194.
- BATCHELOR, David. *Chromophobia*. London: Reaktion Books, 2000. ISBN 978-1-86189-074-0.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernosť a holokaust*. Bratislava: Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-494-1.
- BINGAMAN, Amy; SANDERS, Lise; ZORACH, Rebecca. *Embodied Utopias: Gender, Social Change and the Modern Metropolis*. London, New York: Routledge, 2002. ISBN 0-203-45738-2.
- BONNEVIER, Katarina. The 1893 Faire of Masks: The Spectacle of the World's Columbian Exposition. *Nordic journal of architectural research*, 2003, 16(1), s. 68. ISSN 1893-5281.
- ÇELIK, Zeynep. *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*. Berkeley: University of California Press, 1997. ISBN 978-0520204577.
- DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0.
- ECO, Umberto. *Dějiny krásy*. Praha: Argo, 2005. ISBN 978-80-72-03-6-77-7.
- FILIPOVÁ, Marta; RAMPLEY, Matthew (eds.). *Možnosti vizuálních studií: Obrazy – texty – interpretace*. Brno: Barrister & Principal, 2007. ISBN 978-80-87029-26-8.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Theory of Colours*. London: John Murray, 1840. Dostupné z: <https://www.gutenberg.org/files/50572/50572-h/50572-h.htm>.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Stručná história ľudstva*. Bratislava: Aktuell, 2018. ISBN 9788089873067.
- LE CORBUSIER. *The Decorative Art of Today*. Cambridge: MIT Press, 1987. ISBN 0-262-12118-2.
- LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna*. Praha: Orbis, 1929. (Dostupné zo: <http://loos.wz.cz/>)
- LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna: soubor statí o architektuře, bydlení, ústrojí a jiných praktických věcech, které uspořádal Bohumil Markalous*. Kutná Hora: Tichá Byzanc, 2001. ISBN 80-86359-06-9.
- LOOS, Adolf. *Řeči do prázdna: 1897–1900*. Praha. Pragma, 2014. ISBN 978-80-7349-404-9.
- MIRZOEFF, Nicholas. *Úvod do vizuální kultury*. Praha: Academia, 2012. ISBN 978-80-200-1984-4.
- OVERY, Paul. *Light, air & openness: Modern architecture between the wars*. London: Thames & Hudson, 2007. ISBN 978-0500342428.

³⁶ Citované podľa: ADAMS, Tim. *White Walls, Black Holes: The Molecular Face of Contemporary Architecture*. *Interstices*. 2000, č. 5, s. 30.

³⁷ Prudko ironická karikatúra postmodernej západnej spoločnosti, ktorá vytvára virtuálny mediálny svet, v ktorom sa stratili skutočné ľudské prežitky. Don DeLillo v knihe *White Noise [Biely šum]* (1985) podrobil satire aj akademickú obec, rozpad a opätovné začlenenie rodiny, ktorá už dávno nie je základom štátu, a namiesto toho, aby sceľovala, dezinformuje a trhá.

PAINTER, Nell Irvin. *The History of White People*. New York: W. W. Norton, 2010. ISBN 978-0-393-33974-1.

ŠVÁCHA, Rostislav. *Od moderny k funkcionalismu*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-84-8.

TILL, Jeremy. *Architecture Depends*. Cambridge, London: The MIT Press, 2009. ISBN 9780262012539.

WESTERMAN, Frank. *Čistá biela rasa*. Žilina: Absynt, 2019. ISBN 978-80-8203-087-0.

WIGLEY, Mark. *White Walls, Designer Dresses: The Fashioning of Modern Architecture*. Cambridge Mass.; London: The MIT Press, 2001. ISBN 978-0262731454.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0360-4.

Dialogické jednání s vnitřním partnerem jako filosofický problém

Vít Zeman

Divadelní fakulta
Akademie múzických umění v Praze

Úvod

Dialogické jednání s vnitřním partnerem – byť bylo objeveno již v roce 1968 – je stále předmětem živých diskusí. Částečně je to dáno i samotnou povahou této psychosomatické disciplíny, která nechce být ničím hotovým či prefabrikovaným.¹ Naopak: jde o takřka neustálé zápasení o smysl. Jeden každý účastník začíná v „bodu nula“, ze kterého si cestu musí najít do značné míry sám. Zároveň můžeme pozorovat fenomén literární reflexe dialogického jednání. Přinejmenším od konce 20. století vznikají články, příspěvky do sborníků i publikace, které se této problematice věnují z teoretického hlediska, přičemž dialogické jednání je nahlíženo v různých kontextech a z různých pozic. Tato práce si tedy nenárokují všeobšáhle a vyčerpávající pojednání o dané problematice. Má se daleko spíše jednat o filosofickou reflexi daného fenoménu a jeho bezprostředního kontextu a implikací. Text je koncipován tak, aby byl přístupný i čtenáři, který nemá přímou zkušenost s dialogickým jednáním. Z tohoto důvodu je jako první část zařazena deskripce průběhu a formy dialogického jednání. Samotná filosofická reflexe je především obsahem části druhé. Ve třetí – závěrečné – kapitole se poté krátce zamyslíme nad některými možnými přesahy dialogického jednání.

1 Dialogické jednání s vnitřním partnerem z hlediska formy

Ještě před tím, než se pokusíme o reflexi dialogického jednání s vnitřním partnerem (dále DJ), pokládáme za nezbytné poskytnout krátký nástin tohoto fenoménu, který se mj. etabloval jako klíčový předmět na Divadelní fakultě Akademie múzických umění v Praze v rámci Katedry autorské tvorby a pedagogiky, jejímž zakladatelem je i „autor konceptu“ DJ, Ivan Vyskočil. Započněme tedy stručným popisem formy DJ.

DJ nelze chápat ani jako umělecké představení (v klasickém slova smyslu), ani jako hereckou techniku či metodu.² Jedná se spíše o psychosomatickou disciplínu³ či o zkoušení⁴. Tohoto zkoušení se účastní skupina cca deseti zkoušejících a jejich asistent (tj. vedoucí). Ti všichni sedí v řadě vedle sebe

¹ VYSKOČIL, Ivan. Rozprava o dialogickém jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 13–32, s. 13.

² VYSKOČIL, Ivan. Dialogické jednání: heslo k autorizaci. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 127–130, s. 130.

³ HANČIL, Jan. Otevřený svět dialogického jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 35–49, s. 36–38.

⁴ VYSKOČIL, Ivan. *Dialogické jednání*, s. 127.

podél jedné stěny jinak prázdné místnosti, čímž se ze zbylého prostoru vytvoří (Vyskočilovou terminologií) tzv. „plac“. Asistent po krátkém úvodu, ve kterém vzpomene fenomén samomluvy, „zdůrazní nezbytnost 'vycházet se sebe' a 'přicházet k sobě' i 'jít do sebe' hlasem, řečí, a zdůrazní, že je nutné, aby také hlas a řeč, hlasové a řečové projevy byly jednáním, zdůrazní, že jde hlavně o zkoušení, hledání, učení se a nalézání, tedy nikoli o předvádění nějakého umění.“⁵ Zkoušející jsou posléze vyzváni, aby dle libosti vstupovali „na plac“, kde každý stráví v rámci jednoho pokusu dvě až pět minut. Asistent posléze dotyčného odvolá z placu, čímž ukončí daný pokus a krátce jej reflektuje. Poté zkouší další účastníci. V rozmezí devadesátiminutového zkoušení dojde na každého zpravidla dvakrát či třikrát. Každý účastník (krom asistenta) tedy dvakrát či třikrát stane v prostředí tzv. veřejné samoty⁶. Tento koncept (původně zavedený K. S. Stanislavským) v kontextu dialogického jednání ovšem nelze chápat jako předstírání toho, že jednajícím je v místnosti sám. Je to spíše odkázanost na sebe, potřeba jednat (tzn. zapojit tělo⁷), která je intenzifikována díky přítomnosti druhých, kteří pokusu pozorně přihlížejí. Právě dostatečná intenzita akce může vyvolat reakci tzv. vnitřního partnera.⁸ Pojem „vnitřní partner“, ke kterému se budeme v průběhu textu průběžně odkazovat, můžeme nyní velmi letmo charakterizovat jako „rozdvojení sebe sama“⁹. Vnitřního partnera také můžeme nahlížet jako „toho, kdo v nás samotných situaci nahlíží, reflektuje...“¹⁰. Zde již můžeme jasně pozorovat rodící se dialogickou situaci, která stojí v centru Vyskočilova fokusu.¹¹ S přihlédnutím k aktuálnímu průběhu jednání asistent po uplynutí (předem stanovené) doby pokusu experimentování ukončí a následuje, jak již bylo zmíněno výše, ústní reflektování ze strany asistenta. Zkoušející je v průběhu setkávání vyzván, aby si průběžně zaznamenával písemnou reflexi svých pokusů v rámci DJ. Zaměřit by se měl především na to, jak celý proces subjektivně zakouší a jaké na sobě pociťuje změny, jaké v něm onen proces zanechává stopy. Obecné pojednávání o podstatě DJ je v rámci individuální reflexe povýtce nedůležité (nanejvýš jako implicitní zpráva referující o fokusech pisatele).¹² Ucelenou psanou reflexi je doporučeno vyhotovovat dvakrát za semestr zkoušení.

2 Dialogické jednání s vnitřním partnerem z hlediska obsahu

Se základním před-porozuměním, které bylo zprostředkováno výše, nyní můžeme provést schematickou filosofickou reflexi DJ. Vzhledem k rozsahu a účelu práce se však bude jednat povýtce o nástin některých důležitých témat.

⁵ VYSKOČIL, Ivan. *Dialogické jednání*, s. 128.

⁶ Vyskočil veřejnou samotu charakterizuje takto: „Je to termín a vynález Stanislavského. A znamená to v podstatě tolik, že ten, kdo je na place, v centru pozornosti těch druhých, se pokouší, se učí chovat, jednat i prožívat tak, jako že tam ti druzí nejsou a nesledují ho, jako kdyby tam nebyli, jako že je o samotě. Tedy sám se sebou. [...] To je, jak snad patrné, ta nejelementárnější a pro další nezbytná imaginace, herní situace a posléze kondice.“ VYSKOČIL, Ivan. Rozprava o dialogickém jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 13–32, s. 17.

⁷ SLAVÍKOVÁ, Eva. Dialogické jednání – z poznámek asistenta. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 53–62, s. 59.

⁸ Srov. HANČIL, Jan. *Otevřený svět dialogického jednání*, s. 40.

⁹ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Možnosti hry: od Buytendijka k Vyskočilovi*. Praha: Brkola, 2011, s. 68.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ PATOČKA, Jan. Svět Ivana Vyskočila. In: *Umění a čas I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 183–189, s. 186.

¹² MUSILOVÁ, Martina. Písemná reflexe jako součást studia. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 65–79, s. 66.

2.1 Hra

Fenomén hry zaujímá významné postavení v kontextu Vyskočilovy tvorby. Hravost, fantazie a odvažné myšlenkové experimenty jsou typickou podobou Vyskočilova ohledávání a odhalování reality člověka a světa.¹³ Proto jistě není překvapivé, že herní prostředí je fundamentem i pro DJ.¹⁴ Nyní se zkusme blíže podívat na to, v jakém smyslu je hra zakládajícím prvkem DJ.

Prvotní naléhavost situace, která nastane po vstupu zkoušejícího „na plac“ potřebuje – jak se zdá – herní relativizaci, herní distanc. Dotyčný se totiž svým dobrovolným vstupem na plac „zbavuje možnosti použití tří fylogeneticky předávaných (instinktivních) vzorců chování v 'nepříjemných' [...] situacích, kterými jsou – útek, útok nebo strnutí.“¹⁵ Když se ovšem tatáž situace odehrává v (již zmínovaném) herním modu, je díky hře bezpečná.¹⁶ Vědomí herního rozměru situace, která je tudíž – jak bylo řečeno – relativně bezpečná, je důležité při každém jednom pokusu; nejdůležitější je ovšem během procesu „sekundární iniciace“. Tento pojem zavádíme pro označení situace, kdy zkoušející vstupuje poprvé „na plac“, aby poprvé experimentoval, dialogicky jednal. Primární iniciací pak rozumíme první setkání s DJ vůbec – většinou se jedná o pozorování experimentu někoho jiného. Vzhledem k tomu, že každý nový příchozí (v rámci Katedry autorské tvorby a pedagogiky) musí projít nejprve semestrálním kurzem pro začátečníky¹⁷, kde se setkává (krom asistenta) pouze s dalšími začátečníky, může nastat moment, kdy je primární a sekundární iniciace totožná: na prvním setkání začátečníků v případě prvního dobrovolníka, který zároveň nemá s DJ žádné předchozí zkušenosti.

Vraťme se ale zpět k tématu hry. Výše bylo již nastíněno, že hru můžeme chápat jako určitý druh odstupu od naléhavosti reality. Aristotelés v *Etice Níkomachově* zmiňuje hru v souvislosti s pojednáváním o blaženosti, kterou je záhodno hledat mezi činnostmi žádoucími pro ně samé.¹⁸ Aristotelés však hru chápe spíše jako kratochvíli a odpočinek než jako pramen blaženosti. Přiklání se k názoru, že hra je vykonávána jako nutný odpočinek po práci. Není koneckonců v lidských silách nepřetržitě pracovat. Hra je zde tedy definována jako jedna z variant odpočinku, který je implicitně zatížen úkolem přípravy na výkon práce.¹⁹ Díky tomu tak ztrácí svou samoučelnost a nezbyvá než konstatovat, že blaženost je nutno hledat (podle Aristotela) jinde.²⁰

Proti tomuto závěru lze však namítnout spolu s Eugenem Finkem, jehož stať *Oáza štěstí* je explicitní inspirací Vyskočilovy tvorby, že „imanentní účel hry není, jako účely ostatních lidských jednání, pojat do plánu nejvyššího konečného účelu. Herní jednání má jen své interní účely a žádné takové,

¹³ PATOČKA, Jan. *Svět Ivana Vyskočila*, s. 184.

¹⁴ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Možnosti hry*, s. 8.

¹⁵ PERNICA, Alexej. Nahlédnutí zvenku přihlížejícího v šesti zastaveních na dialogické jednání a tři antropologické paralely na závěr. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 93–124, s. 96.

¹⁶ Tamtéž, s. 104.

¹⁷ Zde poznamenejme, že se nejedná o žádné elitářství či sektářství. Hlavním důvodem je, aby začátečník ve snaze uspět nenapodoboval domněle správné pokusy svých zkušenějších kolegů. Hodnocení pomocí kategorií „správný/špatný“ je totiž v rámci DJ zavádějící a zcela nevhodné. Každý pokus je platným pokusem, ve kterém se něco povedlo více, něco méně. Pro začátečníka ale může být někdy velmi těžké oprostít se od tohoto modu nazírání a nesáhnout po napodobování příkladů zkušenějších kolegů. Tímto krokem by ovšem velmi silně narušil proces hledání sebe a svého výrazu v rámci DJ.

¹⁸ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*, 1176a–1176b. Čtvrté nezměněné vydání. Praha: Rezek, 2013.

¹⁹ Toto stanovisko není neproblematické, neboť je otázkou, zdali je takto zacílený odpočinek stále ještě odpočinkem a nikoli pouze nutnou regenerací. Vzhledem k rozsahu a účelu práce však tento problém nebudeme v tomto kontextu hlouběji zkoumat.

²⁰ ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*, 1176b–1177a.

jež je překračují.²¹ Fink tedy tvrdí, že hra má svůj τέλος umístěn v sobě samé, že je tedy auto-telická²². Hru totiž – dle Finka – nemůžeme chápat jako prostou antitezi k práci či životní vážnosti.²³ A nejen to – na rozdíl od Aristotela Fink hru pojímá jako základní existenciální fenomén lidského pobytu.²⁴ „Člověk je svou podstatou smrtelník, svou podstatou dělník, svou podstatou bojovník, svou podstatou milovník – a svou podstatou hráč. Smrt, práce, vláda, láska a hra vytvářejí elementární strukturu napětí a základ nevyzpytatelné a mnohoznačné lidské existence.“²⁵

Hra se tedy k těmto základním existenciálním polohám člověka přimyká, ale zároveň se od nich i odlišuje. A to přinejmenším ze dvou důvodů. Prvním důvodem je její indiferentní vztah k budoucnosti. V návaznosti na Finka můžeme tvrdit, že hra na rozdíl od jiných lidských činností nemá svůj poslední účel primárně situovaný v budoucnosti mimo herní rámec. Opět se tedy dostáváme k jejímu auto-telickému charakteru.²⁶ Druhým důvodem je její zobrazovací funkce. Hra totiž může zobrazovat všechny ostatní existenciální polohy člověka.²⁷ Zobrazovací měřítko přitom vůbec nemusí být realistické. Naopak: realita může být pomocí fantazie upravována a formována. Tento proces lze velmi dobře popsat v návaznosti na Piagetovy myšlenky dyádou procesů asimilace a akomodace. Zatímco během procesu asimilace dítě přizpůsobuje realitu svým potřebám a sobě, v procesu akomodace se podřizuje realitě – zabydluje se v ní.²⁸ Podobně uvažuje i Fink, když tvrdí, že: „Svět hry obsahuje subjektivní fantazijní elementy a objektivní, ontické elementy.“²⁹ Pro hru je typické, že proces asimilace převáží proces akomodace, která je více méně v danou chvíli podřízena asimilaci. V takové chvíli, kdy probíhá samoučelné jednání, zažívá hráč/hrající si pocit potěšení z toho, že je příčinou toho, co se v herním poli děje.³⁰ Teologickým pohledem by tato skutečnost šla nazírat jako radost z aktualizace Božího obrazu v člověku (kdy stvořený tvůrce³¹ – imago Dei – napodobuje Stvořitelovu činnost).³² „Člověk se stává lidským stvořitelem.“³³

Vzhledem k závažnosti (kterou v tuto chvíli nechápejme jako synonymum vážnosti) tohoto herního jednání je pak na místě doplnit, že takováto herní asimilace reality může proběhnout jen jako jednání samotné, nikoli jako příprava na jednání jiné.³⁴

Tento pocit herní svobody lze považovat za jeden ze dvou extrémních pólů, které hra skýtá. Vedle tohoto pocitu lidské svrchovanosti, možnosti bezmezné tvorby a téměř bezbřehé svobody stojí ještě herní pozice, ve které hráč bera na sebe herní masku odkládá veškerou svou odpovědnost (která je

²¹ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 15–16.

²² Pojem „autotelic“ lze nalézt u Piageta, v souvislosti s jeho polemickým odkazem na J. M. Baldwina. PIAGET, Jean. *Play, dreams and imitation in childhood*. First published in 1951. London: Routledge, 1999, s. 147.

²³ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 10.

²⁴ Tamtéž s. 11–12.

²⁵ Tamtéž, s. 12.

²⁶ Tamtéž, s. 13–16.

²⁷ Tamtéž, s. 17.

²⁸ PIAGET, Jean. *Play, dreams and imitation in childhood*, s. 148–150.

²⁹ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 29.

³⁰ PIAGET, Jean. *Play, dreams and imitation in childhood*, s. 153.

³¹ Těto skutečnosti si všiml kupř. J. R. R. Tolkien, když charakterizoval literární tvorbu jako ušlechtilou činnost, během které v sobě člověk tvořením aktualizuje obraz Boží (tj. Boha Otce – Stvořitele). Srov. HOŠEK, Pavel. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů, 2013, s. 92–93.

³² Gn 1,26–27.

³³ TOLKIEN, John Ronald Reuel. O pohádkách. In: *Netvoři a kritikové*. Praha: Argo, 2006, s. 131–182, s. 143.

³⁴ PIAGET, Jean. *Play, dreams and imitation in childhood*, s. 153.

v realitě svobodou implikována).³⁵ Hráč hraje hru a může být hrou také zcela unášen. Zároveň ale i sám člověk je hrou (a právě tato poloha je pro Vyskočila klíčová).³⁶ Hra je tedy pro člověka záležitostí interní i externí.

Z hlediska DJ je ovšem záhodno vyzdvihnout ještě jeden aspekt hry – hra nás totiž učí spolubytí.³⁷ Spolu-bytí spoluhráčů je pro ni dokonce esenciální.³⁸ To ovšem neznamená, že by si osamocený jedinec nemohl hrát sám. Spolu s Finkem můžeme dokonce říci, že „si takový osamělec hraje často s imaginárními partnery.“³⁹ A zde již narážíme na fenomén DJ, ve kterém k takovému stavu zdravé schizofrenie⁴⁰ (rozštěpení člověka) velmi často dochází.

Z výše řečeného je také patrné, že hra se tedy odehrává v přítomnosti. Přítomnost v přítomnosti od hráče vyžaduje a zároveň mu poskytuje možnost tento požadavek naplnit. Byť se jedná o nárok svým způsobem náročný, přesto jej nemůžeme považovat za břemeno. Hraní má koneckonců „v poměru k běhu života a k jeho neklidné dynamice, temné problematičnosti a k neustále štvoucímu odkazu na budoucnost charakter uklidněné 'přítomnosti' a soběstačného smyslu – podobá se 'oáze' dosaženého štěstí v pustině našeho ostatního pachtění za štěstím a tantalovského hledání.“⁴¹

Krom herního prostředí je pro DJ také důležitý aspekt reflexe, na kterou se zaměříme v následujícím textu.

2.2 Dialektika reflexe a činu

Již sám název pojednávané disciplíny obsahuje odkaz k jednání, činu. Zároveň jsme již výše naznačili, že nedílnou součástí DJ je i moment reflexe, která je prováděna třemi způsoby. Krom psané reflexe, kterou účastník průběžně vypracovává mimo dobu experimentování, a bezprostřední reflexe asistentovy dochází ještě k (auto)reflexi přímo během procesu zkoušení DJ. Takováto sebe-reflexe a reflexe probíhajícího jednání ze strany jednajícího je komplementárním protipólem samotného jednání; díky této bipolaritě dochází k dynamizaci celého procesu.

Prvním předpokladem zdařilé dialektiky reflexe a činu je primát činu, jednání. Účastník vstupuje „na plac“ bez jakékoli přípravy (tj. nemá vymyšlené téma). Zároveň se snaží nepředjímat v mysli své jednání a místo toho rovnou jednat.⁴² Nicméně ono jednání není tím prvním, co se „na place“ odehraje. Tomuto jednání zpravidla předchází bezděčná reflexe dané situace – tj. uvědomění si přítomnosti ve sféře veřejné samoty a zároveň krátké rekognoskování vlastního aktuálního naladění. Tím se ale zdá být zpochybněna teze o primátu jednání. Když se ale na tuto skutečnost podíváme pozorněji, zjistíme, že již samotným svým příchodem „na plac“ dotýčný jedná. Není ovšem neobvyklé, že se tato

³⁵ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 25.

³⁶ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Možnosti hry*, s. 66.

³⁷ Tamtéž, s. 68.

³⁸ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 20.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž, s. 22.

⁴¹ Tamtéž, s. 15.

⁴² Jedná se o první dvě ze sedmi rad Ivana Vyskočila účastníkům DJ. Dalšími radami je: (3.) co nejdříve (hlasem) „vyjít ze sebe“, (4.) pokud jednající cítí nutkání přemýšlet, pak má přemýšlet nahlas a dopřát si dostatek času na odpověď, dále také (5.) nespěchat, či nebyť zbytečně pomalý, (6.) všimnout si a (7.) udržovat adekvátní hladinu intenzity – moc i málo škodí. Srov. VYSKOČIL, Ivan. *Rozprava o dialogickém jednání*, s. 20–23.

skutečnost prostě přehlédne.⁴³ Je to dáno kupř. i roztržitostí a zaměřeností na budoucí výkon či téma. Právě toto upínání k budoucímu ovšem ruší herní ráz, který je zacílený (pokud můžeme užít toto slovo) na přítomnost.⁴⁴

„Často něco děláme pouze jako přípravu na 'Něco'. [...] Urychlujeme některé činnosti, aby mohly přijít 'pravé chvíle', ty 'jediné správné'. Jsme lidé výsledků a vytyčených cílů.“⁴⁵ Tato – v současnosti velmi aktuální – lidská tendence ovšem brání, aby se naplno rozvinula kvalitativně bohatá (tj. neodbytá, poctivá) reflexe a kvalitativně neméně bohatý čin. Takovýto proces je otázkou určité míry zdatnosti, kondice, kterou jeden každý účastník postupně rozvíjí. S tímto získáváním habitu je spjatá i schopnost bdělosti a otevřenosti, moment všimnutí si a také umění adekvátní intenzity jednání. Pokud je účastník bdělý a otevřený přijetí nečekaného (většinou fyzického) impulzu, což podporuje dostatečnou intenzitou jednání a existence vůbec, snáze si všimne změny tělového napětí, která je výchozím bodem jednání. Těmito (ale nejen těmito!) prostředky se psychosomatická kondice jedince buduje daleko rychleji.

Klíčovým prvkem bdělosti je koncentrace, kterou lze nazvat „opakem nesoustředěnosti, rozptylu, rozevlátosti, ba chaosu. [...] Koncentrace znamená 'cestu ke středu', skrze ni 'být ve věci'.“⁴⁶ Koncentrace (a současně existence v přítomnosti zmiňovaná již v souvislosti s herním prostředím) je podmínkou pozornosti. Zatímco koncentrace je zaměřena především na nitro jedince, pozornost krom nitra zahrnuje i okolní svět. V rámci okolního světa dotyčný vnímá nejen centrální bod, na který se pozornost zaměřila, ale do určité míry i pozadí. Když hovoříme o pozornosti, můžeme tedy oprávněně mluvit i o optimální míře rozptylu. Toto demonstrujeme na příkladu člověka sedícího na lavičce v parku, který na někoho čeká. Dokud očekávaná osoba nepřichází, je čekající pasivním pozorovatelem okolních dějů, kterým spontánně věnuje svou pozornost. Po příchodu očekávané osoby se těkavě vnímané detaily stávají pouhým pozadím a hlavní fokus je kladen na příchozího. Vnímání příchozího je díky pozadí navíc ještě zesíleno.⁴⁷ Mutatis mutandis můžeme aplikovat toto schéma i na DJ. Ve výsledku je tedy docíleno stavu, „kdy se centrální jednání posiluje, kdy se zvětší naše senzibilita, a to právě proto, že máme v držení náš rozptyl.“⁴⁸

V takto navozeném stavu je pak účastník podstatně vnímavější k impulsům. „Z druhé strany“ je možno podpořit vnímání optimální intenzitou jednání (pojmem optimální se zde naráží na aristotelický střed co do intenzity a vrchol co do kvality). Ivan Vyskočil k problematice intenzity sám poznamenává:

„Intenzita projevu (hlasu, mluvy, gesta, jednání) vyvolávající zpětnou vazbu, je patrně z nejvýznamnějších momentů našeho studia. Organicky souvisí s podobným momentem, kterému říkáme vodivé napětí. Představa je taková, že aby psychosomatické (někteří říkají raději somatopsychické) procesy mohly zdárně probíhat, musí být náš organismus ve stavu jistého vzrušení, ‚pozdvížení‘, napětí. [...] Dá se říci, že v tomto ohledu jsme většinou málo vnímaví, málo vyvinutí, většinou buď po-

⁴³ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Dialogické jednání – z poznámek asistenta*, s. 54.

⁴⁴ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 16.

⁴⁵ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Dialogické jednání – z poznámek asistenta*, s. 53.

⁴⁶ VINAŘ, Josef. *Elementy herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 1999, s. 35.

⁴⁷ Tamtéž, s. 39.

⁴⁸ Tamtéž.

volení, ochabí, jak odpovídá nárokům 'slušného chování', 'nerušení', 'normality', nebo naopak 'odvážení', přepjatí, křečovité. Tak i onak bez možnosti 'vyjít ze sebe', a tedy i 'přijít k sobě', bez možnosti tvořivé komunikace...⁴⁹

Z našich předchozích úvah vyplývá, že stěžejním prvkem DJ je adekvátní kombinace pozornosti a intenzity. Pozornost jsme také popsali jako stav, kdy optimální rozptyl podporuje koncentrované zaměření na daný objekt či děj (který je v rámci DJ neodmyslitelně spjatý se subjektem). Právě na základě harmonické kombinace pozornosti a intenzity může probíhat (jasně artikulovaný) čin, který je následně reflektován, tato reflexe vede k dalšímu činu atd.

Ve stavu, který se limitně blíží optimálnímu naladění, může tedy funkčně probíhat dialektika reflexe a činu. Tuto dialektiku lze velmi dobře popsat s pomocí Kierkegaardových úvah, které jsou ale povýtce interpretací fenoménu DJ, nikoli jeho explicitní inspirací, či dokonce přímým zdrojem.

Kierkegaard v *Současnosti* nabízí pro tuto dialektiku tři kroky:

bezprostřední nadšení;

doba zmoudření reflektující předchozí nadšení;

kvalitativně vyšší nadšení vycházející z reflexe.⁵⁰

Největším (či alespoň značným) nebezpečím, na které sám Kierkegaard poukazuje, je setrvání v reflektivním modu, kdy je člověk obklopen úvahami, pro které již nevidí činy. Přes-přemýšlení je pro člověka likvidační.⁵¹ Takovouto situaci si lze v návaznosti na Kierkegaarda představit jako nevětraný prostor – stejně jako se uzavřené ovzduší pro člověka po čase stává jedovatým, může reflexe, která není provětrána činem, dotyčného doslova otrávit.⁵² Setrvání ve fázi druhého kroku, ve stavu (ustavičné) reflexe po čase generuje „zpětný chod“.⁵³ Místo progresivního a produktivního pohybu reflexí založeného činu se tak reflektující dostává do spirály zacyklených úvah, které působí jako inhibitor na herní prostředí. Právě herní prostředí však poskytuje jedinci velikou výhodu. Zatímco při setrvání ve sféře reflexe napříč svou existencí riskuje, že promarní život, v herním modu pouze „(z)kazí hru“. V případě DJ je situace ještě přívětivější – samotný stav setrvání v reflexi může být reflektován jako téma pro jednání, protože jej lze zahrnout do hry.

V předchozím textu jsme zmínili, že reflexe primárně náleží (jako komplementární doplněk) k činu. Dodali jsme také, že reflektovat lze svým způsobem i setrvávání ve stavu reflektování chápané jako quasi-jednání *sui generis*. V kontextu DJ je však výchozím bodem pro reflexi zejména tělo a hlas (potažmo řeč), které společně konstituují jednání. Na následujících řádcích se krátce zamyslíme nad těmito tématy.

⁴⁹ VYSKOČIL, Ivan. *Rozprava o dialogickém jednání*, s. 22–23.

⁵⁰ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Současnost*. Ve Votobii vydání první (podle původního vydání: Mladá fronta, 1969). Olomouc: Votobia, 1996, s. 94

⁵¹ Tamtéž, s. 16–20.

⁵² Tamtéž, s. 43.

⁵³ Tamtéž, s. 68–69.

2.3 Tělo – pohybující (se) a pohybované

Člověk má tělo a zároveň je tělem.⁵⁴ Či jak poznamenává Merleau-Ponty: „jsem ve svém těle, či spíše jsem svým tělem.“⁵⁵ Tělo tedy není pouze slupkou, ve které se teprve skrývá člověk; „v našem životě se vše nějak váže na tělo, děje se nějak v těle a skrze něj.“⁵⁶ Nejinak je tomu i v případě DJ. Člověk – zdá se – není jen *res cogitans*, jak uvádí Descartes.⁵⁷ Tuto skutečnost lze ještě intenzivněji zakusit právě v průběhu DJ, kde je zkoušející „na plac“ (vy)burcován do stavu pohotovosti – tzv. základního jevištního napětí, které je o poznání vyšší než základní tělové napětí v každodenním životě⁵⁸, čímž intenzivněji zakouší svou tělesnost. Viditelnost jednajícího je jeho vstupem „na plac“ rovněž zintenzivněna⁵⁹. V souvislosti s tím, že jednající je ve zvýšené míře viděn, dochází i ke zvýšení potřeby sebevidění, sebe-vnímání.⁶⁰ Zvýšené tělesné napětí a také pozorované tělo, které nutně existuje tady a teď,⁶¹ tak vybízí jednajícího k reflexi sebe sama (skrze reflexi tělového napětí a těla), k bytí v přítomnosti (nezbytné pro funkční DJ)⁶², k aktivnímu jednání. Toto jednání se odehrává jako psycho-somatické, či somato-psychické. Jedná vždy člověk coby nedělitelný celek – nikoli pouze duše či pouze tělo.⁶³ Stěžejní je ovšem (vzhledem k jednání) tělesná stránka člověka. Jednání lze totiž chápat jako zapojení těla (do situace).⁶⁴ V případě reflexe je opět zapojena celá lidská bytost, dominantní je ovšem psýché. Dyadickou optikou činu a reflexe tedy můžeme považovat tělesný aspekt člověka za primární při činu, zatímco aspekt duševní je klíčový při reflexi jednání.

Dialektické kroky, o kterých jsme pojednávali výše, by pak v tomto kontextu nabyly následující podoby:

- spontánní vstup do prostoru v jistém naladění (tělo pohybující);
- reflexe tělového napětí (tělo pohybované);
- jednání navazující na reflexi (tělo pohybující se).

Kdybychom tyto body měli komentovat, pak začneme tím, že člověk vstupuje do prostoru („na plac“). K tomu dochází skrze impuls, který může být buď fyzický (bezděčný), anebo mentální (vědomý). V prvním případě se zkoušející diví, že vstal a jde „na plac“, ve druhém případě se „v hlavě odhodlá“ a poté učiní první krok. Impuls každopádně vyvolá tělovou akci. Tělo vstoupilo do prostoru.

⁵⁴ MOKREJŠ, Antonín. *Duchovní ráz naší doby*. Praha: Triton, 2007, s. 30.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. I, § 23. Praha: OIKOYMENH, 2013.

⁵⁶ VINAŘ, Josef. *Elementy herectví*, s. 64.

⁵⁷ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 43.

⁵⁸ KRÖSCHLOVÁ, Eva. Zkušenosti s psychosomatickými impulzy při výuce jevištního pohybu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva; SLAVÍKOVÁ, Eva (eds.). *Psychosomatický základ veřejného vystupování: jeho studium a výzkum*. Praha: Akademie múzických umění, 2000, s. 131–134, s. 131.

⁵⁹ Nejedná se o viditelnost fyzikální. Ta samozřejmě zůstává stejná. Zde máme na mysli viditelnost zakoušenou, která roste úměrně pozornosti přihlížejících, jejich fokusu na jednajícího a na uvědomění si této pozornosti jednajícím.

⁶⁰ VINAŘ, Josef. *Elementy herectví*, s. 66.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*, I, § 20.

⁶² DJ na jednu stranu od jednajícího požaduje existenci v přítomnosti, protože právě ona umožní funkční DJ. Srov. HANČIL, Jan. *Otevřený svět dialogického jednání*, s. 44. Zároveň však jednajícímu možnost být v přítomnosti „nabízí“. Srov. POKORNÁ, Jaroslava. Reflexe námezdné herečky. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 47–48, s. 47.

⁶³ HOHLER, Vilém. O některých somatopsychických aspektech dialogického jednání. In: VYSKOČILOVÁ, Eva; SLAVÍKOVÁ, Eva (eds.). *Psychosomatický základ veřejného vystupování: jeho studium a výzkum*. Praha: Akademie múzických umění, 2000, s. 93–130, s. 94.

⁶⁴ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Dialogické jednání – z poznámek asistenta*, s. 59.

Toto fyzické jednání člověka pohne do nového kontextu, do (nové) skutečnosti veřejné samoty. Motorem zde byl aspekt tělesný. Člověk fyzicky vstoupil do neskrytosti, která je esenciální složkou DJ.⁶⁵ Tato relativně nekomfortní situace provokuje reflexi – zkoušející si musí uvědomit aktuální situaci, své rozpoložení atd. Aby reflexe nepůsobila jako inhibitor (a zároveň byla autentická), může probíhat paralelně s fyzickým jednáním/pohybem, který do jisté míry uměle udržuje. Tělo se tak stává v tomto okamžiku nikoli hybatelem, ale pohybovaným. (Zkoušející kupř. vkročí „na plac“ a zjistí, že se změnil jeho dech. Této skutečnosti si tedy všiml, reflektoval ji. Aby s ní mohl dále pracovat, vědomě pracuje s intenzitou dechu – potažmo intenzitou tělového napětí, aniž by měnil jeho charakter, a čeká, jak se bude situace dále vyvíjet.) Toto ladění, ke kterému dochází se záměrem sebe-ohledání a rozvíjení impulsu, je iniciováno psychickou složkou lidské bytosti. Tělo je tedy ve druhém kroku dialektiky činu a reflexe pohybováno. Postupně však dochází k integraci reflexe (popř. interpretace) do pohybu samotného a tělo se ve třetím kroku stává tělem pohybujícím se. Tento stav trvá, dokud nedojde k dalšímu bezděčnému tělesnému pohybu či změně tělového napětí. Tělo se tak stává opět hybatelem. Celý proces se posléze opakuje.

Paralelně s tímto opakováním kvalitativně roste intenzita herního naladění jednajícího. Často je však toto herní naladění křehké a v průběhu DJ je inhibováno či přímo destruováno autocenzurou, sebekritikou, křečovitou snahou dosáhnout výsledku (která – v nereflektované podobě! – ruší autotelický herní rámec).

2.4 Hlas a řeč

„Hlas je hnutí, je pohyb, aktivita. A to směrem ven, do světa. Jestliže to je pohyb vědomý, záměrný, utvářený, je hlas gesto a jednání. Jeho tvorba a kvalita tedy není záležitostí jen hlasových orgánů a technik, nýbrž je záležitostí veškeré psychosomatiky, celé bytosti. I zkušeností a přesahů duchovních.“⁶⁶

Jak patrně, Ivan Vyskočil považuje hlas za velmi důležitý aspekt lidské bytosti. Jako v případě těla můžeme i zde konstatovat, že člověk má hlas, ale zároveň (a tím spíše) je hlasem.⁶⁷ Navíc bychom mohli dodat, že se jedná (v případě hlasu a řeči) o demonstraci psychosomatické jednoty člověka par excellence. Vzhledem k rozsahu a zaměření tohoto textu nemůžeme ani o hlase a řeči pojednat v adekvátním rozsahu. Omezíme se jen na nástin několika důležitých myšlenek.

Ze všeho nejdříve je třeba určit vzájemný vztah pojmů „hlas“ a „řeč“. Hlas je nosičem řeči, je tedy předpokladem pro její vznik. Zároveň ale není na řeč redukovatelný, protože sám skrývá non-verbální významy.⁶⁸ Dokonce lze tvrdit, že „zvuková kvalita hlasu patří k nejobsažnějším lidským projevům.“⁶⁹

⁶⁵ HANČIL, Jan. *Otevřený svět dialogického jednání*, s. 47.

⁶⁶ VYSKOČIL, Ivan. Nejpodivuhodnější lidský orgán. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 49–51, s. 50.

⁶⁷ Tamtéž, s. 51.

⁶⁸ VYSKOČIL, Ivan. *Nejpodivuhodnější lidský orgán*, s. 50.

⁶⁹ VÁLKOVÁ, Libuše. K problematice hlasové výchovy herců a jejímu řešení. *Svět a divadlo: časopis o světě divadla a divadle světa*. Praha: Divadelní ústav, 1993, č. 1, s. 99–109, s. 99.

Lidský hlas tedy není záhodno považovat pouze za vektor řeči, neboť „lidský hlas není jenom nástroj užívaný pro nějaké sdělení, ale [...] je to sdělení samo.“⁷⁰

Řeč je tedy hlasem nesena. Hlas je zároveň jedním z komponentů řeči. Tělovým komponentem hlasu je harmonické uspořádání složek dechu, hlasu a artikulace. Krom tělového sestává řeč i z mentálního komponentu, který tvoří verbální obsah.⁷¹ Řeč tedy odráží lidskou animalitu i racionalitu, sestává z emotivního i logicko-racionálního obsahu. U hlasu převažuje emotivita a animalita.

Řeč i hlas jsou (alespoň zčásti) bytostně tělesné. Jednak proto, že jsou produkovány tělem, ovšem také proto, že mají svůj původ v tělesném gestu. Raná dětská komunikace – signalizování potřeb dítěte – probíhá pomocí gesta. Posléze ovšem dítě objevuje, že podobný účinek vyvolá i méně náročný signál hlasový, slovní. Tělový charakter gesta ale zůstává i nadále zachován ve slově. Tělesné gesto je transformováno na gesto orální.⁷² V mluvené lidské řeči je tedy imanentně obsažen gestický význam.⁷³ A nejen to – mluvená řeč je sama opravdovým a plnohodnotným gestem.⁷⁴ Gesto pak můžeme považovat za „ještě-tělo“ a „již-znak“. Je to pokračování prvotního pohybu, kterým se ovšem tento zároveň ruší; je to pokračování, které se zároveň distancuje od svého počátečního stavu.⁷⁵

Hlasem či řečí zároveň lze vystoupit ze sebe do prostoru, který je hlasem (díky komplementární funkci sluchu) nově vnímán.⁷⁶ „Přímo zázračná působnost vědomého hlasu je nejen v tom, že člověku umožňuje vskutku ze sebe vyjít i opět k sobě přijít, ale rovněž a tím spíše v tom, že umožňuje vstoupit do druhého a do druhých. Neviditelně, leč tělově.“⁷⁷

Pokud jsme tedy výše pojednávali o vstupu těla do prostoru na základě dialektiky činu a reflexe, pak mutatis mutandis můžeme hovořit i o vstupování hlasu a hlasem do prostoru. V případě řeči pak budeme čelit jedné odlišnosti, která pramení z těsnějšího sepetí řeči a intelektu.

Až doposud jsme o řeči hovořili především v souvislosti s hlasem a v návaznosti na něj. Řeč ovšem nese i intelektuální obsahy a významy. Intelektuální operace myšlení ovšem řeči nepředchází, ale odehrává se přímo v řeči a skrze řeč (ať již hlasitou nebo vyslovenou pouze v duchu). Myšlenka se nám v řeči dává a řečí se objasňuje, konkretizuje, odhaluje.⁷⁸ „Řečník nemyslí dříve, než promluví, a nemyslí ani v průběhu své mluvy; právě jeho mluva je jeho myšlením.“⁷⁹ Povýtce verbální reflexe (tedy druhý krok zmiňovaného dialektického pohybu) pak není pouze pasivním „být pohybován“, ale aktivním pohybováním. Řeč je tedy vždy (řečovým) jednáním – ať již z hlediska tělového (založeném na tělovosti řeči a hlasu), anebo z hlediska intelektuálního (myšlením skrze řeč a v řeči).

V závěru pojednání o hlasu a řeči vzpomeňme ještě jedno nebezpečí svázané s řečí – jelikož se jedná o jednání svázané s intelektem, můžeme jej vědomě kontrolovat podstatně lépe než tělové napětí či non-verbální významy hlasu. A právě proto může dojít snáze ke sdělení nepravdivé či polo-

⁷⁰ HANČIL, Jan. Hlas individuality. *Svět a divadlo: časopis o světě divadla a divadle světa*. Praha: Divadelní ústav, 1993, č. 1, s. 98–99, s. 98.

⁷¹ VÁLKOVÁ, Libuše. *K problematice hlasové výchovy herců a jejímu řešení*, s. 99–100.

⁷² FRYNTA, Emanuel. *Zastřená tvář poezie*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1993. s. 22.

⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*, I, § 31.

⁷⁴ Tamtéž, I, § 33.

⁷⁵ PETŘÍČEK, Miroslav. *Znaky každodennosti: čili krátké řeči téměř o ničem*. Praha: Herrmann a synové, 1993, s. 41.

⁷⁶ VYSKOČIL, Ivan. *Nejpodivuhodnější lidský orgán*, s. 50.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*, I, § 31.

⁷⁹ Tamtéž, I, § 32.

pravdivé informace (nehledě k možnosti používat vyjádření pomocí kondicionálu). Řeč tedy „může fungovat jako maska, uskutečňovat se v modu 'jako by', i být pravdivým vyjádřením.“⁸⁰ V takovém případě pak může dojít (nejen během DJ) k paralelnímu sdělování dvou obsahů (řeči a tělového non-verbálního sdělení), které si navzájem protirečí. K dokreslení této situace můžeme využít příhodný příklad, který v dialogu *De veritate* používá Anselm z Canterbury: „Představ si, že by ses ocitl na místě, kde bys věděl, že rostou jednak léčivé, jednak jedovaté byliny, ale nedovedl bys je rozlišit; a byl by tam někdo, o kom bys nepochyboval, že je rozlišit dovede, a ten by na tvou otázku, které byliny jsou léčivé a které jedovaté, odpověděl, že léčivé jsou jiné než ty, které by sám jedl. Čemu bys spíše věřil, jeho slovu anebo jednání?“⁸¹ S postavou žáka, kterému je v onom dialogu adresována citovaná otázka, můžeme (v souladu s výše uvedeným) odpovědět, že v případě takového rozporu je záhodno více věřit skutkům (jednání, non-verbálním komunikačním prostředkům) než slovům.⁸² Pokud je tedy verbální reflexe při DJ vůči jednání nepatřičná, je namístě usuzovat na nesoustředěnost, povrchnost, roztěkanost jednajícího, popř. na jeho snahu záměrně klamat pozorující a asistenta či zamlčet (resp. zamluvit) některé skutečnosti.

2.5 Dialog – cesta i cíl

Již ze samotného názvu DJ vyplývá, že je založeno na dialogu, který je nezbytnou součástí této disciplíny. Ta ovšem paralelně zahrnuje i situaci veřejné samoty. Tedy situaci, kdy je člověk v prostoru (svým způsobem) sám. Tato tenze, tento paradox nás nutí hlouběji promyslet podstatu dialogu jako takového.

Z etymologického hlediska se jedná o složeninu řeckých slov λόγος (slovo, řeč, smysl...) a předpony διά, kterou lze přeložit slovem „skrz“.⁸³ Dialog tedy můžeme chápat jako proces odhalování smyslu slovním vyjádřením.⁸⁴ Takové vyjádření má podobu dvou paralelních dějů: (1) vyjevování se, vycházení ze sebe skrze řeč a (2) naslouchání řečenému.⁸⁵ Strukturu dialogu lze chápat jako „tripolaritu“, kdy dvěma póly jsou dva hovořící a třetím pólem je věc, které se dialog týká a která je oběma hovořícími nahlížena z různých stran. I v případě pravého monologu (kdy mluví přednáší publiku) lze hovořit o tripolaritě, která je ovšem v rámci monologu vnitřního (tj. verbálního uvažování) redukována na bipolaritu „přemýšlející-logos“.⁸⁶ Slovo (vyřčené či myšlené), skrze které se logos vyjevuje, je formováno celou naší bytostí. Toto slovo „navozuje postoj a postoj tvaruje slovo“⁸⁷, přičemž umožňuje komunikaci nejen s druhými, ale i se sebou samým.⁸⁸ V každém případě ale vyžaduje přítomnost naslouchajícího partnera, kterého lze oslovit „ty“. Upřímným vyslovením, resp. oslovením „ty“ se již ocitáme ve vztahu.⁸⁹ V prostředí DJ, kdy se jedinec pokouší vést dialog sám se sebou, je nutno využít

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. Problém mluvy. In: *Řeč, dějinnost, příroda*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 23.

⁸¹ ANSELM Z CANTERBURY. O pravdě, IX. In: *Fides quaerens intellectum*. Praha: Kalich, 1990, s. 123–189.

⁸² Tamtéž.

⁸³ PALOUŠ, Radim. Předpoklady sokratovského dialogu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva (ed.). *Dialogické jednání jako otevřená otázka*. Praha: Akademie múzických umění, 1997, s. 7–13, s. 7.

⁸⁴ PALOUŠ, Radim. *K filosofii výchovy: Východiska fundamentální agogiky*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 42.

⁸⁵ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Dialogické jednání – z poznámek asistenta*, s. 56–57.

⁸⁶ PALOUŠ, Radim. *K filosofii výchovy*, s. 58–59.

⁸⁷ VINAŘ, Josef. *Herec je svou vlastní možností: Poznámky o herectví*. Praha: Pražská scéna, 2017, s. 109.

⁸⁸ FRYNTA, Emanuel. *Zastřená tvář poezie*, s. 29.

⁸⁹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 8.

lidské potence k excentricitě, kdy se takto vytváří velmi specifický vztah k sobě samému jakožto k druhému – zde ovšem nesmíme ztratit ze zřetele herní rámec, ve kterém toto vztažení probíhá. Základní postoj Já-Ty, který se může v DJ takto etablovat v rámci herního (a tedy realitu modulujícího a zároveň i reálného⁹⁰) prostředí, se pak dále propisuje do celkové existence daného jedince (i mimo rámec DJ) a zakládá tak jeho celkový (pohled na) svět (pokud již jeho svět není poměrem Já-Ty formován).⁹¹ Tuto formační mohoucnost ovšem nevykazuje jen DJ, ale svým způsobem a do určité míry i jakákoli (další) psychosomatická disciplína. Psychosomatickou disciplínu tedy můžeme považovat „za to, co otevírá komunikaci subjektu se světem, za objímající (v Jaspersově smyslu) či přetvářející vztah já-ono v Buberově smyslu na vztah já-ty.“⁹² Vztah Já-Ty také – stejně jako dialog a potažmo i DJ – burcuje jedince k prožívání skutečné jsočnosti v přítomnosti.⁹³ Teprve v přítomnosti se může odehrát setkání – jak s druhým, tak se sebou samým. A právě toto setkání se se sebou, toto sebe-poznání – předpokládá Vyskočil – může probíhat prostřednictvím druhého.⁹⁴ V DJ k tomu dochází přinejmenším ve dvou momentech. Prvním je sama přítomnost druhých – pozorovatelů. Bez nich by veřejná samota byla pouze samotou a bylo by téměř nemožné dosáhnout zvýšeného (jevištního) tělového napětí nutného pro kvalitní hru.

Druhým momentem, kdy je možné poznávat sebe skrze druhého, je „přítomnost“ vnitřního partnera. Tzv. vnitřní partner byl doposud charakterizován pouze v nejnútnejších obrysech. Nyní se tedy zkusme úvodní úvahy poněkud rozvinout. Na rozdíl od jevištního partnera z masa a kostí, který má své vlastní tělo a osobnost, je vnitřní partner součástí jednajícího. Totéž tělo a tentýž hlas však může nabýt různých poloh a napětí, může dojít k jinému tělovému zapojení či k akcentování jiného (jindy dokonce i opomíjeného) aspektu osobnosti. A právě to je „vnitřní partner“. Jedná se tedy o jinou reakci (téže lidské bytosti) na stejnou situaci.⁹⁵ DJ narušuje pomocí vnitřního partnera lidskou tendenci k (pohodlné) jednostrannosti.⁹⁶ Vyskočil sám vnitřního partnera charakterizuje následovně: „Někdy se tomu říká vnitřní hlas, což obvykle není jenom hlas, ale je to i určité gesto, tělové napětí, jindy se tomu říká alter ego, druhé já i lepší já, i když to může být to našeptávající, zrazující.“⁹⁷ Nejedná se tedy o druhého člověka, nýbrž o hru využívající lidskou excentricnost k nahlédnutí situace z více pozic – ať již kontrárních, či komplementárních, vzájemně kompetitivních a mnohých dalších.

3. Plody dialogického jednání

V závěru našeho krátkého nástinu se ještě stručně zmíníme o možném významu či účelu překračujícím rámec samotného DJ. Vzhledem k primárně auto-telickému (samoúčelnému) hernímu charakteru však není záhodno hovořit o externím účelu. Jedná se spíše o určité plody DJ, které jsou tím hojnější, čím bezděčněji jsou získávány. Zacílení na zisk určité schopnosti může totiž působit hyper-

⁹⁰ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*, s. 28–32.

⁹¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 7.

⁹² HANČIL, Jan. *Otevřený svět dialogického jednání*, s. 36–37.

⁹³ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 14.

⁹⁴ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Možnosti hry*, s. 67.

⁹⁵ SLAVÍKOVÁ, Eva. *Dialogické jednání – z poznámek asistenta*, s. 58.

⁹⁶ MUSILOVÁ, Martina. Proč již sedm let nejsem schopna napsat, co je dialogické jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 51–52, s. 52.

⁹⁷ VYSKOČIL, Ivan. *Rozprava o dialogickém jednání*, s. 14–15.

tonicky (křečovité), a tudíž inhibovat proces DJ. Snaha o přemíru produktivity tak s sebou přináší nemalé riziko kontraproduktivity. Přesto DJ může vytvářet určité plody.

Nejzjevnějším příkladem z oblasti samotné Katedry autorské tvorby a pedagogiky DAMU je bezesporu tzv. autorské čtení a autorská prezentace. DJ je explicitním (a přímým) pramenem těchto dvou disciplín. U tzv. autorské prezentace, kterou lze stručně popsat jako cca desetiminutový jevištní tvar, ve kterém by si zpravidla měl herec/jednající vystačit pouze se sebou samým (tj. být bez kostýmu, rekvizit, masek, kulis...) a prezentovat své osobité (a dosti často i osobní) téma, za které nese plnou odpovědnost a jehož je ručitelem, je návaznost na DJ již z letmého popisu vcelku zřejmá.

O poznání překvapivější může být tvrzení, že autorské čtení (tedy veřejné čtení vlastního – autorského – textu před skupinou spolužáků, dalších studentů, pedagogů a případně i dalších posluchačů) je inspirováno či navazuje na DJ. Sám Vyskočil ovšem poznamenává: „Autorské čtení čili schopnost slyšet sám sebe a odpovědět si jsem začal tím, že jsem se studenty zkoušel takzvané dialogické jednání. Dialogické jednání znamená, že se sám se sebou setkám.“⁹⁸ Autorské čtení ve Vyskočilově pojetí tedy předpokládá zkušenost DJ. Již jen proto, že Vyskočil je vymezuje vůči psaní (a posléze čtení) tvůrčímu, u kterého přibližně víme, k jakému výsledku se má dojít, jako čtení a psaní tvořivé, při kterém se necháváme překvapovat vznikajícím.⁹⁹ Lehkost experimentování a otevření se překvapení je garantována herním charakterem, který je autorskému čtení a DJ společný.¹⁰⁰ Zároveň je zde přítomný i silný důraz na orální gestiku, který Vyskočilovo pojetí autorského čtení odlišuje od ostatních podobných konceptů scénického čtení či tvůrčího psaní.¹⁰¹ Ještě patrnější je vliv DJ při pohledu na proces autorského čtení, který lze popsat jako oscilaci mezi čtyřmi druhy sdělení:

sdělením textu jako takového (který autor již napsal);

sdělením autorem aktuálně vyjadřovaným během čtení;

sdělením, které posluchači (ne)přijímají;

autorem (znovu)objevovaným sdělením.¹⁰²

K předchozímu výčtu připojme ještě dvě drobné vysvětlující poznámky.

Nejprve je třeba objasnit rozdíl mezi sdělením textu (1.) a autorem aktuálně vyjadřovaným (2.), který spočívá mj. ve skutečnosti hlasitého čtení, které zachovává plnou komunikovatelnost textu. Text ochuzený o hlasovou a řečovou stránku (tedy o non-verbální aspekty řeči) oproti tomu komunikuje „pouze“ svůj význam.¹⁰³

Druhá poznámka se týká autorova (znovu)objevování sdělení textu (4.) – na první pohled se může jednat o velmi zvláštní tvrzení. Autor by koneckonců měl sám vědět nejlépe, o čem text je a co sděluje. Přesto však může být svým vlastním textem během čtení překvapen.

Smysluplné čtení textu je především sdělováním určitého obsahu. Tento obsah má formu určité představy, která je nutnou podmínkou při psaní textu. Během čtení tedy nestačí znát „pouze“ smysl

⁹⁸ VYSKOČIL, Ivan. *Veřejné autorské čtení jako nutná, završující i iniciační fáze autorské slovesné tvorby*, s. 87.

⁹⁹ Tamtéž, s. 85–86.

¹⁰⁰ VYSKOČIL, Ivan. Předmluva. In: POKORNÁ, Jaroslava. *Maminka není doma*. Praha: Brkola, 2006, s. 5–7, s. 6.

¹⁰¹ ČUNDERLE, Michal. O čtení nahlas. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil ŠVEC (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 89–91, s. 89.

¹⁰² VYSKOČIL, Ivan. *Veřejné autorské čtení jako nutná, završující i iniciační fáze autorské slovesné tvorby*, s. 86.

¹⁰³ RUT, Přemysl. O autorském čtení. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 93–96, s. 93.

sdělení textu, ale je rovněž nutné (pokud má čtení být vsutku komunikací), aby byla tato představa re-konstruována. Právě ona re-konstruovaná představa umožňující kvalitní komunikaci během čtení (její na první pohled nepostřehnutelná absence sehrává klíčovou roli při procesu neporozumění textu posluchačem) může být zdrojem nemalých překvapení pro autora, který ji v jiné situaci opět buduje, znovu prožívá – ale již pod trochu pozměněnou optikou. (Přinejmenším se jedná o jiný časoprostor, popř. i o částečně odlišnou zásobu zkušeností, kterou čtoucí disponuje, či odlišné aktuální naladění.)¹⁰⁴

Vzhledem k rozsahu a záměru tohoto textu není možné pojednávat obsírněji o autorském čtení (ve Vyskočilově pojetí). Přesto však na několika řádcích předcházejícího textu byly načrtnuty jisté tendence vycházející z DJ. Platforma autorského čtení a texty vznikající při této příležitosti mohou být označeny (alespoň zčásti) za plody DJ. Když ale postoupíme ještě o krok dále a budeme reflektovat jak DJ, tak autorské čtení (popř. autorskou prezentaci či ostatní psychosomatické disciplíny), zjistíme, že hlavní devizou je zprostředkování kontaktu se sebou samým.

V závěru tohoto přemítání přirovnáme DJ i autorské čtení a ostatní disciplíny k (tvůrčí) práci na zahradě. Když se na zahradu pozorně zadíváme, „nacházíme trojí rozdílné bytí: bytí přírody o sobě, člověkem vytvořené bytí, v němž byla příroda přetvořena prací – a bytí 'krásna', toto zvláštní světlo, jež náleží hned přírodě samé, hned uměleckým dílům...“¹⁰⁵

Závěr

V práci bylo – v návaznosti na v úvodu vytyčené cíle – reflektováno dialogické jednání s vnitřním partnerem. Počínaje druhou kapitolou se v rámci zkoumání stále více vynořovalo vzájemné sejetí aspektu, které jsme pojednávali do jisté míry separovaně (hlas, řeč, tělesnost, přítomnost v přítomnosti, dialektika činu a reflexe...). V nástinu těchto – vzájemně sejetých – filosofickým pojmoslovím uchopených momentů můžeme spatřit i případný přínos této práce do širší diskuse o dialogickém jednání, jeho charakteru a potenciích. Zároveň však připomeňme, že tento text nemá vyšší ambice, než být pozváním k filosofickému nahlížení na fenomén DJ; právě proto jsou výše nastíněná témata zároveň i otázkami pro další výzkum interdisciplinárního charakteru.

Seznam použité literatury

ANSELM Z CANTERBURY. O pravdě. In: *Fides quaerens intellectum*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-156-1, s. 123–189.

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Čtvrté nezměněné vydání. Praha: Rezek, 2013. ISBN 978-80-86207-35-3.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 17., (8. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2009. ISBN 978-80-87287-24-8.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-042-1.

¹⁰⁴ Srov. FRYNTOVÁ, Vítězslava. O paradoxu autorského čtení. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském he-rectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 66–67.

¹⁰⁵ FINK, Eugen. *Zahrada Epikurova*. In: *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 35–56, s. 38.

- ČUNDERLE, Michal. O čtení nahlas. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil ŠVEC (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 89–91. ISBN 978-80-7331-193-3.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.
- FINK, Eugen. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0224-1.
- FINK, Eugen. Zahrada Epikurova. In: *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 35–56. ISBN 80-204-0224-1.
- FRYNTA, Emanuel. *Zastřená tvář poezie*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1993. ISBN 80-900906-6-X.
- FRYNTOVÁ, Vítězslava. O paradoxu autorského čtení. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 66–67. ISBN 80-7331-001-5.
- HANČIL, Jan. Hlas individuality. *Svět a divadlo: časopis o světě divadla a divadle světa*. Praha: Divadelní ústav, 1993, č. 1, s. 98–99. ISSN 0862-7258.
- HANČIL, Jan. Otevřený svět dialogického jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 35–49. ISBN 80-86928-02-0.
- HOHLER, Vilém. O některých somatopsychických aspektech dialogického jednání. In: VYSKOČILOVÁ, Eva; SLAVÍKOVÁ, Eva (eds.). *Psychosomatický základ veřejného vystupování: jeho studium a výzkum*. Praha: Akademie múzických umění, 2000, s. 93–130. ISBN 80-85883-50-3.
- HOŠEK, Pavel. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů, 2013. ISBN 978-80-7255-293-1.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Současnost*. Ve Votobii vydání první (podle původního vydání: Mladá fronta, 1969). Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-089-7.
- KRÖSCHLOVÁ, Eva. Zkušenosti s psychosomatickými impulzy při výuce jevištního pohybu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva; SLAVÍKOVÁ, Eva (eds.). *Psychosomatický základ veřejného vystupování: jeho studium a výzkum*. Praha: Akademie múzických umění, 2000, s. 131–134. ISBN 80-85883-50-3.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-485-5.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Problém mluvy. In: *Řeč, dějinnost, příroda*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-251-6.
- MOKREJŠ, Antonín. *Duchovní ráz naší doby*. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-960-3.
- MUSILOVÁ, Martina. Písemná reflexe jako součást studia. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 65–79. ISBN 80-86928-02-0.
- MUSILOVÁ, Martina. Proč již sedm let nejsem schopna napsat, co je dialogické jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 51–52. ISBN 80-7331-001-5.

- PALOUŠ, Radim. *K filosofii výchovy: Východiska fundamentální agogiky*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25390-3.
- PALOUŠ, Radim. Předpoklady sokratovského dialogu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva (ed.). *Dialogické jednání jako otevřená otázka*. Praha: Akademie múzických umění, 1997, s. 7–13. ISBN 80-85883-29-5.
- PATOČKA, Jan. Svět Ivana Vyskočila. In: *Umění a čas I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 183–189. ISBN 80-7298-113-7.
- PERNICA, Alexej. Nahlédnutí zvenku přihlížejícího v šesti zastaveních na dialogické jednání a tři antropologické paralely na závěr. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 93–124. ISBN 80-86928-02-0.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Znaky každodennosti: čili krátké řeči téměř o ničem*. Praha: Herrmann a synové, 1993.
- PIAGET, Jean. *Play, dreams and imitation in childhood*. First published in 1951. London: Routledge, 1999. ISBN 0415-21005-4.
- POKORNÁ, Jaroslava. Reflexe námezdné herečky. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Hic sunt leones: o autorském herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 2003, s. 47–48. ISBN 80-7331-001-5.
- RUT, Přemysl. O autorském čtení. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 93–96. ISBN 978-80-7331-193-3.
- SLAVÍKOVÁ, Eva. Dialogické jednání – z poznámek asistenta. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 53–62. ISBN 80-86928-02-0.
- SLAVÍKOVÁ, Eva. *Možnosti hry: od Buytendijka k Vyskočilovi*. Praha: Brkola, 2011. ISBN 978-80-905152-3-9.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. O pohádkách. In: *Netvoři a kritikové*. Praha: Argo, 2006, s. 131–182. ISBN 80-7203-788-9.
- VÁLKOVÁ, Libuše. K problematice hlasové výchovy herců a jejímu řešení. *Svět a divadlo: časopis o světě divadla a divadle světa*. Praha: Divadelní ústav, 1993, č. 1, s. 99–109. ISSN 0862-7258.
- VINAŘ, Josef. *Elementy herectví*. Praha: Akademie múzických umění, 1999. ISBN 80-85883-41-4.
- VINAŘ, Josef. *Herec je svou vlastní možností: Poznámky o herectví*. Praha: Pražská scéna, 2017. ISBN 978-80-88217-05-3.
- VYSKOČIL, Ivan. Dialogické jednání: heslo k autorizaci. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 127–130. ISBN 80-86928-02-0.
- VYSKOČIL, Ivan. Nejpodivuhodnější lidský orgán. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 49–51. ISBN 978-80-7331-193-3.
- VYSKOČIL, Ivan. Předmluva. In: POKORNÁ, Jaroslava. *Maminka není doma*. Praha: Brkola, 2006, s. 5–7. ISBN 80-903842-0-X.

VYSKOČIL, Ivan. Rozprava o dialogickém jednání. In: ČUNDERLE, Michal (ed.). *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005, s. 13–32.

ISBN 80-86928-02-0.

VYSKOČIL, Ivan. Veřejné autorské čtení jako nutná, završující i iniciační fáze autorské slovesné tvorby. In: ČUNDERLE, Michal; ŠVEC, Vlastimil ŠVEC (eds.). *Psychosomatické disciplíny v teorii a praxi*. Praha: Akademie múzických umění, 2011, s. 85–88. ISBN 978-80-7331-193-3.

Terapeutická funkcia poézie. Tragédia v dvoch dejstvách

Tomáš Priehradný

Katedra filosofie a religionistiky,
Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

„V šílenstve nemusíme vidieť chorobu. Prečo ho nepovažovať za náhlu – za viac či menej náhlu – zmenu charakteru.“ Ludwig Wittgenstein, 1946¹

Dvíhanie opony: Úvod

Chceme sa zamyslieť na tým, či písanie poézie môže mať terapeutickú funkciu.

Hneď upozorňujeme, že tento text nie je príspevkom k psychológii ale k filozofii. Chápeme filozofiu ako uchopenie všeobecných otázok. Naša všeobecná otázka znie: má poézia terapeutickú funkciu? Ponúkame niekoľko pohľadov, akými sa možno na túto všeobecnú otázku pozrieť pomocou niečoho konkrétneho.

Tento príspevok má formu tragédie v dvoch dejstvách. Tragédie ako odkaz na Aristetolovu poetiku. Ako uvidíme, Wittgenstein prepája filozofiu a poéziu a vidí medzi nimi paralelu. Tak sa aj my snažíme filozofický text poňať ako poéziu, a to – ako tragédiu. Veríme totiž, že aj takáto filozofická tragédia môže ponúknuť účinok katharzis.

Prečo v dvoch dejstvách? Ako vzor terapie sme si vzali Freudove myšlienky a Wittgensteinove myšlienky. Wittgenstein pri svojom chápaní filozofie ako terapie bol iste ovplyvnený Freudom.² Obe tieto terapie sú viazané na vyslovenie a eliminovanie. Freud sa snaží vysloviť nevedomé a tým eliminovať psychický problém. Wittgenstein sa snaží vysloviť filozofickú otázku a tým ju eliminovať. Freud a Wittgenstein tvoria dve dejstvá tejto tragédie.

Prečo poézia? Poézia vždy patrila medzi veľmi obľúbené spôsoby vyjadrenia, hlavne pre mladých ľudí. Aj dnes sa teší popularite, čo dokazuje veľké množstvo verejných čítaní, blogov a vlastným nákladom vydaných zbierok básní. Pri takejto masovej obľube a praktizovaní nie je možné, aby všetko, čo je vytvorené malo kvality umeleckého diela a estetickú hodnotu. Nás nezaujíma umelecká kritika prác mladých ľudí ale samotný fenomén tejto širokej obľuby poézie. Domnievame sa, že práve poézia dokáže uľaviť psychickému napätiu v mysli mladého človeka. Dôvodom sú slová. Slová sú nástrojom

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, s. 54.

² CIOFFI, Frank. *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein Reads Freud*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

a stavebným prvkom poézie. Sú ľahko dostupné a vždy ich je dostatok. Zároveň sú slová nástrojom a stavebným prvkom aj jazyka. A hovoriť jazykom znamená žiť v spoločnosti. Ovládnutie jazyk sa teda blíži k ovládnutiu samotnej sociálnej reality. Pre mnohých ľudí sú práve slová prostriedkom k priamemu uchopeniu sveta okolo seba. Snáď práve preto je poézia tak obľúbená.

Prv, ako sa môže tragédia začať, musíme si najprv naladiť nástroje.

Ladenie: Aristoteles a katharxis

Poézia ma podľa Aristotela dva zdroje. Jedným z nich je napodobňovanie (druhým je zmysel pre melódiu a rytmus).³ Napodobňovanie preto, že ľuďom je od prírody vrodená tendencia napodobňovať (a tým sa podľa Aristotela líši človek od zvierat). Veď aj dieťa získava prvé poznatky o svete práve napodobňovaním, tvrdí Aristoteles.

Práve týmto napodobňovaním sa rozdeľujú básnici na tých, ktorí napodobňujú krásne činy a šľachetných ľudí a na tých, ktorí sú ľahkovážnejší a napodobňujú nevýznamné činy. Tí prví skladajú tragédie a tí druhí komédie. Komédia znamená napodobňovať nepatrných ľudí avšak nie úplne zlých.⁴ Pretože zlo nie je smiešne – zlo spôsobuje bolesť a škodu, nie smiech.

Tragédia naopak napodobňuje veci krásne a vznešené, avšak aj hrozné. Aristoteles však píše: „některé věci neradi vidíme ve skutečnosti, ale obrazy jejich s největší podrobností provedené rádi pozorujeme“⁵. Tento Aristotelov postreh je zaujímavý a psychologicky hlboký. Napríklad v našom nevedomý skrytý sadizmus sa vždy potrebuje prejaviť. Avšak nie priamo, v tom nám bráni svedomie (či superego). Snáď preto v dávnych dobách ľudia praktizovali krvavé rituály a obety bohom či neskôr stavali gladiátorské arény. A dnes sledujú banálnu smrť na obrazovke. Na druhej strane aj nevedomý masochizmus si príde na svoje. Snáď preto si kedysi ľudia rozprávali strašidelné príbehy a dnes sledujú horrory.

Teda, naše skryté myšlienkové pohnútky sa chcú nejako prejaviť. Pri sledovaní tragédie prežívame súcit a strach. Vyžaduje to zainteresovanie do umeleckého diela. Musíme ho akoby „prežiť“. Takto nastane jav, ktorý Aristoteles nazýva katharxis, očistenie.⁶ Naše negatívne stavy sa „premietnu“ do umeleckého diela a tak sa ich zbavíme. Tento jav nastáva práve vďaka napodobňovaniu, a to práve skutočnosťami, ktoré nám naše vedomie nedovolí prežiť v skutočnom živote. Katharxis tiež môže znamenať dávanie morálneho príkladu. To znamená, že zhliadnutím tragického diela si uvedomím, že má niektoré morálne zlé rozhodnutia a činy odpudzujú. Nemusím teda tieto udalosti prežívať v skutočnom živote, ale prežijem ich akoby „nanečisto“ v umeleckom diele. Tak môžem vidieť aj kauzálne dôsledky zlého činu a vyvarovať sa pre ním. Doslova – poviem si: „toto nechcem zažiť“.

Aristoteles spomína katharxis v Poetike len jedenkrát. Mal mu byť venovaný priestor v druhom diele Poetiky, spisu, ktorý sa stratil. Katharxis sa však netýka len poézie, ale Aristoteles o nej hovorí aj v súvislosti s hudbou:

³ ARISTOTELÉS. *Poetika*. Transl. Groh, F. Praha: Gryf, 1993, s. 9–10.

⁴ Tamže, s. 11.

⁵ Tamže, s. 9.

⁶ Tamže, s. 15.

„Keďže prijímame rozdelenie piesní, ako to urobili niektorí učenci, ktorí delia piesne na etické, praktické a entuziastické a ktorí určili prirodzenosť tónin podľa týchto druhov piesní, tvrdíme, že hudba neslúžila jednému jedinému účelu, ale viacerým – totiž vzdelaniu, katarzii (čo rozumieme katarziou nateraz len všeobecne, presnejšie to vysvetlíme v Poetike) a po tretie zábave, oddychu a zotaveniu po práci. Je zrejme, že sa majú používať všetky tóniny, ale nie všetky tým istým spôsobom, ale na výchovu tie, ktoré sú etické v najvyššej miere, a pri počúvaní druhých, ktorí hrajú, praktické a entuziastické. Onen silný afekt, ktorý sa v niektorých prípadoch zmocňuje duše, je vo všetkých dušiach, len tu v menšej, tam vo väčšej sile, napríklad pri súcite, strachu alebo pri nadšení.

K takýmto hnutiam majú niektorí ľudia silný sklon, ale vidíme, že sa posvätnými piesňami, keď sa používajú piesne pripravujúce dušu na náboženské vytrženie, zasa upokojujú, ako keby boli užili liek a prečisťovacie prostriedky. Ten istý účinok musia pociťovať aj ľudia so sklonom k súcitu, strachu a k ďalším afektom, ostatní len potiaľ, pokiaľ ich niečo také postihne, no všetci zažijú akýsi druh očisty a príjemnú úľavu. Podobne aj praktické piesne poskytujú ľuďom neškodnú radosť.“⁷

Táto pasáž je najdlhší zachovaný text o katharzis od Aristotela. Podľa neho má hudba (a môžeme sa odvážiť zovšeobecniť na celé umenie) tri funkcie: 1. umenie vzdeláva, 2. umenie nás očisťuje (katharzis), 3. umenie poskytuje oddych, rozptýlenie. Text nám hovorí, že umenie v nás prebúdza rôzne emócie, hlavne u ľudí ktorý k tomu majú sklony, sú napríklad náchylní k súcitu a strachu. Avšak zároveň funguje kathartická funkcia a tieto emócie sa vytrácajú. Na koniec umenie prinesie úľavu a upokojenie – očistenie. Toto očistenie vedie k radosti z umenia.

Na to naväzujú Aristotelové rady autorom tragédie. Aby autor diela dosiahol u diváka katharzis, musí u neho vzbudiť strach a súcit. Pri tejto snahe však musí byť opatrný, aby nevzbudil odpor. Niektoré veci v nás totiž vyvolajú pocity vedúce ku katharzis, avšak zobrazenie príliš odpudzujúcich javov vedie k odporu a teda nie k radosti z umenia, ale naopak k negatívnym myšlienkam. Tragédia tak nesmie ukazovať „jak rádní mužové ze štěstí upadají v neštěstí“ ani „jak špatní lidé z neštěstí přecházejí ve štěstí“.⁸ Na druhú stranu sa autor musí vyvarovať toho, aby nespôsobil u diváka ľahostajnosť. To sa môže stať napríklad v okamihu, keď nepriateľ niečo spôsobí nepriateľovi. Naopak, treba vyhľadávať situácie, keď sa napríklad strasť stane medzi priateľmi. Škoda spôsobená nepriateľom nepriateľovi totiž nevzbudzuje súcit, „leđa v utrpení samém“.⁹

Hybnou silou deja v tragédii je peripetia, okamih, kedy nastáva obrat smerom k tragédii. Práve tu začína stav katharzis. Niečo sa stane skrytým a v momente odhalenia divák získava pocit, že „veci sú tak, ako majú byť“, teda nastáva moment katharzis. Bez peripetie by dej tragédie nevedol ku katharzis.¹⁰

To, že poézia vzniká napodobňovaním, vedie k všeobecnosti poetickej látky. „Proto také je poesie filosofičtější a důležitější než historie; neboť poesie předvádí spíše věci všeobecné, historie však jed-

⁷ ARISTOTELES. *Politika*. Bratislava: Kalligram, 2009, s. 299–300.

⁸ ARISTOTELÉS, *Poetika*, s. 22.

⁹ Tamže, s. 23.

¹⁰ Tamže, s. 25.

notlivé.¹¹ To znamená, že len všeobecnosť poézie, ktorá vznikla napodobňovaním skutočnosti, nás môže viesť ku katharzis, nie tak jednotlivá a reálna história. Nie skutočnosť ale jej napodobnenie v umení nás očisťuje.¹²

Niektoré výklady pracujú aj s myšlienkou nie len psychického očistenia, ale aj fyzického.¹³ To je otázka po tom, či umenie dokáže (doslova) liečiť. Druhy umenia ako tanec, ktoré realizujú pomocou tela, by mohli takéto úvahy potvrdzovať.¹⁴ Tým sa však dostávame k cieľu tejto časti práce. Dosiahnuť katharzis tancom totiž znamená, že toto umenie musím praktizovať ja sám! Otázka, ku ktorej smerujeme, je nasledovná: Môže samotný umelec prežiť katharzis pri tvorení umeleckého diela? Alebo inak: Je samotný akt tvorby umeleckého diela kathartický?

Predohra: Môže umenie liečiť?

Dostávame sa k nášmu problému. Prvá otázka znie: Môže umelec prežiť katharzis pri tvorbe diela? Následne môžeme katharzis stotožniť s terapiou. Teda (druhá otázka): Má tvorba umenia terapeutickú funkciu? Lenže, čo myslíme slovom „terapia“? Budeme tu hovoriť o dvoch terapiách. Prvou je terapia psychoanalytická S. Freuda. Druhá terapia je terapia filozofiou L. Wittgensteina. Obaja autori formulovali názor, že zobrazenie problému môže problém zrušiť. V nasledujúcich oddieloch budeme o týchto dvoch terapiách a ich vzájomnou vzťahu hovoriť podrobnejšie. V tomto oddieli, ktorý tvorí predohru našej tragédie, po tom, čo sme si už s pomocou Aristotela naladili nástroje, sa budeme venovať základnej otázke, a to: Môže umenie liečiť? Prioritne nám ide o psychologickú terapiu. Avšak, vzhľadom na úzke prepojenie psychickej a somatickej zložky sa zmienime aj o fyzickej terapii umením.

V klinickej psychológii sa umenie používa ako nástroj diagnostiky. Nás však zaujíma využitie umenia v psychoterapii. Terapia umením sa rozdeľuje podľa druhu umenia, ktoré používame.¹⁵ Rozlíšujeme:

- muzikoterapiu
- arteterapiu
- ergoterapiu
- tanečnú a pohybovú terapiu
- dramaterapiu
- biblioterapiu
- terapiu fotografiou
- filmovú terapiu.

¹¹ ARISTOTELÉS, *Poetika*, s. 19.

¹² Mimochodom, otázka je, akú rolu v tejto teórii hrá krása prírody: či a ako môže mať táto krása *kathartickú* funkciu. Napríklad prudká letná búrka zodpovedá tragédii: náhly zvrát udalosti, výrazná emotívnosť a nakoniec pocit uspokojenia, pokoj. Čo potom *napodobnenie* búrky v umení? Napríklad vo Vivaldiho *Štyroch ročných obdobiach* či Beethovenovej 6. symfónii.

¹³ SCHIAPARELLI, Annamaria; CRIVELLI, Paolo. Aristotle on Poetry. In: SHIELDS, Christopher. *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 612–626, s. 623.

¹⁴ Rovnako aktuálne úvahy o psychosomatike. K liečeniu umením sa ešte dostaneme ďalej v článku.

¹⁵ STEJSKALOVÁ, Marina. *Psychoterapie uměním*. Praha: Presto Publishing, 2012, s. 29.

Medzi najstaršie formy sa radia muzikoterpia (o ktorej píše aj Aristoteles, ako sme videli vyššie), tanečná terapia (môžeme uvažovať o využití tanca v náboženských obradoch starovekých kultúr¹⁶) a arteterapia.¹⁷

V terapii umením sa rozlišujú dva prístupy: receptívny a aktívny. Pri receptívnom využití umenia v psychoterapii pacient umelecké dielo prijíma pasívne. Nás však viac zaujíma aktívne využitie umenia v psychoterapii. V tomto prípade ide o tvorenie umeleckého diela samotným pacientom. Nie len pasívne vnímanie umenia môže mať terapeutický účinok ale aj jeho aktívne tvorenie.

Pri aktívnom tvorení umeleckého diela má významné postavenie improvizácia.¹⁸ Tá sa uplatňuje hlavne v muzikoterapii. Od sólového improvizovania môžeme dôjsť k skupinovej improvizácii, keď sa snaží navzájom zladíť skupina hudobníkov. Vyjadrenie emócií je hlavnou funkciou improvizácie. Pacient môže bezprostredne vyjadriť to, čo by nebol schopný verbalizovať.¹⁹

S týmito poznatkami môžeme pochopiť obľube džezu. Džez je založený na improvizácii (ale improvizácia sprevádza hudbu odjakživa, známym klavírnym improvizátorom bol napríklad F. Chopin). Poslucháč takejto hudby vníma priame emócie umelca. Improvizácia sa však netýka len hudby. V arteterapii je časté využitie tzv. voľnej maľby.²⁰ Pri tejto technike pacient kreslí na voľnú tému bez akýchkoľvek obmedzení. Tento spôsob sa využíva aj pri diagnostike. Voľba farieb, tematika obrazu, veľkosť celku aj jednotlivých detailov, spôsob, akým sú znázornené postavy atď., to všetko má vplyv na určenie psychologickéj diagnózy.²¹

Improvizácia sa vyskytuje aj v literatúre pri tzv. automatickom písaní. Tento spôsob písania sa začal praktizovať v období moderny u surrealistov. Neskôr takto písali aj zástancovia iných prúdov, napríklad dadaisti. Najvýraznejšie sa však tento spôsob tvorby uplatnil v diele tzv. beat generation. K téme automatického písania sa ešte dostaneme.

Hlavným cieľom improvizovaného umenia je v konečnom dôsledky naplniť antickú výzvu – spoznať seba samého.

Chceme sa však ešte vyjadriť k fyzickému liečeniu umením. Ako druhý zdroj poézie Aristoteles menoval vrodenný zmysel pre melódiu a rytmus.²² Existuje názor, že rytmus pôsobí nie len na psychickú zložku človeka, ale aj somatickú.²³ Môže to byť spôsobené zvukovými vibráciami, ktoré pochádzajú buď z hlasu, alebo z hudby.²⁴ Tak poézia, napísaná v pravidelnom rytme môže svojím hlasným prednesom liečiť aj somatické prejavy psychického ochorenia. To platí aj pre hudbu.²⁵

¹⁶ Tu je zaujímavé zamyslieť sa nad stratou telesnosti v kresťanstve. Tanec je manifestácia telesnosti a je hojne využívaný v praxi mnohých náboženstiev (porovnaj židovský chasidizmus). Kresťanstvo však svojim odmietnutím telesnosti tiež odmietlo tanec ako súčasť náboženskej praxe. Možno v tomto popretí silne vyžadovaného je možné pochopiť vzrast charizmatických tendencií v kresťanstve.

¹⁷ STEJSKALOVÁ, Marina. *Psychoterapie uměním*, s. 30–31.

¹⁸ Tamže, s. 58–59.

¹⁹ Existuje dokonca názor, že práve hudobná improvizácia je spôsob ako preniknúť k pacientom s poruchou autistického spektra. STEJSKALOVÁ, Marina. *Psychoterapie uměním*, s. 60.

²⁰ Tamže, s. 72.

²¹ PRIEHRADNÁ, Dušana. *Možnosti diagnostiky vztahovej väzby*. Vrútky: EduGraf, 2019, s. 96–130.

²² ARISTOTELÉS. *Poetika*, s. 9.

²³ STEJSKALOVÁ, Marina. *Psychoterapie uměním*, s. 134.

²⁴ Tamže, s. 54.

²⁵ Tu sa otvára priestor pre úvahy o terapeutickú funkciu náboženskej liturgie. Napríklad monotónne spevy pravoslávnej cirkvi na mnohých ľudí pôsobia upokojujúco a počúvajú ich, aj keď sami nie sú veriaci či členovia tejto cirkvi. Samotná účasť na liturgii

1. dejstvo: Sigmund Freud a voľné asociácie

Freud vytvoril spôsob, ako nahliadnuť do ľudskej psychiky. Jeho tzv. topografický model osobnosti, ktorý predstavil v ranom diele, rozdeľuje psychický aparát človeka na tri časti: vedomé, nevedomé a predvedomé. Najväčšiu časť tvorí nevedomé. Podľa Freuda sme determinovaní našim nevedomím, avšak priamo do nevedomého sa nemôžeme dostať. Vždy vidíme len to, čo je vedomé. Toto vedomé je len „vrchol ľadovca“, za ním sa skrýva väčšia časť nášho psychického diania. Pri závažnom rozpore medzi vedomím a nevedomím nastáva patologický prejav: hystéria, neurózy, psychózy. Psychoanalýza by sa mala snažiť „prelomiť“ obranné mechanizmy nevedomého a nájsť v ňom zložku, ktorá vytvára na vedomej úrovni patologický prejav. Cieľom psychoanalýzy je tak verbalizovať to, čo zatiaľ verbalizovať nevieme, teda z toho, čo je zatiaľ nevedomé, vytvoriť vedomé.

Jedna z metód, pomocou ktorej môžeme zvedomiť nevedomé, je tzv. metóda voľných asociácií. Vo Výklade snov Freud píše:

„K tomu je treba jistá psychická príprava nemocného. Usilujeme o dvojí: o stupňovanie jeho pozornosti k jeho psychickým vjemům a o vyloučení kritiky, kterou jindy prosévá vynořující se myšlenky. Za účelem sebezpozorování se soustředěnou pozorností je výhodné, aby zaujal klidnou polohu a zavřel oči; výslovně mu musíme uložit, aby se zřekl kritiky vnímaných myšlenkových útvarů.

Řekneme mu tedy, že úspěch psychoanalýzy závisí na tom, zda si bude všímat všeho a sdělovat všechno, co mu připadne na mysl, a zda se snad nedá svést, aby potlačil jeden nápad, protože jej má za nedůležitý nebo nepřislušný k tématu, a druhý, protože se mu zdá nesmyslný. K svým nápadům se musí chovat zcela nestranně; neboť právě kritika by byla vinna, kdyby se mu nepodařilo najít hledané rozřešení snu, nutkavé představy apod.“²⁶

Práve opísaný moment seba-kritiky je v terapii dôležitý. Pacientovo premýšľanie nad tým, čo hovorí je práca vedomého. Zamietajú niektoré nápady a iné počas hovorenia preruší a rozprávanie nemá myšlienkovú logiku. Niektoré nápady sú dokonca zamietnuté ešte prv, než sa dostanú do vedomého, to je práca obranných mechanizmov nevedomého. Snaha o potlačenie tejto kritiky sa rozvíja a nacvičuje v priebehu terapie. Sám Freud tvrdí, že skúša túto metódu na sebe a pritom si svoje nápady zapisuje. Vďaka tomuto cviku sa jeho seba-kritika oslabuje.²⁷ Keď sa pacientovi podarí úplne potlačiť kritiku začnú do vedomého prenikať predstavy z nevedomého. Vyššie opísané prejavy kritiky hrajú v terapii dôležitú úlohu. Akonáhle ich terapeut uvidí, pacient sa napríklad odmlčí, uhýba od nejakej témy, vie terapeut, že pacient narazil v nevedomí na problematcké miesto, ktoré môže byť dôvodom patologických myšlienok.

Stav, v ktorom pacient „vypne“ seba-kritiku je podobný stavom pre zaspávanie a tiež stavu v hypnóze. Práve preto je výklad pacientových snov dôležitá cesta k nevedomému. Potlačením kritiky dochádza k prerozdeleniu psychickej energie, takéto prerozdelenie nastáva aj v stave pred zaspávaním a vedú k snom. Sú to teda okamihy, keď sú obranné mechanizmy nevedomého slabšie a je väčšia

však afikuje viacero zmyslov: vôňa kadidla a sviečok, farby ikón a odrazy svetla atď. Dôležitý prvok je aj kolektívnosť, už vyššie sme uviedli, že práve kolektívne vnímanie či produkovanie umenia má terapeutické účinky.

²⁶ FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1994, s. 64.

²⁷ Tamže, s. 65.

možnosť, že nevedomé predstavy preniknú do vedomého. Na dosiahnutie takéhoto stavu môže terapeut využiť rôzne prostriedky: hypnózu, výklad snov alebo voľné asociácie. Vtedy sa objavujú „nechcené predstavy“, ktoré by sa za bdelého stavu do vedomého nedostali.²⁸

Sám Freud túto snahu o potlačenie cenzúry nevedomého prirovnáva k tvorbe básne. Opäť si dovoľme dlhší citát, tentokrát od Schillera (dopis Ottovi Rankovi z 1. 12. 1788, cituje Freud vo Výklade snov):

„Příčinou tvého stesku je, zdá se mi, pouto, kterým tvůj rozum svírá tvou obrazotvornost. Musím tu nadhodit jednu myšlenku a znázornit ji podobenstvím. Zdá se, že není dobré a že škodí tvůrčímu dílu duše, když rozum, abych tak řekl, již v branách, příliš přísně zkoumá přicházející ideje. Jedna idea, pozorována osamoceně, může být velmi bezvýznamná a velmi dobrodružná, ale možná, že nabude důležitosti druhou idejí, která přijde po ní, možná, že ve spojení s jinými, které jsou třeba stejně pošetilé, bude článkem velmi účelným: To všechno nemůže rozum posoudit, neuchová-li si ji potud, až si ji prohlédne ve spojení s těmito jinými idejemi. Avšak u tvůrčí hlavy, zdá se mi, odvolal rozum svou stráž od bran, ideje se přihrnují jedna přes druhou, a teprve potom si rozum prohlíží a zkoumá velikou hromadu. Vy, páni kritikové a jakkoli se nazýváte, vy se stydíte nebo bojíte okamžité, přechodné pošetilsti, která se vyskytuje u všech pravých tvůrců a jejíž kratší nebo delší trvání odlišuje myslícího umělce od snílka. Odtud vaše stesky nad neplodností, poněvadž příliš záhy zavrhuje a příliš přísně vybíráte.“²⁹

Stav, ktorý chce Freud dosiahnuť u svojich pacientov, je totožný so stavom, ktorý Schiller opísal ako nutný pre tvorbu poézie. Pacient, tak ako básnik, musí „odvolať stráž od brán rozumu“. Porovnajme, čo píše Dilthey o Goetheho tvorbe:

„Tento dar přírody pôsobil v ňom neprestajne, či bol sám, alebo obklopený spoločnosťou. Vtedy v Prometeovi vyjadril nádherné vedomie takejto tvorivej sily. Musel sa na tento dar pozeráť ako na celkom prirodzený. Objavoval sa spontánne, ba dokonca proti vôli. Tento dar niekedy dlhší čas odpočíval a vtedy básnik, akokoľvek sa usiloval, nebol schopný nič vytvoriť, inokedy zasa nestačilo pero zachytávať jeho námesačné veršovanie. Aj väčšie diela vznikali v tom čase akoby inšpiráciou, predtým ich dlho nosil v sebe a pretváral. Werthera napísal za štyri týždne, takmer nevedome, akoby vedený nejakým snom a bez toho, že by si bol predtým vypracoval koncept celku alebo plán niektorej časti; ani neskôr na texte takmer nič nezmenil: takto vzniklo jeho najdokonalejšie, najjednoduchšie umelecké dielo pred Hermanom a Doroteou.“³⁰

Pre zaujímavosť, Freud aj na inom mieste používa ako prirovnanie poéziu. Keď hovorí o znázornení snových myšlienok obrazmi, prirovnáva tento dej k tvorbe rýmovanej básne. Nasledujúci verš básne sa musí rýmovať s predchádzajúcim. Zároveň však musí zodpovedať aj zmyslu básne. Obrazy v sne na seba nadväzujú ako verše v básni, pomocou rýmu. Avšak najlepšie básne sú tie, kde básnik nehľadá myšlienku pre rým, ale rým pre myšlienku. Snová práca spočíva v spájaní redukovaných snových myšlienok. Hlavná časť tejto práce spočíva v tom, aby jednotlivé myšlienky na seba navzájom nadväzovali.³¹

²⁸ FRED, Sigmund. *Výklad snů*, s. 64.

²⁹ Tamže, s. 65.

³⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Život a dejinné vedomie*, Bratislava: Pravda, 1980, s. 189–190.

³¹ FREUD, Sigmund. *Výklad snů*, s. 207–208.

Keď to zhrnieme: cieľom psychoanalýzy je zvedomiť nevedomé, čo sa môže stať pomocou metódy voľných asociácií. Táto technika spočíva v potlačení seba-kritiky, teda v prekonaní cenzúry nevedomého. Freud tento stav priamo prirovnáva k tvorbe básne. Básnik tvorí pomocou voľných asociácií, to znamená, pri hľadaní obrazov a témy básne potlačuje kritiku nevedomého a tak čerpá zdroj pre svoju prácu z nevedomého a nie z vedomého. Psychoanalýza má dosiahnuť terapiu, vyliečenie pacienta. Keď terapeut odhalí v nevedomom zdroj patologických myšlienok, je schopný ho odstrániť. Toto odstránenie sa deje už týmto vyjavením nevedomého zdroja psychického ochorenia. Pacient uvidí zdroj svojho problému a tým ho dokáže odstrániť. Z nevedomého sa stane vedomé a s vedomím sa dá pracovať, nevedomé je mimo našu vôľu.

Nasleduje otázka: môže básnik po prečítaní svojej práce „uvidieť“ svoje nevedomie? Básnik vytvára prúd voľných asociácií a zapisuje si ich (ako to robil Freud). Môže sám nahliadnuť prípadný patologický jav v svojom nevedomí? Otázka psychoanalytikov je jasná: nie je možná seba-psychoanalýza. Vždy je nutný terapeut, pacient sám svoje nevedomé nemôže zvedomiť. Ako však potom vysvetlíme, že Freud vykladal vlastné sny?³² A taktiež, Freud vyzýval k analýze ich vlastných snov aj svojich čitateľov.³³ Avšak výklad sna je práve proces zvedomenia nevedomého. Pokiaľ by sme neboli schopní odhaľovať vlastné nevedomie, nemohli by sme ani vykladať vlastné sny. Protiargument môže znieť, že ich musíme vykladať len pomocou už zavedených metód a využívať známu symboliku. Ale aj Freud musel najprv túto metodiku vytvoriť, a to aj pomocou seba-analýzy.

Toto je hlbšia rovina terapie umením. Psychoanalýza je odlišná od katharzis. Psychoanalýza ide hlbšie, do nevedomia.³⁴ Videli sme, že umenie sa využíva v rámci psychoterapie. V prípade psychoanalýzy však nechceme odstraňovať symptómy, ale naopak, odhaliť nevedomé pohnútky k patologickým myšlienkam. Na záver zostáva otázka, či je takýto prístup vôbec možný. Majú všetky psychické ochorenia korene v nevedomí? Je možné vyliečiť ochorenie zvedomením nevedomého? Tieto otázky nezodpovieme. Avšak takýto psychoanalytický prístup sa dá spochybníť napríklad vďaka novodobému zisteniu o somatických príčinách psychických chorôb. Dá sa trauma z raného detstva skrytá v nevedomí stotožniť s nedostatkom serotonínu či nerovnomernou produkciou dopamínu? Tieto problémy však pre nás teraz nie sú dôležité.

2. dejstvo: Wittgenstein a terapeutická funkcia filozofie

Filozofovanie pre Wittgensteina nie je tvorba teórií, ale činnosť, a to konkrétne terapeutická. Filozofia je druh terapie. „Filosof vyšetruje niejakou otázkou; jako nějakou nemoc, kterou má léčit.“³⁵ Filozof je postavený pred problém, ktorý podľa Wittgensteina vyviera z nepochopenia jazyka. Jeho snahou je problém odstrániť, to znamená, pochopiť, že otázka, ktorú kladieme nemá zmysel.

„Nechceme systém pravidiel pro používaní našich slov neslýchaným způsobem zjemnit nebo učinit úplnějším. Neboť jasnost, o kterou usilujeme, je zajisté úplná. Ale to znamená pouze, že filosofické

³² FREUD, Sigmund. *Výklad snů*, s. 319.

³³ Tamže, s. 391.

³⁴ Môžeme uvažovať nad tým, či je *katharzis* vedomý proces alebo nevedomý. Vzhľadom na fakt, že vedomé je len „špička ľadovca“, je skoro isté, že očistné účinky, ktoré atakujú emócie, pramene v nevedomom. Psychoanalýza však ide hlbšie preto, lebo hľadá práve tieto nevedomé pramene.

³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 2019, §255, s. 115.

problémy majú úplne zmizet. Nejvlastnejší objav je ten, ktorý mňa činí schopným filozofovať prerušiť, kedy chci. - Ten, ktorý filozofii prináša zklidnenie, takže už není bičovaná otázkami, ktoré uvádzajú v pochybnosť sama. - Nýbrž na príkladoch je nyní ukazovaná určitá metóda a radu týchto príkladů je možno kedykoľvek prerušiť. - Jsou řešeny problémy (odstraňovány nesnáze), nikoli jeden jediný problém. Neexistuje jedna metóda filozofie, ale existujú zrejme různé metódy predstavujúce cosi jako různé terapie.“³⁶

Vo filozofii teda nejde o to hľadať na otázky odpoveď. Wittgenstein navrhuje iný postup – otázky eliminovať. Filozofia dôjde k cieľu v tej chvíli, keď sa filozof dokáže zastaviť a nepýtať sa ďalej, keď dokáže povedať – „dost“. Náš jazyk je schopný produkovať vždy nové otázky a to vedie do zúfalstva. Je známy Wittgensteinov citát: „Filozofie je bojom proti zakletiu, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči.“³⁷ Nie je možné nájsť definitívny koniec, definitívnu odpoveď na všetko. Správna metóda filozofie by teda mala byť taká, aby tento nekonečný reťazec otázok zastavila. Tak sa filozof zbaví zúfalstva, prestane byť „bičovaný otázkami“ a nájde pokoj. Tak zlepši vlastný život. Filozof by mal touto metódou pomáhať aj ostatným. Filozofia má slúžiť ako terapia, ktorá vedie zo zúfalstva nemožnosti nájsť na všetko odpoveď. Takéto filozofovanie nemá ukázať, že na tieto otázky neexistuje odpoveď alebo rezignovať a pripustiť, že odpoveď nenájdeme (čo by mohol byť prístup Wittgensteina v Tractate) ale naopak, ukázať, že žiadne takéto otázky neexistujú. Teda terapeutická funkcia filozofie spočíva v odhalení, že filozofické otázky neexistujú. Táto Wittgensteinova metóda sa objavuje už v jeho veľmi ranom diele. Napríklad tento zápis v jeho denníku z vojny z 6. 7. 1916: „Riešenie problému života spozorujeme na tom že tento problém zmizne“.³⁸ V roku 1931 si Wittgenstein poznamenal: „Filozofická práca ja vlastne – rovnako ako všestranná práca architekta – skôr prácou na sebe. Na vlastnom názore. Na tom, ako človek vidí veci. (A čo od nich žiada.)“³⁹

Pozrime sa na vzťah Wittgensteina k Freudovi. Rush Rhees, Wittgensteinov žiak a priateľ, hovorí, že Wittgenstein sa považoval za „Freudovho žiaka“.⁴⁰ Wittgenstein sa Freudom zaoberal veľa, avšak väčšinou ho kritizoval. Môžeme si všimnúť tri okruhy, ktoré na Freudovi Wittgenstein kritizuje:

1. snaha nájsť vysvetlenie na všetko,
2. že psychoanalýza je veda
3. chápanie nevedomia.

Freud sa podľa Wittgensteina domnieva, že môže nájsť vysvetlenie na všetky psychické javy. Wittgenstein kritizuje jeho teóriu vtípu. Freud sa v knihe *Vtip a jeho vzťah k nevedomiu* snaží nájsť všeobecnú definíciu vtípu.⁴¹ To je v rozpore s Wittgensteinovým prístupom. Snažiť sa nájsť všeobecnú definíciu vtípu je ako snažiť sa nájsť všeobecnú definíciu hry.⁴² Uvážme: máme hry A, B, C a D. A sa podobá B. B sa podobá C. C sa podobá D. Avšak D sa už nepodobá A. Týmto spôsobom charakterizuje Wittgenstein svoj pojem jazyková hra. Nie je možné nájsť jednu definíciu na všetky prípady. My

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*, §133, s. 70.

³⁷ Tamže, §109, s. 65.

³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Denníky 1914–1916*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 108.

³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*, s. 16.

⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007, s. 41.

⁴¹ FREUD, Sigmund. *Vtip a jeho vztah k nevědomí*. Brno: Psychoanalytické nakladatelství, 2005, s. 19–77.

⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*, §65, s. 47.

však vieme, čo je hra a vieme to, čo chápeme ako hra odlišiť od niečoho iného, čo hra nie je. To je spôsobené tým, že vieme, ako slovo „hra“ použiť v jazyku. Podobne, podľa Wittgensteina, nie je možné vytvoriť definíciu vtipu. Freud hľadá napríklad za každým symbolom sna nejaký dôvod. Môže ísť o fyziologický dôvod, ale môže to byť aj dôvod, ktorý má zdroj v pacientovej minulosti. Wittgenstein sa však pýta: musí mať každý prvok sna svoj dôvod?⁴³ Podobne by sme sa mohli pýtať, aká je príčina toho, že ľudia rozprávajú. Existuje jedna príčina? Deti majú pôžitok z vydávania zvukov, to by mohol byť napríklad jeden spôsob, ako zodpovedať túto otázku. Wittgenstein však namieta: je neko- nečne veľa príčin, prečo ľudia rozprávajú.⁴⁴ Ľudské správanie sa nedá redukovať na jeden zdroj. Ale práve takýto prístup aplikuje psychoanalýza.

S tým súvisí aj Wittgensteinova kritika metódy voľných asociácií. Freud totiž neukazuje, kedy prúd asociácii ukončiť – neurčil, kedy nájdeme správne riešenie. Máme len dve možnosti: buď riešenie uspokojí pacienta, alebo terapeut sám rozhodne, aké riešenie je správne. To podľa Wittgensteina spochybňuje celú psychoanalýzu. Nie je totiž isté, či terapeut skutočne našiel v pacientovom nevedomí zdroj jeho problému, alebo či skôr pacientovi vnútil svoju interpretáciu, ktorá nie je ničím podložená. Aj keby pacient tvrdil, že ho riešenie uspokojuje, terapeut môže povedať, že sa mýli.⁴⁵

S tým sa spája kritika nevedomého. Wittgenstein neodmieta ani tak samotnú myšlienku nevedomého, ale skôr spôsob, akým o ňom psychoanalytici hovoria. Citát z Modrej knihy:

„...Môžeme mať nevedomé myšlienky, nevedomé pocity atď.? Idea existencie nevedomých myšlienok pobúrila mnohých ľudí. Ďalší zasa tvrdili, že títo sa mýlia, keď sa domnievajú, že môžu existovať iba vedomé myšlienky. Psychoanalýza vraj nevedomé myšlienky objavila. Tí, čo namietali proti nevedomým myšlienkam, nepostrehli, že nenamietajú proti novoobjaveným psychologickým reakciám, ale proti spôsobu, akým sú opisované. Na druhej strane, psychoanalytikov zviedol ich vlastný spôsob vyjadrovania k domnienke, že urobili čosi viac než to, že objavili vedomé myšlienky, ktoré sú nevedomé. Tí prví by mohli svoju námietku sformulovať takto: Nechceme používať zvrat nevedomé myšlienky; slovo myšlienka si chceme vyhradiť pre to, čo vy nazývate vedomé myšlienky. Svoju pozíciu však obhajujú nesprávne, keď vravia: Môžu existovať iba vedomé myšlienky a nijaké nevedomé. Keď totiž nechcú hovoriť o nevedomých myšlienkach, nemali by používať ani zvrat vedomé myšlienky.“⁴⁶

Wittgensteinovi sa zdá, že psychoanalýza sa snaží filozofii vnútiť pojem nevedomia s autoritou vedy. Na inom mieste Modrej knihy sa zamýšľa nad „nevedomou bolesťou zubov“⁴⁷. Táto predstava je však zjavne bizarná. Isteže, keď ma bolia zuby, viem o tom až príliš dobre. Wittgenstein píše:

„Výraz nevedomá bolesť zubov ťa takto môže zviest' buď k názoru, že bol učinенý ohromujúci objav, ktorý nás v istom zmysle úplne popletie; alebo ťa môže uviesť do hlbokého zmätku (filozo-

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 49.

⁴⁴ Tamže, s. 50.

⁴⁵ Tamže, s. 42.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a hnedá kniha*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 101. To je podľa Wittgensteina aj argument proti solipsizmu. Totiž, ak chceme hovoriť o nevedomých myšlienkach, musíme tieto nevedomé myšlienky sformulovať pomocou myšlienok vedomých. Tak ale potom neexistujú skutočne nevedomé myšlienky, pretože inakšie by sme o nich neboli schopní hovoriť. Podobne by bolo nedôsledné, keby solipsista dokazoval svoj solipsizmus iným ľuďom. To by už musel predpokladať, že nejakí iní ľudia sú.

⁴⁷ Mohli by sme uvažovať, či pri anestézii takáto nevedomá bolesť nenastáva. To je však nesprávny postreh, pretože pri anestézii sú utlmené nervové dráhy a teda žiadna bolesť neexistuje.

fického zmätku), a možno si budeš klásť také otázky ako: Ako je možná nevedomá bolesť zubov? Potom budeš možno v pokušení popierať možnosť nevedomej bolesti zubov; vedec ti však povie, že je dokázané, že čosi také existuje a povie to ako človek, ktorý odstraňuje nejaký všeobecne rozšírený predsudok. Povie: Ved' je to celkom jednoduché; existujú aj iné veci, o ktorej nevieš. Je to jednoducho nový objav. Neuspokojí ťa to, ale nebudeš vedieť, čo na to odpovedať. Takáto situácia sa medzi vedcom a filozofom opakuje neprestajne.⁴⁸

Tak sa dostávame k otázke, či je psychoanalýza súčasťou vedy, teda, či ide o vedeckú teóriu. Freud sa snaží vytvoriť dojem, že psychoanalýza je vedecká. Wittgenstein však namieta: psychoanalýza nie je vedecká – je to len špekulácia. To znamená, nie je to ani len hypotéza. Špekulácia je niečo, čo predchádza hypotézu.⁴⁹

Wittgenstein robí rozdiel medzi dôvodom a príčinou (reason/cause).⁵⁰ Pokiaľ sa pýtame na príčinu javu, hľadáme kauzálny rad, ktorý k danému javu viedol. To je práve snaha nájsť príčinu všetkého. Napríklad príčiny psychických chorôb redukovať na fyziológiu. Keď sa však pýtame na dôvod, chceme vedieť zmysel toho, prečo sa daný jav deje.⁵¹ Wittgenstein to v Hnedej knihe vysvetľuje takto:

„Ak sa pýtaš prečo, pýtaš sa na príčinu, alebo na dôvod? Ak na príčinu, tak je dosť jednoduché vymyslieť nejakú fyziologickú alebo psychologickú hypotézu, ktorá vysvetľuje jeho výber za daných podmienok. Je úlohou experimentálnych vied overiť takúto hypotézu. Na druhej strane, ak sa pýtaš na dôvod, odpoveď znie: Nemusel existovať nijaký dôvod tohto výberu. Dôvod je krokom, ktorý predchádza krok výberu. Prečo by však každému kroku mal predchádzať nejaký iný?“⁵²

Podľa Wittgensteina sa Freud dopúšťa zámeny príčin a dôvodov. Podľa neho má každý psychický jav svoju (vedecky definovateľnú) príčinu. A práve preto môže byť psychoanalýza vedou, odhaľuje kauzálny rad, ktorý viedol k danému javu. Wittgenstein však namieta, že Freud nerozlišuje príčinu od dôvodu a v svojej teórii ich spája. Wittgenstein však zastáva názor, že nie všetko musí mať svoj dôvod: „Nepotrebujeme nijaký dôvod, aby sme postupovali podľa pravidla tak, ako postupujeme. Reťaz dôvodov má svoj koniec.“⁵³ Freud tvrdí (pretože nerozlišuje príčiny a dôvody), že našiel dôvod všetkých psychických dejov. A v tom sa podľa Wittgensteina mýli.

Psychoanalýza teda nie je vedecká. Wittgenstein ju prirovnáva k novodobej mytológii.⁵⁴ Psychoanalýza je viac ako vedeckej metóde podobná estetike.⁵⁵ Estetika nehľadá kauzálne príčiny, ale kladie vedľa seba obrazy a hľadá nečakané prepojenia. Wittgenstein uvádza ako príklad Freudov názor, že skrčená poloha v spánku pochádza od skrčenej polohy embrya v maternici. To nie je vedecké vysvetlenie, ale estetické.⁵⁶

⁴⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a Hnedá kniha*, s. 54–55.

⁴⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 44.

⁵⁰ Tamže, s. 13.

⁵¹ Toto rozdelenie uľahčuje aj pochopenie sporu ohľadom vzniku vesmíru. Prečo vznikol vesmír? Príčina: lebo nastali isté fyzikálne podmienky, ktoré spustili ďalšie reakcie a nastavili kauzálny proces vzniku hmoty atď. Dôvod: pretože nejaká Inteligentná Bytosť mala zámer vytvoriť sebavedomie hmoty z túžby po láske atď. Teda rozdiel medzi dôvodmi a príčinami si nemýlil len Freud. Keď kreacionista uvedie vyššie uvedený dôvod ako príčinu, jednoducho sa mýli.

⁵² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a Hnedá kniha*, s. 142.

⁵³ Tamže, s. 215.

⁵⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 51.

⁵⁵ Tamže, s. 18.

⁵⁶ Tamže, s. 45.

Vrátme sa k našej téme a to je zistiť, či má poézie terapeutickú funkciu. Skúsme sa zamyslieť nad niekoľkými podnetmi, ktoré nám ponúka Wittgenstein.

V poznámke z roku 1948⁵⁷ sa Wittgenstein zamýšľa nad hudbou Gustava Mahlera. Wittgenstein Mahlerovu hudbu odmietal (vlastne odmietal všetku hudbu po Johannesovi Brahmsovi, okrem hudby svojho priateľa Josefa Labora a muzikálov). V tejto poznámke vyjadruje pochopenie pre Mahlera. Aj keď tvorí zlú hudbu, Wittgenstein chápe, že ju tvoriť musí. Pýta sa, ako toto pudenie uspokojiť. Pokiaľ som podpriemerný umelec, mám svoje umenie vytvoriť a potom ho spáliť? Pokiaľ umenie tvoriť nebudem, budem si konať násilie. Človek cíti silnú potrebu vyjadriť svoje emócie či myšlienky. Freud v knihe *Vtip a jeho vzťah k nevedomiu* analyzuje pocit, že človek, keď vymyslí vtip, má silnú potrebu ho čo najskôr niekomu povedať aj za cenu, že riskuje veľké strápanie či spoločenské faux pas. Podľa Freuda je to spôsobené tým, že vtip atakuje náš pud k dosiahnutiu slasti a jeho zdieľanie a hlavne spätná väzba zvyšuje našu slasť.⁵⁸ Zrejme podobné úvahy by mohli vysvetľovať aj silnú túžbu tvoriť umenie. Tvoríť umenie nám spôsobuje slasť, uspokojuje našu psychickú potrebu, teda – tvorba umenia má kathartickú funkciu.

Na inom mieste Wittgenstein rozlišuje komponovanie u klavíra alebo komponovanie rukou či keď skladateľ hudbu počuje vnútorným sluchom (poznámka z roku 1931⁵⁹). Rovnako môžeme tvoriť aj text. Skladateľ, ktorý má v hlave komplex skladby, vidí ju a vie, čo chce vytvoriť. Je plný inšpirácie a tá z neho priamo vychádza a vzniká umelecké dielo. Naopak, skladateľ, ktorý komponuje perom či ten, ktorý sedí za klavírom, improvizuje. To znamená, hľadá ten správny tón. Ten, ktorý sedí za klavírom, skladá často náhodne. Improvizuje na nástroji a zrazu vytvorí akord či melódiu, ktoré sú tie, ktoré chce, ktoré sa mu hodia do celku. Podobne môžeme písať aj poéziu. Môžeme vidieť celú báseň v hlave a len ju dať na papier (ako S. T. Coleridge údajne napísal *Kublaj Chána*), alebo môžeme písať perom – to znamená improvizovať. Ako keď má Mahler záchvat inšpirácie, vnútorne pnutie tvoriť. V tom prípade buď celé dielo vidí v hlave a zaznamená len to, čo vidí, alebo zoberie do ruky pero a skúša, eventuálne píše všetko a až spätne skúma, čo vytvoril. A potom tento materiál upraví podľa toho, čo chce, aby vzniklo. Aj v tomto prípade teda musí mať v hlave obraz konečného diela, ale zrejme sa k nemu musí dopracovať postupne. Geniálny umelec však začína s kompletným obrazom. Tento proces hľadania slova opisuje Wittgenstein v poznámke z roku 1948⁶⁰ pomocou Freudovej snahy vykladať sny. Sen sa výkladom deštruuje. Je to akoby sme videli divadelné predstavenie a niektoré časti by nám boli úplne nezrozumiteľné alebo by medzi jednotlivými scénami neboli prepojenia. Freud akoby sen rozkúskoval práve na takéto jednotlivé scény a každá scéna dáva vlastný zmysel, spolu však žiadny. Môžeme napríklad na papier nakresliť obraz a potom ten papier pokrčiť. Celok stratí zmysel, zato však vystúpia jednotlivé detaily. Wittgenstein pokračuje: ak by sme potom tento papier rozbalili (teda zvedomili nevedomé), mohol by niekto povedať: „áno, to je to, o čom som sníval!“. A tak je to práve aj pri písaní. Človek sa zasekne a nevie pokračovať. A potom zrazu, z ničoho nič, pozná slovo,

⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*, s. 67.

⁵⁸ FREUD, Sigmund. *Vtip a jeho vzťah k nevedomiu*, s. 117–133.

⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*, s. 12.

⁶⁰ Tamže, s. 68.

ktoré má nasledovať. Už vie, čo chcel povedať, aj keď to možno ešte pre sekundou nevedel. „...až keď niečo nájdeme, vieme čo sme hľadali.“⁶¹ píše Wittgenstein.

V poznámke z roku 1950⁶² Wittgenstein rozlišuje hudobnú tému v moll a dur. Vždy má iný charakter, avšak nie je samotný charakter moll čo dur (Tvrdí, že u Schuberta znie dur často smutnejšie než moll). Ide o charakter využitia prostriedku, ktorým tvoríme dielo. Tak nemajú svoj charakter ani farby v maliarstve (je iná zelená na obruse a iná na obraze), avšak charakter tvorí použitie konkrétnej farby. Mohli by sme toto prirovnanie rozšíriť aj na poéziu. Slová poetickým použitím nadobúdajú svoj nový charakter. Nejde totiž o samotné slová, ale o prax. Tak napríklad „aby sme mohli básnika vychutnať, je myslím potrebné, aby sme mali radi aj kultúru, ku ktorej patrí“⁶³. Absolútne sa realizuje v indivíduu. Kultúra a spoločnosť produkujú svoje umenie s nevyhnutnosťou. Slová sa nemenia, ale mení sa ich použitie. Každá spoločnosť akcentuje iné výrazy, používa iné slová v iných situáciách. Wittgenstein píše: „Ako sa hovorí, šermuje slovami, pretože chce niečo povedať a nevie to vyjadriť. Zmysel dáva slovám prax.“⁶⁴ Poézia tak nakoniec nie je teória, kumulovanie slov. Poézia musí byť živá, musí sa žiť, prežívať. Poézia je odlišná od iného umenia práve svojím nástrojom. Sú to slová. A slová, pre Wittgensteina, nie sú nástrojom tvorby teórie, ale sú nástrojom používania – žitia.

Wittgenstein: „Verím, že som stručne vyjadril svoj postoj k filozofii, keď som povedal: filozofiu by sme v skutočnosti mali písať tak, ako píšeme básne.“⁶⁵ To nám bude slúžiť ako záver. Tak ako je prax filozofovania terapiou, je terapiou aj prax poézie.

Aplauz: Terapeutická funkcia poézie

Naša prvá otázka znela: môže umelec prežiť katharzis pri tvorení diela? Pomocou príkladov z terapeuticko-teoretickej a praxe sme uvideli, že umenie môže liečiť. Umelec pri tvorbe umeleckého diela sám môže prežiť očistný účinok. Teda tvorba umenia má terapeutickú funkciu.

Freud sa snažil pomocou psychoanalýzy zvedomiť nevedomé myšlienky. Cieľom psychoanalýzy je vyliečiť pacientov problém – patologické myšlienky, ktoré vedú k patologickému správaniu. Tieto myšlienky sú ukryté v nevedomí. Nevedomé má však svoje obranné prostriedky, ktoré bránia tomu, aby sa z nevedomého dostával obsah do vedomého. Medzi nevedomím a vedomím je cenzúra. Nácvikom je možné túto cenzúru odstrániť. Jedna metóda je metóda voľných asociácií. Pacient musí potlačiť kritiku svojich myšlienok a hovoriť všetko, čo mu príde na myseľ. Takýmto spôsobom sa môže dopracovať až k okamihu, keď vysloví obsah nevedomého, ktorý nesie patologickú myšlienku a spôsobuje pacientov problém. Terapeut v tomto okamihu pacienta na túto myšlienku upozorní a pacient uvidí svoj problém a takýmto spôsobom sa ho zbaví. Akonáhle sa z nevedomého stane vedomé, problém je možné odstrániť.

Otázka je, či môže pacient uvidieť tento problém aj bez pomoci terapeuta. Tu Wittgenstein vidí slabinu psychoanalýzy. Ani pacient, ani terapeut nemôžu vedieť, že práve táto myšlienka pochádza z nevedomého.

⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*, s. 68.

⁶² Tamže, s. 84.

⁶³ Tamže, s. 85.

⁶⁴ Tamže, s. 86.

⁶⁵ Tamže, s. 26.

Tu sa dostávame k poézii. Technika voľného písania sa podobá metóde voľných asociácií. Wittgenstein rozlišuje písanie perom. Mnoho geniálnej poézie vzniklo vnútorným zrakom. Avšak automatické písanie⁶⁶ a iné podobné techniky využívané surrealistami, dadaistami a príslušníkmi beat generation (napríklad písania pod vplyvom drogy) sa podobá skôr hudobnej improvizácii, voľnej malbe či Wittgensteinovmu „písaniu perom“. Môže autor takejto básne po prečítaní dostatočného množstva materiálu rozpoznať v svojom diele svoj psychický problém a tým dôjsť k prípadnej terapii? Komplikovanejšia otázka je, nakoľko musí byť autor vzdelaný. Avšak, ak má psychoanalytické vzdelanie, nepôsobí potom jeho nevedomá cenzúra?

Chceme upozorniť na paralelu medzi automatickým písaním a voľnými asociáciami. Odpovedať na otázku, či takýmto postupom možno dôjsť k rozpoznaní vlastného nevedomého, nezodpovieme, a to preto, lebo nemáme psychologické vzdelanie. Problém nás zaujíma z filozofického hľadiska. Osobne sa domnievame, že takáto terapia poéziou možná je. No môže viesť aj k nekonečnému kruhu, kedy sa chorý človek stále hlbšie a hlbšie utvrdzuje v patologickom blude.

Wittgenstein sám spája praktizovanie filozofie s tvorbou poézie. Filozofia má terapeutickú funkciu. Sme atakovaný množstvom filozofických otázok a nekonečnosť tejto rady otázok a odpovedí nás uvádza do zúfalstva. Filozofia, ako ju vidí Wittgenstein, by nám mala uľaviť. Ukazuje nám, že tieto otázky pramenia z nepochopenia jazyka. Jazyk nás núti pýtať sa otázky, ktoré však nemajú zmysel. Správna metóda filozofovania teda nie je na otázky odpovedať, ale ich eliminovať. V tejto eliminácii otázok spočíva terapeutická funkcia filozofie.

Wittgenstein upozorňuje, že nemôžeme zamieňať teóriu a prax. Teória v sebe obsahuje práve nekonečné rady otázok. Prax je však jednoduchšia, jej základom je používanie jazyka. Keď budeme rozvíjať Wittgensteinove myšlienky, dôjdeme k poznatku, že v teórii sa slovám dáva všeobecný, absolútny zmysel, avšak tým slová používame zlým spôsobom. Snažiť sa napríklad nájsť definície každej veci je nezmyselné. Žiadne takéto definície neexistujú. V použití jazyka však vieme, čo jednotlivé veci znamenajú. V duchu Wittgensteina povedané, nemusíme mať absolútnu definíciu – stačí, keď vieme, akým spôsobom slovo použiť.

Tak aj poézia nás má privádzať do tohto sveta praxe. Tak ako má terapeutickú funkciu filozofia, má ju aj poézia. Vo všetkých ohľadoch, ktoré sme menovali: tvorba básne má kathartzický účinok na autora, zbavuje nás (tak ako Mahlera) nutkania k vyjadreniu svojich emócií. Písanie poézie má podobný charakter ako metóda voľných asociácií: môže potenciálne odhaliť autorovi jeho nevedomie. A nakoniec nás privádza k správneému používaniu slov, k praxi. Tak by nás tvorenie poézie malo meniť a zároveň nám zjednodušovať život, mala by nám ukazovať, že veci, ktoré sa nám zdali komplikované, sú v praxi jednoduché. Mala by nás zbaviť zúfalstva, ktoré pramení z pýtania sa.

Samozrejme, nemusíme súhlasíť s Wittgensteinovými radikálnymi závermi. Tieto závery totiž nerušia filozofiu, ale celú filozofickú tradíciu zosmiešňujú. Wittgenstein sa domnieva, že nekonečné pýtanie sa značí, že filozofické otázky nemajú zmysel. Nemusi to tak však byť. Možno je filozofia viac cesta ako veda. A tým myslíme cestu po nekonečnom chodníku nových a nových otázok.

Na záver sa pozrime ako opisuje poéziu W. Dilthey:

⁶⁶ KUPETZ, Joshua. Rovná čiara vedie priamo do záhuby. In: KEROUAC, Jack. *Na ceste. Rukopisný zvitok*. Bratislava: Artforum, 2011, s. 93–106.

„Svoj predmet vydeľuje z reálnej životnej súvislosti a dáva mu totalitu v sebe samom. Literárne dielo takto prenáša čitateľa do ríše slobody, pretože v tomto svete poetického zdania sa dostáva z dosahu všetkých nevyhnutností svojej skutočnej existencie. Umocňuje jeho pocit existencie. Uspokojuje túžby človeka vtlesnaného do úzkej dráhy všedného života a dovoľuje mu prežívať také životné možnosti, ktoré nie je schopný sám realizovať. Otvára mu pohľad na vyšší a mocnejší svet. V opätovnom prežívaní, v psychických procesoch, ktoré mu poskytuje radosť zo zvuku, rytmu, zmyslovej názornosti a zadostučinenie z úplného pochopenia udalosti a jej vzťahov k celej šírke života. Každé pravé poetické dielo totiž vyzdvihuje na zobrazovanom výreze skutočnosti istú vlastnosť života tak, ako ju predtým ešte nikto nepostrehol. Odkrývajúc príčinné zreťazenie procesov alebo dejov, zároveň umožňuje opätovne prežívať hodnoty, ktoré v životnej súvislosti prislúchajú istej udalosti alebo jej jednotlivým častiam, a dáva takto udalosti istý význam.“⁶⁷

Dilthey v tejto stati charakterizuje poéziu ako existenciálnu potrebu. Existencia nás stavia pred otázky. Možno odpovedať tým, že otázku odignorujeme či vyhlásime za nezmyselnú. Alebo sa môžeme vydať na nekonečnú cestu filozofického pýtania sa. No možno najlepšou odpoveďou by bolo – napísať báseň.

Zoznam použitej literatúry

- ARISTOTELÉS. *Poetika*. Transl. Groh, F. Praha: Gryf, 1993. ISBN 80-85829-01-0.
- ARISTOTELES. *Politika*. Transl. Špaňár, J. Bratislava: Kalligram, 2009. ISBN 9788081011849.
- BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein reads Freud. The Myth of Unconscious*. Transl. Cosman, C. Princeton: Princeton University Press, 1995. ISBN 9780691029047.
- CIOFFI, Frank. *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 9780521626248.
- DILTHEY, Wilhelm. *Život a dejinné vedomie*. Transl. Žitný, M. Bratislava: Pravda, 1980.
- FREUD, Sigmund. *Vtip a jeho vzťah k nevedomí*. Transl. Bezdiček, O. Brno: Psychoanalytické nakladateľství, 2005. ISBN 80-86123-21-9.
- FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Transl. Friedmann, O. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2005. ISBN 80-901916-0-6.
- KEROUAC, Jack. *Na ceste. Rukopisný zvitok*. Transl. Kořínek, O. Bratislava: Artforum, 2011. ISBN 978-80-89445-12-7.
- PRIEHRADNÁ, Dušana. *Možnosti diagnostiky vzťahovej väzby u detí, adolescentov a dospelých*. Vrútky: EduGraf, 2019. ISBN 9788097333706.
- SCHIAPARELLI, Annamaria; CRIVELLI, Paolo. Aristotle on Poetry. In: SHIELDS, Christopher. *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 612–626. ISBN 978-0190244842.
- SHIELDS, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0190244842.

⁶⁷ DILTHEY, Wilhelm. *Život a dejinné vedomie*, s. 193.

STEJSKALOVÁ, Marina. *Psychoterapie uměním*. Praha: Pressto Publishing, 2012. ISBN 978-80-905141-0-2.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. ISBN 9780226904320.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Denníky 1914–1916*. Transl. Balko, P., Čana, T., Maco, R. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-713-4.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Transl. Pechar, J. Praha: Filosofia, 2019. ISBN 978-80-7007-597-5.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007. ISBN 978-0520251816.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a Hnědá kniha*. Transl. Kamhal, D. Bratislava: Kalligram, 2002. ISBN 8071494399.

Existenciální hermeneutická fenomenologie jako nástroj pro zachycení žité zkušenosti a seberozvoj manažerů

Tereza Cserge¹, Dagmar Halová¹,
Lenka Jedličková², Michal Müller¹

¹ Katedra ekonomických a manažerských studií FF UP v Olomouci

² Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie FF UP v Olomouci

Úvod – Existenciální hermeneutická fenomenologie

Cílem tohoto příspěvku je poukázat na skutečnost, že filosofie může naleznout rozmanitá uplatnění v rozličných oborech a zaplňovat tak bílá místa ve snahách o porozumění člověku a světu kolem něj. Jednou z těchto oblastí je filosofie managementu, které doposud není věnována náležitá pozornost, a to navzdory skutečnosti, že každý z nás je nucen řídit nejrůznější aktivity, projekty – a přinejmenším náš vlastní život. Ačkoliv již od 60. let 20. století nacházíme snahy revidovat management a upozornit na nedostatky pozitivistického přístupu klasického období managementu,¹ až v současnosti začínají akademici a badatelé rozvíjet výzkumné metody, které by se zaměřily na zkoumání samotné podstaty manažerské práce a identity manažerů. Důkazem tohoto rostoucího zájmu o kvalitativní výzkum inspirovaný filosofickými koncepty jsou články publikované v prestižních manažerských časopisech. V českém prostředí však tyto snahy mohou stále působit dost exoticky, a to jak v očích teoretiků managementu, tak filosofů. Náš příspěvek se tedy pokouší o rozpoutání diskuze v této oblasti, přičemž doufáme, že může být inspirativní pro další badatele, kteří by chtěli pátrat po odpovědích na otázky, jež jsou klíčové pro porozumění manažerské praxe.

Náš výzkum vychází z existenciálně hermeneutické fenomenologie,² která je metodologicky ukotvena v interpretativní fenomenologické analýze.³ Tento přístup lze z hlediska možného přínosu pro

¹ V kontextu existenciálních přístupů srov. např. ODIORNE, George S. The management theory jungle and the existential manager. *The Academy of Management Journal*, 1966, roč. 9, č. 2, s. 109–116.

² ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. An existential hermeneutic philosophical approach to project management. *Project Management Journal*. 2016, roč. 47, č. 3, s. 48–62.

ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. The wisdom of conversations: Existential hermeneutic phenomenology (EHP) for project managers. *International Journal of Project Management*, 2017, roč. 35, č. 5, s. 739–748.

³ SMITH, Jonathan A.; FLOWERS, Paul; LARKIN, Michael. *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. London: SAGE, 2009, český komentář k metodě KOUTNÁ KOSTNÍKOVÁ, Jana; ČERMÁK, Ivo. Interpretativní fenomenolo-

management chápat ve dvou rovinách. První rovina se týká deskripce a porozumění kritickým momentům manažerské praxe, které autoři nazývají jako existential disruptions – existenciální přerušování či otrěsy. Jedná se o situace, kdy přestávají fungovat zažitá metody práce, ačkoliv byly dříve úspěšné. Jde o situace, kdy je zpochybňován smysl jednotlivých činností a dochází ke krizi, která může mít dramatické následky. Jedním z takovýchto následků může být tzv. syndrom vyhoření.⁴ V této rovině je také důležité zachycení procesu stávání se manažerem, utváření identity manažera, a porozumění jednotlivým aspektům tohoto procesu.⁵ Druhá rovina se pak týká seberozvoje, a to skrze dialogické učení, kdy manažer – účastník rozhovorů – má možnost skrze svůj příběh dospět k uvědomění si důležitých souvislostí a již v rámci tohoto rozhovoru dospět k redeskripci – zpochybnění zažitých předpokladů a objevení nových východisek. K tomuto seberozvoji mohou posloužit i případové studie, které ukazují, jakým způsobem byli jednotliví manažeři konfrontováni s těmito krizovými situacemi a jakým způsobem je překonali. Námi zastávaná metoda tedy není nějakým typem často kritizovaného filosofického poradenství⁶ založeného na víře filosofa v terapeutické schopnosti. Jedná se o nástroj seberozvoje, kdy manažer sám skrze porozumění sobě samému hledá východiska. V tomto kontextu chápeme seberozvoj jako „proces samostatně iniciovaného a řízeného rozvoje dovedností a znalostí pro zvýšení manažerského výkonu“, který lze rozdělit do dvou fází – a to do fáze sebezpečení a fáze změn.⁷ Zatímco první fáze souvisí s porozuměním mezery ve výkonu, druhá fáze je spojena se schopností provádět samořízenou změnu. Kromě toho, jak uvádí Nesbit, existují tři vzájemně propojené dovednosti pro proces manažerského seberozvoje – sebeuvědomění, sebereflexe a samoregulace.⁸ Provedení rozhovoru tak nelze chápat jako nutnou příčinu následné změny, může to být teprve počátek pro seberozvoj daného manažera, který on zahájí z vlastní iniciativy, přičemž se bude jednat o dlouhodobý proces.

Jak již bylo zmíněno, EHP se opírá o interpretativní fenomenologickou analýzu, metodu, která se pokouší porozumět žité zkušenosti člověka, a to především v kontextu toho, jaký přisuzuje smysl této zkušenosti. V tomto ohledu jsou přebrány postupy a principy, které tuto metodu vymezují, přičemž interpretativní rámec se opírá o existenciální analýzu pobytu Martina Heideggera⁹ a dalších autorů, v naší rozšířené verzi jde zejména o filosofii Eugena Finka a Jana Patočky.¹⁰ Současně s IPA metodou tak náš přístup přijímá její východiska zakořeněná ve fenomenologickém, hermeneutickém a idio-

gická analýza. In: ŘIHÁČEK, Tomáš; ČERMÁK, Ivo; HYTYCH, Roman a kol. *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*, Brno: Masarykova univerzita, 2013, s. 9–43.

⁴ Srov. MÜLLER, Michal. What are existential disruptions in managerial practice? Overcoming disruptions as preventions of burnout. In: TALÁŠEK, Tomáš; STOKLASA, Jan; SLAVÍČKOVÁ, Pavla (eds.). *KNOWCON 2019, Knowledge on economics and management: Profit or purpose*, Olomouc: VUP, 2019, s. 181–187.

⁵ SEGAL, Steven. The existential dimensions of the paradox of becoming in the process turn in organisation studies. *Management Learning*. 2017, roč. 48, č. 4, s. 471–486.

⁶ Srov. HORÁK, Otakar. *Filozofické poradenstvo/kritika*. Olomouc: VUP, 2015.

⁷ NESBIT, Paul L. Managerial self-development: A self-directed approach to developing managerial talent. In: HARMSWORTH, Fiona (ed.). *Australian Master Human resource Guide*. 10th Edition, CCH Editors, 2013, s. 553–552, s. 538

⁸ Tamtéž, s. 553–552.

NESBIT, Paul L. The Role of Self-Reflection, Emotional Management of Feedback, and Self-Regulation Processes in Self-Directed Leadership Development. *Human Resource Development Review*, 2012, roč. 11, č. 2, s. 203–226.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

¹⁰ MÜLLER, Michal; JEDLIČKOVÁ, Lenka. Several notes on the existential hermeneutic phenomenology for project management and possibilities of its extension by other existential concepts: Case study from research project team. *Project Management Journal*, 2020.

grafickém přístupu. Nicméně na rozdíl od fenomenologie, která je spojena se snahou o uchopení fenoménu v ryzí podobě, tedy bez vlivu předsudků a předpokladů, pracuje IPA s interpretací, přičemž výzkumníkovy prekoncepce nejsou považovány za překážku, jsou spíše předpokladem pro možnost zformulovat význam participantovy zkušenosti.¹¹ S ohledem na výzkumnou otázku – zkoumání jistého typu žité zkušenosti – je třeba usilovat o homogenitu výzkumného vzorku. V případě EHP se jedná o manažery či znalostní pracovníky, kteří prožívají stavy, jež bychom mohli označit za existenciální otřesy. Tito respondenti jsou pak pozváni k polostrukturovanému rozhovoru.

V rámci původní EHP¹² se tyto existenciální otřesy objevují v cyklu, který lze rozdělit do kategorií odvozených od Heideggerovy existenciální analýzy. První fáze se týká konvenčního způsobu přžívání, tedy situace spojené s tzv. neautentičností. Jde o více méně mechanické vykonávání průměrné každodenní práce. Tento stav může být otřesen různými událostmi – existenciálními otřesy. Takovéto otřesy velmi často souvisejí se situacemi, kdy zažité metody práce již nejsou použitelné nebo se objevují první pocity selhání, a to i když vina nestojí na straně manažera. Tyto stavy mohou být doprovázené existenciální úzkostí nebo pocity nenaplněného či zcela absentujícího smyslu prováděné práce. Implicitně či explicitně se vynořuje otázka, která souvisí s chápáním vlastní identity: co vlastně znamená být manažerem? Následující fáze je spojena s artikulací těchto otřesů. Jde o fázi, kdy jsou popsány hlavní problémy a jsou pojmenovány hrozby, které se váží na jednotlivé prožitky. Zachycení těchto zkušeností může vést k osvobození skrze redeskripci. Tato redeskripce – přepsání zkušenosti v kontextu nového uvědomění souvislosti – je velmi důležitá pro tzv. „dekonstrukci nejistoty“. Jde o vymanění se ze starých struktur myšlení, které již přestaly být užitečné v nových podmínkách. V této souvislosti lze existenciální otřesy vnímat v pozitivním smyslu, protože vedou k objevení nových příležitostí.¹³ Ačkoliv považujeme tento interpretační rámec za akceptovatelný, je nutné podotknout, že se potýká s podobným problémem jako Heideggerovo dílo – opomíjí druhého a roli mezilidské interakce. Za tímto účelem je náš interpretační rámec rozšířen o myšlenky Eugena Finka a Jana Patočky, kteří Heideggerův přístup překonávají.

1 Filosofie Eugena Finka a Jana Patočky jako rámec pro analýzu žité zkušenosti

Heideggerova existenciální analýza člověka (pobytu, Dasein, jak jej nazývá) je brilantní a do té doby naprosto originální přístup, který je charakteristický tím, že se nechce zabývat dílčími aspekty existence, jak to činí jiné vědy o člověku (např. antropologie, psychologie, biologie apod.), nýbrž že ji chce

¹¹ Srov. FADE, Stephanie. Using interpretative phenomenological analysis for public health nutrition and dietetic research: A practical guide. *Proceedings of the Nutrition Society*. 2004, č. 63, 647–653. KOUTNÁ KOSTNÍKOVÁ, Jana; ČERMÁK, Ivo. Interpretativní fenomenologická analýza. In: ŘIHÁČEK, Tomáš; ČERMÁK, Ivo; HYTYCH, Roman a kol. *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*, Brno: Masarykova univerzita, 2013, s. 9–43.

¹² ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. An existential hermeneutic philosophical approach to project management. *Project Management Journal*, 2016, roč. 47, č. 3, s. 48–62.

ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. The wisdom of conversations: Existential hermeneutic phenomenology (EHP) for project managers. *International Journal of Project Management*, 2017, roč. 35, č. 5, s. 739–748.

¹³ ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. An existential hermeneutic philosophical approach to project management. *Project Management Journal*, 2016, roč. 47, č. 3, s. 48–62. ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. The wisdom of conversations: Existential hermeneutic phenomenology (EHP) for project managers. *International Journal of Project Management*, 2017, roč. 35, č. 5, s. 739–748.

uchopit jako celek, a to na té nejhlubší ontologické úrovni.¹⁴ Jeho uchopení dvou aspektů existence – autentické a neautentické – do značné míry využili jeho následovníci, kteří rovněž vycházeli z fenomenologické metody Edmunda Husserla, Eugen Fink a Jan Patočka. V jejich přístupu se však objevují nové prvky, na které Heidegger dle jejich názoru nebral takový zřetel, nebo je při svých analýzách dostatečně nezdůraznil.

Eugen Fink klade při charakteristice člověka velký důraz na skutečnost, že ten není nikdy izolovanou existencí, která se určitým způsobem vztahuje ke světu a věcem v něm, ale že primárním nastavením člověka je jeho vztahovost k druhým lidem. Lidská existence je tak vždy a za všech okolností vztahem, koexistencí.¹⁵ Skrze jím definované základní ko-existenciály (už zde je patrný důraz na intersubjektivitu, protože Heidegger tyto základní kategorie určující pobyt nazývá existenciály) se vztahujeme ke světu a druhým lidem. Jsou to: práce, boj (či moc), láska, hra a smrt.¹⁶ Žádný z nich nestojí izolovaně, jsou vzájemně propleteny. Jejich podstatou je skutečnost, že jsou vždy intersubjektivní. Práce, při níž lidé produkují umělé výtvořky, je bytostně vázaná na naši tělesnost. Jako pracovníci kultivujeme své okolí, ale práce v sobě zároveň v sobě skrývá riziko odcizenosti, protože náš svět, v němž žijeme, je z drtivé většiny tvořen našimi výtvořky, kterým můžeme propadnout, a tím se odcizit své pravé podstatě. Technizace světa našeho okolí znamená, že jsme na svých vlastních produktech závislí, ale také to, že jsme zaneprázdněni činností jejich dalšího produkování natolik, že můžeme upadnout do neautentické existence definované Heideggerem. Práce je také vždy nutně intersubjektivní, potřebujeme k ní druhé a je nutné ji organizovat. Dělbá práce však s sebou přináší také boj o moc, což je druhý koexistenciál, kterým Fink definuje lidskou existenci. Už ze své podstaty se boj musí odehrávat mezi lidmi, intersubjektivita je tedy jeho nezbytnou součástí.

Další kategorií charakterizující lidskou existenci je láska (erós), jejímž formulováním Fink napravuje chybu dosavadní filosofické tradice, která při definici subjektu nechává stranou základní biologickou dispozici, kterou jsme určeni – jsme vždy muž, nebo žena, nikoli neutrální osoba. A tato predispozice pochopitelně určuje i naše další vlastnosti i způsob, jakým se vztahujeme ke světu. Rozdílnost pohlaví nás ale zároveň spojuje, a to na ontologické úrovni, právě prostřednictvím fenoménu lásky. Láska je také základem nejmenší jednotky společnosti, jíž je rodina. To ona vytváří zázemí, z něhož se můžeme vrhat do práce a nelítostného boje o moc a do něhož se zase můžeme vracet zpátky. Láska také zajišťuje pokračování rodu a tím nesmrtelnost celé společnosti.

Fenomén, který nám dovoluje na chvíli opustit svět povinností a zodpovědnosti za rozhodování a volbu vlastních možností, je hra. Tu Fink označuje jako symbol světa,¹⁷ protože skrze ni se nám ukazují časoprostorové struktury světa jako absolutního média. Ve hře se propojuje bytí se zdáním a porozumíme-li struktuře hry, porozumíme tím i struktuře světa. Hra má vlastní pravidla, odehrává se ve vlastním prostoru a času, ale rovněž samozřejmě v času a prostoru skutečném. Také ve hře je nutná intersubjektivita. I v případě, že hraji sám, potřebuji k tomu imaginárního spoluhráče.

Podstatou existence, nikoli jednou z jejích vlastností, je její konečnost. Smrt určuje všechny naše možnosti, její vědomí nás nutí jednat a uskutečňovat se jako projekt. Bez vědomí časové omezenosti

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

¹⁵ FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg – München: Karl Alber, 1979.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel, 1993.

bychom tuto potřebu nepociťovali. Smrt jako fenomén je propojena se všemi předchozími koexistenciálními.

Člověk je tedy bytostně pracovníkem, bojovníkem, milovníkem, hráčem a smrtelníkem, přičemž tyto charakteristiky nezle připsat nikomu jinému než člověku.

Jan Patočka navazuje na sociální charakteristiku člověka, také podle něj je lidská existence vždy primárně vztahem a jeho jednání s druhými má konstitutivní význam pro existenci nás samých. Jednání je ústředním pojmem jeho koncepce tří pohybů lidské existence.¹⁸ V těchto třech pohybech, které odpovídají třem časovým dimenzím, se uskutečňují různé možnosti, které si člověk volí. První pohyb (zakotvení) je bytostně vztažen k naší minulosti. Jedná se o zakořenění v kruhu nejbližších, kteří nás hned po narození přijmou mezi sebe a postupně nás jako člena jejich společenství akceptují. Poskytují nám ochranu před nástrahami světa a my se od nich učíme přijímat jejich zvyky, tradice i předsudky. Je to pohyb instinktivně-afektivní, v němž primární motivací je uspokojení slasti. V tomto pohodlném přebývání v tradici a téměř nulové zodpovědnosti za vlastní rozhodování a činy však nemůžeme zůstat trvale. Jsme nuceni vlastní existenci prodlužovat, reprodukovat, a to prostřednictvím práce. Druhý pohyb je charakterizován koncentrací na přítomnost, na výkon a produkování výrobků a jejich spotřebovávání. Vztah k věcem je zde klíčový. Ve svých pracovních rolích jsme zastupitelní, ale především vždy svým způsobem anonymní. Jde skutečně o zastávání „rolí“, nejsme sami sebou. Teprve třetí pohyb, který je průlomem k tomu, co Heidegger nazývá autentickou existencí, tuto anonymitu ruší. V něm se oprošťujeme od vztahu k věcem a střetáváme se s druhým člověkem, a to už nikoli v jeho „rolí“, ani anonymně, nýbrž adresně, jako s člověkem. Navíc jsme oba otřeseni tím, jak jsme najednou vytrženi z neproblematického přežívání, uvědomujeme si, že nejsme rolí, kterou zastáváme, ale člověkem o sobě, uvědomujeme si naši ohroženost, protože už nás nechrání společenství nejbližších ani společenské role. Zároveň získáváme svobodu, která nám umožní vzít svou existenci do vlastních rukou, a to včetně toho, že můžeme naložit svobodně i s vlastní konečností. Právě ta se nám ve třetím pohybu vyjeví ve své ochromující jistotě, ale její plné uvědomění nás neparalyzuje, právě naopak. Dává nám šanci převzít za svůj život plnou zodpovědnost se všemi důsledky.¹⁹

Patočka si ale všímá ale ještě jednoho důležitého aspektu lidské existence, kterou Heidegger bohužel téměř opomíjí (a ani Fink na ni neklade až takový důraz), a sice to, že lidská existence je bytostně tělesná. Tělesnost chápe Patočka v ontologickém významu, ale zároveň jsme podle něj tělesní v tom smyslu, že jsme svou tělesností omezeni. Tělo nám vždy skýtá jen omezenou perspektivu, z níž se ke světu jako horizontu všeho jsoucího můžeme vztahovat, tělem se rovněž vztahujeme k druhým, a především nám umožňuje uvědomit si naši základní vlastnost, tedy časovou omezenost, konečnost.

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

¹⁹ PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009. PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007. PATOČKA, Jan. *Věčnost a dějinnost*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

2 Případová studie

Paul je 29letý podnikatel a manažer. Ve své kariéře vedl několik podnikatelských projektů zaměřených zejména na výrobu a prodej předmětů na trzích, dále pak provoz stánků s občerstvením, farmářských trhů apod. V rodinné firmě se podílí na řízení aktivit souvisejících s prodejem zboží či poskytováním ubytovacích služeb. Jeho aktivní zájem podílet se na našem výzkumu pramenil nejen ze snahy porozumět sobě samému, o což usiluje prostřednictvím nejrůznějších seberozvojových aktivit, ale také ze zájmu poskytnout svůj příběh dalším lidem, kteří pracují na svém seberozvoji. Paul byl informován o náležitostech výzkumu, souhlasil s pořízením nahrávky rozhovoru, jeho následným přepisem a využitím pro badatelské a pedagogické účely.

Druhý pohyb

Paulova podnikatelská kariéra má cyklický vývoj – dochází k častému střídání úspěchu a dramatického neúspěchu. Celý příběh příznačně zapadá do motivů analyzovaných v existenciálně orientovaných přístupech. Odiorne hovoří o neustálém opakování nových případových studií, které vyžadují nová řešení,²⁰ přičemž připomíná Camusův Mýtus o Sisyfovi.²¹ Podobně Segal v sisyfovském kontextu popisuje opakující se krize v manažerské a podnikatelské praxi.²² Sám Paul si je této cyklicity vědom (20a–d). Během těchto opakujících se fází úspěchu a neúspěchu prožívá období neautentického prožívání (1a–c), přičemž v současnosti se pokouší si toto upadnutí do neautenticity uvědomovat (2a–c). Podstatná část jeho žité zkušenosti je spojena se setrváním v druhém pohybu, které je charakteristické ulpíváním na zažitých předpokladech určujících myšlení a jednání.

Existenciální úzkost a otřesy

Paulovo podnikání a řízení projektů je spojeno s velkým důrazem na naplnění stanoveného cíle – dosáhnout dostatečného finančního zabezpečení, vymanění se z povinnosti být zaměstnancem a získání hodnoty vlastní osobnosti, kterou vidí v dosažení úspěchu a bohatství. Tento přístup na něj vytváří velký tlak – je spojen s nejistou budoucností, co vlastně dělat (3a–d, 4a–c). Toto úsilí je na několika místech spojeno s velmi kritickými okamžiky, které otrásají zaběhlými způsoby myšlení (5a–e).

Formulace otřesů jako problémů s ko-existencí

Kritické situace, které během svých aktivit Paul prožívá, lze interpretovat z hlediska problémů s ko-existencí, čemuž na mnoha místech nasvědčuje i Paulova vlastní sebereflexe (6a–b, 7a–b, 10 c–d, 11e–f). Hlavním problémem, na který Paul sám upozorňuje a který je jedním z ústředních témat EHP, je lpění na převzatých vzorcích myšlení, které však nejsou zcela funkční a nepřinášejí možnost překonat fázi druhého pohybu a vydat se k pohybu třetímu – tj. zpochybnit zažité předpoklady, vydat se všanc druhým lidem a dospět k uspokojení z práce a života.

²⁰ ODIORNE, George S. The management theory jungle and the existential manager. *The Academy of Management Journal*, 1966, roč. 9, č. 2, s. 109–116.

²¹ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995.

²² SEGAL, Steven. *Business feel: Leading paradigm shifts in organisations*. New York: The Palgrave Macmillan, 2014.

Samotný Paulův vztah k práci je utvářen druhými lidmi. Jedná se o vliv rodiny a přijetí myšlenky, že usilovná práce povede ke kýženým výsledkům (6a–c). Všechno to úsilí je jistým bojem vůči autoritám. Namísto formulace vlastního cíle Paul chce dokázat otci, že je také schopen vydělat peníze. Uvědomění, že se jedná o převzatý životní styl, vede ke konfliktům (9a–c) a snaze formulovat a prosadit nový pohled na svět. V mnoha ohledech – např. při studiích – tak Paul zastává pouze roli, která je určována druhými a ze které se nedokáže vymanit (10a–e). Upadnutí do druhého pohybu – neautentického přežívání – má dramatický vliv na mezilidské vztahy. Tlak na výkon, který je spojen s obětováním veškerého času mechanicky prováděné práci (1a–c), může být jednou z příčin rozpadu partnerského vztahu (11e–g), což znamená ztrátu důležité společenské opory. Právě společenská opora je považována za jednu z významných strategií prevence proti syndromu vyhoření.²³ Paul se tak dostává do situace, kdy si sahá na psychické i fyzické dno (12a–e, 13a–j) a jistým způsobem je tak konfrontován s vlastní konečností, přičemž si uvědomuje význam tohoto probouzejícího zážitku – „já jsem byl vlastně šťastnej za to, že se mi to tělo zničilo, že jsem se mohl zastavit“. Uvědomění si vlastní tělesnosti a jejích limitů je dalším důležitým faktorem v tomto průlomu (můžeme říci do třetího pohybu existence). Tělesnost hrála ostatně v Paulově životě důležitou úlohu ve všech etapách. Jeho velká náklonnost ke sportu a plné uvědomění si toho, že pohybu se vzdát nechce, protože mu pomáhá vymanit se z pracovních starostí (6j–l, 1f–g) svědčí o tom, že tělesnost považuje za velmi důležitý aspekt celkového přístupu ke světu (Patočka – Tělo, společenství, jazyk, svět – doplním literaturu).

Nebezpečným spouštěčem krize je rovněž upadnutí do stereotypu, což si Paul plně uvědomuje a zcela vědomě se tomu snaží předejít, ačkoli daná situace pro něj ještě není nepříjemná (2a–c).

Třetí pohyb

Paul neustále pracuje na svém seberozvoji, s nímž začal i v obdobích spojených se stereotypní prací. V obdobích krize dospěl k nejrůznějším experimentálním formám osobnostního rozvoje. Pro zpochybnění zažitých předpokladů – starých vzorců – však pro něj byly významné právě kritické chvíle, které otráslы danými východisky. Paul si uvědomil, že nestačí jen číst o seberozvoji, ale je nutné dosáhnout změny skrze prožití jistých situací (15a–e), že pro posunutí se vpřed je nutná kombinace zkušeností a poznatků, které se můžeme naučit. Paul si začal klást otázku proč? a dospěl k uvědomění, že veškeré své aktivity cílí na vydělávání peněz (14a–c). Peníze a společenské postavení Paul považoval za vyjádření osobní hodnoty člověka (18a–c). Osobnostní rozvoj se pro něj stal důležitějším než peníze. V tomto ohledu však Paul narazil na další problém – přílišné zaměření na nový cíl, které sám charakterizuje jako jistou formu fanatičnosti (14d–g). V tomto ohledu existenciální management nachází inspirace u autorů, kteří upozorňují na skutečnost, že slepé či přehnané naplňování cílů v konečném důsledku umenšuje hodnotu lidského života.²⁴ Podobně tak východní management, který pracuje s obdobnými existenciálními motivy, hovoří o takzvané střední cestě.²⁵

²³ MASLACH, Christina; GOLDBERG, Julie. Prevention of burnout: New perspectives. *Applied & Preventive Psychology*, 1998, roč. 7, č. 1, s. 63–74.

²⁴ CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel, 1995, s. 172

²⁵ PASCAL, Richard T. Zen and the Art of Management. *Harvard Business Review*. 1978, March, dostupné z: <https://hbr.org/1978/03/zen-and-the-art-of-management>.

Součástí starých vzorců chování, které byly orientované na snahu vydělat co nejvíce peněz, bylo také přesvědčení, že velkým úsilím lze dosáhnout jakéhokoliv cíle. Tuto „metodu“ se Paul snažil aplikovat ve všech oblastech. Kromě podnikatelské a manažerské činnosti je toho příkladem i rehabilitace po úrazu (16a–e). Nicméně i v tomto případě „tlak a síla“, jak Paul svůj přístup charakterizuje, selhává.

Paul dospívá k redeskripci – snaží se vytvořit nový koncept nazírání na jednotlivé skutečnosti, který by jej dovedl k novým způsobům práce. Začíná si uvědomovat, že onen vzorec založený na vydělávání peněz a jediná metoda obživy – nákup a prodej – nejsou jeho vlastním konceptem (17a–e). Tuto strategii neustále opakoval, i když již několikrát selhala (19a–e). Až nejhlubší krize, která byla spojena s velmi dramatickým obdobím, jej přivedla k zpochybnění zažitých způsobů myšlení a k uvědomění pozitivní hodnoty kritických momentů (21a–e).

V současné chvíli se Paul cítí být šťastnějším (22a–d), snaží se dospět do třetího pohybu skrze nové aktivity, ve kterých vidí smysl. I v této chvíli hrozí upadnutí do stereotypu, nicméně Paul si je této skutečnosti vědom a snaží se svou situaci více vnímat (2a–c).

Tabulka 1 – Objevující se témata v IPA studii rozdělená podle kategorií rozšířené verze EHP (řádky odkazují ke komentářům v textu)

Objevující se témata	Originální přepis	Řádek
Druhý pohyb		
Neautentické bytí, konvence	Jsem nevěděl, jaký peklo to bude, tak jsem na to byl natěšenej, ale zároveň to bylo strašně moc práce, co jsem musel udělat, takže znova jsem se dostal do takovýho kolečka... nebo to bylo opravdu poprvé v životě, kdy jsem se dostal do opravdu těžký práce, kdy jsem jel třeba 16 hodin denně a spánek jsem si... málo jsem spal, přestal jsem sportovat, přestal jsem meditovat, přestal jsem se starat sám o sebe	1a b c d e f g
	Ráno vstanu a jedu to samý kolečko a už si říkám – dej si bacha, zase se dostáváš do toho samýho kolečka, kdy se úplně vyčerpáš a potřebuješ regenerovat	2a b c
Existenciální úzkost – otřesy		
Nejistota a úzkost	Říkal jsem si [...] že bych chtěl dělat v životě něco víc, něco, co mě naplňuje a říkal jsem si: já musím něco vymyslet proboha, já	3a b

	musím zas něco dělat. Protože [nechci] chodit do práce od rána do večera, která mě sice baví, ale úplně mě to nenaplňuje...	c d
	Já musím něco vymyslet... a říkal jsem si – aspoň si najdu nějakou pitomou práci jako malej podnikatel, abych byl zase na trzích, než abych tady zase prostě obsluhoval lidi	4a b c
Otřesy	Jsem se dostal najednou do takový fáze... že jsem už odešel z toho stánku a šel jsem si sednout někam do restaurace a tam se mi úplně spustily slzy a byl jsem úplně v prdeli a říkal jsem si “já se tam nevrátím”, no... to bylo těžký... no a pak jsem se vrátil... samozřejmě	5a b c d e

Formulace otřesů jako problémů s ko-existencí

Práce	Vydržíš dostatečně dlouho, vyplatí se ti to. A to byla jediná myšlenka, kterou jsem měl. Nevzdávej to, vyplatí se ti to. A takhle jsem strávil fakt rok. Přičemž jsem si našel přítelkyni, ona mi pomáhala v tom a ještě jsem nebyl s to se uvolnit z té bývalý práce, pracoval jsem jako číšník, abych měl nějakou jistotu, dal jsem si poloviční úvazek, byl jsem tam tři dny v tejdnu a zbytek další tři dny jsem pracoval na trhu, přičemž ten další volnej den jsem dělal na tom, jak by ten trh mohl bejt lepší. A v průběhu toho svýho volnýho času jsem pracoval taky. Přičemž díky bohu, naštěstí, jsem si furt udržel tu linku toho sportování, že to jediný mi opravdu dodávalo energii a dodávalo mi to sílu a vždycky jsem se vrátil nabitej a napumpovanej a znova jsem mohl pokračovat.	6a b c d e f g h i j k l m
Boj	A další věc – potřeboval jsem svýmu tátovi dokázat, že to taky dokážu a že si vydělám hodně peněz	7a b
	Měsíc jsem rehabilitoval, nic jsem nedělal, koukal jsem na filmy a četl jsem knížky o osobním rozvoji a tak. A pak jsem se dostal k dalšímu bodu, kdy jsem si uvědomil, že systém mých rodičů a můj, nebo mýho táty a můj není ten samej.	8a b c d

	Můj táta je takovej drsnej, že všechno zvládne a všechno přežije a myslí si, že všichni ostatní to tak maj taky... ale já to tak nemám.	9a b c
Hra	Trhy skončily, já jsem nevěděl, co mám dělat, škola mě nebavila, to byla pro mě naprosto nepodstatná věc, chodil jsem tam proto, že jsem v sobě neměl ještě dostatečnou sílu na to říct našim, že tam chodit nechci, takže jsem si dělal nějak školu, trhy mi zatrhli a tedka jsem nevěděl, co se životem	10a b c d e
Láska	A pak jsem se znova dostal na svý další životní minimum, kdy jsem po roce a půl, kdy jsem do toho valil, co to jde, nemělo to žádnej efekt, nemělo to žádnej výsledek, dával jsem do toho svoji energii, svoje peníze, svůj čas a nic moc zajímavýho to nepřinášelo, takže jsem se zase dostal na dno, kdy jsme se rozešli s přítelkyní tehdy, myslím si, že to mělo hodně velkou souvislost s tím, jakým způsobem jsem já žil.	11a b c d e f g
Smrt	Ty čtyři roky, který jsem se furt snažil podnikat, anebo jsem byl střídavě v tý práci, tak jsem se furt snažil, dával do toho energii, dával do toho peníze, dával do toho veškerej svůj čas, a nevycházel to, tak jsem prostě skončil zachumlanej v tý posteli a měl jsem prostě depky.	12a b c d e
	Selhalo mi tělo. V uvozovkách. Měl jsem takový blbý nálady a všechno šlo do kytek, že jednou jsem si nalomil úplně brutálně záda v bedrech a nemoh jsem se hnout, asi dva tejdny, byl jsem v lázních a tak, takže jsem nemohl ani sportovat, což mě dostalo do ještě horších nálad. A jakmile jsem si vyléčil bedra, šel jsem hned na kolo, vracel jsem se z kola zpátky, bylo zrovna po dešti, já jsem slítl a natrhal jsem si vazy v levým rameni. Takže jsem zase nemohl nějakou dobu sportovat, ale zároveň mi to dalo i možnost nepracovat. A ještě další věc byla, že jsem si úplně dodělal koleno.	13a b c d e f g h i j

Třetí pohyb

Zpochybňování předpokladů	Uvědomil jsem si, že hrozně tlačím na ty peníze a že to je pro mě prioritní a že vlastně proč... z jakýho důvodu a začal jsem	14a b
---------------------------	---	----------

	hloubat proč, když jsem si uvědomil, že je pro mě i důležitější ten osobní rozvoj a tehdy se stalo to, že jsem se začal zaměřovat na ten osobní rozvoj, na tu duchovní část toho člověka, hrozně mi to pomohlo se uvolnit od těch financí, ale zase jsem se na nějakou chvíli stál relativně fanatickým na tu druhou stranu.	c d e f g
	A tehdy jsem si uvědomil, že všechno nemusí jít tlakem. Že naopak právě... jako já jsem to tisíckrát četl, ale tohle to bylo uvědomění a to je relativně rozdíl, ale díky tomu, že jsem to tisíckrát četl, tak ta myšlenka tam někde byla a to uvědomění mohlo přijít.	15a b c d e
	V tu dobu, kdy jsem měl největší depky, tak jsem měl po úrazu kolena, a dopadlo to tak, že podle doktorů jsem měl být ok, ale ok jsem nebyl, takže jsem si zase snažil to koleno vyléčit tou tvrdou silou, kterou jsem požíval doposud v tom podnikání – tzn. makej, sportuj, trénuj svaly, vyléčíš to koleno.	16a b c d e
Redeskripce	A já jsem tehdy vůbec nevěděl, co dělám, protože to byl tehdy jedinej systém, jakej jsem znal, jak si vydělat peníze, protože jsem ho znal od svý rodiny – nakupuju – prodávám, nakupuju – prodávám. Takže jsem se snažil aplikovat to samý ve svém životě, nevědomky, prostě nevědomě jsem dělal tady tuhle strategii.	17a b c d e f
	A pořád jsem měl tu myšlenku, že vydělat si peníze je pro mě číslo jedna priorita v životě, to potom dokazuje moji osobní hodnotu	18a b c
	No a jelikož jsem znal ten předchozí systém a nebyl jsem dostatečně znalej toho, že se pohybuju v nějakých kruzích, který mám naučený a nedokážu z nich vystoupit, tak jsem si zase říkal – tak jak vydělám peníze? No tak zase něco koupím a prodám, nebo něco vyrobím a prodám.	19a b c d e
	A tady je krásně vidět, že vždycky je to nahoru – dolů, a postupem času se člověk zvedá, se učí, postupem času se mění a tohle to je něco, co má pro mě největší hodnotu, momentálně, už to tak nějakou dobu cítím	20a b c d

[Komplikované situace] pro mě byly ty nejdůležitější momenty. 21a
 Samozřejmě důležitý momenty jsou, když jsme šťastní (já teď b
 jedu na svatbu, to je důležitý moment). Ale momenty, které ve c
 mně udělaly vnitřní změny, byly vždycky ty, kdy jsem byl v ne- d
 smírně komplikované situaci. e

Cesta k osvobo- A to jsem toho moc nedosáhl, ale to, čeho jsem dosáhl, je nějaké 22a
 zení uvědomění, sebeuvědomění, a to mi ukázalo spoustu věcí a teď b
 jsem mnohem šťastnější člověk, než jsem byl před pěti lety nebo c
 před dvěma. d

A já jsem to měl úplně pomatený a myslím si, že to tak bylo 23a
 záměrně, aby mě to vyhodilo opravdu zpátky do toho sedla. Na b
 to, abych objevil, kdo jsem, a jakým způsobem chci žít a co chci c
 žít a musel jsem to objevovat dlouho a cesta byla relativně těžká, d
 ale teď jsem právě asi nejšťastnější, hodně. A už teď vím, jakým e
 směrem se můj život může směřovat a už teď se mi daří otevírat f
 ten můj potenciál g

Závěr

V této případové studii jsme se pokusili představit rozšířenou verzi existenciální hermeneutické fenomenologie využívající ve svém interpretačním rámci filosofii Eugena Finka a Jana Patočky. Ukázali jsme význam kritických momentů v podnikatelské a manažerské praxi pro zpochybnění zažitých předpokladů a nalezení nových způsobů práce. Předkládaná studie je samozřejmě pouze jediným případem, který je problematické generalizovat. Obecné charakteristiky týkající se příčin manažerských krizí a způsobů jejich překonávání odhalí až srovnání více případů, které bude výsledkem našeho dlouhodobého výzkumu. Nicméně i jednotlivé hloubkové studie mohou napomoci lépe pochopit proces stávání se manažerem, který je úzce spojen s prožíváním stále nových kritických momentů vyžadujících originální řešení. Prezentovaný výzkum souvisí také s možností seberozvoje účastníků výzkumu. Jak bylo zdůrazněno, nejedná se však o metodu filosofického poradenství, ale podnět pro participanta výzkumu k jeho vlastnímu iniciování seberozvoje. Sám Paul po rozhovorech konstatoval: „Je to velmi zajímavý shrnout takhle svůj život v kostce. To je poprvý, co jsem měl takovou možnost.“

Seznam použité literatury

- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisypovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-X.
- CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018. ISBN 978-80-7407-404-2.
- FADE, Stephanie. Using interpretative phenomenological analysis for public health nutrition and dietetic research: A practical guide. *Proceedings of the Nutrition Society*, 2004, č. 63, 647–653. DOI <https://doi.org/10.1079/pns2004398>.
- FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg – München: Karl Alber, 1979. ISBN 9783495473993.
- FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel, 1993. ISBN 80-202-0410-5.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-12-7.
- HORÁK, Otakar. *Filozofické poradenstvo/kritika*. Olomouc: VUP, 2015. ISBN 978-80-87895-31-3.
- KOUTNÁ KOSTNÍKOVÁ, Jana; ČERMÁK, Ivo. Interpretativní fenomenologická analýza. In: ŘÍHÁČEK, Tomáš; ČERMÁK, Ivo; HYTYCH, Roman a kol. *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*. Brno: Masarykova univerzita, 2013, s. 9–43. ISBN 978-80-210-6382-2.
- MASLACH, Christina; GOLDBERG, Julie. Prevention of burnout: New perspectives. *Applied & Preventive Psychology*, 1998, roč. 7, č. 1, s. 63–74. DOI 10.1016/2FS0962-1849(98)80022-X.
- MÜLLER, Michal. What are existential disruptions in managerial practice? Overcoming disruptions as preventions of burnout. In: TALÁŠEK, Tomáš; STOKLASA, Jan; SLAVÍČKOVÁ, Pavla (eds.). *KNOWCON 2019. Knowledge on economics and management: Profit or purpose*. Olomouc: VUP, 2019, s. 181–187. ISBN 978-80-244-5543-3.
- MÜLLER, Michal; JEDLIČKOVÁ, Lenka. Several notes on the existential hermeneutic phenomenology for project management and possibilities of its extension by other existential concepts: Case study from research project team. *Project Management Journal*. 30. 3. 2020. DOI <https://doi.org/10.1177/2F8756972820910280>.
- NESBIT, Paul L. Managerial self-development: A self-directed approach to developing managerial talent. In: HARMSWORTH, Fiona (ed.). *Australian Master Human resource Guide. 10th Edition*. CCH Editors, 2013, s. 553–552. ISBN 9781922042897
- NESBIT, Paul L. The Role of Self-Reflection, Emotional Management of Feedback, and Self-Regulation Processes in Self-Directed Leadership Development. *Human Resource Development Review*, 2012, roč. 11, č. 2, s. 203–226. DOI 10.1177/2F1534484312439196.
- ODIORNE, George S. The management theory jungle and the existential manager. *The Academy of Management Journal*, 1966, roč. 9, č. 2, s. 109–116.
- PASCALE, Richard T. Zen and the Art of Management. *Harvard Business Review*, 1978, March, dostupné z: <https://hbr.org/1978/03/zen-and-the-art-of-management>.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0
- PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-275-2.
- PATOČKA, Jan. *Věčnost a dějinnost*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-256-1.

ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. An existential hermeneutic philosophical approach to project management. *Project Management Journal*, 2016, roč. 47, č. 3, s. 48–62. DOI <https://doi.org/10.1177%2F875697281604700305>.

ROLFE, Bradley; SEGAL, Steven; CICMIL, Svetlana. The wisdom of conversations: Existential hermeneutic phenomenology (EHP) for project managers. *International Journal of Project Management*, 2017, roč. 35, č. 5, s. 739–748. DOI 10.1016/2Fj.ijproman.2017.03.002.

SEGAL, Steven. *Business feel: Leading paradigm shifts in organisations*. New York: The Palgrave Macmillan, 2014.

SEGAL, Steven. The existential dimensions of the paradox of becoming in the process turn in organisation studies. *Management Learning*, 2017, roč. 48, č. 4, s. 471–486. DOI <https://doi.org/10.1177%2F1350507617692509>.

SMITH, Jonathan A.; FLOWERS, Paul; LARKIN, Michael. *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. London: SAGE, 2009. ISBN 9781412908344.

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci v rámci projektu Kvalitativní výzkum kritických momentů manažerské praxe (IGA_FF_2020_012).

Člověk-pacient jako specifické jsoucno z hlediska existence, hermeneutiky, ho- lismu a fenomenologie

Vendula Techmannová

Fakulta zdravotnických věd Univerzity Palackého v Olomouci

Hodnotový žebříček, každodennost a časovost

V každodenním světě obstarávání jsou základní hodnoty lidského života odsunuty do pozadí, v současnosti nemá běžný člověk čas (časovost člověka) uvažovat nad dopadem svých rutinních skutků na budoucí události. Mnozí mladí lidé chápou svá těla jako nástroj neomezených možností, nevnímají je jako jediný senzomotorický celek, který jim byl dán, a v závislosti na tom, jak o něj budou pečovat, bude jim sloužit. Málokterý mladý a zdravý člověk uvažuje nad tím, že nemoci, které neléčí nebo nedoléčí, se neblaze projeví v budoucnu jako nějaká nedostatečnost, že se jejich tělo opotřebovává a stárne. Generace mladých žen experimentující s narkotiky (buť jen v rámci udržení si společenského statutu) neuvažuje nad tím, že právě to tělo, které napájí jedem, bude jednou toužit donosit dítě. Kolikrát zanedbáme osobní hygienu, třeba tu dentální, neuvědomujeme si, že nikdo z nás netouží po umělém chrupu. Tělo je dar, o který je třeba se starat, není to přístroj do domácnosti, který když přestane fungovat, vyhodíme a pořídíme si nový s dvouletou záruční lhůtou. Každodennost nás ne nechá uvažovat s větším nadhledem. Až lidé pokročilejšího věku mladým připomínají, aby se o sebe starali, protože už sami moc dobře vědí, kam vede nedbalost spojená s péčí o tělo. Jaký je tedy rozdíl mezi uvědomělým a neuvědomělým člověkem co do své tělesnosti? Jde o dotek nebytí.

Zdraví

Světová zdravotnická organizace (WHO) definuje v roce 1948 zdraví jako „stav kompletní fyzické, duševní a sociální pohody, nikoli pouze nepřítomnost nemoci nebo zdravotního postižení“¹. Pochopitelně je tento výrok zcela idealistický a nerealistický a vágnost definovaných pojmů je zřejmá. „Obsahuje prvek negativního vymezení zdraví (nepřítomnost nemoci nebo vady) i prvek pozitivní (stav úplné duševní, tělesné a sociální pohody). Definice však neříká, co se myslí pohodou (well-being). Nepochybně zde bude hrát výraznou roli subjektivní pocit pohody, ale jen na něj se pojem zdraví

¹ HOLČÍK, Jan. *Zdraví 21. Výklad základních pojmů*. Praha: Ministerstvo zdravotnictví ČR, 2004, s. 20. (Z anglického originálu: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.“ Dostupné na <http://www.who.int/about/definition/en/print.html>.)

omezit nedá.² K dalšímu posunu dochází v novém programu WHO Zdraví pro všechny v 21. století (HFA 21, Zdraví 21), který byl přijat v roce 1999 a přináší definici zdraví, která z praktických důvodů vymezuje zdraví jako snížení úmrtnosti, nemocnosti a postižení v důsledku zjištěných nemocí a poruch a nárůst pocíťované úrovně zdraví, schopnost jedince využít svého potenciálu a pozitivně reagovat na životní podmínky a také schopnost vést sociálně a ekonomicky produktivní život. Dokument též mluví o zdravotním potenciálu jako o nejvyšším stupni zdraví, kterého může jedinec dosáhnout. Potenciál zdraví každého člověka je určován možností starat se o sebe a o druhé a jeho schopností samostatně se rozhodovat a uchovat si kontrolu nad svým životem. Společnost má vytvářet podmínky k tomu, aby lidé mohli potenciál zdraví uplatnit.

Naproti tomu sociologická definice zdraví je definuje jako fyzický a emoční vztah, který umožňuje jedinci dosáhnout vytoužených hodnot a těšit se z nich, žítí plnohodnotného a aktivního života podle jeho představ. Definici zdraví nabízí také učebnice Sociálního lékařství, která uvádí, že „zdraví není jen biologickou charakteristikou organismu. Je významnou humánní hodnotou, a to jak individuální, tak sociální. Je provázáno mnohými společenskými, právními, politickými, ekonomickými, kulturními a dalšími aspekty.“³ Jde tedy především o to, jak jsme schopni plnit své sociální role a uspokojovat tak své fyzické a duševní potřeby.⁴

Zrod pacienta

V jakém okamžiku se tedy z rutinního obstarávání potřeb stane filosofické uvažování nad hodnotami lidského života? V závislosti na předchozích definicích je zřejmé, že ke zvratu náhledu na sebe sama dochází při výpadku plné funkčnosti lidského organismu nebo ztrátě některých sociálních rolí, které jsme zvyklí ve svém životě vykonávat. Otázky po hlubším smyslu života si začneme mnohdy klást až v čase tzv. existenciální krize, kdy se naruší řád naší navykklé každodennosti, kdy náš život ztratí svou samozřejmost, zpravidla v souvislosti s negativní spekulací o smyslu života. Euforický zážitek nepřiměje člověka zamyslet se hlouběji nad hodnotami tak, jako ten, který ho nějakým způsobem ohrožuje. Toto odebrání samozřejmosti z lidské každodennosti je klíčem. Takovou existenciální krizí vzhledem ke zdraví může být např. utrpení, bolest, nemoc, ztráta blízkého, osamění a další. Kdy jindy, než v nemoci je člověk ohrožen na své existenci, prožívá bolest, utrpení, strádání (fyzické či duševní). A tato existenciální krize se netýká pouze nemocného, ale i jeho blízkých a potažmo zdravotnického personálu, který je vždy nedílnou součástí jeho prožívání.

Kdo je pacient z hlediska medicínského, sociologického a filosofického

Jakmile tedy nejsme schopni plnit své role z psychických či fyzických důvodů, stává se z člověka pacient.

Patiens – z latinského patiēns (genitiv patientis), odvozené od slovesa patī – snášet, trpět, původně značilo snášejíci, trpící či trpělivý, ale také shovívavý, povolný a vytrvalý v čem. Toto slovo se v čes-

² HOLČÍK, Jan. *Zdraví 21. Výklad základních pojmů*, s. 23.

³ Tamtéž.

⁴ PARSONS, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951, s. 440.

kých zemích objevilo v barokní lékařské terminologii ve spise lékaře MUDr. Ferdinanda Částky ze Šternšteina stejně jako některé názvy chorob.⁵

Dle původu slova pacient se pro medicínu jedná o sebevysvětlující neucelenost a nedostatečnost v některé z oblastí spojených s fyzickou stránkou našeho života. Pro naše účely je dále zapotřebí rozlišovat mezi pacientem ambulantním a hospitalizovaným. Zatímco ambulantní pacient dochází k autoritám řešit a vyřešit svůj zdravotní problém, zachovává si alespoň některé ze svých sociálních rolí, u pacienta hospitalizovaného nastává zcela specifická situace, která má zásadní vliv na jeho prožívání a vnímání sebe sama, jelikož ztrácí téměř všechny anebo všechny své sociální role. Upoutaný na lůžko, často v oblečení, které mu nepatří, omezený na ohrazený prostor oddělení příslušné kliniky se zavazuje spolupracovat se zdravotnickým personálem bez běžného styku s okolním světem, kde by se mohl realizovat a uspokojovat své sociální potřeby v daných rolích. Není to ale pouhá nedostatečnost fyzického či psychického aspektu, co z něj činí pacienta – jde o vytržení z každodennosti, které ho nutí přemítat nad hlubšími hodnotami vlastního bytí. Je dáno v lidské podstatě, že si začneme vážit až toho, co ztratíme. Právě tento druh pacienta bude dále předmětem našeho zkoumání.

Dějinný přístup k pacientovi

Lidstvo ruku v ruce se svým vývojem prošlo mnoha stádii náhledu na nemocného člověka. Počínaje pravěkou civilizací, kde archeologické nálezy dokládají dvojí přístup – nemocní lidé byli experimentálně léčeni nebo byli opouštěni, přičemž druhý přístup byl mnohem častější. S koncem kočovného života a usazováním v osadách se rozvinuly mnohé choroby v důsledku pobytu většího množství lidí obývajících jednu lokalitu a také kvůli odpadu, který byl generován a stal se líhni nebezpečného hmyzu a hlodavců. Lidé mladšího paleolitu volili mezi sebou šamany, kteří postupným nabýváním zkušeností experimentálně využívali bylin pro zlepšení zdravotního stavu tehdejších nebohých pacientů – jinými slovy, nebylo co ztratit. Existují příklady léčitelství z Mezopotámie, kdy léčitelé byli muži i ženy bez rozdílu a byli schopni rozlišovat dokonce mezi chorobou těla a duše. Lékařství ve starověkém Egyptě bylo na vysoké úrovni a tvořilo první ucelený medicínský systém v dějinách lidstva. Ve starověkém Řecku mnohdy záviselo na bozích, zda bude pacient vyléčen, ale existovaly i snahy mu k vyléčení dopomoci v léčebných chrámech, tzv. Asklepiích. Hippokrates se svými žáky pak praktikovali zcela racionální metodu léčení, z níž vzešla celá západní tradice medicíny. Byzantská říše se sice vrátila k magii a rituálům, leč pro pacienty svítlo na lepší časy. Byla založena první tzv. xenodochia – tedy předchůdce dnešní nemocnice. Mezi 6. a 12. stoletím existovala tzv. klášterní medicína a péče o pacienty byla velmi ovlivňována křesťanstvím, které se v té době v Evropě postupně rozšiřovalo. Láska k bližnímu, pomoc a soucit s trpícím byly akcentovány především. Medicína se postupně začíná vyučovat na univerzitách (od 12. a 13. století), dochází k převratným objevům (např. malý a velký krevní oběh – William Harvey, 17. století) a v období od druhé poloviny 18. století do poloviny 19. století dochází k prudkému rozvoji chirurgie, objevu vakcinace a anestezie. S rapidním technologickým pokrokem na poli medicíny od druhé poloviny 19. století naznává medicína raketový pokrok a vzestup úměrný lepší péči o pacienta jako lidskou bytost, nikoli jako experimentální objekt.

⁵ KOBLÍŽEK, Vladimír. Příspěvek k poznání stavu lékařské terminologie barokního období. *Češtinář*, 1999–2000, č. 4, s. 117–123.

Období světových válek významně zasáhlo do hlavních principů bioetiky – zvěrstva páchaná v koncentračních táborech nacistickými lékaři na věznicích vrátila péči o pacienta o několik stovek let zpět. Po druhé světové válce byly sepsány etické kodexy pro medicínu v novém znění a od té doby lze hovořit o moderní péči o pacienta na stále se zvyšující úrovni.

Paternalismus a partnerství

Z výčtu vývoje lékařství nezbývá než specifikovat, jaké typy přístupu, významně ovlivňující pacientovo nazírání sebe sama, byly a jsou uplatňovány.

Prvním je přístup paternalistický počínající od starověku, kdy je pacient plně podřízen rozhodování autority – tedy mága, šamana, léčitele, potažmo dnešního lékaře. Pacient přichází za svrchovaným lékařem s problémem, jehož řešení je plně v jeho moci a pacient nadále nemá právo se k němu jakkoli vyjádřit. Lékař je povýšen nad pacienta a pod záštitou zásadních bioetických principů non-maleficence (nepoškození) a beneficence (dobře čínění) provede léčbu výhradně dle vlastního uvážení bez nutného objasnění nebo zřetele na pacientův komfort. Tento typ lékaře byl tím jediným až do 20. století a mnohdy se s ním setkáváme i dnes.

Druhý přístup je nazýván partnerský a jeho kořeny sahají do nedávné minulosti – zejména v České republice jej začínáme vnímat až po roce 1989. Partnerský lékař pacienta pečlivě vyslechne, doptá se, zhodnotí možnosti léčby a je-li alternativní možnost, předloží pacientovi možnost výběru. Nepovyšuje se nad něj, byť je to specialista, naopak proklamuje hodnoty holismu a lidství.

Mechanistický a organistický názor

Filosofické koncepce přijímané v medicíně a potažmo ošetřovatelství značně zrcadlí přístupy k pacientovi ze strany ošetřujícího personálu. V 18. století propagovaný materialismus přinesl pacientům jejich redukci na pouhou hmotu a poskytl živnou půdu pro pitvy i experimenty na živých lidech v zájmu získání nových poznatků o lidském těle. V dalším století se materialismus přerodil v redukcionismus nebo také mechanicismus, kdy byl pacient dlouhá desetiletí nazírán jen jako stroj skládající se z částí. Je pasivní a reaguje jen tehdy, jsou-li podněty zvenčí dost podnětné. Chování jedince bylo chápáno jako lineární řetězec podnětů a odpovědí na ně.⁶ Pacient je vnímán jako konkrétní zdravotní problém (slepé střevo nebo konec pánevní). Vliv materialismu a mechanicismu se jasně podepisoval na přístupu lékaře k pacientovi.

Organistický názor naopak vnímá osobu jako živý organismus, integrovaný celek, vnitřně spontánně aktivní, vstupující do interakcí s prostředím a reagující na prostředí. Organistický názor chápe chování jedince spíše ve stochastickém smyslu. Chování je spojené se strukturálními změnami v organismu, které jsou kvantitativní i kvalitativní. Tento názor je úzce spjat s holismem, který předpokládá, že živý organismus je integrovaný celek, který není redukovatelný na části. I když bere v úvahu části organismu, tyto mají význam jen v rámci celku.⁷ Holismus, jehož název zavedl jihoafrický generál Jan Christian Smuts v knize *Holismus a evoluce* (1926), preferuje význam celku před jeho částmi a z něj také vychází holistická ošetřovatelská péče, která se zakládá na procesu systémového přístupu

⁶ PAVLÍKOVÁ, Slavomíra. *Modely ošetřovatelství v kostce*. Praha: Grada, 2006.

⁷ Tamtéž.

a komplexních řešení problémů pacienta/klienta; vždy je zaměřen na celého člověka a nejen na vlastní nemoc a předpokládá, že nové skutečnosti a celky nejsou vysvětlitelné jen z předchozích fází.

Je samozřejmé, že s příchodem nových filosofických koncepcí do medicíny se paternalistický přístup ošetřujícího personálu postupně mění na přístup partnerský s převažující silou holistické filosofie.

Hermeneutika a porozumění pacientovi

To, zda a jak rychle se pacient vrátí k plnění svých sociálních rolí, není ale jen otázkou jeho zdravotních možností, ale také toho, jak je vnímán vnějším světem. Přístup lékaře k pacientovi jasně ovlivňuje jeho rekonvalescenční možnosti. Otázkou jen zůstává, zda je lékař schopen porozumět pacientovu prožívání nemoci a zda pro to bude mít paternalistický lékař vůbec předpoklady nebo je veškerá tato schopnost a možnost dána pouze lékařům partnerským.

Pacient je specifické jsoucno – nejen, že si díky doteku určité dávky ne-bytí uvědomuje svou konečnost, ale prostřednictvím vykořeněnosti a úzkosti ze ztráty samozřejmé každodennosti je schopen sám sebe nazírat v jiných a širších souvislostech.

Je ale hermeneutika jako teorie interpretace něčeho tak komplexního, jako je prožívání holisticky pojímaného pacienta na úrovních biologické, psychologické, sociologické a konečně spirituální, vůbec možná? Schleiermacher pracoval s biblickým textem limitovaným na množství výpovědí, které zůstávají neměnné, trpělivě očekáváje rozuzlení. V duchu Gadamerovy koncepce nám půjde nejen o reflexi podmínek a možností, ale také rozumění samotné a dorozumění se v rámci mezilidské komunikace. Člověk-pacient je dynamické jsoucno podléhající mnoha změnám navazujícím jedna na druhou, organický celek tlačенý ke zdi uvědoměním si zdravotního problému a vykazující nestandardní modely chování a jednání. Holistickým chápáním se takto pacient mění na čtyři osobnosti, kterou každou zvlášť budeme muset podrobit analýze a pak syntetizovat zpět do jednoho celku.

A co víc, v dnešní postmoderní medicíně nelze zaručit ekvivalentnost slovníku lékaře a pacienta. Problém dvojnosti byl A. Giddensem shledán v obecnější rovině jako typický pro všechny sociální vědy a označen jako dvojí hermeneutika. Předmět sociálních věd zahrnuje vždy nějakým způsobem člověka, který nějak rozumí světu. Vědec pak musí rozumět jeho rozumění. Přitom dochází k neustálému klouzání (slippage) od jednoho k druhému. Lékařova řeč přechází (tedy klouže) do roviny pacienta a do té míry, do jaké se jí daří takto prakticky uplatnit, naplňuje se a potvrzuje se zároveň její oprávněnost. Pacient ovšem, pokud k tomu najde odvalu, může lékaře opravovat a trvat na své verzi výpovědi. Lékař musí počítat s touto nepříjemností a snažit se domluvit s pacientem na takových formulacích, které jsou přijatelné pro obě strany.⁸ Ale to už nejsou otázky hermeneutiky, nýbrž filosofie jazyka, které ponecháme předmětem jiných prací.

Jak z hermeneutického hlediska může ošetřující personál pochopit prožívání pacienta bez znalosti širšího spektra aspektů – nejen jeho stránky biologické, ale také psychické, sociální a konečně spirituální? Otázkou tedy je, zda pomoc pacientovi, která je specifikována základními pravidly bioetiky (princip nepoškození, dobře činnosti, autonomie a spravedlnosti), je vůbec možná. Ne každá zkušenost

⁸ PETRUSEK, Miloslav. Anthony Giddens. Teoretik strukturace a modernity (Doslov). In: GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. Praha: Slon, 1998, s. 182.

je přenositelná – otázkou je, zda porodník dokáže pochopit prožitek matky, která právě porodila. V gadamerovském duchu ono před-rozumění (Vorverständnis) předpokládá, že si zdravotnický personál vytvoří domněnku týkající se pacientova výkladu a je následně ochoten ji pozměnit s každým dalším upřesněním pacientovy výpovědi. Je-li to ale možné s ohledem na dnešní byrokratický systém ve zdravotnictví, kdy dokumentace zabere pracovníkům mnohdy až polovinu pracovní doby a výrazně tak snižuje nároky na čas, který by měl být věnován právě pacientům, zůstává otázkou.

Heideggerova fundamentální ontologie a hermeneutika fakticity

Heidegger skrze svou kritiku tradiční metafyziky, které vytýká tzv. zapomenutost na bytí, tedy to, že nedokázala správně formulovat otázku po smyslu bytí (nerozlišila tzv. ontologickou diferenci mezi bytím o sobě a jsoucnem), nám poskytl jako první zcela jiný náhled na člověka. Zdá se totiž obtížné specifikovat člověka jakožto pouhé jsoucno, nelze jej už redukovat na existentia – každodenní faktický výskyt bytí. Vhodnější výraz tedy Heidegger nabídl ve svém termínu Da-sein, neboli tu-bytí, vezdejší bytí či pobyt, jak o něm píše Patočka. Tímto termínem je označován člověk ve svém každodenním životě, který tím, že jedná a o něco se snaží, má starost o své bytí. Starost mu dále na jedné straně otevírá možnost rozumět věcem, které ho obklopují, porozumět jim jako Zuhandensein (vhodnost – překlad J. Patočky), na druhé straně ho starost neustále žene dál k novým výkladům a k novému porozumění.

Pak zbývá v těchto intencích, pokud možno, odlišit zdravého člověka od člověka nemocného – tedy pacienta.⁹ Zvážíme-li atributy, které z pojmu Seiende (jsoucna) činí Dasein (pobyt), pak musíme připustit, že žádný z nich se neprojevuje bytostněji jinde než v postavě pacienta. Dasein je vždy vrženost do pobývání na určitém místě světa a v určitém čase. Rovněž jde o rozvrženost do budoucna, jelikož člověk zná pouze to, co už není. Díky tomu je nucen žít v neustálé úzkosti (Angst), kde se vlivem mezního zážitku odkrývá jeho autenticita.

Nežli se ze zdravého člověka stane pacient, jeho životní kroky jsou řízeny rutinou bez myšlenky na omezení budoucích možností rozhodování ve světě neautentické existence (man), člověk si zmiňovanou úzkost z bytí-k-smrti nepřipouští, utíká od ní a zastírá si ji. Mnohý dnešní ambulantní pacient bývá upozorněn na zdravotní problém, a přesto jej ignoruje až do okamžiku, kdy nemá volbu a situace se mu vymkne z ruky. Takovýto běžný člověk akcentuje příručnost věcí a stává se jejich otrokem. Obzvláště postmoderní civilizace je specifická touhou po neustálém rozptýlení, chce všechno hned a bez rizika. Rozpouští se v konvenci, kterou v němčině Heidegger právě nazývá man (ono se) a ve svém počínání se orientuje dle kréda „ono se to tak dělá“ a schovává svou autentickou existenci v davu, jež nechává rozhodnout místo sebe. Z této slepoty může globálně vytrhnout snad jen krize podobná pandemii Covid-19. Je tedy zřejmé, že až příchodem jisté nerovnováhy somatické či psychické si skrze úzkost uvědomíme naplno svou vrženost ve světě, a že věci jsou tedy pouze něčím k obstarávání, pouhým korelátům naší existenciální starosti. V úzkosti se pacient vztahuje ke zdánlivé nicotě, skrze ni se však teprve ohlašuje nejvlastnější vazba naší existence na celek bytí, čímž

⁹ Pozn.: Předmětem bude tedy pacient soudobý, hospitalizovaný v rámci evropské lékařské péče.

úzkost otevírá možnost rozhodnutí, volby a přímé otázky po smyslu tohoto bytí.¹⁰ Pacient je puzen neodmyslitelným nutkáním k existenci (projevujícím se strachem z budoucích dějů), plně si uvědomuje svou časovost (díky výpadku svých sociálních rolí a jiné organizaci každodenního života se pro něj čas a časovost stávají primárním tématem), uvědomuje si svou konečnost (i skrze omezení spojená s rekonvalescencí nebo rizikem lékařského zákroku). Nikdo jiný nežli pacient, není více Zum-tote-sein (bytí-k-smrti) v heideggerovském slova smyslu. Právě v pacientovi lze předpokládat jeho přijetí autentické existence (jak bylo popsáno v *Bytí a čas*), jelikož si uvědomuje a přijímá fakt své smrtelnosti. Konečně chápe věci-k-ruce jen jako pouhé nástroje, nikoli jako cíl samotný, kterým je starost o vlastní bytí. Pak tedy díky Sorge (starosti) je pacient prostřednictvím jednoho z jejích rysů, a sice Auslegung (řeč, výklad), schopen artikulovat to, čemu rozumí díky naladěnosti (Befindlichkeit), a zároveň dokáže vyložit to, s čím se setkává. A to nás opět vrací k hermeneutice.

Daseinsanalýza

Ludwig Binswanger a Medard Boss stavějící daseinsanalýzu na Heideggerově pojetí samozřejmě vnímali člověka jakožto specifické jsoucno reflektující nevědomí a nevědomé procesy, zůstali ovšem v rovině čistě psychologické. Somatický pacient není předmětem jejich výzkumu. A přesto, máme-li se dívat na pacienta v širších souvislostech a jsme-li mu ochotni pomoci, když už jsme si vyvolili profesi, či spíše poslání zdravotnického profesionála, pak bychom měli podporovat rozvoj filosofického myšlení, které propojí všechny holistické sféry relevantního vědění – medicínu, psychologii, sociologii a spiritualismus do funkčního celku. Stejně jako matematika neodhalí na základě svých možností podstatu světa, nezvládne to ani holistická medicína bez nadhledu, který jí může poskytnout právě a pouze filosofie.

Filosofie přednášená zdravotnickým profesionálům – ano či ne?

Dějinná zkušenost nám poskytla odpověď. Každý lékař minulosti byl vzdělán nejen v odbornosti, ale také v jiných, zvláště pak humanitních oborech. Pěstování filosofie bylo ve vzdělávacích institucích ve středověku a novověku samozřejmostí. Zejména filosofie a etika jako její nedílná součást tvořily tradiční pilíře evropské univerzitní vzdělanosti. Ve středověkém systému přípravy budoucích lékařů byla naopak výrazně podceňena výuka praktických dovedností a aristotelovská tradice měla přednost. Josef Petráň dokládá, že „až do poloviny minulého století filosofie plnila úlohu fakulty přípravné... a každý univerzitně připravovaný student ji musel absolvovat“¹¹. Smyslem takového studia bylo tříbit moudrost, tedy to, co je dnes nazýváno péčí o osobní a osobnostní zrání mladého člověka. V závislosti na politickém ovzduší a rozvoji přírodních věd dochází ke zmenšení prostoru pro výuku humanitních předmětů přírodovědně orientovaných studentů. Zejména ve 20. století a po světových válkách se studium filosofie stalo doménou pouze těch, kteří si ji zvolili za hlavní obor studia, což se negativně projevilo zejména po roce 1945 tzv. dehumanizací a odosobněním medicíny. Tudíž od 70. let 20. století opět vznikla potřeba reorganizace vzdělávacích systémů, jelikož výpadek humanitního

¹⁰ HORYNA, Břetislav; BLECHA, Ivan; ŠTĚPÁN, Jan; ŠARADÍN, Pavel a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 2002.

¹¹ PETRÁŇ, Josef. *Nástin dějin filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Praha: Univerzita Karlova, 1983.

vzdělání v medicíně měl katastrofální důsledky. Technicky vyspělá medicína má své nepopíratelné úspěchy, jejím negativem je však ztráta lidské dimenze pomoci, stejně jako potíže spojené s nadbytkem či nedostatkem metod tzv. vítězné medicíny.¹² Lékařská etika je v České republice jako nedílná součást filosofie od roku 1992 samostatným lékařským oborem a její výuka byla postupně zahájena nejen na všech lékařských fakultách, ale fakultativně také na středních zdravotnických školách a povinně na všech vyšších zdravotnických školách.

Seznam použité literatury

- HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Lékařská etika*. 4. vyd. Praha: Galén, 2015. ISBN 978-80-7492-204-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996 a další vydání. (Nové, opravené vydání 2018). ISBN 978-80-7298-048-3.
- HOLČÍK, Jan. *Zdraví 21. Výklad základních pojmů*. Praha: Ministerstvo zdravotnictví ČR, 2004. ISBN 80-85047-33-0.
- HORYNA, Břetislav; BLECHA, Ivan; ŠTĚPÁN, Jan; ŠARADÍN, Pavel a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 2002. ISBN 8071820644.
- HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001, 2015. ISBN 978-80-7298-206-6.
- KOBLÍŽEK, Vladimír. Příspěvek k poznání stavu lékařské terminologie barokního období. *Češtinář*, 1999–2000, č. 4, s. 117–123. ISSN 1211-6874. Dostupné z: <http://www.historie.hranet.cz/heraldika/etc/nemoce.pdf>.
- PARSONS, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- PAVLÍKOVÁ, Slavomíra. *Modely ošetrovatelství v kostce*. Praha: Grada, 2006. ISBN 978-80-247-1211-6.
- PETRÁŇ, Josef. *Nástin dějin filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Praha: Univerzita Karlova, 1983.
- PETRUSEK, Miloslav. Anthony Giddens. Teoretik strukturace a modernity. (Doslov) In: GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. Praha: Slon, 1998, 2010. ISBN 978-80-7419-035-3.
- PTÁČEK, Radek; BARTŮNĚK, Petr a kol. *Etika a komunikace v medicíně*. Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3976-2.
- PTÁČEK, Radek; BARTŮNĚK, Petr a kol. *Etické problémy v medicíně na prahu 21. století*. Praha: Grada, 2014. ISBN 978-80-247-5471-0.
- PTÁČEK, Radek; BARTŮNĚK, Petr a kol. *Lékař a pacient v moderní medicíně: etické, právní, psychologické a klinické aspekty*. Praha: Grada, 2015. ISBN 978-80-247-9909-4.

¹² HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Lékařská etika*. 4. vyd. Praha: Galén, 2015.

Nevidím, neslyším, promluvíím.

Fenomenologická reflexe hluchoslepoty

Matěj Pudil

Katedra filozofie a společenských věd
Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové

Úvod

Hluchoslepoty je typem duálního smyslového postižení, které negativně ovlivňuje schopnost člověka komunikovat, orientovat se a získávat informace. Stupeň tohoto postižení se liší případ od případu, nicméně hluchoslepá osoba vždy vyžaduje specifický přístup. V prostředí studia hluchoslepoty (tzv. deafblind studies) se setkáme s principem $1 + 1 = 3$.¹ Tato asymetrická „rovnice“ má vyjádřit situaci hluchoslepe osoby, která má více než pouhý součet dvou postižení. Kombinace těchto postižení neumožňuje hluchoslepe osobě v rámci synestézie substituovat zrakové vnímání posílením sluchového vnímání a naopak. Hluchoslepá osoba je zbavena obou smyslů dálky.

Hluchoslepoty se týká především kategorie tzv. získané hluchoslepoty (acquired deafblindness; zkr. ADB), zahrnující jedince, kteří se narodili jako neslyšící a později (například důsledkem Usherova syndromu) přišli také o zrak – a naopak –, ale také ty, kteří se narodili bez postižení a zrak a sluch začali ztrácet v průběhu života. Hluchoslepoty vrozená (tzv. congenital deafblindness; CDB) naproti tomu tvoří méně častou kategorii těch, kteří se již narodili s postižením zraku i sluchu.

Pro potřeby této studie budeme uvažovat osobu z kategorie CDB, nebo osobu, která se stala hluchoslepotou dříve, než se u ní plně rozvinula schopnost řeči.

Zvnějšku může působit situace CDB osoby naprosto nepřístupně. Na druhé straně se ale tímto tématem zabývají sociální pracovníci a pečovatelé, ale i akademičtí pracovníci. Deafblind studies je seriózním akademickým oborem, který překračuje rámec pouhé akademické zvědavosti a má účtyhodný cíl: pomoci pečovatelům zlepšit jejich práci pro hluchoslepoty osobu a s ní. Tato oblast hojně čerpá ze společenských věd a filosofie.

Jako osvědčený se v této oblasti ukazuje rámec fenomenologie Maurice Merleau-Pontyho. Tomu se daří analyzovat subjekt a roli, jakou v jeho vývoji hraje intersubjektivita. Na jednu stranu by se mohlo zdát, že tato analýza čerpá ze sebe-poznání subjektu (které vychází např. z jeho vztahování se k vlastním pohybům v prostoru a významu, který jim subjekt přikládá, či z odezvy okolí), na druhou

¹ Viz např. HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*. Disertační práce. University of Dundee, 2010, s. 26.

stranu ale Merleau-Pontyho důraz na tělesné založení subjektu a jeho vazbu na ostatní tělesné struktury tuto rovinu překračuje. To činí jeho filosofickou koncepci atraktivní pro teoretiky komunikace, v oblasti CDB studies především v podobě lehce modifikované, koncepci tzv. rozšířeného dialogismu (extended dialogism, viz níže).

Merleau-Pontyho pohled na korporealitu, intersubjektivitu a semioticitu

Hlavním cílem mého příspěvku je ukázat, že fenomenologická analýza tělesnosti, intersubjektivit a semioticity, provedená Merleau-Pontym, představuje hodnotný příspěvek k této debatě a vhodný výchozí teoretický rámec pro CDB studie. Pro potřeby této studie představím čtyři základní body jeho koncepce, které považuji za relevantní pro naše téma:

I) Tělesnost je fundamentální vlastností živých bytostí – ve fenomenálním smyslu slova

Tělesností je v Merleau-Pontyho filosofii míněn primárně vztah spíše než hmota. Žádná tělesná bytost není myslitelná mimo své vztahy k ostatním tělesným strukturám a jiným tělesným bytostem. Skrze setkávání se s okolím subjekt nabývá poznání o světě a ostatních subjektech, ale také o sobě samém a svých vlastních schopnostech. Věci se subjektu pouze „nedějí“ (tj. subjekt není pasivní) – každá bytost je „otevřena světu“, což znamená, že pro živou bytost je vše okolo, s čím se setkává, smysluplné či nesoucí význam. Význam v tomto smyslu vyjadřuje vztah a je zdokonalován s každou další zkušeností. Merleau-Ponty s oblibou ukazuje, že vidoucí bytosti jsou zároveň bytostmi viditelnými apod.

Pochopitelně se tu nezpochybňuje, že naše těla jsou tvořena hmotou, Merleau-Ponty pouze odmítá zjednodušující karteziánskou představu těla jako čehosi odlišného a odděleného od mysli – ducha –, nebo představu těla jako organismu v nejvulgárnějším smyslu, redukováného na soubor procesů látkové výměny. Zároveň ale zaměřuje naši pozornost k faktu, že základem našich poznávacích schopností je právě to, že jsme tělesnými bytostmi a že je to tato spřízněnost se světem, rovněž tělesným, která nám umožňuje porozumění. Užívá přitom pojem splétání – chiasmus: naše vnímání světa je možno vidět jako komunikaci dvou tělesností – světa a naší. Nejedná se ale o vnímání v čisté, bezprostřední formě. Naše vnímání je vždy předsudečné, ovlivněné předchozími zkušenostmi a také zákonitostmi, které naši zkušenost předcházejí. Terminologií Merleau-Pontyho, s viditelným se vždy pojí neviditelné, smysl vnímaného, který je mu vlastní, přestože není hmatatelný, je jeho vnitřní vlastností, „je to zasvěcení jakožto otevření pro rozměr, který se už nikdy neuzavře, ustavení roviny, vzhledem k níž se napříště bude vymezovat každá jiná zkušenost. (...) je to neviditelno tohoto světa, to, co v tomto světě přebývá, nese jej a dává mu jeho viditelnost, jeho vnitřní a vlastní možnost, Bytí tohoto jsoucna.“² Ale toto „zasvěcení“ není nikdy ukončeno, spíše rozvíjí naše vnímání, otevírá nový horizont, přináší nové otázky. A naše vnímání je tedy vždy pokračováním probíhajícího tázání, vychází z předchozí zkušenosti, „propracovává určitý výtěžek, který není celý aktuální“³. Tázání v tomto smyslu považuje Merleau-Ponty za základní pohyb naší existence.

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 153.

³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Praha: Filosofia, 2016, s. 26.

II) Tělesné bytosti jsou normativními bytostmi

Tělesné bytosti se snaží fixovat významy. Významy nejsou pouze produkty náhody a momentálního naladění jistého organismu. V kontinuu své zkušenosti každý individuální organismus vytváří jisté struktury (normy), ve kterých mu svět dává smysl (tj. jeho Umwelt) a tyto struktury přehodnocuje a vylepšuje na základě odchylek od norem, které jsou již založeny. Normy poskytují jedinci jistý „referenční systém“ umožňující interpretovat probíhající situace a zaznamenávat strukturálně významné jevy, které s sebou přinášejí. Pomocí těchto norem se svět ustanovuje (institute) jako smysluplný, obsahující stálé struktury, které lze odhalit v řadě jiných situací.⁴ Proces, kterým k tomu dochází, nazývá Merleau-Ponty sedimentací (velmi zjednodušeně můžeme přirovnat ke geologii: v tomto procesu jsou normy, které jsou „usazené“, užívány jako něco solidního a je pak těžké je nějak fundamentálně restrukturalizovat).

III) Tělesné bytosti jsou v principu bytostmi semiotickými

V Merleau-Pontyho náhledu nemá žádný stimulus pro organismus význam pouhého kauzálního účinku, ale vždy vystupuje jako smysluplný znak. Je tomu tak díky procesu sedimentace, který zabezpečuje onu předpojatost, v níž nás každá nová zkušenost zastihuje. Extrémním případem takové sedimentace je lidský jazyk, který fixuje významy na konkrétní slova.

Již zmíněná dvojznačnost tělesné bytosti vnímající – vnímaný má ukázat, že veškeré aktivity tělesného individua se odehrávají v interkorporeálním poli vztahů mezi tělesnými jedinci. Každý pohyb uskutečněný jedincem je tedy nutně pohybem expresivním (vnímatelným a smysluplným). Expresivní pohyby leží v základu našich komunikačních schopností. Gesta jsou pro Merleau-Pontyho fundamentálním základem expresivních pohybů, jádrem jazyka. V rámci sociálních interakcí, v intersubjektivním poli, gesta (coby pohyby vykonávané subjektem) získávají postupně institucionalizovanou formu primitivního znaku (pohyb v rámci interakce s jinými subjekty). Je zřejmé, že komunikace může probíhat na vícero úrovních. Sám Merleau-Ponty k tomu říká, že „jednotlivá chování utvářejí významy, které jsou vzhledem k anatomické výbavě transcendentní, a přece jsou imanentní vůči chování jako takovému“ a dále poznamenává, že řeč („promluva“) je „pouze jedním konkrétním případem“ takového jednání.⁵ V gestu subjekt vytváří něco víc (význam) než pouhé postavení těla (to je míněno onou transcendencí), ale toto „víc“ nelze oddělit od kontinuity našeho jednání (a to je ona imanence). Jazyk lze pak chápat jako systém, ve kterém se pohyby individua stávají gesty se záměrem mít smysl – tělesné gesto se stává jazykovým výrazem (úmyslně se vyhýbám výrazům navozujícím konotace s mluveným jazykem, protože se mi v dalším průběhu výkladu jedná zejména o znakovanou komunikaci).

IV) Lidský přechod Umwelt – Welt

Jazyk umožňuje sedimentaci na úrovni, která lidem dovoluje udělat krok ven ze svého Umweltu k představě Weltu. Zatímco gesta jsou vždy jaksi nejednoznačná, jazyk vytváří zásobu fixovaných

⁴ HALÁK, Jan; KLOUDA, Jiří. The institution of life in Gehlen and Merleau-Ponty. *Human Studies*, 2018, roč. 41, č. 3, s. 371–394, s. 388–389.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 241.

významů, které lze užít v nevyčerpatelném množství situací a kontextů, a tak hraje roli velmi mocného nástroje našeho myšlení. Merleau-Ponty⁶ v tomto kontextu neváhá tvrdit, že lidský Umwelt je „otevřený a proměnlivý“ a že „se stává Weltem, protože vyzbrojuje naše tělo novými nástroji pozorování a akce, které nám umožňují tvořit ne-přirozenou projekci systémů porovnávání a odlišování“. Osvojení si jazyka je proces, který nás proměňuje, rozvíjí náš plně subjektivní rozměr vztahování se ke světu a také prostupuje naše vnímání. S jistou nadsázkou lze říci, že se z jazyka stává způsob, jímž žijeme. Je zřejmé, že sociální kontext hraje nenahraditelnou roli při osvojování si jazyka. Zároveň neponechává jazykové výrazy v izolaci, nýbrž je váže do rámce širšího kulturního a historického kontextu.

Rozšířený dialogismus

Dialogismus je nejednotný proud ve společenských vědách. V základu postuluje interakční vztah (tzv. interdependenci) mezi individuem a ostatními individui v určitém sociálním kontextu (tj. klasický dialogismus) a schopnost lidského druhu tvořit společně smysl či význam. To znamená, že naše rozumění prostředí, v němž žijeme, není věcí čistě individuální, nýbrž že jeho smysluplnost tvoříme s odkazem na druhé (ať už zde přítomné, či jinak v patrnosti vedené). Lidské individuum podle této teorie spontánně interpretuje perspektivu, z níž k ní ostatní promlouvají na základě určité sociální reprezentace (Marková nazývá tento fenomén dialogickou epistemologií.⁷)

Ve své rozšířené verzi (extended dialogism) dialogismus zahrnuje tyto interakce v širším smyslu. Per Linell⁸ navrhuje do pojmu dialogismu zahrnout i samostatné aktivity individua, jako je vnímání prostředí / okolí či reakce na jeho vlastní emocionální projevy, které k ostatním lidem odkazují pouze nepřímo:

„Svět, který nás obklopuje, již byl obydlen jinými lidmi, ať už těmi stále žijícími, nebo těmi patřícími k minulým generacím (...), kteří jej učinili smysluplným svými kategorizacemi, slovními označeními a diskurzivními praktikami. (...) Smyslové vnímání je tedy také nepřímo závislé na, či spíše interdependentní se smyslem tvořeným ostatními lidmi. Tedy, rozšířený dialogismus zahrnuje jak přímé interakce s ostatními, tak interakce s (přírodními i lidmi pozmeněnými) prostředími, jímž (jsme já a) ostatní dali smysl.“⁹

Tato teorie je na první pohled velmi podobná některým Merleau-Pontyho výkladům. Rozšířený ani klasický dialogismus nejsou myslitelné bez přijetí pozice embodimentu. Linell také tvrdí, že „se nikdo nerodí jako osoba“, protože osobnost je něco, co povstává v procesu interakce ve smyslu jím představovaného dialogismu. Osobnost považuje za fenomén úzce vázaný na nabytí jazyka, sebevědomí a smysl pro kulturní souvislosti.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature. Course notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press, 2003, s. 222.

⁷ MARKOVÁ, Ivana. *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. MARKOVÁ, Ivana. *The dialogical mind: Common sense and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

⁸ LINELL, Per. Dialogue and the birth of the individual mind. *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 2017, č. 3, s. 59–79.

⁹ Tamtéž, s. 62–63.

Ingerid a krab

Při popisu různých případů osvojení si jazyka od narození hluchoslepými osobami se vyskytují některé podobné body. Prvním z nich je postřeh, že pokus o komunikaci s využitím znakového jazyka je cílevědomou aktivitou, ve které hraje průvodce hluchoslepé osoby dominantní roli. Tato asymetrie se projevuje především v nasazení, s nímž průvodce usiluje o zaujetí pozornosti hluchoslepé osoby.¹⁰ Druhým postřehem je, že znaky jako prostředky komunikace získávají svůj význam vždy v rámci narativního kontextu sdíleného oběma jejími účastníky.

Skvělý příklad nám poskytuje Gunnar Vege svou interakcí s hluchoslepu Ingerid, která je zachycena na videozáznamu a vyčerpávajícím způsobem rozebrána.¹¹ Záznam zachycuje Vegeho jako průvodce v interakci s čtyřadvacetiletou Ingerid. Aby zaujal její pozornost, ukazuje jí malého kraba, kterého nechá lézt po její ruce a poté se snaží sumarizovat právě proběhlou situaci pomocí několika znaků a gest. Toto se několikrát opakuje. Nakonec se Ingerid (bohužel již mimo záznam) pokouší sama opakovat jeho znakovanou zprávu, a rozpoznává, že každý pohyb její ruky zastupuje nějakou část situace, kdy jí krab lezl po ruce. Chápe, že může vyjádřit tuto situaci ze své vlastní perspektivy tím, že pozměňuje pořadí znaků a důraz.

Primitivní komunikace založená pouze na několika málo čistě instrumentálně užívaných znacích často selhává, jak ukazuje Paul Hart.¹² Je tomu tak proto, že postrádá dialogický rozměr, který je neodmyslitelnou součástí funkčního sociálního kontextu, předpoklad osvojení si plně rozvinutého jazyka. A je jedním ze základních specifik lidské komunikace, že se odvíjí ve „světě sdílené zkušenosti“.¹³ Hluchoslepá osoba si může vytvářet spontánně znaky pro vlastní potřebu, nicméně má-li ovládnout jazyk v rozvinuté formě, musí být naplněny stejné podmínky jako u lidí bez postižení, především tedy funkční sociální prostředí.¹⁴

Závěr

Záměrem mého příspěvku bylo ukázat možnou prospěšnost teoretizování v oblasti studia komunikace, které může mít kladný dopad, pokud se vztáhne na případ hluchoslepoty. Šetření teoretiků komunikace a odborníků z oblasti CDB studies či surdopedie a tyflopédie obecně se vhodně doplňují. První zmíněná skupina může k problematice hluchoslepoty přistupovat jako k prubířskému kameni, který prověří jejich obecná východiska (v mém případě byla navržena fenomenologická ontologie Merleau-Pontyho jako takové vhodné východisko). Druhá skupina naopak může čerpat¹⁵ z těchto

¹⁰ LINELL, Per. *Dialogue and the birth of the individual mind*, s. 69.

¹¹ VEGE, Gunnar. *Co-Presence is a Gift. Co-Presence as a Prerequisite for a Sustained and Shared Here and Now*. Diplomová práce. University of Groningen, 2009.

¹² HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*.

¹³ VEGE, Gunnar. From shared experiences to co-created narration: Reflections on an explorative case study. In: DAELMAN, Marlene; NAFSTAD, Anne; RØDBROE, Inger; SOURIAU, Jacques; VISSER, Ton. *The emergence of communication – part II*. Paris: Centre National du Suresnes, 1999, s. 192.

VEGE, Gunnar, *Co-Presence is a Gift. Co-Presence as a Prerequisite for a Sustained and Shared Here and Now*, s. 192.

¹⁴ Srov. HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*, s. 18–19.

SOURALOVÁ, Eva. Znakový jazyk v komunikaci osob se současným postižením sluchu a zraku. *e-Pedagogium*, 2004, roč. 4, č. 1, s. 95–98, s. 96–97.

¹⁵ A činí tak, viz citované práce Paula Harta a Gunnara Vegeho.

poznatků, aby dosáhla zlepšení situace hluchoslepých osob a jejich integrace do sociálního prostředí. Právě komunikační izolace patří mezi největší deficity hluchoslepých osob.¹⁶

Seznam použité literatury

- Department of Health. *Care and support for deafblind children and adults policy guidance*. [online]. 2014. Dostupné z: <https://1url.cz/lzdS6>.
- HALÁK, Jan; KLOUDA, Jiří. The institution of life in Gehlen and Merleau-Ponty. *Human Studies*, 2018, roč. 41, č. 3, s. 371–394. DOI 10.1007/s10746-018-9469-5.
- HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*. Disertační práce. University of Dundee, 2010. Dostupné z: <https://1url.cz/TzdSz>.
- KELLER, Helen. *The story of my life*. New York: Dover Publications, 2012. ISBN 978-0486292496.
- LINELL, Per. Dialogue and the birth of the individual mind. *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 2017, č. 3, s. 59–79. ISSN 2589-3424.
- MARKOVÁ, Ivana. *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 9780521824859.
- MARKOVÁ, Ivana. *The dialogical mind: Common sense and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. ISBN 9781107002555.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature. Course notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press, 2003. ISBN 978-0810114463.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-098-X.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-485-5.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Praha: Filosofia, 2016. ISBN 9788070074589.
- NAGEL, Thomas. What is it Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 1974, roč. 83, č. 4, s. 435–450. DOI 10.2307/2183914.
- NOË, Alva. *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press, 2005. ISBN 9780262140881.
- SOURALOVÁ, Eva. Nemanuální prostředky znakového jazyka v komunikaci hluchoslepých. *e-Pedagogium*, 2002, 2(Suppl. 2), s. 34–37. eISSN 1213-7499.
- SOURALOVÁ, Eva. Znakový jazyk v komunikaci osob se současným postižením sluchu a zraku. *e-Pedagogium*, 2004, roč. 4, č. 1, s. 95–98. eISSN 1213-7499.
- TØNESSEN, Morten. The ontogeny of the embryonic, foetal and infant human umwelt. *Semeiotike, Sign Systems Studies*, 2014, roč. 42, č. 2, s. 281–307. DOI <https://doi.org/10.12697/SSS.2014.42.2-3.06>.
- VEGE, Gunnar. From shared experiences to co-created narration: Reflections on an explorative case study. In: DAELMAN, Marlene; NAFSTAD, Anne; RØDBROE, Inger; SOURIAU, Jacques; VISSER, Ton. *The emergence of communication – part II*. Paris: Centre National du Suresnes, 1999.

¹⁶ SOURALOVÁ, Eva, *Znakový jazyk v komunikaci osob se současným postižením sluchu a zraku*, s. 97.

VEGE, Gunnar. *Co-Presence is a Gift. Co-Presence as a Prerequisite for a Sustained and Shared Here and Now*. Diplomová práce. University of Groningen, 2009.

Anna Pammrová: Variace na nadčlověka

Michal Hronovský

Filozofická fakulta, Ostravská univerzita

Úvod

Anna Pammrová je neznámá česká filosofka, jejíž osudy jsou neodmyslitelně spjaté s její filosofií. Téměř padesát let žila osamocena v lůně přírody a jediným spojením se světem pro ni byla korespondence s intelektuály té doby, jakými byli například Otokar Březina, rodina našeho prezidenta Václava Havla, slovenský náboženský myslitel a filosof Ján Maliarik, se kterým ji pojil jeho ortodoxní pacifismus, nebo „první oběť druhé světové války“, Theodor Lessing, jehož knihy překládala do češtiny. Na tom, že dílo Pammrové není známé, se podílí dva důvody, a to jednak rok 1948, kdy jako levicově orientovaná anarchistka, pro kterou měl smysl pouze jednotlivec s kritickým myšlením, a nikoli stádo bez názoru, a zároveň filosofka-mystička, nebyla pro tehdejší režim přijatelná, a za druhé svou roli sehrálo také to, že byla označována jako přítelkyně Otokara Březiny, takže zůstávala v jeho stínu, aniž by někdo poukázal na to, že jejich křehký intelektuální vztah byl naprosto rovnocenný a nedá se odvozovat jeden od druhého. Příští rok si připomeneme 160 let od jejího narození a 75 let od její smrti. Přesto musím konstatovat, že díky korespondenčnímu přátelství s Otokarem Březinou v posledních desetiletích po roce 1989 zájem o její osobu stoupá, ale jejímu originálnímu filosofickému dílu zatím nebyla věnována větší pozornost, ačkoli její filosofie činu, která konvenuje s jejím způsobem života, je zajímavým a originálním příspěvkem k české filosofii, například už proto, že dobrovolná samota otevírá Pammrové nové dimenze poznání. I přesto, že tvrdila, že nic nečte a z nikoho nevychází, je brána jako pokračovatelka francouzského filosofa Rousseaua a o jejím těsném sepětí s tímto filosofem se můžeme dozvědět právě z korespondence mezi ní a Březinou. Přesto si myslím, že ještě větší inspirací je pro tuto myslitelku německý voluntarismus.

Cílem mého článku je aspoň nepatrně zvýšit povědomí o Anně Pammrové, aby tato filosofka získala pozornost i akademického světa a dále bych chtěl poukázat na podobnosti i rozdílnosti, které ji pojí s jejím slavným starším generačním soupeťníkem Friedrichem Nietzsche, s nímž sdílí mimo jiné i myšlenku budoucího směřování lidstva. Oba autoři měli více společných témat, jako například kritiku současné kultury, vztah k utrpení a smrti, přístup k Bohu a kritiku společnosti, o níž oba předpokládali, že se vylepší příchodem nové Entity, která lidstvo zachrání před blížícím se úpadkem. Zatímco Nietzsche postupně na téma Nadčlověka rezignoval a v podstatě ho vyměnil za teorii věčného návratu, Pammrová toto téma považovala za naprosto stěžejní a plně se mu věnuje v knize Cestou k zářnému cíli. Tento příspěvek se bude primárně věnovat právě této pozoruhodné knize a ukáže na shody a případně rozdílnosti v jejich koncepci nadčlověka či člověka budoucnosti.

Po smrti Boha podle Nietzscheho nahradil božský způsob myšlení nihilismus jako nejvyšší princip závaznosti určování smyslu jsoucna jako jsoucího, což Nietzsche artikuluje poslední větou první části knihy *Tak pravil Zarathustra*: „Jsou mrtví všichni bozi: teď chceme, aby živ byl nadčlověk“ – to budiž jednou o velikém poledni naše vůle! – Tak pravil Zarathustra.¹ Nadčlověk se tak stává budoucím smyslem země, jak pravil Nietzsche v předmluvě k této knize. „Hleďte, hlásám vám nadčlověka. Nadčlověk je smysl země. Vaše vůle nechtějí: nadčlověk budiž smysl země!“² Paradoxně Zarathustra několikrát označil nadčlověka za smysl země a tenhle dvojsmysl v češtině nemá podle mého názoru daleko od pravdy, jak ji doslovně Nietzsche mínil. Smysl, jímž vnímáme a jenž je znakem naší pozemskosti, odkazuje zároveň k povaze smyslu této země: nadčlověk bude bytost smyslová. To ovšem neznamena, že by byl tvor smyslový na úkor ducha, jak to Nietzschemu podsouval Heidegger, podle něhož tento jen převrátil metafyziku a proti nadmyslovému postavil smyslové. Nadčlověk tedy není tvor spadlý z hvězd, jak si to představoval Novalis, ale tělesně i duchovně vyšší druh člověka, plod této země a jejích dějin, což ještě podpořil teorií velkého návratu, která se v Zarathustrovi nedá brát jako samostatná teorie vedle nadčlověka, protože obě myšlenky spolu úzce souvisí. Malost a nedokonalost člověka díky teorii věčného návratu mizí. Nietzsche tak člověka vlastně ospravedlnil a přitakal mu s ohledem na věčnost a v jistém smyslu, jako by teorie věčného návratu vlastně teorií nadčlověka nahradila. Člověk se tak stává věčným díky teorii věčného návratu, ale nikoli kvůli duši, která hraje menší roli než tělo. Nietzsche je rezistentní vůči myšlenkám na ryzí duchovnost člověka, jak se o to snažila Pammrová, a uděluje tak tělu výjimečnou pozici. Duši nepopírá, ale ta hraje druhořadou roli a vynikne až ve své komplexnosti s tělem. Ovšem kdybychom chtěli po Nietzscheovi nějakou definici těla, tak dopadneme podobně jako s definicí nadčlověka. Tedy nepochodíme. Nietzschemu už nejde o metodické hledání pravdivosti, jak je tomu u Descartova subjektu či Hegelova absolutního ducha. Pro Nietzscheho člověka je charakteristické, že je omylný, a proto je pravda pro každého člověka relativní. Nietzsche nehledá pravdu, ale odhaluje interpretační strategii.

Podobně i pro Annu Pammrovou by měl být člověk ve smyslu *animal rationale* překonán. Její vize budoucnosti stojí na nových základech s odlišným genderovým a společenským rozvrstvením. Nedůvěru k člověku její současnosti však střídala naděje, kterou upínala k novému člověku, který zajistí lepší směřování lidstva. „Anna Pammrová, která po mnoho let prchala před tvářemi lidí, protože k nim pila nenávisť z plnosti lásky.“³ Pammrová byla v otázce současného člověka misantrop, a proto se oddala samotě, aby primárně promýšlela nové směřování člověka a potažmo lidstva. Na rozdíl od Nietzscheho u Pammrové nehrálo tělo důstojnou roli. „Již v raném dětství jsem si uvědomila, že tělo není Já, že na mě bylo přivěšeno jako závaží na hodiny, aby na určitou dobu jejich kyvadlo se pohybovalo.“⁴ Toto své smýšlení o tělesnosti měla společné s dalším „osamělcem“ a duševním spřízněncem, Otokarem Březinou. „V jednom jsme se shodli: ze všech přítěží nejtrapnější nám byla tělesnost.“⁵ Přichází s koncepcí odsexualizované, tvořivé, čisté tělesnosti, v níž dostává erotičnost zcela nový význam. Sexualitu jako mužskou doménu staví do protikladu k duševně vyšší, odsexualizované

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra : kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: XYZ, 2015, s. 69.

² Tamtéž, s. 10.

³ PERNICA, Bohuslav. *Otokar Březina intimní*. 2. vyd. Mladá Boleslav: Hejda, 1947, s. 9.

⁴ Tamtéž, s. 119.

⁵ PAMMROVÁ, Anna. „Prvé moje setkání s Ot. Březinou“, *Ženský obzor*, 1929, roč. 24, č. 3–4, s. 44–46, s. 44.

ženské bytosti, již chápala jako nejdůležitějšího činitele na cestě k obrodě celého lidstva, a to už bez rozdílu pohlaví. Toto vidění světa je u Pammrové určeno životním osudem, protože nežila v intelektuálním prostředí velkoměsta, nýbrž na zemitém venkově, kde byl vztah mužů k ženám velmi přízemní, takže muže neviděla idealisticky, jako rytíře, který má ženu dobývat a ona k němu s obdivem vzhlížet a starat se o něj. Takto viděl vztah ženy a muže konzervativec její doby Emanuel Rádl. Ovšem ani s liberalistickým pojetím vztahu muže a ženy, jaké zastával Masaryk, se Pammrová neztotožňovala. Neviděla totiž na rozdíl od Masaryka spásu v sociální rovnosti, protože muž díky své pudovosti by nejraději vlastnil nejen ženy a přírodu, ale rovnou celý vesmír, a proto jediná možnost k nápravě pokřivených vztahů je, aby žena převzala mužovu vůdčí roli, protože jen žena může zajistit ve společnosti rovnováhu.

Předobraz čisté tělesnosti leží podle Pammrové dávno v době předkřesťanské, a to v době Babylonie. „Přála bych si setkati se v přítomné době se ženou, která podobná starobabylonské hrdince, neměla by jiného na zřeteli než chrániti zřídlo absolutního Života.“⁶ Pammrová pečlivě studovala starověké civilizace. „Seznala jsem takto trest' posvátných i profanovaných literatur. Vnikla jsem v myšlenky národů historických nám nepřístupných. Od nejranějšího mládí duchem i znakem – ba všemi smysly – stopovala jsem běh světokoulí. Uctívala jsem i obdivovala, co bylo označeno slovem příroda.“⁷ Tato slova jsou v příkrém rozporu s tvrzeními Pammrové, že nic nečte a nestuduje. Návrat k historii je pro ni lékem na neblahou skutečnost, ve které žila. Ukazuje se tu špatná zkušenost Pammrové s první světovou válkou, která stejně jako ostatní plody moderní techniky podle ní souvisí s mužským pokolením. Pro Pammrovou a pro veškeré ženy by měl být nejdůležitější „kategorický imperativ“, jenž zní: Zachovej Život!⁸ Jde jí o život tady na zemi, ne o život v zásvětí, a to i přesto, že pro tělesnost už nebude u nového člověka budoucnosti místo. „Nemá-li z pozemské naší tělesnosti předčasně vyprchat zdroj nebeskosti, nemá-li propadnouti zkáze vše, co na této zemi jest životně cenným, nutno odvracet i mysli od t. zv. kulturních vymožeností, jimiž nicota v lidském rodě nabývá převahy.“⁹ Začátek od přechodu k člověku budoucnosti tkví v tom zastavit morální propad lidstva, což lze učinit odvrácením se od soudobé kultury a institucí. „Mne se někdy kultura dotýká jako choroba. Žije dnes méně opravdových, celých a svých lidí než dříve. Proto čím více se sejde na jednom místě lidí, na nichž je všechno okoukané, tím více se tam zkazí vzduch jejich pokřivenými instinkty. Bude-li toto přizpůsobování pokračovat, rozmetá Bůh jedinou celou lidskou rasu v niveč. Snad není daleko doba, kdy les přeroste pošetilé lidské hospodářství a moře bude šumět na místech dnešních zbožňovaných měst. Stačí k tomu přece tak málo.“¹⁰ Kulturu ztotožňovala s městy a technikou, činnost Boha a návrat k němu vztahovala k návratu ke kořenům čili k přírodě. Přírodu pro ni představovala jen divoká zvířata, protože domácí zvíře je podle Pammrové „již právě tak zkažené a pudově špinavé jako člověk.“¹¹ Toto tvrzení se může zdát paradoxní, ale ne na pozadí díla Anny Pammrové, které razí myšlenku, že vše, co přijde do styku s člověkem, je špatné a pokřivené. I přes tyto názory

⁶ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1925, s. 17.

⁷ PERNICA, Bohuslav. *Otakar Březina intimní*, s. 119.

⁸ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 14.

⁹ Tamtéž, s. 17.

¹⁰ PERNICA, Bohuslav. *Otakar Březina intimní*, s. 11.

¹¹ Tamtéž, s. 119.

na člověka Pammrová na rozdíl třeba od Schopenhauera věřila v lepší budoucnost, jen tehdejší společnost k ní není ještě schopná vykročit.

Pammrová si žije ve svém světě rousseauovské lásky k přírodě. Věda dělá z člověka přízemního tvora, který ztrácí duchovnost. Nutno podotknout, že Pammrová se o vědu aktivně zajímala, když přeložila dílo francouzského astronoma, přírodovědce a popularizátora vědy Camilla Flammariona *Výlety do nebe*. Podobně ani Nietzsche nesdílí pozitivistický pohled na vědu jako na hybný moment pokroku. Pammrová duchovnost naopak získává díky těsnému sepětí s přírodou a jejími zákonitostmi. Lidstvo je pro ni plemennou plísní a z té pak vznikl „pokrok“. „Snad lahodí mu plemenná plíseň: Druhé období Nečlověka a Neživota.“¹² Tím prvním obdobím má Pammrová snad na mysli pád Římské říše, která byla také na vrcholu moci a pokroku své doby, ale člověk, její vládci nedokázali zabránit jejímu pádu, pádu člověka na úplné dno. Možná vidí jakousi paralelu s dobou, ve které žila. Člověk tenkrát znovu povstal z „popela“ a pozvedl zemi, ale nyní se blíží opět k pádu, a proto je potřeba vytvořit člověka nového, který už tuto zkázu, nejen materiální, ale hlavně morální, nedopustí. Tuto predikci lze vyložit v této citaci „Něco se musí státi, není odkladu“ Řekne se: Doba přechodní; cosi jako Duben světového roku. Máj, měsíc lásky, za nedlouho oblaží povětrností lahodnější; přinese mír; smír. Snad Ano... snad...Něco se stane, co zde ještě nebylo. Ano, dali bychom všechnu moudrost za jednu skvělou ilusi. A všechen pokrok za původní klid. Spoléhati na stát, na společnost, na rodinu, na to a ono. Co znamenají tyto instituce v době, kdy ničivé temné síly slaví triumfy?!...“¹³ Zde není vidět jen Pammrové militarismus a sklon k anarchismu, ale také názor, že křesťanství je jen iluze lepšího života na onom světě. Tato iluze už není pro lidstvo zmrzačené jak tělesně, tak především duševně první světovou válkou tak přitažlivou ideologií pro ukonejšení lidstva.

Po vzoru Nietzscheho si Pammrová uvědomuje, že iluzi všeobecné spásy nepodléhají jen jednotlivci. Davy se touto spásou dají stále ještě umně ukonejšit. „Aby lid si nezoufal, jsou uprostřed ohavnosti spuštěni vždy k dispozici rozličná omamovadla. Mnozí se domnívají, že to jsou chránidla. Jedni se strachem, druzí s horečnou zvědavostí, jiní opět s tajemným uspokojením očekávají zázračný výsledek všeobecného běsnění. Jen ti, kdož nejsou s nenasytným davem, nedají se tímto nečistým způsobem omámiti, nelekají se, nezoufají o blížící se hodině, kdy stane se zřejmou neschopností těch, kdož vedli svá stáda blátivou cestou v záhubu.“¹⁴ Zde je Pammrová velmi blízko Nietzschemu, když si uvědomuje, že stádo vedené vůdci není k ničemu a je velmi nebezpečné. Jen individua používající vlastní kritické myšlení jsou schopna otočit kormidlem dějin správným směrem. Za takového člověka se považuje Nietzsche, ale i Pammrová, která trochu s nadsázkou píše „Nestuduji. Nikdo mne neovlivňoval. Mé hledisko je odlišné a nechci zradit ideu. Nepřizpůsobím se běžným literárním směrům. Píši jen pro jedince a těm je trapné sledovati mechanicky nacvičené aktuální projevy.“¹⁵ Podobně na Nietzscheho učení v podání Zarathustry není svět připraven a je zatím určen jen pro jednotlivce. Nietzsche i Pammrová jsou přesvědčeni o své výlučnosti. V době vzniku jejich děl jejich tvorba nebyla určena nejširším vrstvám, což se aspoň u Nietzscheho v současnosti změnilo. Pammrová literátům své doby vyčítá, že jejich tvorba „Neprýští z jejich líčení vlastní duše. To, co píší, je nikoliv tvorba,

¹² PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 32.

¹³ Tamtéž, s. 33.

¹⁴ Tamtéž, s. 33-34.

¹⁵ PERNICA, Bohuslav. *Otakar Březina intimní*, s. 116.

nýbrž fabrikát.¹⁶ Pro oba filosofy je tvorba jakousi terapií. Pammrové občas přehlušovala její chtěnou samotu, když žila skoro padesát let v ústraní, odloučená od lidí. Pro Nietzscheho byla tvorba vytržením, díky kterému zapomínal na své vážné zdravotní problémy.

Ovšem na druhé straně se značně rozcházejí v otázce militarismu, kdy Nietzsche v motivu střetávání dvou morálek (panské a rabské) hovoří o válce jako o důležitém prostředku a do jisté míry ji adoruje jako dějnotvorný činitel. Přesto si ale nemyslím, že by měl být Nietzsche považován za nějakého apologetu války, jak je mu často, podle mě neprávem, podsouváno. Přesto jeho postoj velmi kontrastuje s postojem Pammrové. „V boji neprojevuje se duch člověka nikdy způsobem vznešeným. Kdo pozoruje s jiného hlediska svět, ví, že soudobé lidstvo opomenulo zcela svých povinností vůči světelnému zdroji Bytí: šeredným svým chováním na cestě života uráží mateřskou podstatu; nemůže, nesmí tudíž dosíci blaženosti na této dráze. Člověk by měl setrvati vždy ve stavu dětském (v určitém smyslu slova řečeno) a z plného, věčným jarem prodchnutého srdce volati: 'Žiji!' Kolik je těch, co jim je podobný stav umožněn?“¹⁷ Pro Pammrovou je nadčlověk primárně žena nebo ženský typ muže, za kterého například považovala Otokara Březinu, protože oba měli sice velmi odlišné životní osudy, přesto je u nich možné rozpoznávat tušení společného cíle a osudovou nutnost jejich setkání v časově souběžných inkarnacích. Od toho, že pro Pammrovou je nadčlověk žena, se odvíjí i vlastnosti, kterými by tento nový druh člověka budoucnosti měl disponovat. Tento člověk by měl vynikat klidností, harmoničností, jemností a vznešeností, což až na poslední vlastnost absolutně nekoresponduje s vlastnostmi nadčlověka u Nietzscheho. Přesto jejich v podstatě eugenické myšlení mělo jediný cíl: vytvořit člověka, který by svět vedl k lepším zítřkům, a nikoli ho nechat stagnovat, nebo dokonce zaniknout, jak to predikuje Pammrová.

Březinu Pammrová brala jako vyspělou duševní bytost, jakou byla ve větší míře ochotna připisovat jen nejlepším ženám té doby. Oba myslitelé totiž svým duchovním zrakem viděli daleko do minulosti, až k prvopočátkům vzniku člověka. U Pammrové i Březiny lze rozpoznat znalost myšlenek jejich současníka Rudolfa Steinera (1861–1925), člena Theosofické společnosti Heleny Blavatské a od roku 1912 zakladatele antroposofického hnutí. Steiner měl dar schopnosti „číst“ v univerzální duchovní kronice zvané Akáša a zároveň přijal náročný úkol předávat dále takto získané poznání o vzniku, vývoji a smyslu existence člověka na Zemi a ve Vesmíru. Přes literární diskuse a kvůli nim vznikajícím sporům si byli oba myslitelé velmi blízcí a razili myšlenku, že člověk je především duše, zatímco tělo je podružné. Toto platónské pojetí je tak v rozporu s pojetím Nietzscheho. U obou myslitelů znamená duše více než pouhé vědomí. U obou je duše vnímána z hlediska různých orientálních nauk, ke kterým přivedla Pammrová i Březinu. Ve chvílích mystického vytržení podle nich dokonce dochází k jakémusi zhmotňování duše a uvědomování si její přítomnosti. Díky jejich vztahu k mystice, která přesahuje limity jakéhokoli náboženského zařazení, víra obou myslitelů nekoresponduje s představou katolické dogmatiky a zbožnosti. Jde spíše o jejich osobní duchovní zkušenost, která vyvěrá na povrch z Pammrové děl a Březinových básní. Stejně jako Masaryk chtějí vytvořit nové náboženství. Nutno ale podotknout, že Březinova víra bývá často dávána do souvislosti s vlivem Katolické moderny. Sám Březina ale odmítá konfesní interpretace svého postoje. Pammrové dílo uniklo zájmu

¹⁶ PERNICA, Bohuslav. *Otokar Březina intimní*, s. 117.

¹⁷ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 34.

komentátorů pro svou formu a nepřístupnost, ale z jejích textů lze vypožorovat, že víru neodsuzuje, ale církve vidí jako nepružnou organizaci, která už dnešní době nemá co dát, a tak kromě vytvoření nového člověka je jejím zájmem i vytvoření nového náboženství, které by se vrátilo svou čistotou a myšlenkami ke svým začátkům.

Z výše uvedeného je jasné, že Pammrová je sice militantní, ale její zápas se odehrává převážně na poli duchovním. Kdežto u Nietzscheho hraje důležitou roli střet pána s rabem, který tak umně vylíčil Hegel. Z pána se pak může postupem času stát nadčlověk, rab je podle Nietzscheho stádní člověk, který prohrál díky strachu svůj boj o život a podřídil se pánovi. U Pammrové však takový boj nemá žádné opodstatnění. Podle Nietzscheho má možnost vylepšovat své duševní schopnosti pouze pán a ten je mužského rodu. To Pammrová dává šanci podílet se na přerodu lidstva i mužům, jak vidíme na příkladu Otokara Březiny. Nebyla to tedy žena, ale nejspřízněnější duší této autorky byl právě tento symbolistický básník. Pammrová muže a ženu vnímala jako dvě části dočasně rozdělené bytosti nazývané člověk. Ve vizi velmi daleké budoucnosti se objevuje opět celý člověk, mytický androgyn.

Nietzsche domýšlí člověka jako smyslovou bytost a jeho vize nadčlověka, tedy postupná cesta od zvířete k člověku až po vyšší stupeň dokonalosti člověka, čili nadčlověka, jako by pomyslně uzavírala evoluční řetězec. To nový člověk se podle Pammrové musí odpoutat od své tělesnosti, od „veškeré tíže všedních dojmů i vjemů, kdy může vznést vědomí až za hranici svého živočišného bytí.“¹⁸ Jen tak dojde k žádoucímu tvůrčímu vtělení. Z materiálního těla nemůže vzejít nic dobrého. Jen z nového kosmického těla, o kterém Pammrová mluví různě. Jednou ho nazývá Matka Vesmíru, podruhé je to Velematka nebo světová Matka, abstraktněji ho pak nazývá transcendentálním světovým mateřstvím. Její odmítání tělesnosti tak vlastně odkazuje na neposkvrněné početí, které tudíž nevyklučuje zplození nového Spasitele. Nechci hodnotit, jestli jsou její myšlenky odtržené od reality, ale v těchto představách ukazuje Pammrová svou zálibu v mystice, a proto se vraťme k již zmíněnému příběhu o androgynovi. Tento příběh si vypůjčila i Pammrová v knize Alfa, aby dokumentovala postupný pád člověka. Androgyn jako předobraz splynutí protikladů muže a ženy je pro ni cílem, ke kterému se máme přiblížit. Prvotní člověk měl jednotné pohlaví, byl androgynem. Postupem času, „až na sklonku třetí hlavní periody plemenné, nastalo rozdělení pohlaví a lidstvo se rodilo za přibližně stejných podmínek jako dnes.“¹⁹ Tyto jednotlivé plemenné periody, ve kterých došlo k proměnám a rozdělení androgyna, trvaly podle Pammrové miliony let. Tento příběh, o kterém psal již např. Platón, ukazuje na zálibu Pammrové v teosofii, okultismu a iracionalismu. Návrat k přírodě a k archetypálnímu a transcendentálnímu praženství jako výrazu božského lidství je opravdu originální, ale na našem území nikoli neobvyklý, protože i Ladislav Klíma člověka vlastně zbožšťuje, ale naopak se tyto koncepce liší od Nietzscheho pojetí člověka budoucnosti čili nadčlověka, protože podle Nietzscheho je tu člověk, případně nadčlověk, místo Boha a tělesnost u něho hraje rozhodující roli. Je ovšem pravda, že Nietzsche nikde nepodává popis nadčlověka, na rozdíl od popisů řady jiných typů člověka, jako jsou poslední člověk, vyšší lidé či svobodný duch. Nevytváří model ideálního lidství vyčnívajícího nad dnešním člověkem jako vzor, podle něhož má být v budoucnosti vytvořen nadčlověk. Z autobiografického spisu *Ecce homo* se jen dozvíme, že slovo nadčlověk je vlastně typové označení nejvyšší zdařilosti. Podobně

¹⁸ PAMMROVÁ, Anna. *O mateřství a pamateřství: Podivné úvahy Anny Pammrové*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1919, s. 109–110.

¹⁹ PAMMROVÁ, Anna. *Alfa: Embryonální pokus o řešení ženské otázky*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1917, s. 28.

jako televizory jsou stále modernější a sofistikovanější, tak i člověk nové generace je vyspělejší a zdatnější než člověk Nietzscheho doby.

V předmluvě ke knize Alfa vydavatelství píše: „Přítomný spis je určen k tomu, aby otrásl svědomím degenerované společnosti lidské a vrhl několik osvětlujících blesků do duševního přítomí našich poměrů.“²⁰ V této knize už se Pammrová začíná zabývat otázkou vzniku lidstva, které povstalo z fluidických látek a nikoli vývojem z opice, tvrdí, že místem vzniku byly severopolární končiny, že hmotná pohlavnost stala se kletbou člověčenstva a zavinila chorobný sklon osy zemské a že spása plemenná spočívá výhradně v rozplozování cestou etherickou. Tyto její názory vycházejí ze znalostí kroniky Akáša, z níž své poznatky čerpal již zmíněný Rudolf Steiner. Pammrové pohled na vznik člověka na zemi svědčí o schopnosti přímého nahlížení do tohoto duchovního či vesmírného „informačního zdroje“. To Nietzscheho vztah k tělesnosti je ryze kladný, vždyť i jeho koncepce „vůle k moci“ úzce souvisí s tělesností. Stejně tak „smrt Boha“ je v této otázce pro Nietzscheho zásadní, protože přesouvá veškerou odpovědnost za naše životy na člověka. V tomto bodě navazuje Nietzsche na svého „učitele“ Arthura Schopenhauera, který svým průlomovým učením o vůli přisoudil tělu zcela zásadní postavení. Tělo není pro Schopenhauera nic jiného než objektivizovaná vůle, tělo tak je jednak rozumově poznatelnou představou, a jednak vůlí. Schopenhauerovo učení bylo rozsáhlou reinterpetací Kantovy transcendentální filosofie. Schopenhauerův intelektuální vliv se ukázal být pro Nietzscheho plodným podhoubím, v němž mohly začít klíčit jeho vlastní myšlenky. Díky Schopenhauerovi pochopil, že hrdý člověk má svá vlastní měřítka a posuzuje věci vlastníma očima. Už před Schopenhauerem o něco podobného usilovali i jiní filosofové, jako například Spinoza. Spinoza prohlásil, že duše a tělo nejsou dvě oddělené substance, ale dvě stránky jedné a téže podstaty. Poslední a nejvyšší garant platnosti řádu a smyslu světa je pryč a s ním i tento řád a smysl jako takový. Západní filosofická tradice klade důraz na myšlení, rozum, na duševní stránku člověka. Nietzsche i přes svůj metaforický styl vyjadřování jasně lokalizuje příkladné vzory filosofické moudrosti, jako byl právě již zmiňovaný Schopenhauer, presokratci a Zarathustra.

Pammrová na rozdíl od Nietzscheho k člověku obecně, a především k jeho tělesnosti, tak kladný vztah nemá. Její vztah k člověku minulosti i současnosti se dá nazvat jako misantropie. „V pradávne minulosti, kdy pokolení lidské pozbývalo věkoplatný životní smysl, scvrklo se i tělesně: jednotlivci pozbývali nepohodlné hutnosti a nevkusného tvaru. A jelikož – jak badatelům známo – zevnějšek odpovídá vnitru, stávaly se i myšlenky nemotornými, zakalenými a neestetickými.“²¹ Zde je vidět, jak Pammrová doslova nenávidí člověka, když ztotožňuje vnější vzezření s jeho duchovní činností. Pammrová ale nedatovala přesně, kdy se lidstvo takto odtrhlo od své podstaty lidství a změnilo se k horšímu. Pammrová o této události píše velmi neurčitě: „To se událo za onoho času, kdy jedinečná odrůda tvorstva, zbestializovaný Člověk prohlásil sebe za bohorovného.“²² Mohlo by jít ale paradoxně i o minulost velmi nedávnou, která souvisí s rozvojem vědy a techniky, konkrétně s osvícenstvím a se školstvím, které bylo v rámci pokroku propagováno. „Marně hledám přípustný důvod, jímž bylo by lze aspoň poněkud omluviti počínání soudobého krajně znelidštěného lidstva zásobeného spoustou

²⁰ PAMMROVÁ, Anna. *Alfa: Embryonální pokus o řešení ženské otázky*, s. 4.

²¹ Tamtéž, s. 7.

²² Tamtéž.

zhoubných vědomostí, jimiž ubíjí v sobě Člověka. Co dávno mělo býti odsouzeno a zapomenuto, to je dnes obhajováno veřejně činnými, vůdčími osobnostmi. Ponurý výhled v dobu zítřejší, která má býti zasvěcena úpravě čistých životních cílů.²³ Ukazuje to na nedávnou minulost v sepětí se současností a s přesahem do blízké budoucnosti. To by mohla potvrzovat i následující citace, kdy Pammrová píše, že člověčenstvo pořád po něčem touží a je přesvědčeno o své vyspělosti, „ale dřepí do té chvíle na tomž neblahém místě, kam vhozeno bylo před aeony: mučí ducha i duši; šílí svou rozumností a vzdělaností“²⁴. Zde je jasně vidět implicitní kritika éry osvícenství, jež je přesvědčena o své dokonalosti, a přitom se podle Pammrové vývoj lidstva k lepšímu nepohnul z místa už věky. Nedávná minulost krizi člověka prohloubila, a proto nastává nutnost vytvořit člověka nového.

Pro Nietzscheho je nadčlověk muž, o ženě ani neuvažoval. To pro Pammrovou je člověkem budoucnosti, který přetvoří a projasní tuto zemi k lepšímu, žena. „Nechť Žena vrhne na genetický problém paprsek vlastního niterného světla a ponořena jsouc jedenkrát ve vír neodkladné Proměny svého druhu, musí přisvojit si nově klíčící ideu, musí změnit dosavadní způsob žití, hlad svůj přenést mimo dnešní bytí a vytríbiti jej, aby neupadla opět v ústálený a rozšířený existenční omyl.“²⁵ Ženu má Pammrová spojenou s duchovností a muže s materií a přízemností. Ovšem duchovně obdařený může být i muž, příkladem je například Otokar Březina, ale procentuálně větší možnost duchovní obdařenosti vidí Pammrová u ženy. Tělesně pokřivených žen je většina, to muži, kde duchovnost dominuje nad tělesností, jsou jen ojedinělé výjimky. Pammrová to dokonce vyjádřila procentuálně: „Tzv. 'ženská otázka' zůstává dnes bez odpovědi, poněvadž i dnes devadesát procent žen názory i skutky svými popírají způsobilost k pravému věkoplatnému žití na této světokouli.“²⁶ O mužích se sice procentuálně nevyjadřuje, ale připouští, byť výjimečně, duchovně obdařené muže, u kterých duch vítězí nad hmotou. Žena hraje důležitější roli především proto, že má obrovský vliv na výchovu svých potomků, čili nadcházejícího pokolení. „Uvědomělá pěstitelka ví, že jest zodpovědna za svůj rod, a proto má stále na mysli dokonalý přerod.“²⁷ Žena podlehla kultuře a společenským konvencím, které určují společenské instituce a zadusila tak božskou jiskru, kterou měl člověk v rajském stavu před dědičným hříchem, a právě výchova nás může vrátit k onomu božskému stavu, kde duchovno hraje důležitější roli než tělo. „Novorozená touha i myšlenka noří se právě z eterného oceánu Nezměrna. Nejsme snad ani hodni takové milosti, my, v bédách, temnotách a rozruchu bloudící tvorové. Shasínáme ve své neblahé osudové ne-vě-do-mosti ony jiskry, jež z věčného ústředního ohniska Žití nepřetržitě srší ve hmotu těl.“²⁸ Současný člověk dává průchod tělesným radovánkám na úkor těch duchovních a to vede lidstvo do záhuby. Člověk současnosti má blíže ke zvířatům než k Bohu a to chce Pammrové změnit a převážit misku vah na opačnou stranu směrem ke Stvořiteli. Nechce jít cestou vědy a současné vzdělanosti. Má svoji cestu: „Proto vyhýbám se vyšlapaným cestám neuznávám ani všeobecně uznaných. Co dosažitelné je vně společenské ohrady, mne neláká. Malichernost! – Míním jíti dále

²³ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 32.

²⁴ Tamtéž, s. 13.

²⁵ Tamtéž, s. 11.

²⁶ Tamtéž, s. 7.

²⁷ Tamtéž, s. 12.

²⁸ Tamtéž, s. 18

přes hranice všedních poznatků. Co je na dosah všech rukou a všech mozků, pozbývá ceny.²⁹ Jedna z příčin této situace, kdy pokolení lidské upadá, je i demokracie, kterou Pammrová nazývá „Démokracie (vláda zloducha). V naivní víře doporučují tu nemocní nemocným úžasné množství léčiv, a mudrující členové hloupým úžasné množství pouček. Vše z dílny démona, jehož poslání nemůže být jiné, leč ničivé. Co na tomto světě s člověkem souvisí, má osudnou značku: Chiméra.“³⁰ V této citaci jsou vidět sklony Pammrové k anarchismu. Anna Pammrová přispívala i do anarchistického časopisu *Mladý průkopník*. V tomto měsíčníku se propojovala anarchistická mládež se starší generací anarchistů, mezi které již v té době patřila i Anna Pammrová, protože časopis vznikl v roce 1912 a jeho vydávání ukončila první světová válka, kdy bylo zakázáno vydávání všech anarchistických periodik. Časopis byl silně antimilitaristicky zaměřený, což je i životní téma Anny Pammrové, pro kterou jsou války nesmyslným vyústěním vědecko-technické revoluce. Stejně Nietzscheho odpor k modernímu státu by se dal charakterizovat jako anarchistický. A individualistické pojetí anarchismu obou myslitelů je blízké Maxu Stirnerovi. Anarchismus v tradičním, kolektivistickém, rovnostářském pojetí Nietzsche pochopitelně zavrhoval. Kdyby byly široké masy osvobozeny a dostaly podíl na moci, znamenalo by to podle něj zánik civilizace. V tomto bodě vidíme velkou podobnost mezi myšlením Anny Pammrové a Friedricha Nietzscheho.

Pammrová nevidí žádnou možnost vystavět nové na půdorysu starého, protože „Oprava není stavba – přetvorba není tvorba.“³¹ Současné ustálené podmínky podle Pammrové podporují tuto degeneraci: „Přesunováním pojmů s místa na místo, rozbíráním jich, přebarvením jich, nestanou se poměry jinými.“³² Je v tomto ohledu radikálnější než Nietzsche, pro kterého je křesťanství brzdou pokroku a rozvoje individuality, ale jeho nadčlověk vyrůstá z poměrů jeho doby, kdy už křesťanský dogmatismus ztrácel na síle a důležitou roli také hrála jeho stěžejní myšlenka věčného návratu. Pammrová chce změnit vše a neponechat si žádné staré základy, člověk bude nemateriální, tedy nesmrtelný, a proto nepotřebuje vylepšovat člověka po fyzické stránce. Současnost je pro ni degenerovaná a na starých základech nic kvalitního vyrůst nemůže. „Formálnost, lpění na obyčejí jmenovati věci pitvorně, brání ustavičně v poctivém pokusu o novou životnější, ryzí a spolehlivě promyšlenou základnu bytí.“³³ Tyto vlastnosti má zajistit hlavně kvalitní výchova a nové směřování školství v rousseauovském stříhu, kdy jak dívky, tak chlapci by měli být vychováváni po vzoru Rousseauova Emila, v souladu s přírodními zákony. Vše by mělo zaštitit nové genderové směřování společnosti, které Pammrová patrně vysledovala při svém těsném sepětí s přírodou, když u mnoha zvířat vládne tlupě alfa samice. Současná společnost jde podle Pammrové proti životu a jen žena je schopna zajistit nápravu, protože „tradice patriarchální a rovněž zásady moderní se přičí správnému řešení“³⁴. Důležitou roli pro nápravu hraje právě vzdělání. Nové směřování vzdělanosti musí nahradit starou falešnou vzdělanost. „Svou falešnou vzdělaností zmátli davy tou měrou, že prskavkami t. zv. vědeckých vymo-

²⁹ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 20.

³⁰ Tamtéž, s. 21.

³¹ Tamtéž, s. 25.

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž.

³⁴ Tamtéž, s. 27.

žeností míní vytvořiti novou nefalšovanou kulturu.³⁵ To vše má za následek „Boj o bytí“³⁶. Důležité je přitakat bytí a životu a to může zajistit pouze nová výchova a reforma školství, potažmo vzdělanosti. Nové teorie mají vznikat v souladu s přírodou a s jejím pozorováním, nikoli od zeleného stolu bez vlastního kritického myšlení opakovat již dávno objevené.

Pammrová se přiklání k nemateriálnímu člověku, protože materiální člověk vytvoří novou a vlastně stejnou kulturu na troskách té staré, aby mohl znovu bořit a ničit a přitom, aniž by se poučil, se bude zase holedbat svou rádoby rozumností. Nová kultura a společnost musí být zbudovaná na úplně nových základech. „Ale přece zběsilé to ničení probouzí důvěru v možnosti zušlechťovací: Snahy člověčenstva přeneseny budou v jinou půdu.“³⁷ Zatímco Nietzsche hlásá příchod nadčlověka, který jako by vyrůstal z podhoubí člověka, tak Pammrová nevidí možnost vybudování lepšího člověka na podkladu člověka současného. „Bouře rassové, národní, třídní, politické a j. jsou jen předeherou vzpoury světových živelů proti člověku.“³⁸ Za všechny tyto násilné projevy může podle Pammrové lidská tělesnost a pudovost. Člověka dokonce nazývá „mudrujícím červem“. „Veškerá námaha tohoto vynalézavého, mudrujícího červa přivodí shroucení jeho modly. Ústy tisícerymi bývá tato vše zbavující Saň denně vzývána. Výkonná člověkova moc sesouvá se s ní. Špatným hospodářem na poli Genese byl člověk tohoto druhu.“³⁹ Je vidět, že v tomto bodě je Pammrová radikálnější než Nietzsche. Pammrovou mohlo ovlivnit válečné šílenství první světové války, kterého byl Nietzsche ušetřen. „Mladý vzdělaný muž v zoufalství nad válečnou furií modlil se toho roku takto: 'Odpusť nám naše viny a zbav nás takového života.'“⁴⁰ Za všechny tyto válečné hrůzy můžou vládcové a jejich vláda a samozřejmě podpora vědy. „Novodobá černá magie vykonává svůj úkol: v chorém nitru člověka. Stokrát podvedeného vědeckými apod. poznatky, ztýraného úskočnou kulturou, nastává obrat.“⁴¹ Jako by Pammrová naznačovala, že světu musí vládnout jedna vláda a jedna ideologie a tato změna se již blíží. „Již léta bují vyumělkovaný nesmysl, bláznovství, ohromující, vše zneuctívající programy; léta běsnění a protikladných ideí, jakých historie dosud nezaznamenala.“⁴² V následující citaci je Pammrová zcela explicitní: „Lidstvo potřebuje vůdců mohutných, přímo božských vlastností.“⁴³ Spoluviníkem této situace činí Pammrová především církev, která slibuje lepší život na onom světě. „Monumentální věrouka káže: Očistěte svá nitra, čiňte pokání! Den soudu se blíží! – Hlas veřejnosti bojovně výská: Rozviň prapor, vypni prsa! Den svobody se blíží!“⁴⁴ Není tak radikální jako Nietzsche, že by Bůh byl pro Pammrovou mrtev, ale nabádá k reformě církve, stejně jako Masaryk nebo Rádl. Není pro ni přijatelné, aby lidský svět byl brán jako ten druhý, nepodstatný prvek, takže člověk se těší na svět, který církev představuje v nejrůznějších superlativech. Stejně jako Nietzsche přitakává životu na této zemi. Díky své budoucí netělesnosti, kterou predikuje Pammrová, se člověk Bohu blíží, ale již zde na

³⁵ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 27.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Tamtéž, s. 29.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž, s. 29–30.

⁴⁰ Tamtéž, s. 30.

⁴¹ Tamtéž, s. 31.

⁴² Tamtéž, s. 30.

⁴³ PERNICA, Bohuslav. *Otakar Březina intimní*, s. 115.

⁴⁴ PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*, s. 31.

zemi. Nový člověk musí tělesnost překonat a vstoupit do transcendentna. Pammrová se v souvislosti s nadčlověkem vyjadřuje o přeplození, čili transsubstanciaci, čímž míní „proměnu tělesných prvků našeho rodu kvůli zachování prapodstaty téhož“⁴⁵. Díky tomu pak nový člověk získá již zmíněné vlastnosti, které se tak liší od vlastností nadčlověka nietzscheovského stříhu.

Pammrová vidí společnost „jako choré těleso, kolem něhož je seřaděno vše, co vzniklo otrockou prací bolestmi znetvořených, zápasem trvale vyčerpaných jedinců. V naivní víře doporučují tu nemocným úžasné množství léčení a mudrující členové hloupým úžasné množství pouček. Násobí se tak pouze nové i staré hříchy, jež by sečteny daly obrovské číslo.“⁴⁶ Z těchto slov je jasné vidět, že nové lidstvo nelze budovat na starých základech. „Uspokojivé nápravy se nedosáhne běžnými reformami, výchovnými metodami, opotřebovanými naukami, truchlosměšnými vzpourami v malém i velkém. Lidstvo nepostoupilo kácením trnů a oltářů, přesunováním vymyšlených hranic, stanovením nových domnělých řádů a hodnot.“⁴⁷ Za tyto poměry nesou vinu i učenci a státní školství, které člověka nenutí přemýšlet, ale jen biflovat nepotřebné poučky. Člověka přirovnává k „nadmutému utopenci“, který je „napěchován školskou učeností. Ustavičně honí křížem krážem své myšlenky, aniž by nahlédl přes ohradu, do níž byl vehnán a uzavřen.“⁴⁸ Vědomosti získané drezúrou nemají podle Pammrové žádnou hodnotu a dělají z člověka stádní zvíře a nikoli samostatně uvažujícího jedince, který by mohl lidstvo posunout dopředu.

Závěr

Podobnosti v tématu nadčlověka u obou autorů jsou spíše výjimkou a můžeme povětšinou hovořit o odlišnostech v jejich vidění člověka budoucnosti. Jasný rozdíl je už v konstituci nového člověka. Ten Nietzscheho člověk je hmotný a smyslový. Pammrová přichází s koncepcí odsexualizované, tvořivé tělesnosti. K tomuto nehmotnému lidstvu nás může přivést jen společnost, ve které budou mít vedoucí postavení ženy, ale určitý podíl na tvorbě nového člověka přiznává i mužům. Nadčlověk u Nietzscheho je muž, je nemyslitelné, aby se jím stala žena. Podle Pammrové je člověk nejslabší článek, ale i přes tuto neslavnou roli má ještě šanci ke zlepšení. To Nietzsche po umenšení důležitosti křesťanství vidí vývoj člověka optimisticky a čeká na příchod nadčlověka, který bude vyvrcholením nového směřování lidstva bez Boha. To pro Pammrovou stojí člověk mezi zvířetem a Bohem, a proto jim oběma musí sloužit. Ve shodě s teosofickým učením tvrdí, že člověk se vyvinul z původní androgynní bytosti. V její koncepci je vidět příklon k mystice. To Nietzscheho nadčlověk stojí nohama pevně na zemi a je vlastně produktem dějin a nastalé situace. Oba jako antiracionalisté přiznávají důležitost intuice. Pammrová tvrdí, že jedná-li člověk rozumně, dochází k potlačování intuitivní složky jeho osobnosti, což má negativní dopad na současného člověka a celý svět. Odtrhnutím od intuitivní povahy existence se člověk vymanil z područí přírody, což může mít podle Pammrové fatální důsledky pro Zemi, snad i proto vidí Pammrová budoucnost člověka v jeho nemateriální po-

⁴⁵ PAMMROVÁ, Anna. *O mateřství a pamateřství: Podivné úvahy Anny Pammrové*, s. 72.

⁴⁶ PERNICA, Bohuslav. *Otařar Březina intimní*, s. 115.

⁴⁷ Tamtéž, s. 116.

⁴⁸ Tamtéž.

době, aby přírodu neničil a jen na ni dohlížel. Oba kritizují, že ratio bylo jejich současnou filosofií prohlášeno za nejvyšší hodnotu člověka, a přitom to není jediný a ani ten správný způsob poznání. Oba tedy kritizují racionalistický způsob myšlení, který na piedestal vyzvedlo osvícenství. Oba pak nevidí člověka jako kolečko v soukolí, které je lehce nahraditelné jiným, jak to proklamuje průmyslová revoluce, ale člověk je pro ně individualita s vlastním kritickým myšlením. Pro oba je teda nejdůležitější prosperita individuální a nikoli společenská. Ovšem Nietzscheho cesta k individualitě vede skrze přehodnocení všech hodnot, kdežto u Pammrové skrze změnu tělesnosti. U Nietzscheho odmítá člověk tradice a vlivy, které by ho mohly zmást. Pammrová se těchto negativních jevů působících na člověka zbavuje spolu se ztrátou hmotného těla. Pammrová si tedy člověka zbožšťuje, jako to dělá Klíma, kdežto u Nietzscheho je člověk pevně zakořeněn v tomto světě.

Pammrová chce pomocí ženy a její výchovy docílit příchodu staronového člověka, který nabude vlastností a schopností, které měl člověk ve svém prvotním stvoření. Po transsubstanciaci bude člověk klidnější, harmoničtější, jemnější, šťastnější a vznešenější, což jsou přívlastky nového budoucího člověka, které se s Nietzscheho nadčlověkem shodují jen v posledním aspektu čili vznešenosti. Nietzscheho nejvyšší zdařilost člověka je vlastně současný vylepšený člověk, který je vznešený, ale také brutálně tvůrčí, tvoří nové hodnoty, rozbíjí kritickým filosofickým kladivem předsudky a mýty a tvoří novou etiku mimo dobro a zlo a je připravený převzít vládu nad světem. Zde můžeme implicitně vyčíst, že takového člověka může vychovat pouze otec. To u Pammrové hraje prim matka. Matka je pro ni cestou, díky níž se duchovní stává hmotným, kde kvalita rodičky ovlivňuje i kvalitu zrozců, proto na cestu k nehmotné existenci se lidstvo může vydat jen díky těm nejlepším rodičkám. Hlavní je obnovit u člověka intuici, která u něho ve věku rozumnosti a vědy zakrněla. Stejně jako mají zvířata schopnost odstranit defekt na fyzické úrovni. Člověk musí mít tuto schopnost analogicky na úrovni duchovní. U obou pak musí být člověk schopen řešit problémy bez pomoci druhých, ale u obou pravděpodobně z jiného důvodu. Pammrová žila skoro půl století osamocena v lůně přírody a byla odkázána jen na sebe, což byl pro Nietzscheho paralyzovaného nemocí neuskutečnitelný sen.

Pro oba není nadčlověk člověk spadlý z hvězd jako pro Novalise, ale pro Nietzscheho hraje u člověka důležitou roli symbióza duše a těla, kde tělesnost hraje velmi důležitou roli. To pro Pammrovou je nový člověk vyšší, duchovnější druh člověka, kde tělesnost hraje nulovou roli. Pro oba lidstvo nemá žádný cíl, tímto cílem je nadčlověk, což bude člověk, který odstraní u lidstva tendenci k průměrnosti. Oba berou intuici jako ten správný způsob vědění. Intuice je pro ně dětská zvědavost, bezprostřednost a nezaujatost. Proto se člověk musí vzepřít moderní společnosti, která sílu intuice umenšuje. U obou je tedy vidět příklon k anarchismu. U obou hraje důležitou roli výchova, protože Bůh nám s příchodem nového člověka nepomůže.

Přes tyto shody se Pammrová vůči svému slavnějšímu téměř generačnímu soupevníkovi polemicky vymezovala, a proto rozdílů v jejich pojetí budoucího člověka je více. Podle Nietzscheho má současný člověk obrovskou hodnotu, kterou člověk budoucnosti může jen vylepšit. To pro Pammrovou, která je misantrop, člověk její současnosti žádnou hodnotu nemá. Pro Nietzscheho má velkou důležitost

utrpení a to, jak ho člověk, případně nadčlověk umí snášet a překonávat. To pro Pammrovou je utrpení nepřijatelné a s novým člověkem ho nespojuje, ba naopak díky ztrátě tělesnosti podle Pammrové logicky mizí i utrpení, které hraje v životě lidském ryze negativní roli. To u Nietzscheho má pozitivní konotace. U Nietzscheho se nadčlověk držel hesla účel světí prostředky. U Pammrové to byl pravdomluvný, mírumilovný a mírný člověk rajskeho stavu. Kdybychom zabrousili k současnému stavu věcí a zastavili se u jednoho problému, který v dnešní společnosti rezonuje, myslím hnutí Me Too, je logicky nasnadě, jak by se k němu asi stavěli oba myslitelé. Myslím, že je velmi lehké odpovědět. Zatímco Nietzsche bojoval proti přejemné a přecitlivělé společnosti a Me Too by mu bylo k smíchu, Anna Pammrová by byla přívrženkyní této kampaně. Na závěr už jen dodám, že Nietzsche se snaží stvořit nadčlověka, aby lidstvo vylepšil. Pammrová proto, aby lidstvo a celou Zemi zachránila.

Seznam použité literatury

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra : kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: XYZ, 2015. ISBN 978-80-7505-140-0.

PAMMROVÁ, Anna. *Alfa: Embryonální pokus o řešení ženské otázky*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1917.

PAMMROVÁ, Anna. *Cesta k zářnému cíli*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1925.

PAMMROVÁ, Anna. *O mateřství a pamateřství: Podivné úvahy Anny Pammrové*. Klatovy: Cyrill M. Höschl, 1919.

PAMMROVÁ, Anna. „Prvé moje setkání s Ot. Březinou“, *Ženský obzor*, 1929, roč. 24, č. 3–4, s. 44–46.

PERNICA, Bohuslav. *Otakar Březina intimní*. 2. vyd. Mladá Boleslav: Hejda, 1947.

Evolučně-konzervativní pojem osoby

Marek Suchánek

Filozofická fakulta, Ostravská univerzita

„Our lives are not our own. We are bound to others, past and present, and by each crime and every kindness, we birth our future.“

David Mitchell, *Cloud Atlas*

Úvod

Právo na život, právo vybrat si svou smrt, právo rozhodovat o svém mateřství, tato a další práva se většinou vymáhají pod záštitou liberální politické teorie. Svoboda jednotlivce, jeho racionalita, osobní vůle a schopnost rozvrhnout si sám svůj život jsou brány jako hlavní důvody, proč prosadit ve společnosti tato práva. Já jsem člověk, osoba, svobodný občan, a jako takový můžu svobodně rozhodovat o svém životě, jak chci, pokud tím neomezuji svobodu druhých. Konzervativní myšlení je obvykle chápáno jako opozice liberalismu, jako střízlivé zpátečnictví, jako teorie odmítající přiznání některých těchto práv, protože jsou nebezpečná pro společnost. Konzervativní myslitel může tvrdit, že právo vybrat si svou smrt povede k tomu, že budou pod nálepkou eutanazie zabíjeni jedinci, kteří si to nepřejí, že uzákonění dobrovolné eutanazie sklouzne po šikmé ploše k povolení nedobrovolné eutanazie, která je morálně špatná. Může tvrdit, že praktiky jako interrupce, antikoncepce či embryonální výzkum jsou ve skutečnosti vraždami lidských jedinců v raném stádiu jejich existence. Může obecně tvrdit, že každý lidský život je posvátný a upuštění od teze, že všichni lidé jsou si morálně rovni, povede k nehumánním praktikám.

V otázkách týkajících se statusu osoby se střetávají dvě diametrálně odlišné a zcela nesmiřitelné teorie.¹ První je antropocentrická etická teorie, nazvaná ontologický personalismus, podle níž je každý lidský jedinec automaticky osobou a každý lidský život je posvátný. Druhou teorií je empirický funkcionalismus, podle kterého jsou jedinci osobami díky tomu, že disponují určitými funkcionálními vlastnostmi. Osobami pak nejsou někteří lidští jedinci a osobami nemusí být jen lidští jedinci.

Na první pohled se zdá, že ontologický personalismus inklinuje ke konzervativnímu myšlení a empirický funkcionalismus k myšlení liberálnímu. V této práci však ukážu, že tomu tak být nemusí. Konzervativní myšlení automaticky neimplikuje ontologický personalismus a k právům, jako například právo na život nebo právo vybrat si svou smrt, můžeme dojít také konzervativní cestou, a nejen cestou liberální.

¹ PALAZZANI, Laura. Personalism and bioethics. *Ethics and Medicine*. 1994, roč. 10, č. 1, s. 14–17.

V této práci stručně shrnu tyto dvě teorie personality, poukážu na jejich problémy a jako východisko představím teorii nazvanou evolučně-konzervativní pojem osoby. Tato teorie bude vycházet z konzervativní metody, především z konzervativní kritiky lidských práv. Díky skloubení chápání a zdůvodnění tradice a zvyků u konzervatismu s chápáním morálky v evoluční teorii, bude pojem osoby představen jakožto tzv. „cluster concept“. Člověk v této práci bude chápán nikoliv jako abstraktní jedinec, jako racionální jednotka odtržená od svého okolí, ale jako jedinečná bytost plná vzájemných vztahů, kultury a lidské historie. Při připisování morálního statusu určitým entitám budou zohledňovány jak jejich vnitřní vlastnosti, tak jejich relační vlastnosti, a sice sociální a ekosystémové vztahy.²

1 Co je to morální status?

Na začátku je třeba definovat morální status. Budu pracovat s definicí, kterou poskytla Mary Anne Warren: „Pokud má určitá entita morální status, mají vůči ní morální aktéři určité morální závazky.“³

Pokud je nějaká entita hodnotná, potom s ní morální aktéři nesmí nakládat libovolně. Podle této definice může mít morální status téměř cokoli a nemusí to být zároveň morální aktér. Pes není morální aktér, přesto považujeme neoprávněné bití psa za morálně špatné. Pes proto vlastní určitý morální status, díky němuž k němu mají morální aktéři jisté morální závazky.

Morální status musí stanovovat to, jaké závazky či povinnosti k entitě, která jej vlastní, mají morální aktéři zaujímat. Pokud vůči entitě, která má morální status, provedeme nějaký čin, který jí způsobuje újmu, pak může být takový čin morálně špatný. Nejde jen o to určit, které činy entitě způsobují újmu, ale o to, které činy jsou morálně špatné a které už nejsou. Jde tedy o to, jestli je způsobení újmy entitě morálně relevantní. Většina z nás se shodne na tom, že je morálně špatné týrat zvířata. Na čem už se neshodneme, je například to, jestli je také morálně špatné bezbolestně zabít zvířata za účelem potravy. Můžeme se také například shodnout na tom, že krádež věci jinému člověku mu způsobí morálně relevantní újmu, naopak zákaz hajlování na veřejnosti mu morálně relevantní újmu nezpůsobí.

Morální status musí stanovovat:

kritérium toho, kdo vlastní tento morální status,

seznam jednání, které entitě, která tento morální status vlastní, způsobují morálně relevantní újmu.

Kritérium náležení do určitého morálního statusu se obvykle zakládá na vlastnění určitých vnitřních a/nebo relačních vlastností. Určitá entita může například vlastnit určitý morální status, protože je schopná vnímání, nebo protože náleží do úzké skupiny lidského společenství.

Z definice morálního statusu vyplývá, že neexistuje jeden morální status, ale hned několik morálních statusů. Každý z morálních statusů pak ukládá morálním aktérům různé povinnosti, jak se k en-

² Spor o status osoby je závažným bioetickým problémem, který jako takový není bezvýznamnou akademickou debatou, ale závažným dilematem, které se týká živých bytostí. Jsem si vědom, že se jedná o velké téma, a nedělám si žádný nárok na to být odborníkem na všechny aspekty tohoto problému.

³ Srov.: „*To have moral status is to be an entity toward which moral agents have or can have moral obligations.*“ WARREN, Mary Anne. „Moral Status“. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heat (eds.). *A Companion to Applied Ethics*. Blackwell Companions to Philosophy, 2003, s. 439–450.

titě, která vlastní určitým morální status, mají chovat. Každý morální status vytyčuje jinou morální komunitu na základě společných vlastností entit, které do této komunity patří. Není tedy jen jeden morální status, ale můžeme mít například morální status osob, morální status embryí či prenatálních lidských jedinců, morální status mentálně retardovaných lidských jedinců, morální status zvířat, morální status vyšších savců, morální status lidoopů, morální status téměř vyhynulých zvířat, morální status inteligentních robotů, morální status inteligentních mimozemšťanů, ale také morální status rostlin, téměř vyhynulých stromů, morální status ovzduší, klimatických podmínek, morální status uměleckého díla, kulturních památek a mnoha dalšího. U čeho tento výčet končí? U zvířat? U entit, které jsou schopné cítění? Můžeme morální status přisuzovat rostlinám, ekosystémům nebo dokonce celé zeměkouli? Mohou mít morální status i neživé věci? Odpověď na tyto otázky není snadná. Jasně ale je, že odpověď na ně leží na morálním aktérovi. Morální status budou mít ty entity, které budou morální aktéři považovat z jistých důvodů za hodnotné.

V definici morálního statusu je hned z několika důvodů důležitý pojem morálního aktéra. Zaprvé morálka bez morálních aktérů není možná. Za druhé morální ohledy mohou mít jen morální aktéři. Lev nebude brát žádný ohled na lidské právo na život. Když bude mít příležitost, jednoduše nás chladnokrevně sežere. Za třetí morální aktér, protože disponuje určitými mentálními schopnostmi, je ten, kdo rozhoduje o tom, jakou mají hodnotu morální aktéři a jako hodnotu mají ostatní entity. Je to ten, kdo ostatním udává zpravidla instrumentální hodnotu. Kráva je sice živý tvor schopný vnímání a dalších mentálních schopností, ale také je to tvor, ke kterému někdo může mít vlastnické právo. Člověk je sice živý tvor schopný vnímání a dalších mentálních schopností, ale je to také tvor, ke kterému v historii někdo měl vlastnická práva.

Pojem morálního aktéra v definici morálního statusu nás nutí všechny možné druhy morálních statusů rozdělit na dvě základní skupiny: na morální aktéry a na ty ostatní, na ty, kteří sami rozhodují o morálních stavech a na ty, kteří o nich rozhodnout principiálně nemohou. V právu existují dvě velké skupiny. Skupina osob, které mají obvykle plný morální status, mají jistá práva, která z nich dělají entity takříkajíc nedotknutelné. Ti ostatní patří do druhé skupiny a mají obvykle instrumentální hodnotu. Na mysl přichází následující otázka: Je pojem morálního aktéra ekvivalentní s pojmem osoby? Jsou osoby jen morální aktéři, nebo může být osobou i entita, která není morálním aktérem? Odpověď nám poskytne až odpověď na otázku základnější: Kdo je a co vůbec znamená být osobou?

2 Ontologický personalismus

Ontologický personalismus je v západní filosofické tradici obvykle považován za tradiční či konzervativní pojetí osoby. Podle něj každý lidský jedinec je osobou od početí až do smrti. Je osobou ve všech stádiích své existence. U ontologického personalismu dochází ke spojení biologických a etických kategorií. Biologický pojem člověka je ekvivalentní s morálním pojmem osoby.⁴ Lidský život má per se vnitřní hodnotu na základě toho, že určitá entita je členem jistého biologického druhu. Hranicí mezi osobou a ne-osobou je lidský druh. Každý lidský život je posvátný. Všichni lidé jsou osobami

⁴ DiSILVESTRO, Russell. *Human Capacities And Moral Status*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010.

nezávisle na jakýchkoli vlastnostech, například na pohlaví, barvě kůže, věku, inteligenci, nemoci atd.⁵ I když je každý člověk originální a existují mezi lidmi nerovnosti, tak jsou tyto rozdíly z morálního hlediska irelevantní. Princip nestratifikované morální komunity říká, že všichni lidé jsou si morálně rovni a že každý člověk má stejnou hodnotu.⁶ Odkud plyne tato hodnota?

Ontologický personalismus může vycházet z těchto zdrojů: jsme stvořeni k obrazu Božímu a zvířata nejsou, Bůh nám dal vládu nad zvířaty, máme nesmrtelnou duši a zvířata nemají, máme specifický genom, díky němuž máme specifické vlastnosti a který zvířata nemají. Ontologický personalismus odkazuje na přirozenost, esenci, duši či lidský genom. Tyto atributy odlišují lidský druh od ostatních přírodních druhů a zároveň jej specifikují jako vhodného kandidáta na status osoby. Člověk je osobou, protože je člověk, šimpanz osobou není, protože je šimpanz.

Tyto atributy bychom mohli shrnout pod pojem kapacity. Lidský jedinec má kapacitu (esenci, duši, lidský genom atd.), díky níž má, pravděpodobně jednou bude mít nebo měl vlastnosti, které jsou charakteristické pro osobu a zároveň také charakteristické pro lidský druh.⁷ Lidský jedinec není osobou, protože disponuje těmito vlastnostmi, ale protože vlastní kapacitu k těmto vlastnostem. Člověk je osobou, i když nemá aktuálně k dispozici schopnosti, které obvykle spojujeme s osobou. Člověk má vrozené schopnosti, kapacity, které zajišťují vývoj takových schopností v budoucím čase.⁸ Například lidské embryo vlastní kapacitu, díky níž se z něj může v budoucnu vyvinout plnohodnotný lidský jedinec. Díky této kapacitě je lidské embryo osobou.

Někdo by mohl namítnout, že lidské embryo není osobou ale pouze potenciální osobou, protože ještě nedisponuje vlastnostmi, které obvykle spojujeme s osobou. Podle ontologického personalismu však potenciální osoba neexistuje, protože vývoj vlastností, které spojujeme s osobou, probíhá kontinuálně. Nelze říct, že určitá entita v určitý čas ještě osobou není a v určitý čas už osobou je. Embrya, plody, novorozenci a další nemohou být potenciálními osobami, ale musí být osobami už od počátku své existence, a to z prostého důvodu: neexistuje žádný práh, žádná hranice, kterou lze oddělit ve vývoji jedince osobu od ne-osoby. Osobou se nestáváme skokem, ale postupně. Lidský jedinec je tedy osobou od počátku a nikoli až ve chvíli, kdy disponuje vlastnostmi, které spojujeme s osobou. Raný lidský jedinec vlastní kapacitu, díky níž vnitřně směřuje k vývoji takových funkcí, které obvykle spojujeme s osobou.⁹ Lidský jedinec je tvořen relací identity: mezi dospělým jedincem a lidským embryem existuje spojitý příčinný řetězec, díky němuž můžeme prohlásit, že se jedná o stejný organismus. Díky tomuto vztahu identity můžeme říct, že pokud způsobíme újmu lidskému embryu, způsobíme tím újmu budoucí osobě, která se z embrya vyvine.¹⁰ Z lidského embrya se může stát hodnot-

⁵ VÁCHA, Marek. Problém osoby. In: VÁCHA, Marek; KÖNIGOVÁ, Radana; MAURER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 52.

⁶ Koncept posvátnosti lidského života je většinou chápán v náboženském smyslu, ačkoliv existují i sekulární mutace. BRAZIER, Margaret; CAVE, Emma. *Medicine, Patients and the Law*. Manchester: Manchester University Press, 2016. s. 74–76, nebo JONES, David Albert. „An Unholy Mess. Why 'The Sanctity of Life Principle' Should be Jettisoned“. *The New Bioethics*, 2006, roč. 22, č. 3, s. 185–201.

⁷ Například schopnost vědomí sebe sama, schopnost morálního jednání a jiné.

⁸ BAERTSCHI, Bernard. The question of the embryo's moral status. *Bioethics Forum*. 2008, roč. 1, č. 2, s. 76–80.

⁹ „Potential persons are actual organisms with a potential for developing those characteristics definitive of personhood.“ ELLIOTT, Robert. Identity and the Ethics of Gene Therapy. *Bioethics*. 1993, roč. 7, č. 1, s. 38.

¹⁰ KAMM, Frances M. Moral Status And Personal Identity: Clones, Embryos, and Future Generations. *Social Philosophy and Policy*. 2005, roč. 22, č. 2, s. 283–307.

nější entita, jak s ním zacházíme teď, bude mít vliv na jeho pozdější život.¹¹ Neexistuje tedy morální rozdíl mezi potenciální a aktuální osobou.

Ontologický personalismus stojí na třech základních pilířích:

kapacita, esencialismus, genetický esencialismus, druhové kritérium, koncept posvátnosti lidského života;

pojem potenciality, relace identity zvaná animalismus či somatické kritérium identity, kontinuita mentálních vlastností: vlastnosti, které spojujeme s osobou získává jedinec postupně, nikoliv skokem; princip nestratifikované morální komunity.

Některým z těchto pilířů bychom se mohli sáhodlouze kriticky věnovat.¹² To by však překročilo rámec tohoto článku. Myslím, že se na tomto místě postačí zaměřit na kritiku, která zastávce ontologického personalismu obviňuje ze speciesismu.

2.1 Speciesismus

Antropocentrismus většinou chápeme jako nadřazenost člověka vůči jiným bytostem či entitám. Člověk má oproti ostatním bytostem exkluzivní postavení. Antropocentrická pozice ve své vyhraněné formě se zaměřuje právě na člověka. Právě člověk má tu nejvyšší hodnotu, která mu propůjčuje nedotknutelnost. Vše ostatní, vše, co není člověk, by mělo a má sloužit především nebo pouze lidským zájmům. Právě člověk je hodnotící subjekt a tvůrce všech hodnot.

Kritika antropocentrismu ovlivněná především Darwinovou teorií evoluce ukázala, že mentální kapacity zvířat se od těch lidských nějakým zásadním způsobem neliší. Zvířata disponují velice sofistikovanou soustavou mentálních schopností.¹³ David DeGrazia v článku *Taking Animals Seriously: Mental Life And Moral Status* cituje různé výzkumy a poukazuje na fakt, že mysl některých zvířat se od té lidské liší pouze stupněm vývoje, pouze mírou rozvinutosti mentálních kapacit.¹⁴ Vlastnosti jako inteligence, morální jednání, citění, společenský život, vlastnosti, které byly v minulosti považovány za exkluzivní vlastnosti člověka, můžeme v nějaké formě najít například u vyšších savců.¹⁵ Teorie evoluce nám tak pomáhá vidět to, jak mnoho toho máme společného s ostatními tvory.

Peter Singer ukazuje, že existují lidští jedinci, kteří mají mentální kapacity vyvinuté v daleko menší míře než některá zvířata. Konkrétně mluví o lidoopech, koliích a papoušcích šedých. Tyto zvířecí jedince pak srovnává s lidskými jedinci, kteří trpí mentální retardací.¹⁶ Podle Ústavu zdravotnických

¹¹ ČERNÝ, David. Hodnota lidského života. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*. 2013, roč. 2013, č. 3.

¹² Peter Singer například kritizuje druhové kritérium: SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. Joel Feinberg pro změnu kritizuje pojem potenciality: FEINBERG, Joel. Abortion. In: REAGAN, Tom. (ed.). *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256–293. David Hull zase kritizuje esencialismus: HULL, David L. A Matter of Individuality. *Philosophy of Science*, 1978, roč. 45, č. 3, s. 335–360. I já sám jsem se snažil ontologický personalismus kritizovat obsáhleji: SUCHÁNEK, M. Mýtus ontologického personalismu. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2017, roč. 2017, č. 7, s. 49–66.

¹³ GRIFFIN, Donald R. *Animals Minds: Beyond Cognition to Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

¹⁴ DeGRAZIA, David. *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University, 1996.

¹⁵ U zvířat se projevuje také jistá forma morálního chování, a to dokonce mezidruhového: delfíni zachraňují tonoucího člověka, psi zachraňují zraněné, sloni zachraňují antilopy v pasti nebo utěšují umírající, šimpanzi se vzájemně ošetřují, paviáni oplakávají mrtvé, zvířata sankcionují jedince, kteří se zpronevěřili pravidlům společenství: usmrcením, agresí, vyhnanstvím, odepřením potravy apod. Viz TVRDÝ, Filip. Charles Darwin a naturalistické koncepcce člověka. In: NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II., Od Kanta po současnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011.

¹⁶ Mnozí z velkých lidoopů, včetně goril, šimpanzů, a orangutanů umí používat lidskou znakovou řeč a mohou vyvinout velmi mnoho porozumění. Papoušek šedý umí nejen „papouškovat“, tedy uchopit mluvenou lidskou řeč a reagovat na ni ve stejné mluvené řeči, ale dokáže také odpovédět na nové otázky. Jeho odpovědi na některé otázky se týkají také pochopení pojmů.

informací a statistiky ČR je mentální retardace popsána jako: „stav zastaveného nebo neúplného duševního vývoje, který je charakterizován zvláště porušením dovedností, projevujícím se během vývojového období, postihujícím všechny složky inteligence, to je poznávací, řečové, motorické a sociální schopnosti“.¹⁷

Jedinec s hlubokou mentální retardací dosahuje IQ nejvýše 20, je nesamostatný a potřebuje pomoc při pohybování, komunikaci a hygienické péči. Oproti tomu můžeme lidoopy považovat za inteligentní, za schopné zažívat silné emoce podobné těm lidským, za sociálně družné, mezi sebou komunikující a samostatné. Z tohoto zjištění bychom pak měli stejně jako Peter Singer prohlásit, že není pravdou, že všichni lidští jedinci mají kognitivní schopnosti nad všemi zvířaty.¹⁸

Antropocentrismus podle Petera Singera a dalších se v etice dopouští nepřijatelné diskriminace nazvané speciesismus.¹⁹ Jde o zvýhodnění vlastního biologického druhu na úkor jiných biologických druhů, kterým je obvykle přisuzován nižší status. Speciesismus vytyčuje hranici morální komunity osob podle hranice biologického druhu. Pojem osoby měl být podle kritiků antropocentrismu „druhově neutrální“, neměl by se omezovat na jeden biologický druh.²⁰ Singer speciesismus považuje za diskriminaci srovnatelnou s rasismem a sexismem. Tak, jako upřednostňuje rasista svou rasu či sexista své pohlaví, upřednostňuje „druhista“ svůj biologický druh nad ostatní biologické druhy.²¹ Všichni tři tak diskriminují na základě morálně irelevantních vlastností. Rasa, pohlaví a biologický druh nejsou morálně relevantní. Singer využívá argument s použitím analogie. Pozice rasismu či sexismu je analogická s pozicí speciesismu.

Tento argument kritizuje David Černý poukázáním na nesprávnou analogii. Černý s odkazem na etiku ctností považuje rasismus za vyjádření morálně špatného charakteru a speciesismus za vyjádření morálně dobrého charakteru. Speciesismem totiž projevujeme lásku k bližnímu, zájem a soucit či altruismus vůči lidským jedincům, kteří nemají vyvinuty mentální kapacity nebo jsou senilní či pouze v raném stádiu své existence.²²

Speciesismus chce být druhově neutrální, Bernard Williams však popírá možnost nestranně založeného morálního statusu. Podle něj lidstvo vlastní referenční rámec pro posouzení zbytku světa, vlastní určitý úhel pohledu, tzv. „boží“ perspektivu. Tato perspektiva nám lidem umožňuje posoudit zbytek světa podle svých vlastních zájmů a hodnot. A protože pouze lidé dělají takové rozhodování, jsme oprávněni preferovat svůj vlastní druh. Tento „lidský předsudek“ je založen na sounáležitosti a loajalitě lidských jedinců jakožto členů jistého druhu. Otázku, jak se máme chovat k zvířatům, lze

Když papouškovi ukázali žlutou kouli a žlutou krychli a zeptali se jej, co je stejné, on odpověděl „barva“. Když mu ukázali červenou kouli a žlutou kouli a zeptali se jej, co je stejné, on odpověděl „tvar“. SINGER, Peter. Speciesism and Moral Status. *Metaphilosophy*. 2009, roč. 40, č. 3–4, s. 567–581.

¹⁷ Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR. Dostupné z: <<http://www.uzis.cz/cz/mkn/F70-F79.html>> [1. 4. 2020].

¹⁸ SINGER, Peter. *Speciesism and Moral Status*, s. 567–581.

¹⁹ Někdy se také užívá pojmu druhismus či druhová nadřazenost. Pojem speciesismus pochází od R. Rydera. RYDER, Richard D. *Victim of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society Ltd, 1983. Proslavil jej však Peter Singer: „Speciesism – the word is not an attractive one, but I can think of no better term – is a prejudice of attitude of bias toward the interests of members of one’s own species and against those of members of other species.“ SINGER, Peter. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1975, s. 7.

²⁰ ČERNÝ, David. *Hodnota lidského života*.

²¹ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001, s. 33.

²² ČERNÝ, David. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana a kol. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 129–234.

tedy klást pouze jednostranně. My se sami sebe ptáme, jak se k nim máme chovat. Zvířata nemohou protestovat, zapojovat se do argumentace nebo žádat zdůvodnění našeho konání.²³

Williams předkládá myšlenkový experiment, ve kterém je tato jednostrannost odstraněna. Na Zemi přiletí mírumilovní mimozemšťané a chtějí zde žít společně s námi, nicméně se nás snaží asimilovat. Mimozemšťané brání své podmanění tvrzením, že jsou inteligentnější než my, mají lepší, bohatší a plnější život. Záhy se objeví lidé, kteří budou obhajovat lidskou identitu. Právě oni budou používat pojem „lidství“ jako zdůvodnění proti této asimilaci. Speciesismus v tomto scénáři není chápán jako zvýhodnění nebo diskriminace, ale něco, co v sobě nese identitu a loajalitu k určitému druhu. Někteří lidé se tak budou bránit proti zničení a asimilaci, stejně jako si některé národy brání svou kulturní nebo etnickou identitu.²⁴

Williams tak chápe větu „je to lidská bytost“ za zdůvodnění našeho chování vůči lidským jedincům. Věta „je to lidská bytost“ odůvodňuje to, že například k těžce postiženému lidskému jedinci se chováme jinak než ke zvířatům. Neusilujeme o léčbu těžce postižených lidí proto, že bychom jim mylně připisovali schopnosti, které jim chybí, děláme to proto, že jsou našimi bližními, bytostmi, se kterými toho sdílíme mnoho. Jsou součástí našeho lidského společenství.

Podle Petera Singera je Williamsův myšlenkový experiment velmi nebezpečný. Zdůvodňovat své nadřazené postavení tím, že jsme to právě my, kdo tu rozhoduje, v nás zakotvuje zaujatost a předsudky ve prospěch lidských bytostí. Nemůžeme zkrátka tvrdit, že naše biologická shodnost či loajalita k biologickému druhu nás opravňuje k nadřazenému postavení nad těmi, kteří nejsou členy našeho druhu. Lidé s těžkým postižením mají také problém říkat „my“ lidé. Vždyť ne všichni lidé jsou schopni porozumět jazyku a racionální argumentaci.²⁵

Představme si imaginární příklad s členem ne-lidského druhu, říkejme mu cizinec. Ten se chytře skryje v lidské podobě, komunikuje s námi, stejně jako my komunikujeme s mluvčími patřícími do našeho vlastního druhu. Zastánci speciesismu by cizince mylně pokládali za člena lidského druhu a připisovali mu plný morální status, i když je ve skutečnosti členem druhu jiného. V morálním ohledu toho máme mnohem více společného s tímto cizincem než s někým, kdo sice patří do stejného druhu jako my, ale protože je hluboce mentálně retardovaný, nemá potřebnou kapacitu pro verbální komunikaci a další mentální schopnosti. Tento myšlenkový experiment dokládá, že intuitivně pokládáme za morálně relevantní mentální schopnosti a nikoli druhovou příslušnost k lidskému rodu.

Williams pouze identifikuje relevantní morální komunitu podle náležení k biologickému druhu a určitého pocitu loajality a identity. Proč však nemůžeme identifikovat morálně relevantní komunitu podle charakteristik, které obvykle spojujeme s osobou? Lidský jedinec s bílou pletí a lidský jedinec s tmavou pletí mají společné lidství. Mimozemšťan, lidský jedinec, lidoop mají společné mentální charakteristiky, které obvykle spojujeme s osobou. Cítili bychom tedy větší sounáležitost s inteligentním, morálně citlivým mimozemšťanem než s lidským dítětem, které má vážné kognitivní poruchy a zřejmě nereaguje na jiné lidi? Je pravdou, že člověk má od přírody sklon přistupovat k jedincům

²³ WILLIAMS, Bernard. *The Human Prejudice. Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135–152.

²⁴ PACOVSKÁ, Kamila. Etický význam lidství. Obrana druhismu v díle B. A. O. Williamse a C. Diamondové. *Filosofický časopis*. 2014, roč. 62, č. 6, s. 863–875.

²⁵ SINGER, Peter. *Speciesism and Moral Status*, s. 567–581.

jeho vlastního druhu jinak než k jedincům jiného druhu. Avšak proč by měla být tato stranickost morálně relevantní, když obdobně má jedinec určitého národa či rasy sklon přistupovat jinak k členům jiného národa či rasy a tato stranickost (alespoň podle většiny) morálně relevantní není?

Williams pouze vysvětluje, proč se k lidským jedincům chováme tak, jak se chováme, ne proč bychom se k nim měli takto chovat. Podobnosti spojené s členstvím druhu mohou vysvětlovat, ale nemohou ospravedlňovat léčbu všech lidských bytostí.²⁶

Když z evolučního hlediska neexistuje žádná vlastnost, která by nás lidi odlišovala od ostatních živočichů, pak proč šimpanz není osobou, když má mentální schopnosti v daleko vyšší míře než těžce mentálně postižený lidský jedinec, který osobou je? Živočišný druh je kategorie biologická a nikoli etická. Ontologický personalismus je morální alchymí,²⁷ směšuje dohromady biologická a etická kritéria. Přeměňuje skutková tvrzení týkající se těch lidských jedinců, kteří disponují vlastnostmi, které spojujeme s osobou, do morálních požadavků těch lidských jedinců, kteří těmito vlastnostmi nedisponují. Všechny lidské bytosti by tyto vlastnosti měly mít, i když tomu tak ve skutečnosti není. Jak si pak ale mohou být všichni lidé morálně rovni? Zdá se totiž, že ti, kteří disponují těmito vlastnostmi, by měli být jaksi „rovnější“ než ti, kterým tyto vlastnosti chybí. Je však možné říct, že disponovat těmito vlastnostmi znamená pro jedince mít větší štěstí, ale ne větší morální status. Vyšší kognitivní funkce pak člověku dávají více životních možností, nenabízejí mu však větší morální status v tom smyslu, že má možnost zabít člověka s nižšími kognitivními funkcemi pro své zájmy.

Proč bychom ale měli považovat vrozenou nepřítomnost určitých kognitivních schopností jako pouhou tragédii pro lidského jedince, která nemá co do činění s jeho morálním statutem? Když je to neštěstí pro něj, proč to není neštěstí pro zvíře. Navíc když má mentální schopnosti, schopnosti, které spojujeme s osobou, rozvinuté v daleko vyšší míře. Proč se naše morální ohledy neřídí spíše schopností daného jedince, ale jeho kapacitou? Pokud mají některé vlastnosti být normativní, pak se morální ohledy měly vztahovat na všechny entity, které těmito vlastnostmi disponují.

Velká část autorů považuje speciesismus za neslučitelný s liberalismem.²⁸ Zastávat speciesismus však nebrání tomu, abychom nějaké morální ohledy mohli mít i vůči členům jiného druhu. Speciesismus ze své povahy neimplikuje to, že bychom neměli zvířatům připisovat nějaká práva. Můžeme připisovat všem lidem plný morální status a zároveň přiznat morálně relevantní vlastnosti určitým členům jiných druhů. Můžeme změnit náš postoj k nim.²⁹ Můžeme své chování, které praktikujeme vůči lidem, rozšířit na chování vůči zvířatům.

Nicméně pokud se nechceme zpronevěřit požadavku druhové neutrality, pak když udělíme plný morální status i lidským jedincům s hlubokou mentální retardací, musíme tento status udělit i zvířatům, která se nacházejí na stejné kognitivní úrovni jako oni. To by však mělo dalekosáhlé praktické dopady. Více k tomuto problému v následující kapitole.

²⁶ WASSERMAN, David; ASCH, Adrienne; PUTNAM, Daniel; BLUSTEIN, Jeffrey. „Cognitive Disability and Moral Status“. In: ZALTA, Edward N. (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012, 2017). Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/cognitive-disability/> [1. 4. 2020].

²⁷ McMAHAN, Jeff. Challenges to Human Equality. *The Journal of Ethics*. 2008, č. 12, s. 81–104.

²⁸ ZAMIR, Tzachi. *Ethics and Beast. A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press, 2007, s. 4.

²⁹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*, s. 129–234.

Jelikož osobou nemusí být jen člověk, ale i jiné bytosti, není druhové kritérium nutná podmínka k držení plného morálního statusu.³⁰ Je však druhové kritérium podmínka dostatečná?³¹ Myslím, že nikoli. Podle ontologického personalismu bychom měli za osoby považovat také lidská embrya a rané lidské plody. Lidská embrya ale mnohé státy nepovažují za nedotknutelné osoby, taktéž interrupce se v řadě zemí pojímá jako morálně přípustná. Více totiž dlužíme lidským novorozencům než myším, opicím či psům, ne protože jsou to lidské bytosti či protože vlastní jakousi kapacitu, ale protože jsou součástí naší sociální komunity, součástí lidské rodiny. I Williams považuje za určující pro plný morální status především princip loajality, identity a sounáležitosti, a nikoli nějakou vnitřní vlastnost. Myslím, že zastánci ontologického personalismu by měli upustit od vnitřní vlastnosti a chápat pojem lidství či druhové kritérium spíše jako relační vlastnost, která může hrát roli v držení určitého morálního statusu.

3 Empirický funkcionalismus

Zatímco definice ontologického personalismu je ontologická, definuje osobu na základě příslušnosti k biologickému druhu, definice empirického funkcionalismu je funkcionální, definuje osobu na základě určitých funkcí. Protože obvykle tyto funkce nevlastní všechny lidské bytosti a tyto funkce mohou mít také jiné entity než jen člověk, existuje rozdíl mezi lidským jedincem a lidskou osobou. Lidské bytosti status osoby získávají, mohou o něj za svého života přijít, nebo jej vůbec nemít. Respekt potom nenáleží lidským bytostem kvůli tomu, co jsou, jak je tomu u ontologického personalismu, ale díky projevu určitých funkcionálních vlastností.

Empiričtí funkcionalisté odmítají speciesismus a přijímají požadavek druhové neutrality. Kritérium personality tedy nesmí automaticky vylučovat jakýkoli druh. Takže toto kritérium by mělo být zjišťováno pomocí nějaké objektivní, empirické metody. Neexistuje žádný a priori způsob, jak zjistit, zda jedinec je osobou. Jediný způsob, jak to zjistit, je zkoumat atributy, které tento jedinec má, a zvažít, zda jsou dostatečně relevantní, aby jedinec byl osobou.

Empirický funkcionalismus vychází z novověké filosofické tradice. John Locke například definoval osobu jako bytost, která myslí, je schopna reflexe a uvědomuje si sebe sama. Identita osoby je dána kontinuitou paměti v čase. Současná filosofie vymezuje osobu především skrze kognitivní kapacitu, schopnost morálního jednání a rozvažování, schopnost cítit libost a bolest atd. Podle Petera Singera je osoba bytost, která si uvědomuje sebe sama, svou minulost a budoucnost, a je schopná tužeb směřujících do budoucna.³²

³⁰ Přírodní vědy poukazují na to, že bychom měli rozlišovat mezi osobou a člověkem. Osobou totiž nemusí být jen člověk, neboť považujeme za osoby i některé jiné entity, které nejsou jedinci patřící do lidského druhu. Příkladem mohou být bohové, andělé nebo případní mimozemšťané. Mnozí se snaží připsat status osoby zvířatům, třeba delfínům nebo některým druhům primátů. Dokonce mezi předchůdci člověka a člověkem samotným neexistuje žádná mez, od které bychom řekli, že *homo erectus* už osobou byl a *homo habilis* ještě nebyl.

³¹ TOOLEY, Michael. Personhood. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 129.

³² SINGER, Peter. *Practical Ethics*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 90.

3.1 Problém extenze

Existuje hned několik mentálních vlastností, které bychom mohli chápat jako určující personalitu.³³ Pokud budeme považovat za morálně relevantní schopnost cítění nebo rudimentární formu vědomí, pak musíme kvalifikovat jako osoby členy mnoha živočišných druhů. Využití těchto bytostí jako zdroje potravy, ve vědeckých a lékařských experimentech či v různých obchodních praktikách bude morálně špatné. Výsledná morální komunita bude tak široká, že na nás tato teorie personaly bude klást náročné etické požadavky. Nemůžeme prokazovat stejnou úctu ke všem živým organismům. Například abychom mohli pěstovat plodiny, musíme zasadit, pěstovat a sklízet, přičemž tyto činnosti pravděpodobně poškodí mnoho malých bytostí, jako jsou například hlodavci, červi či hmyz. Můžeme tyto činnosti ospravedlnit na základě sebezáchovy člověka, nemůžeme však současně tvrdit, že mikrobům, červům, hlodavcům a dalším náleží stejný morální status jako lidem.

Naopak pokud vybereme jako morálně relevantní takovou vlastnost jako například schopnost morálního jednání, pak se nám morální komunita nepřiměřeně zúží. Budeme z ní muset vyloučit spolu se zvířaty také novorozence, malé děti, lidské jedince s hlubokou mentální retardací nebo senilní lidi. Takové důsledky většina z nás považuje za hluboce protiintuitivní.³⁴

Jaké charakteristiky vybereme jakožto morálně relevantní k přiřknutí osobnosti? Vybereme širší nebo užší pojetí? Jsme vůbec oprávněni vybírat mezi těmito pojetími? Jak ospravedlníme náš výběr charakteristik? A jsou vůbec námi vybrané charakteristiky morálně relevantní, nebo je náš výběr zcela arbitrární? To, že má určitá entita status osoby, není založeno čistě na volném rozhodnutí, ale je podpořeno empirickým zjištěním takových funkcí, které považuje za morálně relevantní. Ale výběr daných charakteristik, tedy rozhodnutí o tom, které jsou morálně relevantní už volní rozhodnutí je.

3.2 Problém rovnosti a gradualismus

Mentální vlastnosti, které považujeme za určující kritérium personaly, se u jednotlivých jedinců vyskytují ve stupních. Jeden jedinec má ve stejné době mentální funkce vyvinuté v jiné míře než jiný jedinec. Proč mají jedinci stejně silný morální status? Neplyne z empirického funkcionalismu spíše graduálnost morálního statusu? Neměl by mít každý jedinec různou hodnotu na základě toho, jak vysoce vyvinutými mentálními funkcemi disponuje?

Vývoj lidského dítěte je dlouhý a postupný, i když je tempo růstu nerovnoměrné. Na rozdíl od toho, že určitá entita je obdařena nesmrtelnou duší, božskou jiskrou či vlastní specifický genom, praktická racionalita, schopnost vědomí sebe sama nebo další mentální funkce, zdá se, přicházejí ve

³³ Michael Tooley vyjmenoval celkem 17 vlastností, které jsou všeobecně přijímány jako charakteristiky typické pro osoby. Osoba by měla: 1) mít vědomí, 2) mít preference, 3) mít vědomé touhy, 4) mít pocity, 5) mít zkušenosti libosti a bolesti, 6) mít myšlenky, 7) být si vědoma sama sebe, 8) být schopna racionálního myšlení, 9) mít smysl pro čas, uvědomovat si minulost a budoucnost, 10) být schopna pamatovat si své minulé činnosti a mentální stavy, identita paměti, 11) dokázat si představit svou budoucnost, 12) mít nechvilkové zájmy, které jsou výsledkem sjednocení tužeb v průběhu času, 13) být schopna morálního uvažování, mít schopnost morálního jednání, 14) mít morální důvody, které jsou zohledňující při výběru možných činností, 15) mít charakterové rysy, které procházejí změnou rozumným nechaotickým způsobem, 16) být schopna interagovat společensky s ostatními, 17) být schopna komunikovat s ostatními. TOOLEY, Michael. *Personhood*. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 133.

³⁴ Podle Radima Brázdy „[v]šechny definiční pokusy, které prosazovaly určité mentální nebo kognitivní výkony jako konstitutivní pro osobu, měly částečně kontrainstitutivní následky“. BRÁZDA, Radim. *Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět*. In: *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita, 2001, s. 65.

stupních. Osobou se stáváme postupně, nikoli kvalitativním skokem. Přesto náš morální závěr je kategorický. Jedinec buď morální status osoby má, nebo jej nemá. Jakékoliv třídění na osoby a ne-osoby ukládá morální diskontinuitu tam, kde jsou jen psychologicky spojitě body.³⁵

Obvykle se nedomníváme, že jedinec, který je vysoce inteligentní, má hlubší vědomí sebe sama nebo je více autonomní, má vyšší morální postavení než ostatní jedinci, kteří nemají tak vysoce vyvinuté tyto schopnosti. Jak potom vysvětlit to, že osoby mají stejný morální status a že si jsou morálně rovny? Pokud má být empirický funkcionalista důsledný, pak by mělo platit gradualistické pojetí morálního statusu: každý jedinec má různou hodnotu závislou na jeho aktuálních funkcích. Malé dítě má mít například jiný morální status než dospělý lidský jedinec. Zabíjení jedinců by mělo být špatnější, čím vyšší by měl jedinec mentální funkce. Gradualistická morálka je však v hlubokém rozporu s našimi morálními intuicemi, ale také s takovými koncepty jako jsou lidská práva.³⁶ Gradualismus je hierarchický a elitářský.³⁷

Tento problém bývá řešen stanovením „prahu“ mentálních funkcí. Jeff McMahan³⁸ se snažil zachovat požadavek rovnosti všech osob dvoustupňovým přístupem, ve kterém jsou osoby od ne-osob odděleny prahem. Zabíjení jedinců pod určitou hranicí mentálních schopností, pod prahem respektu, se řídí výhradně jejich časově relativními zájmy. Naproti tomu jedinci nad tímto prahem, osoby, jsou maximálně nedotknutelní. Všechny osoby by měly být stejně morálně rovné bez ohledu na to, jak dalece svými rozvinutými schopnostmi přesahují práh oddělující osoby do ne-osob.³⁹

Tim Mulgan kritizuje McMahana z nestabilního spojení humovského názoru, podle kterého mentální schopnosti přicházejí ve stupních, s kantovskou intuicí, která jasně vyžaduje ostrou hranici mezi osobami a ne-osobami.⁴⁰ Je nepravděpodobné předpokládat, že existuje bod, kdy se z ne-osoby náhle stane osoba rovná všem dalším osobám. Vývoj mentálních funkcí je postupný a kontinuální. Příslušné charakteristiky jsou záležitostí stupně a postrádají ostré hranice. Rozdíl mezi jednotlivcem těsně pod prahem a jednotlivcem těsně nad prahem není takový, abychom tomu druhému připisovali respekt jiné kvality. Jak mohou i malé rozdíly v mentálních kapacitách, vést k významným rozdílům v balíčcích práv, které obdrží tito jedinci? Nikdo z nás se zkrátka nedomnívá, že ve vývoji existuje bod, kdy se náhle jedinec promění v osobu, která je nám morálně rovna.⁴¹

³⁵ WASSERMAN, David; ASCH, Adrienne; PUTNAM, Daniel; BLUSTEIN, Jeffrey. „Cognitive Disability and Moral Status.

³⁶ Smrt dvacetiletého mladíka je špatná ve větší míře než smrt devadesátiletého staříka, protože dvacetiletý utrpí větší ztrátu drahocenného života, který mohl prožít. Přestože morálka zdravého rozumu rozpoznává některé gradace v morálním statusu, rovnostářská morálka činí tento rozdíl v míře újmy jako morálně nevýznamný. Podle koncepce Elizabeth Harmanové by neměl být morální status stupňovatelný. Podle ní není důležitá míra újmy, kterou jedinec utrpí, ale to, jestli je tato újma morálně relevantní. To, že jde nějaké entitě ublížit, ještě neznamená, že toto poškození je morálně relevantní. HARMAN, Elizabeth. The Potentiality problem. *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 2003, roč. 114, č. 1–2, s. 173–198.

³⁷ BIRCH, Thomas H. Moral Considerability and Universal Consideration. *Environmental Ethics*. 1993, 15, s. 313–332.

³⁸ McMAHAN, Jeff. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

³⁹ Rovnost osob nad prahem respektu bychom mohli přirovnat k bodům v kruhu, tak jak to učinil John Rawls. Všechny body jsou stejně uvnitř kruhu bez ohledu na to, jak jsou různě daleko od jeho obvodu. Potom jsou všechny osoby stejně morálně rovné, bez ohledu na to, jak daleko jsou od prahu, který odděluje osoby od ne-osob. Viz RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

⁴⁰ MULGAN, Tim. Critical Notice of The Ethics of Killing. *Canadian Journal of Philosophy*. 2004, 34, s. 443–460.

⁴¹ V článku McMAHAN, Jeff. Challenges to Human Equality. *The Journal of Ethics*. 2008, č. 12, 81–104, se McMahan snaží svůj dvoustupňový přístup nahradit třístupňovým přístupem. Tento přístup má dva prahy. Ve stupni osob a ve stupni ne-osob mají jedinci stejný respekt, jaký měli u dvoustupňového přístupu. Nicméně mezi těmito dvěma stupni leží třetí stupeň tzv. přechodový stav, v němž mají jedinci průběžné morální postavení. Průběžný stav je oddělen dvěma prahy: dolním prahem od stupně ne-osob a horním prahem od stupně osob. Díky tomuto přechodovému stavu neexistuje tak ostrá hranice mezi osobou a ne-

3.3 Kruh zdůvodnění

Máme zde dvě arbitrární řešení. Za prvé arbitrárně určíme to, které mentální funkce jsou morálně relevantní. Za druhé arbitrárně určíme práh toho, od jakého stupně jsou tyto mentální funkce morálně relevantní. Jak ale svůj výběr zdůvodníme? Jaké vlastnosti a jaký práh budeme považovat za rozhodující? Které kritérium osoby má platit?

Podle kritiků empirického funkcionalismu všechna kritéria založená na mentálních schopnostech vznikla zcela účelově, abychom mohli bez morálních zábran provádět potraty, embryonální výzkum, asistované reprodukce atp.⁴² Vždy si vybereme takové kritérium osoby, které se nám nejlépe hodí. Funkcionální kritéria osoby vedou také k některým neintuitivním závěrům. Někteří funkcionalisté například musí na základě svého kritéria buď považovat za morálně přípustné zabíjení novorozenců či lidských jedinců s hlubokou mentální retardací, nebo hledat složité vysvětlení, proč se na tyto lidské jedince jejich kritérium osoby vlastně vztahuje.⁴³

To, co určitému lidskému jedinci uděluje status osoby, je rozhodnutí jiných lidských jedinců, že tomuto jedinci bude náležet tento status. Morální status osoby je tak přiřknut arbitrárně. Zastánci ontologického personalismu pak tvrdí, že uznání jiného, než jejich kritéria bude mít fatální následky, neboť jejich kritérium je nearbitrární. Nemají však pravdu.

Při čtení různých teorií morálního statusu zjistíte, že věc je hotová ještě před začátkem. Každý z autorů má jakýsi intuitivní náhled na to, kdo všechno by měl být členem morální komunity a kdo by do ní už neměl patřit. Právě na základě této intuice se pokouší své přesvědčení racionalizovat. Nejprve zná výsledek a pak k němu hledá patřičné argumenty. Pokouší se sestavit teorii, která by odpovídala jeho přesvědčením a zároveň by byla koherentní. Ontologický personalista tak činí také. Protože chce, aby byli osobami všichni lidští jedinci, embrya nevyjímaje, prohlásí za morálně relevantní takovou vlastnost, kterou vlastní všechny lidské bytosti. Protože nesmrtelná duše už není v kurzu, upne své zakotvení na lidský genom či identitu lidského organismu. Většina teorií personality si prosazuje racionální neutrálnost, ve skutečnosti však tyto teorie jen systematizují získaná přesvědčení svého autora.

Je třeba si uvědomit, že jak u ontologického personalismu, tak u empirického funkcionalismu se při určování kritérií personality nejedná o poznávání světa, ale o mocenskou a roztřídující manipulaci se světem. Teoretik personality činí to, co Michael Foucault nazývá „praktiky dělení“.⁴⁴ Provádí mocenský vztah, techniku vyčleňování uvnitř pojmu člověk. Jedinec postrádající určité mentální schopnosti (určitou kapacitu) je v tomto procesu oddělen od ostatních disponujících těmito schopnostmi

osobou jako u dvoustupňového přístupu. K ospravedlnění zabití jedince nacházejícího se v přechodovém stavu je zapotřebí podle McMahana mnohem více než konsekvenencialistické důvody. Navíc jedinec na tomto stupni nacházející se blízko hornímu prahu má být chráněn silnějšími vazbami než jedinec nacházející se blíže dolnímu prahu. Jednotlivci nacházející se těsně pod hranicí horního prahu tak mají být téměř nedotknutelní. V přechodovém stavu tak mají jedinci gradualistické určení jejich respektu. Čím blíže jsou hornímu prahu, tím větší mají morální postavení. Novorozenci a velmi malé děti stojí právě v přechodovém stavu. Přičemž díky jejich potenciálu stát se osobami se jejich morální stav stále zvyšuje, až dokud nedosáhne horního prahu. Navíc jsou novorozenci díky své potencialitě morálně „hodnotnější“, než radikálně postižení jedinci, nebo „inteligentní“ ne-lidská zvířata. Třístupňový přístup je sice více intuitivně přijatelnější, nicméně stále zde máme dva prahy, které poukazují na diskontinuitu v postupném nabývání mentálních funkcí. Tato diskontinuita vede k pověsné otázce, proč tyto prahy položit právě zde.

⁴² VÁCHA, Marek; KÖNIGOVÁ, Radana; MAUER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 186.

⁴³ JIRSA, Jakub. Pojem osoby v diskusi o etice potratů. *Filosofický časopis*. 2014, roč. 62, č. 6.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Myslení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 195–209.

(vlastnících tuto kapacitu) a v tomto procesu se stává objektem. Osoby jsou odděleny od ne-osob. Definice pojmu osoby jsou zneužitelné, mohou být ideologickými či ekonomickými převleky. S těmi, kteří se do definice personality nevejdou se zachází automaticky jako s objekty podle zájmů těch jedinců, kteří se do této definice vešli.

Při určování morálního statusu provádíme morální alchymii, propojujeme biologické či empirické vlastnosti s morálními vlastnostmi. Nedokážeme vysvětlit, proč jsou námi vybrané empirické vlastnosti vlastně morálně relevantní.⁴⁵ Výběr morálně relevantních funkcionálních vlastností přece závisí na rozhodnutí lidských jedinců.⁴⁶ Morálka nespada z nebe, nenajdeme ji v přírodě. O tom, co je a co není morálně relevantní, rozhoduje předem přijatá etická teorie. Ale která etická teorie je platná? Nemáme žádnou morálku před morálkou. Premorálku, která by rozhodovalo o morálce. Nicméně chováme se k lidským jedincům a ke zvířatům tak, jak se chováme, protože jsme se tak k nim chovali i v minulosti. Během dlouhé historie se vytříbily jisté „vzorce chování“, které ukládají, jaké chování je normální a jaké už normální není. Stejně tak se vyvíjí i naše chápání vlastností, které považujeme za morálně relevantní.

4 Evolučně-konzervativní pojem osoby

Konzervatismus není souborem dogmat, které by byly univerzální, neměnné a věčné. Je to především myšlenkový směr, metoda, která nám podává návod na to, jakým způsobem máme přemýšlet, jednat či vládnout. Jiné politické doktríny chápou společnost jako mechanismus a svůj myšlenkový konstrukt se snaží vtěsnat na rozmanitý svět okolo sebe. Konzervatismus chápe společnost spíše jako organismus, který se vyvíjí, ne jako stroj, který je možné zničit a postavit celý znovu a daleko lepší. Společnost a lidská existence je rozmanitá a složitá a nelze ji vtěsnat do nějakých abstraktních schémat.⁴⁷

Podstata konzervatismu spočívá v zachovávaní, v konzervaci. To, co se má zachovávat, jsou tradice. Konzervativcec důvěřuje v konvence a ve zvyklosti, které jsou dlouhými zkušenostmi prověřené. Jsou to nahromaděné pravdy předchozích generací. Tato úcta ke kolektivní moudrosti se projevuje jako předsudky. Tyto předsudky však nejsou pověřivostí. Správný konzervativce by neměl maličerně a tvrdohlavě lpět na svých názorech a být netolerantní vůči názorům druhých. Předsudek není absolutní pravdou, není nezpochybnitelný. Neměli bychom jej přijímat bez důkazů či jej nepodrobovat nějakému zkoumání.

Předsudky jsou vtěleny do intuic, které jsou zděděnými názorovými shodami, které jsme získali v průběhu našeho biologického a kulturního vývoje. Jsou to nahromaděné vědomosti, které jsme zís-

⁴⁵ Empirický funkcionalismus sám o sobě neříká, proč jsou empirické vlastnosti morálně relevantní. CHAPPELL, Timothy. On the Very Idea of Criteria for Personhood. *The Southern Journal of Philosophy*. 2011, roč. 49, č. 1.

⁴⁶ Výběr je arbitrární, ale není svévolný. Existuje rozdíl mezi svévolně zvoleným principem a principem založeným na morálních důvodech. Svévolný princip může být například tvrzení, podle kterého morální status budou mít všichni jedinci bílé pleti, nebo jej budou vlastnit všichni jedinci, jejichž jméno začíná na písmeno A, nebo jen ti, kteří věří v určité náboženství. Naproti tomu schopnost cítění má jasný morální význam. To, že je jedinec schopný cítit bolest nás podněcuje k tomu, abychom se k němu chovali či nechovali určitým způsobem, a to bez ohledu na to, jestli je tento jedinec bílé pleti, jestli jeho jméno začíná na písmeno A, nebo jestli věří v toho či onoho boha. Určitá barva pleti nemůže být morálně zdůvodnitelná. Schopnost cítit bolest však může.

⁴⁷ KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000.

kali pomalým procesem, jsou to nepsaná pravidla. Předsudky a intuice jsou obvykle rychlé odpovědi na určité situace. Pomáhají nám jednat okamžitě, aniž bychom se museli rozhodovat při jednání pomocí nějakých logických pravidel či pomocí „čistého“ rozumu.

Musíme ale vždy následovat cestu našich předků nebo můžeme předsudek takřkajíc „odhodit“? Říká se, že jedním z axiomů konzervativního myšlení je snaha zamezit všem společenským změnám. Existují jistí „rodilí konzervativci“, kteří pohrdají současností a idealizují minulost. „Slovníkoví konzervativci“ zase přijímají věci takové, jaké jsou. Pro „konzervativce filosofy“ je však změna důležitým prvkem konzervatismu.⁴⁸ Už podle zakladatele konzervatismu Edmunda Burka je změna nevyhnutelná a prospěšná. Nesmí však být inspirovaná vykonstruovanou abstrakcí, ale důsledkem všeobecně pociťované potřeby. Musí být pomalá, přirozená a musí se uskutečňovat tak, abychom spatřovali všechny výhody a nevýhody, které přináší. Nikoli revoluce, ale evoluce, postupná reforma, která se snaží zachovávat. I starý řád, i odvěké předsudky se musí přizpůsobit nové skutečnosti, novým poznatkům, novému vědění. Konzervativce musí dodržovat kontinuitu, konzistenci, být obezřetný a prozíravý. Jen tak může být změna prostředkem k zachování a nikoli se stát nepřetržitou transformací vedoucí k destrukci společenských zvyků a institucí.⁴⁹

Podle Petera Singera bychom měli vystavět novou morálku. Na začátku svého budování musíme redukovat na minimum všechny etické koncepce, pojmy, principy a intuice. Musíme novou etiku vystavět na čistě racionálních základech, které jsou prosté emočních a kulturních předsudků. Pokud se závěry nově a od základu postavené etiky budou tvářit jako nesprávné nebo odpudivé, pak nemáme odmítnout tuto novou teorii, ale naopak naše intuice.⁵⁰ Tuto metodologii nazývá Peter Sýkora „Singerovou břitvou“.⁵¹ Singer ale i další teoretici personality se snaží o pohled z ptačí perspektivy, o pohled nezaujatého diváka, ideálního pozorovatele či pohled Boha⁵². Moderní novodobá etika by se neměla snažit uskutečnit revoluci tím, že rázem odmítne všechny naše dlouhou dobu budované intuice a sestaví nový systém pomocí chladného rozumu. Neměli bychom považovat život a lidské tvory za matematický problém. Změna společnosti podle pěvně nalinkovaných abstraktních principů, které jsou racionálně elegantní, administrativně jednoduché, matematicky přesné, ale veskrze nelidské, odporující zvyklostem a intuicím. To je změna, která je konzervatismu cizí.

Morálka je adaptivní vlastnost, která je výsledkem působení evolučních mechanismů. Morálka ve světle evoluční teorie je nástroj, který pomáhá řešit koordinaci mezi jednotlivci a zvyšuje tak výrazně jeho šanci na přežití. jednání, které označujeme za dobré, pomáhají zefektivnit kooperaci a udržují

⁴⁸ BRINTON, Crane. *The Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass., 1949, s. 74–75.

⁴⁹ Není ale stejná revoluce? Nechovají se také tak živé organismy? Živé organismy se mění, postupně se vyvíjí. Evoluce se uskutečňuje po malých krůčcích. Je to protiklad k náhlé revoluci.

⁵⁰ Singerova teorie vychází z abstraktního principu rovného zvážení zájmů všech zúčastněných stran. Je sice jasné, že čistě emocionální reakce nebo intuitivní argument nestačí, musíme přinést racionální argumenty pro chybnost teorie. Ovšemže měli bychom se také zaměřit na to, zda jsou platná východiska dané teorie. Revoluce etiky, kterou by zapříčinila nová od základu postavená teorie, by měla katastrofální následky.

⁵¹ SÝKORA, Peter. Singerova břitva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. *Filosofický časopis*. 2013, roč. 61, č. 3, s. 415–426.

⁵² Viz SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 1993.

společnost pohromadě. Jednání, která označujeme za špatná, naopak způsobují konflikty a rozvracejí společnost.⁵³

Morální pravidla, zvyky, ale také jazyk, kulturu, trhy, to vše vytvořili lidé. Žádný člověk nic z toho ale nenaplánoval. Vše se vynořilo neplánovaně. Morální pravidla, která existují a ke kterým odkazujeme, vznikla „neviditelnou rukou“. Morálka je fenomén, který se vynořuje jednáním lidí, ne díky nějakému plánu jednotlivce či moralizátora. Morální soudy jsou induktivně získané pravdy. Jsou to obecná tvrzení vyvozená z minulých zkušeností. Jsou to opakované vzorce chování, které staletími předáváním nabyly podobu jakýchsi morálních povinností, které ex post odůvodňujeme na základě čistého rozumu jako příkázání z výšin nebo jiným způsobem. Ty vzorce chování či předsudky, které se často opakují, nabývají na důvěře a získávají povahu morálních povinností. Ty vzorce chování či předsudky, které se méně často opakují, nenabývají tolik na důvěře a morálními povinnostmi se nestávají. Mravnost je relativní a v jiných společnostech a v jiných dobách se vyvinuly odlišné podoby. Morální normy stejně jako společnost procházejí vývojem.⁵⁴

4.1 Lidská práva

Lidská práva jsou v liberalismu nadřazena státu, stejně jako je státu nadřazen jednotlivec. Lidská práva jsou přirozená, nepsaná, věčná, univerzální. Jsou souborem principů, které vycházejí z člověka, z jeho přirozenosti, z jeho rozumu nebo také z boží vůle. Robert Alexy definuje lidská práva následujícími pěti prvky: univerzálností, fundamentálností, abstraktností, morální platností a předností před právy pozitivními.⁵⁵

Výčet lidských práv podává například Listina základních práv a svobod. Proč jsou to právě tato práva, a ne nějaká jiná? Co je dělá přirozenými? Pokud nechceme poukázat na užitečnost liberálních práv a prohlašujeme tato práva za inherentní a tedy nezczitelná, musíme je nějakým způsobem zdůvodnit. Lidská práva totiž nemají být projevem vůle lidu, ale výrazem lidské přirozenosti, která je vždy a všude existující. Pokud však žádné takové odůvodnění nemáme, proč nepřijmout tvrzení podle kterého je formulace západních lidských práv kulturní imperialismus, který se snaží vnucovat tato práva zemím africkým, asijským či islámským.⁵⁶

⁵³ HRŠÍBEK, Tomáš. Evoluce přírody. In: HAVLÍK, Vladimír et al. *Z evolučního hlediska: pojem evoluce v současné filosofii*. Praha: Filosofie, 2011, s. 171–206.

Je-li morálka výsledkem dlouhých evolučních mechanismů, stojí pak na pevných základech a můžeme z výsledků evoluce vyvodit nějaké morální normy? Je možná preskriptivní etika? Z nahodilého procesu evoluce a z nahodile vzniklých osobnostních rysů nelze nijak vydedukovat žádné morální zákony. Někaká nahodilá evoluční fakta nevedou k nějakým morálním závazkům. Je něco jiného ukázat evoluční vývoj určitých typů chování a charakterových rysů, které obvykle považujeme za morální, a něco jiného říkat, že tyto typy chování a charakterové rysy, které se vyvinuly, jsou morálně správné. Evoluce upřednostnila nějaké chování, nicméně skok z deskriptivních výroků na normativní je nedostačující, pokud neodpovíme na otázku, proč bychom se takto měli chovat. Morálka se vyvinula na základě nahodilých selektivních procesů. Evoluční vývoj nesleduje nějaký cíl, ani nesleduje žádné morální zákony. Pokud by byla naše evoluční historie jiná, byl by jiný taktéž obsah našich morálních tvrzení. Fakticky vzato neexistují věci, které mají nedotknutelnou morální hodnotu, neexistují věci, které mají neinstrumentální hodnoty. Hodnoty neexistují.

⁵⁴ Ve středověku byl člověk pokládán za mravného, pokud například zabíjel lidi na obranu své cti nebo svého města. Dnes považujeme za mravného člověka takového, který nejí maso, třídí odpad a přispívá na charitu, naopak bychom pokládali člověka za nemorálního, pokud by kohokoli zabil pro čest. RIDLEY, Mat. *Evoluce všeho: jak malé změny přetvářejí svět*. Praha: Argo, 2018.

⁵⁵ ALEXY, Robert. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2004, roč. 52, č. 1, s. 24.

⁵⁶ KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014, s. 259–266.

Zdůvodnění lidských práv není možné bez metafyzické koncepce a musí se opírat o jistý metafyzický základ.⁵⁷ Je však otázkou, jak zdůvodnění docílit v morálně rozmanité společnosti. Pro Alasdaira MacIntyru jsou přirozená práva fikcí. Žádný pokus o jejich zdůvodnění neuspěl, poukaz na jejich pravdivost z intuice, je chybou v argumentaci, a Deklarace lidských práv Spojených národů z roku 1948 se stejně drží zásady nezdůvodňovat jakékoliv tvrzení.⁵⁸ Podle Humovy teze o nemožnosti odvodit normy z faktuálních výroků⁵⁹ se jeví jakékoliv jiné zdůvodnění než transcendentní zdůvodnění existence přirozených práv beznadějně.

Pro konzervatismus jsou přirozená práva liberálními „lákadly“. Pro liberála jsou přirozená práva inherentní člověku, jsou jeho nezcizitelným vlastnictvím. Konzervativci taková přirozená práva odmítají. Podle nich nejsou práva získaná z nějakého abstraktního pojmu člověka, ale jsou výsledkem dlouholeté tradice. Práva existují, ale pouze v rozsahu, v němž mezi lidmi vzniká představa o tom, co je morální či spravedlivé jednání.⁶⁰

Tradice, předsudky, vzorce chování nejsou čistě racionální, ale jsou v nich zahrnuty také emoce a pocity. Z pouhých předsudků vznikla dnešní práva. Průběhem dějin, na pozadí národa, společenských rolí, tříd, náboženství, na základě postupného vývoje a uspořádání společnosti, vzájemným střetáváním jednotlivců, takovým způsobem vznikla lidská práva. Jsou prověřená zkušenostmi. Jejich rozsah a aplikace nabývá rozmanitých způsobů, protože v každé zemi a v každé době jsou poměry lidských životů jiné. Neexistuje žádný abstraktní seznam práv, který by platil vždy a všude, nezávisle na okolnostech. Společnost například může odepřít nějaké právo skupině lidí, protože jsou nezpůsobilí jej uplatnit, například volební právo. To, zda je toto odepření spravedlivé, závisí na konkrétní situaci, nelze jej stanovit na základě lidské přirozenosti. Při jedné situaci může být pro někoho něco právem a v jiné době to však může být nespravedlností.⁶¹ Lidská práva jsou fiktivní pojem, pragmatický instrument. Ústava a Listina základních práv a svobod jsou manifestací minulosti, dějin člověka, ne cary popsaného papíru. Ústava zabraňuje anarchii, je o kompromisu mezi rozdílnými zájmy lidí, kteří ve společnosti koexistují.

Na naše lidská práva se můžeme dívat jako na „zamrzlý kontext“, jehož model byl pod vlivem jistých historických zkušeností akceptován jako užitečný a osvědčený prvek lidské sebezáchovy.⁶² Lidská práva mají nepochybně své liberální kořeny. Měli bychom však být střízliví k obsahu a rozsahu lidských práv, která nejsou jasně a provždy daná. To, že lidská práva nemají absolutní platnost, neznamená, že je máme odmítnout, ale zaujmout k nim s pohledem na minulost konzervativní přístup. Konzervativním procesem formování lidských práv postupnou změnou by mohlo být docíleno takového pojmu práv, který by byl v průběhu času stále upravován. Opuštění zdůvodnění lidských práv na základě jejich inherentnosti, bychom se pak přiblížili také k možnosti přisuzovat subjektivní práva zvířatům. Odstranili bychom pastnou hranici mezi osobami a ne-osobami.

⁵⁷ NICKEL, James. Human Rights. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, 2019.

⁵⁸ MacINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 90.

⁵⁹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1978, s. 469.

⁶⁰ SCRUTON, Roger. *Smysl konzervatismu*. Praha: Torst, 1993.

⁶¹ KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000.

⁶² KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*, s. 263.

4.2 Multikritérium

Teoretici personality obvykle identifikují jako morálně relevantní jen jednu vlastnost nebo související řadu vlastností. Nejčastější z nominovaných jsou vnitřní vlastnosti jako schopnost morálního jednání, vědomí sebe sama, vnímání či druhové členství. Někteří pro změnu vybírají jako morálně relevantní především relační vlastnosti a zohledňují například sociální vztahy.⁶³ Jakákoliv substantivní či jednokritériální definice však nemůže vystihnout pojem morálního statusu. Dělení na osoby a neosoby, na nedotknutelné a ty, kteří mají instrumentální hodnotu, dělení, ke kterým tyto teorie vedou, jsou neintuitivní a černobílé. Potřebujeme daleko komplexnější teorii, teorii, která bude brát ohled na všechny možné příjemce morálního statusu.

Podle Warren je úkolem teoretika, který stanovuje morální status kombinovat různá kritéria či různé morálně relevantní vlastnosti. Musíme přistoupit k multikritériu a spojit všechny poznatky, které zohledňují, jak mentální vnitřní vlastnosti daných jedinců, tak vlastnosti relační. Výsledkem potom nebude jeden morální status, ale škála morálního statusu. Všechny živé organismy budou mít tedy nějaký morální status, ale například ty, které jsou vnímající, budou mít morální status vyšší než ty, které vnímající nejsou. Také ti jedinci, kteří budou zahrnováni do úzké skupiny lidského společenství, budou mít vyšší morální postavení než ti, kteří do toho společenství nepatří.⁶⁴

Měli bychom vyjít z typických vzorců chování, které jsme získali konzervativně-evoluční cestou a které v naší společnosti ukládají jaké chování je správné a jaké nikoli. Jaké chování vůči lidem, zvířatům nebo přírodě považujeme za morální a nemorální?⁶⁵ Uvedu pár příkladů: lidé se nezabíjejí, mrtví lidé se nejedí, ale pohřbívají, zvířata se zabíjejí jen z dobrého důvodu a bezbolestně, činíme morální rozdíl mezi zabitím zvířete za účelem potravy a za účelem zábavy, domácí mazlíčky nejíme, ale obvykle pohřbíváme, téměř vyhynulá zvířata a rostliny chráníme, zbytečné kácení dřevin považujeme za nesprávné.

Výčet určitých chování je dlouhý, a proto je na místě nařčení ze složitosti. Způsobů chování je tolik, že si některé navzájem protirečí. Určovat morální správnost jednání podle takových vzorců by bylo nepraktické. Můžeme ale uvést nějaký soubor obecných norem či zásad, které nám pomůžou určit, co je správné a co špatné, určit chování, které považuje většina za morální a které za nemorální, za opovrhující, zkažené a nemravné. Takový soubor zásad, které zohledňují všechny možné entity, uvedla Warren:⁶⁶

Zásada respektování života: živé organismy nesmí být poškozeny nebo ničeny bez dobrých důvodů.

Zásada proti krutosti: vnímající bytosti nesmí být zabity nebo vystaveny bolesti nebo utrpení, pokud neexistuje jiný proveditelný způsob, jak tak neučinit.

Zásada práv morálních aktérů: morální aktéři mají stejná základní práva, včetně práva na život a svobodu.

⁶³ Například můžeme mít teorii personality, která by chápala jako osoby pouze morální aktéry. Pouze morálnímu aktérovi bychom mohli způsobit morálně relevantní újmu. Děti, senilní lidé, zvířata a další podle této teorie nejsou osobami a spadají do kategorie pouhé věci, která může mít jen instrumentální hodnotu. Takové důsledky jsou velice kontraintuitivní.

⁶⁴ WARREN, Mary Anne. Moral Status. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heat. *A Companion to Applied Ethics*, s. 439–450.

⁶⁵ DIAMOND, Cora. Eating Meat and Eating People. In: *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

⁶⁶ WARREN, Mary Anne. *Moral Status: Obligations to Person and Other Living Things*. Oxford University Press, 1997, s. 148–177.

Zásada lidský práv: v mezích svých vlastních schopností a zásady číslo 3) mají lidské bytosti, které jsou schopné vnímání, ale ne morálního jednání, stejná základní práva jako morální aktéři, a to díky potenciálu stát se morálními aktéry a díky tomu, že jsou součástí lidského společenství.

Mezidruková zásada: v mezích zásad 1)–4) mají ne-lidští členové, kteří jsou součástí naší smíšené sociální komunity, vyšší morální status, než který by se dal založit pouze na jejich vnímání a dalších mentálních schopnostech.⁶⁷

Ekosystémová zásada: živé bytosti a rostliny, které patří k druhům, které jsou ohrožené vyhoubením, mají v mezích zásad 1)–5) vyšší morální status, než jaký by mohl vycházet z jejich vnitřních vlastností.⁶⁸

Zásada tranzitivity respektu: v mezích zásad 1)–6) a v rozsahu, který je proveditelný a morálně přípustný, by morální aktéři měli navzájem respektovat připisování určitým entitám vyšší morální status, i když nevychází z jejich vnitřních vlastností nebo z ekologické hodnoty.⁶⁹

To, jak se chováme k entitám daného typu, závisí na jejich vnitřních i relačních vlastnostech. Bez dobrého důvodu bychom neměli poškozovat živé organismy. Vnímající bytosti mají větší nárok na naše ohledy než organismy, které jsou bez smyslů. Stupeň mentální sofistikovanosti mění rozdíl v hodnotě života určité bytosti, a tedy i její morální status. Být morálním aktérem je dostatečná vlastnost pro to, abychom jejího nositele obdařili plným morálním statutem. Není to však podmínka nutná, protože máme dobré důvody přiznávat morální práva vnímajícím lidským jedincům, kteří morálními aktéry nejsou. Vnímající lidští jedinci i ne-lidští členové naší smíšené sociální komunity mají nárok na vyšší ochranu. To je důvod, proč považujeme potrat v pozdních fázích a infanticidu za morálně nepřípustné a proč dáváme plný morální status malým dětem, a ne více mentálně sofistikovaným zvířatům. To, jak se chováme k určitým druhům zvířat nezávisí jen na jejich vnitřních schopnostech, ale také na tom, jak je jejich druh ohrožený, a na tom, do jaké míry by jeho ztráta ochudila ekosystémy, ke kterým patří.⁷⁰

Na místě je obvinění z obhajoby statu quo, z toho, že za morální se pokládá to, co se normálně dělá, z toho, že naše zažitá vzorce chování nijak neodůvodňujeme. Zdůvodnění našich vzorců chování je však dostatečné na základě konzervativní metody. Navíc tato teorie je evoluční, takže se naše typické vzorce chování mohou časem měnit stejně, jako se mění naše chápání morálního jednání.

Na těchto výše uvedených zásadách se můžeme shodnout. Existuje zdravé jádro, morální otázky, nad kterými rozumní lidé nepochybují, ale také otázky, na kterých se neshodneme. Spory o to, zda je správné zabít zvířata kvůli potravě, zda je potrat morálně přípustný ve všech stádiích těhotenství nebo kolik úsilí máme vynaložit pro záchranu „nějakého“ křečka, když tato snaha dlouhá léta brzdí stavbu dálnice, jsou otázkami, na které nemáme jednoznačnou odpověď. Na tyto „těžké“ otázky dá-

⁶⁷ Máme zvláštní povinnosti vůči psům, kočkám a dalším členům druhů, jejichž vztahy k lidem často zahrnují přátelství a vzájemnou náklonnost.

⁶⁸ Chápeme za důležité chránit každého jedince, který patří do téměř vyhynulého druhu. Naopak v případě neexistence přirozeného nepřítele pokládáme za povinnost počet jedinců u přemnoženého druhu snížit, abychom zabránili vážnému poškození ekosystému a zachránili biologickou rozmanitost Země.

⁶⁹ Například na předměty či místa, které považujeme za „posvátné“ (národní vlajka a další).

⁷⁰ WARREN, Mary Anne. Moral Status. In: FREY, Ramond G.; WELLMAN, Christopher Heat. *A Companion to Applied Ethics*, s. 439–450.

váme a postupem času budeme dávat různé odpovědi, které jsou závislé na okolnostech. Některé tyto odpovědi budou nabývat na důvěře a stanou se z nich typická chování, jiné tolik důvěry mít nebudou.

4.3 Cluster concept

Pojem osoby chápeme jako jasně definovaný, jako pojem, který má pevné hranice, jako pojem aristotelské metafyziky. Kritérium osoby pak musí pevně říkat, kdo do tohoto pojmu spadá a kdo nikoliv. Tak je tento pojem chápán jak u zastánců ontologického personalismu, tak u zastánců empirického funkcionalismu. Pojem osoby by ale měl být chápán zcela jiným způsobem, způsobem konzervativně-evolučním.

Pojem osoby je tzv. „cluster concept“. Je definovatelný stejným způsobem, jako je definovatelný pojem hry. Nedokážeme totiž úspěšně definovat pojem hry, dokážeme ale velmi dobře popsat, co je pro hry typické. Dokážeme vyjmenovat typické vlastnosti her. Nějaká hra však nemusí splňovat všechny tyto typické vlastnosti, abychom ji stále považovali za hru. Podobně je to s pojmem osoby. Nedokážeme jasně definovat kritéria personality, dokážeme ale dobře popsat, co je pro osoby typické. Nějaká bytost však nemusí splňovat všechny tyto typické vlastnosti, abychom ji považovali za osobu. Nicméně bytosti, které nedisponují žádnou z těchto typických vlastností, nemohou být osoby.

Pod evolučně-konzervativním pojmem osoby se tedy skrývá takový pojem osoby, který bude v průběhu času stále upravován, a to na základě našich představ, předsudků a perspektiv, ale také vnějších okolností. Postupem času tak mohou nabývat někteří jedinci vyššího či nižšího morálního postavení, než je tomu doposud.

Závěr

Jak teorie ontologického personalismu, tak teorie empirického funkcionalismu vedou k neintuitivním závěrům. Tyto teorie se také snaží racionalizovat získaná přesvědčení svého autora. Teorie evolučně-konzervativního pojmu osoby místo pevně ohraničených definic morálních statusů (i morálního statusu osoby) vychází z typických vzorců chování, které získáváme konzervativně-evoluční cestou. Vzorce chování nabývají obecných zásad, podle kterých bychom měli jednat. Morální pravidla však prochází vývojem a vynořují se jednáním lidí. Jsou to dlouhými zkušenostmi prověřené konvence. Nejsou a neměly by být projektem morálního teoretika, který by chtěl sestavit etický systém pomocí chladného rozumu, abstraktních principů a odporující tradovaným zvyklostem a intuicím.

Tato teorie také ukazuje, že myslet v etice konzervativně, nemusí znamenat, že dogmaticky prohlašujeme, že každý lidský život je posvátný. Díky tomu, že jsou při připisování určitého morálního statusu nějaké entitě zohledňovaný, jak její vnitřní funkcionální vlastnosti, tak její relační vlastnosti, získáváme komplexnější teorii, která bere ohled na všechny možné příjemce morálního statusu a je daleko intuitivně přijatelnější než obě kritizované teorie personality.

Seznam použité literatury

ALEXY, Robert. „Menschenrechte ohne Metaphysik?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2004, roč. 52 č. 1, s. 15–24. DOI <https://doi.org/10.1524/dzph.2004.52.1.15>.

- BAERTSCHI, Bernard. „The question of the embryo’s moral status“. *Bioethica Forum*, 2008, č. 2, s. 76–80. ISSN 1662-601X.
- BIRCH, Thomas H. „Moral Considerability and Universal Consideration“. *Environmental Ethics*, 1993, č. 15, s. 313–332. DOI enviroethics19931544.
- BRÁZDA, Radim. „Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět“. In: Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Brno: Masarykova univerzita, 2001, B48, s. 61–73.
- BRAZIER, Margaret; CAVE, Emma. *Medicine, Patients and the Law*. Manchester: Manchester University Press, 2016. ISBN 978-1784991364.
- BRINTON, Crane. *The Political Thought in the Nineteenth Century*. Harvard University Press, 1954.
- ČERNÝ, David. „Hodnota lidského života“. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2013, roč. 2013, č. 3. ISSN 1804-8137.
- ČERNÝ, David. „Morální status zvířat“. In: MÜLLEROVÁ, Hana a kol. *Kapitoly o právech zvířat: 'my a oni' z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 129–234. ISBN 978-80-200-2601-9.
- DeGRAZIA, David. *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University, 1996. ISBN 978-0521567602.
- DIAMOND, Cora. Eating Meat and Eating People. In: *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001. ISBN 9780262271660.
- DiSILVESTRO, Russell. *Human Capacities And Moral Status*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. ISBN 978-9048185368.
- ELLIOT, Robert. Identity and the Ethics of Gene Therapy. *Bioethics*, 1993, č. 1, s. 27–40. DOI 10.1111/j.1467-8519.1993.tb00269.x.
- FEINBERG, Joel. Abortion. In: REAGAN, Tom. (ed.). *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256–293. ISBN 978-0075547327.
- FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003. ISBN 80-239-2454-0.
- GRIFFIN, Donald R. *Animals Minds: Beyond Cognition to Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 2001. ISBN 978-0226308654.
- HARMAN, Elizabeth. „The Potentiality problem“. *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 2003, roč. 114, č. 1/2, s. 173–198. DOI <https://doi.org/10.1023/A:1024469419944>.
- HŘÍBEK, Tomáš. „Evoluce přírody“. In: HAVLÍK, Vladimír et al. *Z evolučního hlediska: pojem evoluce v současné filosofii*. Praha: Filosofia, 2011, s. 171–206. ISBN 978-80-7007-358-2.
- HULL, David L. A Matter of Individuality. *Philosophy of Science*, 1978, roč. 45, č. 3, s. 335–360.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1978, s. 469.
- CHAPPELL, Timothy. „On the Very Idea of Criteria for Personhood“. *The Southern Journal of Philosophy*, 2011, roč. 49, č. 1, s. 1–27. DOI <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2010.00042.x>.
- JIRSA, Jakub. „Pojem osoby v diskusi o etice potratů“. *Filosofický časopis*, 2014, roč. 62, č. 6, s. 831–846. ISSN 0015-1831.

- JONES, David Albert. „An Unholy Mess. Why 'The Sanctity of Life Principle' Should be Jettisoned“. *The New Bioethics*, 2006, roč. 22, č. 3, s. 185–201.
DOI <https://doi.org/10.1080/20502877.2016.1238649>.
- KAMM, Frances M. „Moral Status And Personal Identity: Clones, Embryos, and Future Generations“. *Social Philosophy and Policy*, 2005, roč. 22, č. 2, s. 283–307. DOI <https://doi.org/10.1017/S0265052505052118>.
- KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000. ISBN 80-86228-03-7.
- KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014. ISBN 978-80-7502-022-2.
- MacINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
- McMAHAN, Jeff. „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 2008, č. 12, s. 81–104. DOI <https://doi.org/10.1007/s10892-007-9020-9>.
- McMAHAN, Jeff. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0195169829.
- MULGAN, Tim. „Critical Notice of The Ethics of Killing“. *Canadian Journal of Philosophy*, 2004, č. 34, s. 443–460. ISSN 1911-0820.
- NICKEL, James. „Human Rights“, In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, 2019. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>.
- PACOVSKÁ, Kamila. „Etický význam lidství. Obrana druhismu v díle B. A. O. Williamse a C. Diamondové“. *Filosofický časopis*, 2014, ročník 62, číslo 6, s. 863–875. ISSN 0015-1831.
- PALAZZANI, Laura. „Personalism and bioethics.“ *Ethics and Medicine*, 1994, roč. 10, č. 1.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1971, posl. vyd. 2009. ISBN 9780674042582.
- RIDLEY, Mat. *Evoluce všeho: jak malé změny přetvářejí svět*. Praha: Argo, 2018. ISBN 978-80-257-2516-0.
- RYDER, Richard D. *Victim of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society Ltd, 1983. ISBN 0905225066.
- SCRUTON, Roger. *Smysl konzervatismu*. Praha: Torst, 1993. ISBN 80-85639-10-6.
- SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-042-3.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 1993. ISBN 9780521439718.
- SINGER, Peter. „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, 2009, roč. 40, č. 3–4, s. 567–581. DOI <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01608.x>.
- SUCHÁNEK, M. Mýtus ontologického personalismu. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2017, č. 7, s. 49–66. ISSN 1804-8137.
- SÝKORA, Peter. „Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre“. *Filosofický časopis*, 2013, ročník 61, číslo 3, s. 415–426. ISSN 0015-1831.
- TOOLEY, Michael. „Personhood“. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 129. ISBN 9781405163316.

TVRDÝ, Filip. „Charles Darwin a naturalistické koncepte člověka“. In: NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II., Od Kanta po současnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. ISBN 978-80-7325-248-9.

ZAMIR, Tzachi. *Ethics and Beast. A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press, 2007. ISBN 9780691133287.

VÁCHA, Marek. „Problém osoby“. In: VÁCHA, Marek; KÖNIGOVÁ, Radana; MAURER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-7367-780-0.

VÁCHA, Marek; KÖNIGOVÁ, Radana; MAURER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-7367-780-0.

WARREN, Mary Anne. „Moral Status“. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heat (eds.). *A Companion to Applied Ethics*. Blackwell Companions to Philosophy, 2003, s. 439–450. ISBN 978-1-405-13345-6.

WASSERMAN, David; ASCH, Adrienne; PUTNAM, Daniel; BLUSTEIN, Jeffrey. „Cognitive Disability and Moral Status“. In: ZALTA, Edward N. (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012, 2017). Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/cognitive-disability/>.

WILLIAMS, Bernard. „The Human Prejudice“. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135–152. ISBN 9780691134093.

Tento text vznikl za podpory grantu SGS01/FF/2020 Antropocentrismus v etice.

„Ne bez tesknoty čtu teď Nietzscheho.“

Ladislav Klíma a úzkost z ovlivnění

Matěj Klíma

Ústav české literatury a komparatistiky, Filosofická fakulta, Univerzita Karlova

„Poté, co jsi mne objevil, není žádné umění mne najít:

co však je nyní těžké, je ztratit mne...

Ukřižovaný.“¹

Když² v roce 1904 vydal Ladislav Klíma pod iniciálou L. svoji prvotinu *Svět jako vědomí a nic*, dílo nezbudilo žádný ohlas. Teprve Otokar Březina, jemuž Klíma jeden výtisk poslal, rozpoznal hodnotu tohoto spisu a informoval o něm Emanuela Chalupného, který v roce 1906 napsal úvahu *L. Klímův „Svět jako vědomí a nic“*. Črta z české metafyziky a poslal ji Františkovi Krejčímu k otištění v České myslí. Ten však článek odmítnul se slovy „alles schon da gewesen“³. Nejenže Klímovo dílo není spojeno „myšlenkovým tmelem v jeden logický celek“, ale hlavně „neobsahuje opravdu nic, co by otvíralo nějaké nové perspektivy.“⁴ V nekrologu z roku 1928 pak Krejčí srovnával Klímu s Friedrichem Nietzschem, znovu vyjádřil svoji skepsi ohledně originality jeho myšlení a nádavkem jej označil za „chorobný zjev jak v životě společenském, tak v literatuře [...]“.⁵

Ke stejnému závěru – byť po mnohem důkladnějším studiu a sofistickovanější argumentaci – dospěl o více než 90 let později také německý literární historik Urs Heftrich. V knize, která se zabývá vlivem Friedricha Nietzscheho na českou literaturu, věnuje nejvíce prostoru právě Ladislavu Klímovi.⁶ Heftrich postupně zkoumá základní stanoviska Klímova myšlení a srovnává je s jeho velkým předchůdcem. U Nietzscheho nachází myšlenky shodné s Klímovým egodeismem, tedy s přesvědčením, že Já je Bohem, přičemž poukazuje na hluboké osamocení, které sebezbožštění v obou autorech

¹ Jeden z tzv. „šílených lístků“, který odeslal v lednu roku 1889 Friedrich Nietzsche svému příteli Georgu Brandesovi. V té době již začínal filosof podléhat propukajícímu duševnímu onemocnění. (Cituje: HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*, Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 30.)

² Citaci z názvu („Ne bez tesknoty čtu teď Nietzscheho.“) najdeme v dopise Ladislava Klímy Aloisi Fiedlerovi z října 1916. KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*. Praha: Torst, 2006, s. 188.

³ To vše už tu bylo. *Duchovní přátelství: vzájemná korespondence Ladislava Klímy s Emanuelem Chalupným a Otokarem Březinou*, s. 105. Podobně se o Klímovi vyjádřil v recenzi *Traktátů a diktátů* (1922) také redaktor týdeníku *Legionářský směr*, podle nějž se český filosof „ostrým výrazům [...] i své individualistní, krajně naduté a nesociální 'filosofii' učil [...] u Nietzscheho, ale nedoučil.“

⁴ Tamtéž.

⁵ KREJČÍ, František. *Ladislav Klíma. Česká mysl*, 1928, č. 24, s. 281.

⁶ HEFTRICH, Urs. *Ecce deus – Jak se staneme, čím nejsme: Ladislav Klíma*. In: Týž. *Nietzsche v Čechách*, s. 52–85.

vyvolalo. Shodu nachází rovněž v gestu opovrhování a zhnusení člověkem či v přitakání životu se všemi jeho nedostatky. Jednoznačnou návaznost spatřuje také v Klímově konceptu komandující vůle, v tezi o absurdnosti logiky, v popření morálky ve prospěch imoralismu, v duševním aristokratismu, který hlásá typus „vyšších lidí“, nebo v cyklickém pojetí světa, kdy ačkoli se Klíma Nietzscheho věčného návratu téhož vysmívá, dospívá nakonec k obdobným závěrům. V Nietzscheho filosofii nachází rovněž zdroj Klímova ludibrionismu (tj. představy světa jako hry a hříčky vůle). Po formální stránce pak konstatuje podobnost aforistického stylu psaní, jenž je motivován nechutí k budování nějakého filosofického systému. Heftrich rovněž tvrdí, že tam, kde se na první pohled Klíma od Nietzscheho odlišuje, jde jen o stanovisko, které Nietzsche naznačil jako jednu z možností, které však nakonec popřel a překonal.

Rozdílnost obou filosofů tak Heftrich nakonec uznává jen ve vztahu k idealismu a v solipsismu. Za vlastní Klímův přídavek ke svému předchůdci považuje také jeho „bojovný nacionalismus“.⁷ Sečteno podtrženo: považuje Heftrich Ladislava Klímu za pouhého epigona Friedricha Nietzscheho, za „Zarathustrovu opici“:⁸ „[...] po odečtení celého Nietzscheho zbude z jeho díla méně, než si uvědomovali dokonce i Zumr a Patočka.“⁹ Klíma je tak jenom „nafouknutý Nietzsche“,¹⁰ jenž se od svého předchůdce liší pouze radikalizací jeho filosofie, avšak sám nic podstatně nového nepřináší.

Heftrichova studie podněcuje ke střízlivějšímu pohledu na Klímovo dílo, které bylo jeho obdivovateli vykládáno jako „zázrak“,¹¹ „stoprocentní originál“¹² či jako jeden „z největších zjevů dějin myšlení“¹³. Heftrich si také správně povšiml, že Klíma vychází především z Nietzscheho pozdní tvorby, do níž patří velká sebeinterpretace z *Ecce homo*, kde se Klíma skutečně mohl inspirovat např. stylizací do role nelidského ničitele světa („Nejsem člověk. Jsem dynamit.“)¹⁴ či propagováním vlastní jedinečnosti: „[...] odlišuji se od celého lidstva“¹⁵.

V Heftrichově analýze však spatřuji jisté metodologické nedostatky. Za nejzávažnější z nich považuji jeho citátovou komparaci. Heftrich cituje nějaký úryvek z Klímy, aby k němu vzápětí dohledal obdobný citát z díla německého filosofa: „Ukázalo se totiž, že z Klímovy tolik vzývané originality se leccos – i když ne všechno – oddrolí, jakmile ji začneme proklepávat a hledat skryté citáty z Nietzscheho.“¹⁶ Tuto metodu považuji za nešťastnou, neboť ačkoli jsou si Heftrichem citované výroky skutečně podobné, jiný je jejich kontext, který činí i z jinak podobných formulací a stanovisek něco odlišného. Citátová metoda srovnání je navíc nevhodná z toho důvodu, že Nietzsche ani Klíma nevybudovali žádný systém dogmat a že v díle každého z nich je možno najít řadu navzájem si odporujících výroků. Italský filosof Giorgio Colli to vyjádřil následovně: „Kdo interpretuje Nietzscheho z vytržených citátů, podvádí. V dolech tohoto myslitele se dají najít všechny možné kovy. Nietzsche řekl všechno, a také opak všeho.“ Pochybné a z hlediska fungování vlivů v kultuře necitlivé je také Heftri-

⁷ HEFTRICH, Urs. *Nietzsche v Čechách*, s. 84.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž, s. 54.

¹⁰ Tamtéž, s. 79.

¹¹ Otokar Březina. In: *Duchovní přátelství*, s. 154.

¹² FUČÍK, Julius. „Zemřel Ladislav Klíma.“ *Kmen*, 1928, č. 2., s. 80. Otištěno pod pseudonymem Karel Vávra.

¹³ NEUBAUER, Zdeněk. *Deus et natura*. Praha: Sus liberans, 1999, s. 149.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Olomouc: J. W. Hill, 2001, s. 104.

¹⁵ Tamtéž, s. 109.

¹⁶ HEFTRICH, Urs. *Nietzsche v Čechách*, s. 78.

chovo „odcítání“. S výsledkem jeho rovnice Klíma – Nietzsche = téměř nula se nelze moc přít (ve studii to tak skutečně vychází), domnívám se však, že problém literárního ovlivnění vyžaduje daleko subtilnější přístup.

Za dílčí nedostatky Heftrichovy práce pak považuji např. tvrzení o Klímově „bojovném nacionalismu“, které nebere v potaz autorův ambivalentní přístup k českému národu. Klíma sice v mnoha textech nabádá, aby se český národ pozvedl k vznešenosti a síle,¹⁷ které se nejvíce projevíly v husitství, avšak jindy se ke všemu českému staví s přezíráním a opovržením.¹⁸ Heftrich rovněž nepřímou obviňuje Klímu z přímého plagiátorství, když se jen tak mimochodem zmiňuje o Nietzscheho pozůstatosti, „jejíž zveřejnění spadá přesně do doby příprav Světa jako vědomí a nic“.¹⁹ Neříká tedy, že se Klíma u Nietzscheho silně inspiroval, ale že ho dokonce opsal. Na celé studii je potom patrné, že Klíma byl Heftrichovi nesympatický a poněkud protivný. To prosvítá z řady jeho formulací, jakou je např.: „[Nietzschemu by] absolutní vůle, jíž se chtěl solipsista Klíma vyšvihnout na nepopiratelného samovládcce nad světem, připadala ještě nepotřebnější a fiktivnější.“²⁰

S mnoha tvrzeními Urse Heftricha by se zde dalo polemizovat. Spolu s Janem Patočkou bychom mohli vidět Klímovo „metafyzické novum“ v důrazu na absurditu, kterou „vedl u úzkou souvislost s absolutnem“.²¹ Se Stanislavem Starkem bychom mohli hledat rozdílnost v pojetí vůle u Schopenhauera, Nietzscheho a Klímy nebo vidět jedinečnost Klímovy filosofie v tom, že „domýšlí Nietzscheho tak, že považuje člověka nejen za tvůrce světa, ale i za jeho svrchovaného vládce“.²² Podle Pavla Kosatíka spočívá „český, Klímou zosobněný příspěvek k rozpoznání situace člověka ve 20. století v pojmenování jeho grotesknosti.“ „Pokud však neexistuje logika, jak rozlišovat mezi pravdou a fikcí? Je možné najít rozdíl třeba mezi člověkem a Bohem, nebo obojí splývá? Nietzsche se kdysi této otázky lekl, ale Klímu pobavila: světu, v kterém nelze v nic věřit a nic brát vážně, se lze alespoň smát.“²³ Hledat však za každou cenu nějaké prvky originality by bylo stejně nepřínosné jako ji pomocí srovnávání citátů popírat.

Heftrich vytrhává jednotlivé myšlenky z jejich kontextu. Klíma a Nietzsche od sebe nejsou časově tolik vzdáleni, avšak tvoří již v rozdílných epochách. Zatímco Nietzsche je filosofem konce 19. století, Klíma je do jisté míry typickým myslitelem počátku století následujícího. Nietzscheho dílo se nese ve znamení boje proti určitým hodnotám a předsudkům (či „hodnotám“, které Nietzsche jako předsudky odhalil). Klíma nastupuje tam, kde je tato bitva již dobojována. S tím, co jeho předchůdce vy-

¹⁷ Srov. např. KLÍMA, Ladislav. *Rozhodnutí se ke Vznešenosti*. In: KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, Praha: Torst, 2017, s. 186–191.

¹⁸ Viz např. mnohé úvahy z *Českého románu*, negativní hodnocení češtiny i jejích mluvčích v eseji *Vředy na českém jazyku* či výroky typu: „Žmolek z prdele statného drvoštěpa větší má cenu než celá dnešní česká inteligence!“ (KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 64.)

¹⁹ HEFTRICH, Urs. *Nietzsche v Čechách*, s. 71.

²⁰ Tamtéž, s. 67.

²¹ PATOČKA, Jan. Ladislav Klíma – náčrt přednášky. In: PATOČKA, Jan. *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 791. Srov. též: „Absurdita a absolutno tak úzce souvisejí, obojí je dvojnou stránkou téhož. To hlásá Klíma expressis verbis už roku 1922, kdy se o absurditě v evropských myšlenkových kontextech ještě nikde nemluvilo.“ (PATOČKA, Jan. Ladislav Klíma. *Pokus o rozbor klíčových tezí*. In: *Týž. Češi I*. s. 161.)

²² STARK, Stanislav. *Ladislav Klíma a české nietzscheovství*. In: STARK, Stanislav. *Vybrané osobnosti českého filosofického myšlení*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2011, s. 46.

²³ KOSATÍK, Pavel. *Co je odvaha. Ladislav Klíma (1878–1928)*. In: KOSATÍK, Pavel. *Česká inteligence*. Praha: Mladá fronta, 2011, s. 109.

bojoval, se však musí nějak vypořádat. Klíma začíná budovat svoji filosofii na troskách, které ze světa po Nietzscheho „filosofování kladivem“ zbyly. Podle Martina Heideggera Nietzsche jako první rozpoznal klíčový dějinný okamžik, „kdy se člověk chystá převzít vládu nad zemí v celku,“²⁴ a jako první si položil otázku, zda je člověk na převzetí této vlády připraven. Smrt Boha neznamenal konec metafyziky, protože ačkoli Bůh zmizel, nezmizelo místo, na kterém předtím pobýval. Tento prázdný metafyzický prostor se tak stal předmětem zájmu literátů na počátku dvacátého století. Ladislav Klíma se této výzvy chopil tak, že si na uprázdněný boží trůn sám usedl. Co naplat, že tím nakonec připomínal jakéhosi opilého Peršana, „který si v nestřežené chvíli sedl na trůn, s něhož Alexandros právě sestoupil, a rozchechtal se tam.“²⁵

Urs Heftrich zkoumá vliv Nietzscheho na Klímu, aby vyvrátil nadšení některých českých kritiků z Klímovy originality. Zajímavěji se k oběma myslitelům staví např. Miroslav Pauza, jehož cílem není konstatovat spřízněnost obou, ale spíše se na základě této spřízněnosti dobrat k podstatě toho, o čem jim šlo.²⁶ V následujících odstavcích se pokusím osvětlit to, co Nietzscheho vliv na Klímu pro ovlivněného spisovatele znamenal a jak se se svým předchůdcem vyrovnával na psychologicko-umělecké rovině. Klíčem k tomuto přístupu je mi Bloomova logika „úzkosti z ovlivnění“²⁷ a koncepce „estetického života“ Richarda Rortyho. Namísto heftrichovské otázky „co nám autor oproti svému předchůdci přinesl nového?“ si položím spíše otázku „co zdrojový autor znamenal pro autora ovlivněného?“.

Otázka originality byla pro Klímu velice důležitá. Ve Vteřině a věčnosti (1927) publikoval esej Novost a originalita, v níž propaguje originalitu jako základní morální požadavek umělce: „jen v novosti, objevech, dobývání spočívá velkost, 'síla tvůrčí', cennost vůbec. Co nesvíti, tak či onak, svou novostí, je nízké, je nižší než nízké: je prostřední.“²⁸ Vyvléknout se z prostřednosti chtěl Klíma již Světem jako vědomí a nic, který charakterizuje v dopise Emanueli Chalupnému z roku 1905 následovně: „Knížka má je ve vysokém stupni frappantní : frappantní jsou myšlenky, je celková kompozice, je stil a dokonce i interpunkce její. Frappantní je originalita, extravagance a excentričnost, paradoxnost, smělost, bezohlednost, brutalnost, cyničnost, aggressivnost a invektivy její, frappantní je exotičnost, nečeskost její, — právě jako nápadný by byl Ornythorynthus paradoxus v našich lánech mezi křečky a zajíci.“²⁹

Také o své beletrii hovoří Klíma jako o bezprecedentním zjevu v dějinách literatury: „V posledních dvou letech vychrlil jsem pro svou zábavu a zotavení řůru „bel“letrie, desetkrát realističtější a hnusnější než je Zola, 10krát fantastičtější než Hofmann, 10x obscoennější než Casanova, 10x per-versnější než Baudelaire, 10x cyničtější než Grabbe, 10x paradoxnější než Wilde, 10x hrubší než Havlíček, 10x účinnější prostředek k zvracení než „Labyr<int> světa a r<áj> s<rdce>“, [...].“³⁰ Klímovo experimentální psaní je motivováno pohrdáním k téměř všemu, co bylo dosud napsáno, je to „pliv-

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*, s. 32.

²⁵ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 90.

²⁶ PAUZA, Miroslav. Pravda je iluze: Nietzsche a Klíma. *Estetika*, 1988, 25, č. 4, s. 199–214.

²⁷ Harold Bloom v *Úzkosti z ovlivnění* hovoří sice především o poezii, nicméně jeho koncept je zobecnitelný. Bloom sám tvrdí, že úzkostí z ovlivnění „trpíme všichni, básníci i ostatní [...]“ (BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*. Praha: Argo, 2015, s. 63.)

²⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 329.

²⁹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 10.

³⁰ Tamtéž, s. 25.

nutí na vše, co zvalo se litteraturou“³¹ pokus o nalezení takového jazyka, kterým před ním ještě nikdo nemluvil.

Podobné proklamace najdeme i na místech, kde Klíma píše o významu své filosofie. Podle Richarda Rortyho si filosofové jako Hegel, Nietzsche či Heidegger „představují sami sebe v roli 'posledního filosofa'“.³² Klíma sám sebe vidí jako filosofa prvního: „Jen tu vadičku měla filosofie, že neexistovala.“³³ Považuje se tak za prvního skutečného skeptika,³⁴ prvního člověka, u nějž vůle není pouhým instinktem,³⁵ „prvního cele bdícího člověka“,³⁶ prvního iluzionistu;³⁷ zkrátka za „jedinečný fenomén“³⁸. Klíma chtěl být „první zábřesk Nesmírného dne“³⁹, nikoli jen druhý.

Z těchto důvodů byl problém vlastní návaznosti na Nietzscheho pro Klímu velmi palčivý. S Haroldem Bloomem bychom mohli říct, že cítil „ohromnou úzkost ze zadlužení“⁴⁰, hrůzu z toho, že „jeho slovo není výhradně jeho slovem a jeho Múza se před ním kurvila s mnoha jinými“⁴¹. Když ve svém dospívání, které bylo poznamenáno několika traumatickými úmrtími jeho nejbližších, objevil Schopenhauera a Nietzscheho, znamenalo to pro něj zjevení. Oba němečtí myslitelé totiž mluvili o bolesti a utrpení, ale také o možnostech, jak je filosofickými zbraněmi porazit. Tentýž úkol – „zabít filosofii lidské utrpení vůbec“⁴² – si vytknul také Klíma. Klíma oceňuje roli, kterou pro něj Nietzsche sehrál v jeho osobním a filosofickém růstu: „U Schopenhauera více jsem se naučil, u Nietzschea více posílil a povznes.“⁴³ Nicméně později si uvědomuje, že má-li naplnit svůj ideál tvůrčí originality, musí se svého učitele zřeknout. Pro egosolistu Klímu by bylo obzvlášť nešťastné vědomí, že jeho egosolismus nevymyslel on sám, nýbrž jeden z jeho fantomů, jedna z jeho představ. Dosavadní inspiraci Nietzschem a jinými myšlenkovými proudy pokládal za zbabělost, kterou je třeba překonat odvahou k sobě: „plul jsem tu dlouho zbaběle ve vodách stoicismu, nietzscheovského dionysismu, upanišadismu, – ale to vše nebyl jsem já.“⁴⁴

Přesto si však byl Klíma neustále vědom toho, že se z vlivu svého předchůdce zcela nevymanil. Odkazy na Nietzscheho se často paradoxně objevují na těch místech, kde Klíma mluví o své originalitě a jedinečnosti. Je příznačné, že výše zmíněnou esej *Novost a originalita* zakončil Klíma zmínkou o Nietzsche jakožto příkladu originálního tvůrce. V konceptu eseje napsal: „možno si na př. představit, jak by mohlo lidstvo zaplatit Nietzscheho za statisíce nádh<erných> myšlenek, které

³¹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 357.

³² RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 117.

³³ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 437.

³⁴ Srov. KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*. Praha: Torst, 2005, s. 42. Nebo tamtéž, s. 270.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 281.

³⁶ Tamtéž, s. 495.

³⁷ Srov. KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 183.

³⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 547.

³⁹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 58.

⁴⁰ BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*, s. 11.

⁴¹ Tamtéž, s. 67.

⁴² KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 385. Srov. též s *Mojí filosofickou konfesí*: „Po beletrii vrhl jsem se, poprvé soustavně, s vášní ještě větší, rázem na filosofickou praxi, s cílem: zabít všechno utrpení, dojít neměnného blaženého klidu filosofickým, aeternitním hleděním na vše, suverénně komandovaným, zorganizovaným. Ani den od té doby jsem se praktikování filosofie nezpronevěřil.“ (Tamtéž, s. 415.)

⁴³ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 414.

⁴⁴ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 291.

v mil<ionech> exempl<ářích> jeho knih sta milionů lidí čtou a budou číst...?“⁴⁵ Aby však sám jako autor dostal své myšlenky z téhož odstavce („V pravdě: jen ten autor je cenný, je neocenitelný, který přináší lidstvu darem něco, co lidstvo nemá.“),⁴⁶ formulaci pro tisk pozměnil tak, že zmírnil její adorační charakter a k Nietzschemu přiřadil ještě další dvě osobnosti: „poměr člověčenstva k Shakespearovi, Napoleonovi, Nietzscheovi je tentýž, jako poměr mizerného žebráka k tomu, kdo obdaruje jej z čista jasna miliony.“⁴⁷

V dopise Antonínu Křížovi z roku 1913 Klíma píše: „Co neleží na mých cestách, neexistuje pro mne.“⁴⁸ Načež bezprostředně navazuje citace z Nietzscheho *Soumraku* model. V deníku z února 1917 zase Klíma proklamuje svoji odlišnost od všech lidí, aniž by však uvedl, že k formulaci používá Nietzscheho výrok z *Ecce homo*: „To nejvlastnější nalézti – co odděluje mne od všeho lidského.“⁴⁹ Když Klíma píše o své originalitě, z podvědomí se mu začnou vynořovat odkazy na svého předchůdce. V deníku z června 1924 si poznamenává: „[...] jsem nejmimořádnější ze všeho, co tu (u lidstva) bylo, dogma jednou pro vždy. A přece tomu nevěřím. — Nietzsche, přese vše, — červ.“⁵⁰

Přesnější než říct, že byl Klíma o své výjimečnosti přesvědčen, by bylo tvrzení, že se o ní sám neustále přesvědčoval. V deníkových záznamech mají výroky o vlastní originalitě podobnou funkci jako typicky klímovské parole („Jsem Absolutní Vůle“, „Vše mi ve věčnosti prospívá“ apod.). Klíma jimi nekonstatuje stav věcí, nýbrž se jejich pomocí, pomocí „sebekomandujícího myšlení“, pokouší o proměnu sebe sama. Nejsou to fakta, ale cíle, k nimž se má dospět. Jedním z těchto cílů je pak vymanit se z Nietzscheho vlivu: „nezaměňovat se pořád ještě za Niet. atd!“⁵¹; „Neopíčit se tu po jiných (Nietzsche).“⁵²; „Nikdo jiný z lidiček nevyplnil by mou missi.. Jsem vyvolen... [...] jsem mistr v regionech, o nichž lidstvo neví; nepřirovnávat se, nezaměňovat, — nezaměňovat kometu za všelijakou svini, — na př. za Nietz.“⁵³

Urs Heftrich trefně pojmenoval způsob, jakým se Klíma s Nietzschem vyrovnával, jako „princip grandiózního přetrumfnutí“⁵⁴ či „princip imitujícího přehánění, jehož výsledkem je téměř nevyhnutelně karikatura.“⁵⁵ Heftrich to vnímal jako projev neoriginálnosti a jako popud k negativnímu hodnocení Klímova díla. Neuvědomil si však, že svými slovy v podstatě popsal základní mechanismus jakéhokoli literárního ovlivnění. Podle Harolda Blooma jsou veškeré „dějiny plodného básnického ovlivnění [...] dějinami úzkosti a sebespásné karikatury, překrucování a perverzní svévolné revize.“⁵⁶ Heftrich také uznává jistou hodnotu v Klímově jazyku, byť i v tomto případě mluví Klíma v podstatě o tomtéž jako Nietzsche, jen si k tomu vybírá mnohem nevybíravější slovník (např. Bílá svině). Podle

⁴⁵ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 763.

⁴⁶ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 331.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 39.

⁴⁹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 61. Srovnej s výše již citovaným výrokiem Friedricha Nietzscheho: „[...] odlišuji se od celého lidstva.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, s. 109.

⁵⁰ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 280–281.

⁵¹ Tamtéž, s. 232.

⁵² Tamtéž, s. 231.

⁵³ Tamtéž, s. 57.

⁵⁴ HEFTRICH, Urs. *Nietzsche v Čechách*, s. 60.

⁵⁵ Tamtéž, s. 83.

⁵⁶ BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*, s. 36.

Blooma se však opět jedná o zcela přirozený proces: „Hledající poutník zjišťuje, že všechen prostor je zaplněn vizemi předchůdce, a tak se uchyluje k jazyku tabu, aby si pro sebe vymýtil duševní prostor.“⁵⁷

Urs Heftrich přistupoval ke Klímově dílu jako k hotovému výsledku. Podle mého názoru je však daleko přínosnější vnímat je v jeho vzniku — jako dynamický, vnitřně se vyvíjecí proces. Klíma například na teoretické rovině propaguje maximu, že Já je Bohem. To, co z něj ale činí originální osobnost v dějinách myšlení a literatury, je jeho praktické úsilí o naplnění této maximy. Klímovo tvrzení, že je „nejsvobodnější duch, jaký jest a byl“,⁵⁸ lze možná vnímat jako nabubřelou karikaturu Nietzscheho. Jeho snaze o dosažení této volnosti se však posmívat nelze. Žádného autora nemůžeme redukovat na to, „co z něj zbude po odečtení“ myšlenek, motivů a témat jeho předchůdce.

Literární ovlivnění, jak je popisuje Harold Bloom není žádným „čajovým dýchánkem“, nýbrž „vyhrocenou bitvou“.⁵⁹ Není to přátelská inspirativní výměna názorů, ale boj na život a na smrt. V deníkovém záznamu ze srpna 1926 Klíma explicitně vyzývá Nietzscheho na souboj: „Ať kdo chce jak chce hledí ospravedlnit život jakkoli, zůstává život jen sraní se se životem. (Zde musím pořádně hodit rukavici Nietzscheovi...)“⁶⁰

Klíma si dobře uvědomuje, že ze všech myslitelů je to právě Nietzsche, který mu je nejbližší a jemuž vděčí za mnohé z vlastního myšlení. Na řadě míst tak mluví o německém filosofovi s neskrývaným obdivem. „Velký Nietzsche“⁶¹ či dokonce „můj Nietzsche“,⁶² tento „nade všechno pomyšlení veliký muž“⁶³ a „vysloveně geniální personalita“,⁶⁴ je pro Klímu nejlepším spisovatelem⁶⁵ i filosofem, který v mnohém ohledu „učinil víc, než bych mohl“.⁶⁶ Nietzscheho a Schopenhauera měl dlouho rád, „darebáčky, [...] jako hezké holky“.⁶⁷ Obdiv je však neslučitelný s požadavkem vlastní originality.

Klímův vztah k německému mysliteli má podobnou dynamiku jako jeho postoj k „nenáviděnému a milovanému, opovrhovanému a zbožňovanému“⁶⁸ Otokaru Březinovi. Ani Nietzsche není ve světě Klímova myšlení jen pozitivní postavou. Ještě více než v případě českého básníka převládá v souvislosti s Nietzschem hodnocení negativní. Z řady přívlastků a označení, kterými Klíma Nietzscheho charakterizuje, lze vybrat následující: „povrchní Nietzsche“,⁶⁹ „prasečí Nietzsche“,⁷⁰ „červ“, „otrok“, „žvanil“⁷¹ či „sublimní bejk“.⁷²

⁵⁷ BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*, s. 73.

⁵⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 518.

⁵⁹ Srov. charakteristiku Bloomova konceptu Edwarda Saida: BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*, s. 223.

⁶⁰ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 466.

⁶¹ Tamtéž, s. 695.

⁶² KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 491.

⁶³ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 20.

⁶⁴ Tamtéž, s. 169.

⁶⁵ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 247.

⁶⁶ Tamtéž, s. 409.

⁶⁷ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 414.

⁶⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 119.

⁶⁹ Tamtéž, s. 602.

⁷⁰ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 312.

⁷¹ Tamtéž, s. 294.

⁷² Tamtéž, s. 298.

O „nedostatečné velikosti“⁷³ svědčí podle Klímy také jeho zájem o „vyšťourávání malých věcí“⁷⁴ či slabý důraz na praktické aspekty filosofie, které Nietzsche, jehož „vezdejší život [...] byl jen tužkou“,⁷⁵ opomíjel kvůli „spisovatelské dřině, nádeničině“.⁷⁶ Za nedůsledný považuje Klíma také jeho vztah k otázce křesťanství. Nietzsche „padl [...] do nejhlubšího otroctví“,⁷⁷ „přilezl posléze ke kříži: mrzákému zmetečku Věčnosti: věčnému návratu téhož“.⁷⁸ Navzdory kritice teologie a křesťanské morálky zůstal nakonec „teologickým psem až hanba. Teprve u mne to celé sviňstvo přestává.“⁷⁹

Ve známé kapitole Velkého romanu Bílá svině aneb konečné rozřešení problému o vzniku křesťanství se objevuje Nietzsche i jako postava fiktivního příběhu. Panna Marie, která v této blasfemické parodii na evangelium vystupuje jako žena pochybných mravů, dává Pietrovi kromě obscenních návrhů také úkol: zabít Friedricha Nietzscheho. „V... žije mladík ohavný velice velmi, kterýž tamtéž studii svých dbá a který se Friedrich Nietzsche nazývá, a nejen nazývá, lébrž i jmenuje a zove. Tento mladík nešlechtný proti církvi mé ukrutně bojovati bude a Antikrista napíše, kterýž církvi mé škoditi bude velice velmi. I jest vůle boží, aby hanebník tento ze světa zahlazen byl, a tobě, mladíče, mohutný meč v ruku jest dán, abys jej ze světa sprovodil.“⁸⁰ Nietzsche je nejen v Klímově románu, ale i v jeho myšlení postavou, kterou je třeba usmrtit.

Klíma nechtěl originálně jen psát, ale také žít. Jeho souboj s Nietzschem tak není jen záležitostí umělecké a filosofické ješitnosti. Filosofie má být nástrojem k praktickému životu a nikoli naopak: „Chci žít a být, ne něco říci a učit.“⁸¹ A žít dobře (stejně jako psát dobře) znamená žít originálně. Originalita proto není pro Klímu jen devízou uměleckou, ale také požadavkem existenciálním, není to jen nutná podmínka dobrého umění, ale i dobrého života. Tuto koncepci, koncepci tzv. „estetického života“, obhajuje v knize *Nahodilost, ironie, solidarita* a ve studii *Freud and moral reflection* postanalytický filosof Richard Rorty.

Rorty navazuje na heideggerovské úvahy o protikladu neautentického „ono se“ a autentického bytí sebou samým. Člověk má tendenci k upadání do prostřednosti, k životu pod nadvládou „ono se“, má tendenci dělat věci, jak se běžně dělají, číst knihy, které se čtou, a mluvit o nich způsobem, jakým se o nich obvykle mluví.⁸² Takovou existenci Heidegger považuje za „upadlou“, neboť člověku, který žije stejně jako druzí, uniká jeho nejvlastnější možnost být sám sebou. Z letargického života v prostřednosti jej mohou probudit tzv. „existenciály“, mezní situace, jakými jsou např. zkušenost smrti, úzkost, hlas svědomí či nuda, které jej volají k autentické existenci.

Podle Rortyho tak Heideggerovo „tvrzení, že Pobyt je vinen, znamená, že mluví jazykem někoho jiného a žije tedy ve světě, který nestvořil – ve světě, který právě z tohoto důvodu není jeho Heim.“⁸³ Z této perspektivy lze nahlížet některé aspekty Klímova egodeismu. Já není výtvozem světa, nýbrž

⁷³ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 49.

⁷⁴ Tamtéž, s. 247.

⁷⁵ Tamtéž, s. 547.

⁷⁶ Tamtéž, s. 292.

⁷⁷ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 475.

⁷⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.*, s. 409.

⁷⁹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 332.

⁸⁰ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy IV. Velký roman*, s. 298.

⁸¹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 211.

⁸² Srov. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 156–160.

⁸³ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 120–121.

Bohem, který svět svobodně tvoří.⁸⁴ U Klímy zároveň platí, že ani toto sebezbožštělé Já není nějakou neměnnou substancí, nějakým metafyzickým jsovcem s jasně danou podstatou, nýbrž něčím, co samo sebe musí utvářet.

Právě sebeutváření hraje v estetickém životě klíčovou roli. Rorty zastává striktně antiesencialistické pojetí lidského já. Člověk nemá nějakou podstatu, která by byla všem lidem společná a kterou by měl v sobě hledat. Místo otázky „čím jsem?“ by si měl klást otázku „čím se mohu stát?“. Spíše než o sebeočištění, k němuž dle Rortyho vybízí západní filosofická tradice, by měl usilovat o seberozšíření: „Estetický život je životem nekonečné zvědavosti, životem, který chce spíše rozšířit vlastní hranice než hledat svoje centrum.“⁸⁵

Taková existence nemusí nutně znamenat neustálé vyhledávání rozličných zkušeností či experimentování s životem, byť i pro to bychom mohli najít v Klímových textech mnoho dokladů. Podle Rortyho je principiální technikou sebe-rozšíření obohacení jazyka (enrichment of language). Nejde o to vyhledávat nové zážitky, ale zaujímat nová stanoviska k zážitkům starým. Autentickou existenci nezakládají životní události samotné, ale spíše šíře možností, jakými je člověk schopen je popisovat. „Selhat jako básník – a tedy podle Nietzscheho i jako člověk – znamená přijmout popis svého já od někoho jiného [...]. Proč jsem takový, jaký jsem, lze určit jedině vyprávěním příběhu svých vlastních příčin novým jazykem.“⁸⁶

Rortyho výzvu „vytvořit si nové já psaním bildungsrománu o svém starém já“⁸⁷ lze dobře demonstrovat na řadě Klímových textů. Klíma se k osobním událostem života opakovaně vrací. Napsal dvě verze vlastního životopisu. Zmiňuje se o „své zásadě, známé u před Sokratovských filosofů, dnes paradoxní: žít jen svému sebezdokonalování a za okolností, ve stáří, sdělit lidstvu jedním jediným spisem výsledky svého života.“⁸⁸ Je příznačné, že Klíma zde píše o výsledcích svého života, nikoli myšlení, jak by se dalo u filosofa očekávat. Spoustu osobních zkušeností, blížících se až k mystickým zážitkům, popisuje Klíma v textech rozličných žánrů z různých období svého života. Cholupický den, „den mé největší porážky a největšího mého vítězství“,⁸⁹ líčí Klíma ve dvou dlouhých dopisech Antonínu Pavlovi až o téměř čtyři roky později.

Způsob, jakým je člověk schopen popisovat svoji minulost a vlastní charakter, je způsobem, jak lze sám sebe obohatit, jak rozšířit vlastní hranice, a stvořit tak dokonalejší verzi sebe sama. Neexistuje žádné v čase homogenní já, o němž lze jen různými způsoby smýšlet a mluvit. „Změna toho, jak mluvíme, znamená i změnu toho, čím jsme.“⁹⁰ Souhlasím s Janem Staňkem, podle něhož navazuje Ladislav Klíma na antickou tradici filosofie jako duchovních cvičení. Cílem takové filosofie není v první řadě poznání světa, nýbrž přeměna sebe samotného. Filosof nemá tvořit systém poznání, ale své

⁸⁴ „Přistoupím k úloze tvůrce světa.“ (KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 201.) „Jsem výrobcem světa, toť má jediná funkce, služba.“ (Tamtéž, s. 202.)

⁸⁵ Vlastní překlad. RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge University Press, 1991, 154.

⁸⁶ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 31.

⁸⁷ Tamtéž, s. 133.

⁸⁸ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 11.

⁸⁹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 94.

⁹⁰ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 22.

vlastní já. V dopise Miloši Srbovi z října a listopadu 1916 Klíma napsal: „Hlavní dílo člověka je stvořit sama sebe.“⁹¹

Aby však člověk stvořil sám sebe jako autentickou bytost a nikoli jen jako kopii nějakého předešlého vzoru, musí se zbavit zděděných slovníků a být schopen popsat minulost tak, jak by to nikdo jiný nedokázal. Musí si stvořit vlastní vkus, podle něhož se sám bude posuzovat. Klíma výslovně píše: „Jednoho dne, z čista jasna zkus s nejstrašnějším napjetím vůle udělat ze své duše tabulam rasam, – a popisuj ji zcela novým písmem – s příšernou neohrožeností a přísností!“⁹²

Nietzscheho filosofie je slovníkem, z něhož se Klíma nejvíce naučil, a od něhož se musí právě proto nejvíce osvobodit. „Dokud ještě obdivuju Nietzscheho, jsem červ. Vyhnat si to už jednou ze střev.“⁹³ Na rozdíl od jiných filosofů, o nichž Klíma píše, pro něj německý myslitel neznamena jen soubor světonázorů, s nimiž lze souhlasit nebo nesouhlasit, ale stává se postavou z masa a kostí, postavou, kterou lze mít rád „jako hezkou holku“ či si ji hnusit jako „červa“. Klímovo myslitelské a umělecké úsilí vychází z dynamického napětí mezi obdivem k Nietzschemu a snahou co nejvíce se od něj distancovat. Tato dynamika se podobá heideggerovskému souboji mezi neautentickým „ono se“ a nejvlastnější možností „být sám sebou“.

Prvotním způsobem lidské existence je podle Heideggera právě „ono se“.⁹⁴ Člověk se nerodí jako autentická, originální bytost, ale musí si tuto autentičnost vydobýt. Předpokladem autentického života, předstupněm sebeutváření a osvobození se od diktatury „ono se“, je nutně silné uvědomění si vlastní závislosti. Tuto službu pro Klímu vykonával Nietzsche. Klíma si byl silně vědom své závislosti na německém mysliteli, ale právě toto vědomí pro něj bylo motorem neustálého tvůrčího experimentování, hledání nových témat a výrazových forem, ale i nových způsobů, jak pohlížet na sebe a na vlastní minulost. Dalo by se tak říct, že Nietzsche plnil v Klímově tvůrčím úsilí roli heideggerovského „existenciálu“. Vědomí závislosti na svém předchůdci vedlo k touze po absolutní nezávislosti, k touze po nalezení vlastního, osobitého jazyka, a tedy i vlastní a osobité existence.

Seznam použité literatury

- BLOOM, Harold. *Úzkost z ovlivnění*. Praha: Argo, 2015.
- FUČÍK, Julius [VÁVRA, Karel]. Zemřel Ladislav Klíma. *Kmen*, 1928, č. 4/5 (květen), s. 80.
- HEFTRICH, Urs. *Nietzsche v Čechách*. Praha: Hynek, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?* Praha: OIKOYMENH, 2014.
- KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*. Praha: Torst, 2005.
- KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*. Praha: Torst, 2006.
- KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy III. Svět atd.* Praha: Torst, 2017.
- KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy IV. Velký roman*. Praha: Torst, 1996.

⁹¹ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy II. Hominibus*, s. 206.

⁹² Tamtéž, s. 479.

⁹³ KLÍMA, Ladislav. *Sebrané spisy I. Mea*, s. 280.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 160.

[autor neuveden]. Ladislav Klíma: Traktáty a diktáty. Filosofické úvahy. *Legionářský směr*, 1922, roč. 3, č. 16, 13. 4. 1922, s. 5.

Duchovní přátelství: vzájemná korespondence Ladislava Klímy s Emanuelem Chalupným a Otokarem Březinou. (Uspoř. Jaroslav Kabeš.) Praha: Jan Pohořelý, 1940.

KOSATÍK, Pavel. Co je odvaha. Ladislav Klíma (1878–1928). In: Týž. *Česká inteligence*. Praha: Mladá fronta, 2011, s. 107–111.

KREJČÍ, František. Ladislav Klíma. *Česká mysl*, 1928, č. 24, s. 281–282.

NEUBAUER, Zdeněk. *Deus et natura*. Praha: Sus liberans, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Olomouc: J. W. HILL, 2001. ISBN 80-86427-13-7.

PATOČKA, Jan. Ladislav Klíma – náčrt přednášky. In: Týž. *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 783–798 (Orientace, 1967).

PATOČKA, Jan. Ladislav Klíma. Pokus o rozbor klíčových tezí. In: PATOČKA, Jan. *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 153–164.

PAUZA, Miroslav. Pravda je iluze: Nietzsche a Klíma. *Estetika*, 1988, č. 4, s. 199–214.

RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge University Press, 1991.

STARK, Stanislav. Ladislav Klíma a české nietzscheovství. In: Týž. *Vybrané osobnosti českého filosofického myšlení*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2011, s. 43–49.

Pyrrhón a India – orientalizujúca interpretácia filozofie Pyrrhóna z Élidy

Katarína Dženisa Rajtíková

Filozofická fakulta Univerzity Komenského

Úvod – Orientalizujúca interpretácia ako snaha o zaplnenie bieleného miesta v bádání

O tom, že v antickom období sa Gréci stretávali aj s východnými kultúrami niet pochyb. Otázke ich vzájomného stretu a jeho následkov z hľadiska kultúrneho, spoločenského či filozofického sa už venovalo viacero publikácií. V posledných rokoch doslova renesanciu zažíva otázka vplyvu Indie na filozofiu a filozofa Pyrrhóna z Élidy (365–360 až do 275–270 pred Kr.), ktorý sa pokladá za zakladateľa antického helenistického skepticizmu. Súčasní bádatelia odkazujú najmä na prácu Flintoffa (1980), ktorý vo svojom vplyvnom článku *Pyrrho and India* poukázal na prehliadanie možnosti orientálneho vplyvu napriek doxografickej evidencii v zlomkoch, ktoré označil za nezdôvodnené. Totiž, v súvislosti s Pyrrhónovou filozofiou máme k dispozícii až dve miesta v zlomkoch, ktoré explicitne hovoria o pôvode Pyrrhónovej filozofie v Indii. Väčšina bádateľov však, ako tvrdí Flintoff, postupuje v bádání tak, akoby táto evidencia nikdy neexistovala, pričom reakciu bádateľov k tejto téme dokladá citátom Longa: „Je nemožné poznať, či orientálne vplyvy hrali významnú časť v Pyrrhónovom filozofickom vývoji.“¹

Predmetná evidencia dokazujúca Pyrrhónovo ovplyvnenie Indiou sa zakladá na zlomkoch, ktoré nachádzame v diele Diogena Laertskeho *Životopisy slávnych filozofov (Vitae philosophorum)*. V prvom zlomku sa o Pyrrhónovi hovorí, že „(...) bol najprv maliarom a počúval Stilponovho syna Brysona, podľa Alexandrovho zaznamenania v *Nástupníctvach filozofov*, potom [počúval] Anaxarcha, nasledujúc ho všade, takže prišiel do styku aj s gymnosofistami v Indii a mágmi. Zdá sa, že tam si osvojil najvznešenejší spôsob filozofického bádania, zavedúc, ako hovorí Askanios z Abdér, učenie o agnosticizme a zdržaní sa úsudku.“² Podľa druhej zmienky, ktorá má hovoriť o vplyve Indov na Pyrrhóna – Pyrrhón odišiel od ľudí a žil samotárskym spôsobom života, pričom do spoločnosti ľudí chodil vraj len zriedkavo: „Robil to vraj preto, lebo počul akéhosi Indu, ako robil Anaxarchovi výčitky, že ten, kto navštevuje kráľovský dvor, nemôže naučiť druhého byť dobrým.“³

Práve takéto konanie – zrieknutie sa spoločnosti a život mimo domova (ako dokazuje druhá zmienka) – naberá celkom nový rozmer v súvislosti so zmienkou o možnom indickom ovplyvnení

¹ LONG, Anthony A. (1974, 80), citované v FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*. *Phronesis*, 1980, roč. 25, č. 1, s. 88–108.

² DL IX, 11, 61 (v preklade M. Okála, 1954).

³ DL IX, 11, 63.

Pyrrhóna. Hoci nemožno vždy rozlíšiť nakoľko ide o vernú historickú správu o živote Pyrrhóna alebo len o akési zveličovanie či pololegendy, ktoré však v prípadoch slávnych osobností v antickom Grécku boli bežné. Pojem gymnosofisti (γυμνοσοφισταί) tzv. nahí filozofi totiž odkazuje na potulných indických askétov, ktorí sa zriekli spoločnosti. To bola podľa Flintoffa prax, ktorú vraj dobre opisujú práve rané džinizistické a buddhistické spisy.⁴ Druhý použitý termín – mágovia (μάγοι) – je viac sporný, mohol v tomto kontexte odkazovať na iránskych kňazov⁵, no Flintoff argumentuje, že v tomto kontexte a storočí (4. pred Kr.) opäť odkazuje skôr na indických svätých mužov: buď hinduistov, džinizistov alebo buddhistov.⁶

Práve tieto dve doxografické správy v nadväznosti na Flintoffovu štúdiu, v ktorej poukázal na úzke prepojenie medzi Pyrrhónovou filozofiou a indickým myslením so zameraním primárne na buddhizmus v Indii (a čiastočne aj džinizmus)⁷ sa stali základom pre tzv. orientalizujúcu interpretáciu⁸ filozofie Pyrrhóna z Élidy.

Súhrnné označenie orientalizujúca interpretácia zahŕňa všetky také interpretácie bádateľov, ktoré obhajujú vplyv orientálnej múdrosti v teoretickej a/alebo praktickej rovine na Pyrrhónovu filozofiu. Primárnym záujmom proponentov orientalizujúcej interpretácie je stále buddhizmus, ktorý svojimi markantnými podobnosťami s Pyrrhónovou filozofiou skutočne priťahuje pozornosť. Dokonca tieto podobnosti priznávajú aj bádatelia, ktorí nie sú zástancami orientalizujúcej interpretácie. V tejto súvislosti uveďme citát bádateľa Betta (2000) v ktorom zhrňa, v čom sú si tieto dve, bežne chápané ako nezávislé myšlienkové tradície blízke, no zároveň v opozícii voči zástancom orientalizujúcej interpretácie aj varuje pred unáhlenými závermi: „Nie je neobvyklé, že si študenti pri prvom stretnutí s pyrrhónskym skepticizmom všimnú podobnosť s určitými postojmi, všeobecne prepojenými s východným myslením. Konkrétne sa predpokladá, že obom je spoločné určité odlúčenie od zmyslového alebo materiálneho sveta. Z tohto odlúčenia vyplýva zvláštny pokoj alebo vnútorný mier. Na tejto úrovni všeobecnosti možno povedať, že takéto postoje zastáva Pyrrhón ako aj jeho neskorší nasledovníci. Preto má východná paralela tendenciu rovnako sa zmeniť o ktoromkoľvek období pyrrhónizmu, o ktorom sa diskutuje. Na tejto úrovni všeobecnosti je opäť ťažké poprieť podobnosť. Avšak, aj keď je toto akokoľvek podnetné, obzvlášť v kombinácii so správou, že Pyrrhón sa skutočne stretol s niektorými indickými mysliteľmi – tiež nepríjemne vágne. Chceli by sme pozorovať detailnejšie podobnosti pred tým, ako budeme predpokladať východný vplyv na Pyrrhóna (nehovoriac na pyrrhónizmus všeobecne).“⁹

⁴ FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*, s. 88.

⁵ Viac o termíne mágovia (μάγοι) či mágia (μαγεία) vo vzťahu ku gréckej filozofii v 5. až 4. storočí pred Kr. – teda pred Pyrrhónom, pozri: KALAŠ, Andrej; ŠKVRNDA, František. Od Zoroastra k Sókratovi: Vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (I). *Filozofia*, 2018, roč. 73, č. 2, s. 85–96. KALAŠ, Andrej; ŠKVRNDA, František. Od Zoroastra k Sókratovi: Vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (II). *Filozofia*, 2018, roč. 73, č. 3, s. 212–223.

⁶ FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*, s. 88.

⁷ Flintoff v rovine porovnávania prvkov s indickým myslením primárne pracoval s buddhizmom ako nábožensko-filozofickým systémom, pričom značnú pozornosť tiež venoval aj džinizmu. Pri niektorých porovnávaných prvkoch Pyrrhónovej filozofie s indickým myslením, primárne v súvislosti s Pyrrhónovým skepticizmom nebolo možné jasne rozhodnúť, či konkrétny skúmaný prvok vykazujúci podobnosť s Pyrrhónovou filozofiou patrí skôr k buddhizmu alebo k džinizmu. Flintoff sa však vo svojich záveroch prikláňa napokon k buddhizmu ako tomu nábožensko-filozofickému systému, ktorý mohol byť veľmi pravdepodobný kandidát pre ovplyvnenie Pyrrhóna resp. Pyrrhónovej filozofie.

⁸ Túto kategóriu (orientalist) preberáme a prekladáme v súlade s Kalašom (2009).

⁹ BETT, Richard. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford University Press, 2000, s. 169.

V súčasnosti, ako sme už spomenuli, ponúkli autori Beckwith (2015) či Kuzminski (2008), čiastočne Halkias (2014), veľmi detailné preskúmanie rôznych prvkov z Pyrrhónovej filozofie a buddhizmu. Na základe týchto podobností dospeli k záverom o jednoznačnom vplyve buddhizmu na Pyrrhónovu filozofiu.¹⁰ Predmetný príspevok sa preto pokúsi priblížiť niektoré z najmarkantnejších podobností, v ktorých sa títo bádatelia azda najviac zhodujú. Vzhľadom na obmedzený rozsah tohto príspevku si však nenárokujeme na úplnosť.

Odklon od teórie, dôraz na prax a cieľ

Kľúčovou stratégiou spomínaných bádateľov spájajúcich Pyrrhónovu filozofiu (resp. pyrrhónizmus¹¹) s buddhizmom je v prvom rade identifikácia toho, čo by sme vo všeobecnosti mohli nazvať aj odklon od teórie a dôraz na prax. Všetka nevyhnutná teória obsahujúca základné doktríny Pyrrhónovej filozofie a buddhizmu slúži ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, ktorým má byť určitý stav mysle. V prípade buddhistických doktrín to má vyjadrovať metafora člnu predstavujúceho základné buddhistické doktríny, pomocou ktorého možno preplávať oceán, no potom ho stačí odvrhnúť, pretože sa stane zbytočným.¹²

V Pyrrhónovej filozofii by o nadradenosti praxe nad teóriou vzhľadom na cieľ mohol svedčiť kľúčový zlomok nazývaný aj Aristokleova pasáž¹³, ktorý vyjadruje jadro Pyrrhónovej filozofie. Začína

¹⁰ Kuzminski nehovorí o priamom prenose buddhizmu na Pyrrhónovu filozofiu, ale radšej o pretvorení buddhizmu v antickom Grécku (KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Plymouth: Lexington Books, 2008, s. 5). V podobnom duchu sa vyjadruje aj Halkias, podľa ktorého pyrrhónizmus tak, ako môže byť zrekonštruovaný na základe Timónovej správy, nepredstavuje žiadnu známu formuláciu raného buddhizmu, ale Pyrrhónov systém myslenia predstavuje prvé svedectvo raných gnozeologických a soteriologických cieľov buddhizmu v Gréckych zdrojoch. (HALKIAS, Georgios T. When the Greeks Converted the Buddha: Assymetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures. In: WICK, Peter; RA-BENS, Volker. *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. Brill, 2014, s. 78.). Z tejto trojice súčasných bádateľov azda najkontroverzejší záver zastáva Beckwith, podľa ktorého raný pyrrhónizmus je najskorším filozoficko-náboženským systémom historicky datovateľným a jasne rozpoznateľným ako buddhizmus (BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton University Press, 2015, s. 61.).

¹¹ Podobne, ako nás informuje Bettov citát (pozri pozn. 9), niektorí autori nerozlišujú medzi filozofiou Pyrrhóna z Élidy a neskorším pyrrhónizmom (tzv. neopyrrhónizmus, pozri: KALAŠ, Andrej. *Ranný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt? Odhalenie filozofického postoja a jeho metamorfózy v antike*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2009, s., 17), ktorého najznámejším proponentom bol Sextos Empirikos. Jeho diela *Pyrrhoniae Hypotyposes (Základy pyrrhónskej skepsy)* a *Adversos mathematicos (Proti učencom)* považujú autori, ktorí nerozlišujú medzi historickým Pyrrhónom a neskoršou pyrrhónskou školou založenou Ainesidémom v 1. st. pred Kr. za najdôležitejšie v skúmaní pyrrhónizmu ako celku, na čele ktorého podľa nich stál Pyrrhón z Élidy. Jednoducho – medzi historickou osobou a filozofiou Pyrrhóna z Élidy a neskoršími nasledovníkmi pyrrhónizmu nepredpokladajú títo bádatelia diskontinuitu. Keďže títo bádatelia nerozlišujú medzi Pyrrhónom a neskorším pyrrhónizmom, budeme predkladať argumenty týchto bádateľov tak, akoby sa týkali historického Pyrrhóna, s ktorým je podľa nich (neskorší) pyrrhónizmus v jednote. Týka sa to najmä Kuzminski (2008), ale aj staršie práce McEvilley (McEVILLEY, Thomas. *Pyrrhonism and Madhyamika. Philosophy East and West*, 1982, roč. 32, č. 1, s. 3–35. McEVILLEY, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. NY: Allworth Press, 2002.).

V tejto súvislosti tiež považujeme za dôležité ozrejmiť, že vzhľadom na rozličné pramenné texty, z ktorých jednotliví zástancovia orientalizujúcej interpretácie vychádzajú, sa potom vo svojich záveroch líšia. Výber práce s pramennými textami je práve závislý od toho, či bádatelia predpokladajú kontinuitu alebo diskontinuitu „Pyrrhónskej školy“ (teda v protiklade k tým, ktorí za autentický a relevantný text považujú práve Aristokleovu pasáž).

¹² FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*, s. 94.

¹³ Predmetný zlomok nie je Pyrrhónov text, pretože Pyrrhón sám ani nič nenapísal. Predmetný zlomok pochádza od Timóna, azda najvernejšieho Pyrrhónovho žiaka, ktorý vo svojom diele zachytil jadro Pyrrhónovej filozofie. Táto Timónova časť považovaná za jadro Pyrrhónovej filozofie sa zachovala v diele *Dejiny filozofie* Aristoklea z Messény. Jednotlivé časti z *Dejín* – totiž jednotlivé knihy, na ktoré bolo Aristokleovo dielo rozdelené potom – konečne nachádzame u cirkevného otca Eusebia v diele *Preparatio Evangelica*. Pyrrhónovu filozofiu potom máme k dispozícii až cez tri sprostredkujúce články. O autenticite a význame Aristokleovej pasáži pozri viac napr. BETT, Richard. *Pyrrho, his Antecedens, and his Legacy*, s. 14–18.

totiž tvrdením, že na to, aby sme boli blažení, treba hľadať na tri nasledovné záležitosti: „(...) po prvé, aká je prirodzenosť vecí, po druhé, akým spôsobom sa máme voči nim správať a napokon, aký následok vyplynie pre tých, ktorí sa budú takto správať. O veciach však (Pyrrhón), ako hovorí (Timón), vyjavuje, že sú celkom rovnako nerozlišiteľné, nemerateľné a nerozhodnutelné. Preto vraj ani naše zmysly, ani názory ani nehovoria pravdu, ani sa nemýlia. Preto im vraj ani nemožno veriť, ale máme byť bez názoru, neprikláňať sa ani na jednu stranu a byť neutrasiteľní. O každej jednej veci máme hovoriť, že nie väčšmi je, ako nie je, alebo že nie väčšmi aj je aj nie je, ako ani nie je, ani nie nie je. Pochopiteľne, pre tých, ktorí sa takto správajú, vraví Timón, vyplynie ako následok spočiatku zmĺknutie v reči, potom však neutrasiteľnosť...“ (Aristocles apud Eusebium, Praep. evang. XIV, 18, 2,4 – 4,3, fr. 53 Caizzi, v preklade A. Kalaša 2009, 108).

Zástancovia orientalizujúcej interpretácie preferujú také čítanie uvedeného zlomku, v ktorom predmetné tri záležitosti, na ktoré treba hľadať, sú podriadené cieľu, ktorým je blaženosť (εὐδαιμονία) v jej veľmi špecifickej – totiž negatívnej forme ako duševná neutrasiteľnosť (ἀταραξία). Ataraxia je potom veľmi odvážne spájaná s buddhistickým stavom nirvány, pričom predstavuje ukončenie všetkej strasti dosiahnutím konečného poznania. „V oboch filozofiách sú používané rovnaké „antinomické“ argumenty k dosiahnutiu transformácie ľudského vedomia, v ktorom je na bežný svet zrazu nahliadané ako na neskutočný, ako to, čo Indovia nazývajú ako závoj nevedomosti (mája).“¹⁴

Úloha Pyrrhónovej filozofie preto spočíva skôr v akomsi spôsobe života v protiklade k teoretickým skúmaniam toho, ako sa svet má. Kuzminski o pyrrhónizme – počnúc Pyrrhónom v tomto kontexte tvrdí, že: „[p]redstavuje nový prístup k ľudskej skúsenosti, takej, ktorá sa môže ukázať v našich ťažkých časoch ako užitočná. V protiklade k iným antickým západným filozofiám nepredstavuje žiaden pohľad, teóriu ani presvedčenie akéhokoľvek druhu. Je to skôr prax, osobitý spôsob života, ktorý bol rozvinutý radom antických gréckych filozofov, počnúc Pyrrhónom z Élidy na konci štvrtého storočia pred Kr. a pokračujúc cez Sexta Empirika, gréckeho lekára, ktorý žil v druhom storočí po Kr. a ktorého texty, ktoré sa zachovali, sú hlavnými pyrrhónskymi spismi, ktorými disponujeme.“¹⁵

Podobnosť s buddhizmom tak, ako nám ozrejmuje bádateľ Beckwith, tkvie v tom, že rovnako v učení Pyrrhóna ako aj Buddhu nie je nikdy badať záujem o metafyzické otázky (a ani o epistemológiu)¹⁶, pretože tie nie sú podstatné a odvádzajú pozornosť od cieľa. Pyrrhón sa totiž neprikláňal k žiadnej teórii ani mienke, radil nestotožňovať sa so žiadnymi názormi a radšej sa zdržať úsudku o veciach (ἐποχή). Všetky veci (pragmata) sú totiž ustanovené len podľa zvyku, v ľudských záležitostiach sú nestále a majú preto len konvenčnú platnosť. Práve vďaka takémuto rezignovanému postoju k metafyzickým skúmaniam, mohol Pyrrhón dosiahnuť ataraxiu. Takúto stratégiu mal tiež využívať aj Buddha, ktorý učil „nechať všetko tak“, vďaka čomu dosiahol nirvánu¹⁷, pričom formuláciou „nechať všetko tak“ sa myslia práve metafyzické otázky.

Buddha vo svojom učení používal pri vysvetľovaní svojho zámeru často prirovnania, cieľom ktorých bolo vyjadriť určitý postoj alebo vzťah k teóriám a ich formulovaniu, a to v súvislosti s tzv. nezodpovedanými otázkami (avjakra). Je to celkovo štrnásť otázok, na ktoré Buddha v tradičných tex-

¹⁴ FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*, s. 94.

¹⁵ KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, s. 1.

¹⁶ BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 51.

¹⁷ Tamže, s. 38.

toch priamo neodpovedá. Sú to otázky týkajúce sa existencie sveta v čase, v priestore, existencie Buddhu po smrti a toho, či je duša totožná s telom. Prvé tri z otázok sú formulované spôsobom, či Buddha po smrti 1) existuje 2) neexistuje 3) existuje aj neexistuje 4) ani neexistuje ani nie neexistuje.¹⁸

Najrozšírenejší názor odborníkov na štúdium buddhizmu v súvislosti s dôvodom, prečo Buddha na tieto otázky neodpovedá, je práve ten, že podľa Buddhu odpovedať na takéto typy otázok zo soteriologického¹⁹ hľadiska nie je dôležité, pretože poznanie odpovede by jednoducho nevedlo k cieľu. A práve to má manifestovať aj jedno z prirovnaní, ktoré v súvislosti s nezodpovedanými otázkami nachádzame v Čulamalunkjasútre, a ktoré si dovoľíme čitateľovi predostrieť. Mních Malunkjaputta sa pýta Buddhu hore uvedené otázky, a zároveň mu ukladá podmienku. Zodpovedanie otázok má určiť, či mních Malunkjaputta bude aj naďalej nasledovať Buddhu v jeho učení. Buddha však prirovnáva mníchove otázky (avjakrta) k situácii, keď človeka postrelia šípom: „Je to, ako by človeka zasáhl šíp potrený jedem; jeho priatelia a druhoví, jeho rodina a príbuzní by zavolali lekáre, aby se na ten šíp podíval. A ten muž by řekl: 'nevytáhni ten šíp, dokud se nedozvím, zda byl člověk, který mě zasáhl, z bráhmanského stavu nebo kšatrija, vaišja či šúdra'²⁰...dokud se nedozvím jeho jméno a rodinu... zda byl vysoký, malý nebo střední výšky...' Tyto věci by nezjistil, ale zemřel by.“²¹

Takéto a podobné príklady nachádzané v sútrových materiáloch nám demonštrujú, že všetky snahy o zodpovedanie takýchto a podobných otázok sú zbytočné – nevedú totiž k praxi, zaoberať sa nimi znamená premárniť možnosť dosiahnuť cieľ. Aj svetový buddhológ Gethin upozorňuje, že metafyzické skúmania môžu byť dokonca škodlivé: „Buddhizmus sám seba považuje za systém, ktorý ponúka tréning v správaní, meditácii a porozumení, ktoré konštituuju cestu vedúcu k ukončeniu utrpenia. Všetko sa má podriaďiť tomuto cieľu. V tejto súvislosti Buddhova náuka predpokladá, že záujem o určité presvedčenia a myšlienky o absolútnej povahe sveta (teda o metafyzike) a o ľudskom osude skôr zabraňuje nášmu pokroku v ceste ako mu napomáha. Ak budeme trvať na skúmaní toho, čomu veriť o svete a o ľudskom osude predtým, než začneme nasledovať cestu, nikdy sa na ňu ani nevydáme.“²²

Videli sme teda, že nielen medzi zástancami orientalizujúcej interpretácie Pyrrhónovej filozofie panuje zhoda v tom, že jedným z hlavných spoločných znakov je dôraz na prax a dosiahnutie cieľa (účelu). V tomto zmysle obe náuky proponenti orientalizujúcej interpretácie označujú ako teleologické: „[p]yrrhónizmus vykazuje pozoruhodnú podobnosť s indickým buddhistickým myslením vo svojej neobvyklej teleológii (grk. τέλος; telos) a metódach na dosiahnutie cieľa filozofickej kontemplácie.“²³ Bádateľ Halkias však zdôrazňuje, že podobnosti medzi nimi sú ešte silnejšie, ak skúmame Pyrrhónovo použitie termínu „pragmata“ (πράγματα), ktorý sa prekladal vo všeobecnosti ako

¹⁸ Porovnaj Madždžhima nikajá 63, trans. Bhikkhu Bodhi (1995, s. 533–536).

¹⁹ Ak je soteriológia náukou o spáse, potom ide o typ otázok, ktoré z hľadiska buddhizmu ako náuky o spáse nie sú dôležité.

²⁰ Tieto kategórie označujú štyri tradičné spoločenské triedy v Indii zvané aj kasty.

²¹ Madždžhima nikajá (Majjhima Nikáya), 63, citované podľa WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony. *Buddhistické myslenie: úplné uvedení do indické tradície*. Praha: ExOriente, 2011, s. 45.

²² GETHIN, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 65–66.

²³ HALKIAS, Georgios T. *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, s. 76, ale porovnaj aj BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 44.

„vecí“.“²⁴ Tomuto termínu a jeho buddhistickému „náprotivku“ sa budeme preto venovať v nasledujúcej časti.

Pragmata – dharmy

Halkias upozorňuje na to, že už pred ním sa argumentovalo, že Pyrrhónovo použitie termínu pragmata (πράγματα) má oveľa širší významový rozsah. Totiž, oproti bežnému prekladu tohto termínu ako „vecí“ vo význame fyzikálnych vecí, môže referovať na celú škálu javov. Tento mnohovýznamový termín tak podľa Halkiasa môže byť dokonca prekladom ne-gréckeho termínu dharma (vec), ktorý, použitý v pluráli ako dharmy (veci) referujú v buddhizme na „objekty vedomia“.²⁵ Totiž, v niektorých buddhistických textoch sa hovorí, že adept sa musí cvičiť v pozorovaní dhariem ako dhariem – t. j. ako stále vznikajúcich a zanikajúcich objektov vedomia bez toho, aby sme im pripisovali podstatu, ktorá by ich definovala – pretože, ako Halkias dopĺňa – dharmy sú bez duše a prázdne.²⁶ Podobne je to aj s Pyrrhónovým použitím termínu pragmata ako vecí, ktoré sú svojou povahou „rovnako“ (ἐπίσης) „bez rozlíšenia“ (ἀδιάφορα), „bez miery“ (ἀστάθμητα) a napokon „mimo rámec uvažovania a úsudku“ (ἀνεπίκριτα).²⁷ Takáto charakteristika otvára možnosť pripodobneniu k veciam v buddhizme – teda dharmám. Totiž Pyrrhón pri pozorovaní a skúmaní postojov, ktoré vo vzťahu k fenomenálnej realite zastávame, učil nedôverovať našim zmyslom a zdržať sa úsudkov a názorov týkajúcich sa ich pravdivosti. Toto Pyrrhónovo správanie malo predstavovať, podobne ako v buddhizme tréning vo videní za fenomenálny svet, ktorý nám je daný prostredníctvom našich zmyslov. Práve tento tréning napokon vedie k pyrrhónskemu stavu pokoja, v prípade raného buddhizmu k nirváne. Na základe prekladu termínu „pragmata“ ako „javý“ či „fenomény“, možno tvrdiť, že Pyrrhón rovnako ako Buddha dospeli v postoji voči nim – cvičením sa vo videní „javov ako javov“ t. j. ako vznikajúcich a zanikajúcich objektov vedomia – k rovnakému výsledku.

Detailnejšiu analýzu v súvislosti s prekladom a použitím termínu pragmata ponúkol bádateľ Beckwith, ktorý tento termín namiesto zaužívaného prekladu ako „vecí“ v zmysle fyzikálnych vecí a v protiklade k Halkiasovým „fenoménom“ či „javom“ prekladá ako „etické vecí“ alebo „etické záležitosti“.²⁸ Tvrdí, že v Pyrrhónovom použití tohto termínu nie je žiaden dôvod domnievať sa, že by malo ísť o preklad vecí v zmysle fyzikálnych vecí, pretože použitie „pragmata“ ako „sporné etické záležitosti“ bolo v gréckej filozofii všadeprítomné, čo dokladá vybraným citátom od Plútarcha: „hádajú sa o tom, či je táto vec (pragma) zlá alebo dobrá, či biela alebo nie-biela.“²⁹ Práve fakt, že o tieto veci sa ľudia sporia v otázke dobra a zla má svedčiť o tom, že pojem pragmata nesie etické konotácie. Ba

²⁴ HALKIAS, Georgios T. *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, s. 76.

²⁵ Porovnaj HALKIAS, Georgios T. *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, s. 77.

²⁶ Tamže.

²⁷ Pre porovnanie uvádzame aj anglické originály charakteristík vecí: ἀδιάφορα – „without differentiations“, ἀστάθμητα – „without measure“, ἀνεπίκριτα – „beyond the scope of reasoning and judgement“. Porovnaj HALKIAS, Georgios T. *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, s. 77.

²⁸ Angl. „ethical things“, „ethical matters“. Porovnaj BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 24.

²⁹ Plutarch *Adversus Colotem* (Stephanus 1109 D7) citované v BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 24.

čo viac, tento význam dosvedčujú aj zmienky o Pyrrhónovom živote ako napr. o Pyrrhónovi a psovi³⁰, podľa toho, na čo Pyrrhón myslel referoval použitím termínu *pragmata*, boli práve tieto etické sporné záležitosti, ktoré sú stanovené len podľa zvyku.

Aká je tu však podobnosť s buddhistickým termínom *dharma*? Beckwith predstavuje podobnosť oboch náuk v mimoriadnych detailoch, a to na základe Pyrrhónovej charakteristiky vecí. Aristokleovu pasáž vyjadrujúcu jadro Pyrrhónovej filozofie, ktorú sme citovali v predošlej časti práce, Beckwith prekladá tak, že totiž všetky veci sú „nerozlíšiteľné podľa logického rozdielu“ (*adiaphora*), ďalej „nestabilné, nevyvážené, nemerateľné“ (*astathméta*) a napokon „nerozhodnuteľné, nestanovené“ (*anepikrita*).³¹ Rovnakú charakteristiku³² vecí (*dharmy*), zvanú aj *trilakšana* nachádzame aj v budhizme, konkrétne v zbierke buddhistických textov s názvom *Anguttara-nikája*³³. Veci (*dharmy*) sú *anítja* (nestále), *duhkha* (neuspokojivé, nedokonalé, nestále) a *anátman* (bez vnútornej totožnosti).³⁴

Na základe toho, že v budhizme nachádzame rovnakú charakteristiku vecí len v inom poradí ich prvkov, potom samotný termín *dharma* je totožný s termínom *pragma* (πράγμα) ako nositeľom významu „etická vec“. Beckwith v tejto súvislosti tvrdí, že Pyrrhónova verzia je taká blízka indickému budhizmu, že to musí byť prakticky jej preklad.³⁵ Pre zreteľnosť stotožnenia charakteristík vecí v oboch náukách si dovoľíme tieto dvojice termínov aj s konečným prekladom na tomto mieste uviesť pod sebou nasledovne:

Veci (*pragmata*, *dharmy*) sú:

ἀνεπίκριτα – *anítja* = netrvalé

ἀστάθμητα – *duhkha* = nestále

ἀδιάφορα – *anátman* = bez vnútornej totožnosti

Na základe stotožnenia termínu *dharma* s Pyrrhónovým termínom *pragma* a v závislosti od totožnej charakteristiky (oboch) vecí, sa potom termín *dharma* nemôže prekladať v bežnom fyzikálnom zmysle ako „vec“. Dôvodom je totiž Buddhov postoj voči metafyzickým otázkam, ktorému sme sa venovali v predošlej časti príspevku, a na ktoré odmietal odpovedať, a preto sa označujú ako nezodpovedané otázky (*avjakrta*). Vždy, v oboch náukách ide preto o sporné (etické) záležitosti, tvrdí Beckwith – naopak, keby to tak nebolo, keby boli veci (*pragmata*) rozhodnuté a bol by v nich jednotný

³⁰ Ide o nasledovnú zmienku o Pyrrhónovi „Jedného dňa skočil na neho pes a veľmi ho naľakal; na výčitky, ktoré mu preto ktosi robil, odpovedal, že je veľmi ťažké vyzliecť sa úplne z človeka, že sa však usiluje, ako len môže, bojovať proti veciam predovšetkým skutkami, a ak nemôže, aspoň rečou.“ (DL IX, 11, 66). Pre ostatné zmienky, na ktoré Beckwith naráža v súvislosti s Pyrrhónovým žitým postojom, ktorý má dokazovať etické konotácie termínu *pragmata* pozri DL, IX, 11, 61–69.

³¹ Angl. ἀδιάφορα = „undifferentiated by a logical differentia“, ἀστάθμητα = „unstable, unbalanced, not measurable“ a napokon ἀνεπίκριτα = „unjudged, unfixed, undecidable“. Pri preklade posledného starogréckeho výrazu *anepikrita* sme v slovenskom preklade zvolili v oboch Beckwithom uvádzaných anglických termínoch „unjudged“ a „undecidable“ synonymný preklad ako „nerozhodnuteľné“, BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 23.

³² Dovoľujeme si upozorniť, že v tomto prípade označenie „rovnaká charakteristika“ je pomerne trúfale vyjadrenie, keďže v rámci Pyrrhónovej charakteristiky vecí Beckwith uviedol k jednotlivým členom viaceré, zdá sa, nesynonymné preklady. Vzhľadom k tomu, že každý z troch členov Pyrrhónovej charakteristiky vecí (*adiaphora*, *astathméta*, *anepikrita*) umožňuje, ako vidíme, viacero významov, nie je potom podľa nás príliš prekvapivé – vzhľadom na túto významovú nejednotnosť – ak nájdeme v inej (v tomto prípade buddhistickej) náuke „podobné“ prvky s tými, ktoré patria k Pyrrhónovej filozofii.

³³ *Anguttara-nikája* je jednou z piatich *nikájí* (zbierok), ktoré tvoria tzv. *Suttapittaku* pálijského kánonu – súbor voľnejších Buddhových rozpráv (*sutta*, resp. v sanskrte známejší termín *sútra*).

³⁴ BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 29.

³⁵ Tamže, s. 32.

súhlas, neboli by charakterizované tak, ako ich charakterizoval Pyrrhón (a teda aj Buddha) a nevznikli by medzi ľuďmi v týchto (etických) veciach problémy.³⁶

Prostredníctvom Beckwithovej argumentácie vidíme, že podobnosť, resp. v Beckwithovom prípade totožnosť, oboch termínov *pragma*, *dharma* – sa odvíja najmä od toho, ako prekladáme a interpretujeme práve ich jednotlivé vlastnosti. To, čo jednoznačne podčiarkuje totožnosť oboch konceptov na akejsi všeobecnejšej úrovni, je, že etické veci sú charakterizované jednak trojako a zároveň negatívne, a to vo forme *non-x*, *non-y* a *non-z*.

Problémy orientalizujúcej interpretácie

V predošlých častiach sme uviedli viaceré argumenty proponentov orientalizujúcej interpretácie založených na identifikácii podobností Pyrrhónovej filozofie s buddhizmom. Niektoré boli viac alebo menej detailné či sofistikované. V tejto, poslednej časti sa pokúsime predstaviť niektoré závažné problémy s predloženými argumentami. Vzhľadom na rozsah tejto práce, ktorý nám žiaľ neumožňuje vyčerpávajúce kritické preskúmanie predmetných podobností si však nenárokujeme na úplnosť.

Z uvedených podobností, ktoré aj v súčasnosti vyvolávajú kritické reakcie³⁷, detailnejšie preskúmate pomerne problematickú podobnosť termínov *pragma* a *dharma* a s tým súvisiacej trojakej charakteristiky každej z týchto vecí – nech už označuje etické veci či javy. A to hneď z viacerých hľadísk.

V prvom rade treba priznať, že oba termíny majú vo všeobecnosti veľmi široký významový rámec, v prípade termínu *pragma* preklad ako „etická vec“ či dokonca „konanie“ skutočne pripúšťa.³⁸

Interpretácia oboch predmetných termínov ako etických vecí je však možná na základe (stotožnenia) ich spoločných charakteristík. Odhliadnuc od toho, že charakteristiky termínov *pragma* a *dharma* sú podobné len v prípade zámeny poradia jednotlivých prvkov, je aj samotný preklad týchto jednotlivých prvkov pomerne neštandardný, a to v oboch prípadoch – v starogréckom jazyku aj sanskrte. Celkovo totiž používanie sanskrtských termínov je v prípade stotožnenia s ich starogréckymi ekvivalentami zavádzajúce. V opozícii voči Beckwithovej práci s textami v sanskrte radia autori Johnsons a Shults pracovať s pálijským kánonom, ktorý je pre skúmanie raného buddhizmu naprosto relevantný.³⁹ To platí samozrejme aj v prípade pálijskej verzie *Anguttara-nikája*, no táto kritika sa týka aj odvolávania sa na iné buddhistické práce, ktoré Beckwith predkladá pre zdôvodnenia svojich tvrdení len zo sanskrtu a nie z pálijského jazyka. Ekvivalentom termínu *anátman* v pálijskom jazyku je termín *anattá*. V pálijskej verzii textu *Anguttara-nikája* nachádzame zreteľnejší význam výrazu *anattá* vo formulácii „*sabbe dhamma anattá*“. Beckwith prekladá sanskrtský termín *anátman* adjektívne ako „bez vnútornej identity“, čo však z hľadiska pálijskej syntaxe nie je možné. Totiž o tomto

³⁶ BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 24.

³⁷ Jednou zo súčasných reakcií je recenzná štúdia Johnsonsa a Shultsa (2018), ktorí sa vyhradujú pomerne kriticky voči Beckwithovej práci (2015). Uzatvárajú, že hoci je Beckwithova práca veľmi ambicióznou, jej filozofické či historické výsledky nie sú presvedčivé, pretože vykazujú závažné metodologické nedostatky. (JOHNSONS, Monte Ransom; SHULTS, Brett. *Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy*. *Comparative Philosophy*, 2018, roč. 9, č. 2, s. 1–40.)

³⁸ Porovnaj heslo *πράγμα* v LSJ, s. 1457.

³⁹ Porovnaj JOHNSONS, Monte Ransom; SHULTS, Brett. *Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy*, s. 22.

termíny sa mnoho diskutovalo medzi odborníkmi na buddhizmus, pričom, zdá sa, medzi nimi panuje zhoda. Termín *anattá* je podstatým menom mužského rodu, preto pálijská gramatika a syntax dikujú, že adjektívne preklady ako „bez ja“ (without self) alebo „nemajúce dušu“ (not having a soul) nemôžu byť správne.⁴⁰ Termín *anattá* vo výraze „*sabbe dhammá anattá*“ znamená explicitne „ne-Ja“ ako negácia substantíva *atta(n)* (sanskrt *átman*, v preklade „Ja“). Predmetná pasáž z *Anguttara-nikája* potom hovorí, že totiž všetky veci sú ne-Ja⁴¹. Vzhľadom na diskusie o tomto termíne v súvislosti s charakteristikou dhariem je vhodné citovať Richarda Gombricha, popredného svetového indológa a znalca pálijského jazyka aj sanskrtu, podľa ktorého: „tretia charakteristika je často nesprávne prekladaná (občas aj mnou samotným v minulosti) ako 'nemajúca ja alebo podstatu'. To je skutočne to, ako to interpretovali neskorší buddhisti, ale nebol to pôvodný význam... to slovo znamená 'je nie-Ja' skôr ako 'nemajúce *átman*'.“⁴²

Odhliadnuc od tohto, v buddhistickom diskurze často skloňovaného, no najmä centrálneho pojmu – *anátman*, vykazuje Beckwithom prezentovaný preklad *trilakšana*, vyjadrujúcej charakteristiku dhariem ako doslovného prekladu Pyrrhónovej charakteristiky vecí ešte závažnejší problém. Nie je vôbec jasné, či v prípade charakteristiky dhariem (*trilakšana*) je tento koncept v buddhizme centrálnym resp. „jadrom buddhistickej praxe“ a „srdcom a dušou žitého buddhizmu akéhokoľvek druhu“⁴³. Totiž, ako upozorňujú vo svojej štúdií Johnsons a Shults, *trilakšana* je „len abstrakcia z niečoho, čo je anonymným diskurzom v neznámom kontexte.“⁴⁴ Danú pasáž, ktorá má byť „slávnym tvrdením Buddhu“, Beckwith zároveň necituje vcelku a nie je jasné, odkiaľ tento slávny výrok pochádza. Kvôli tomu si čitateľ nemá možnosť overiť ju v plnom znení. Rovnako tak chýba aj zdôvodnenie či upozornenie, že daná pasáž nie je uvádzaná ako celok. Charakteristika dhariem (*trilakšana*) vyjadruje tradičnú buddhistickú vieru, pričom absentuje akýkoľvek dôkaz o tom, že by mala byť *trilakšana* slávna a zároveň prečo sa Beckwith domnieva, že daná pasáž by mala byť explicitne Buddhovými slovami. Navyše, Beckwith síce nazýva *trilakšanu* známym tvrdením Buddhu, ktoré podľa neho možno nájsť v rôznych zdrojoch, no predkladá len jeden zdroj, a to už spomínané dielo *Anguttara-nikája*. Popri tom však ignoruje pálijskú verziu predmetného textu, ktorý je, ešte raz uvedme, pre skúmanie raného buddhizmu kľúčový.

Záver

Na samý záver nám zostala otázka, ako zhodnotiť predchádzajúce argumenty a s nimi spojené problémy. Dostali sme sa vďaka nim bližšie k odpovedi na otázku o podmienenosti Pyrrhónovej filozofie buddhizmom? Domnievame sa, že poskytnúť definitívnu odpoveď na tomto mieste nie je možné – taká práca by si vyžadovala nielen širší rozsah, ale ešte oveľa hlbšie a detailnejšie skúmanie problematiky. Definitívne rozhodnúť otázku Pyrrhónovho ovplyvnenia buddhizmom vo svojej praktickej či

⁴⁰ JOHNSONS, Monte Ransom; SHULTS, Brett. *Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy*, s. 23.

⁴¹ Tamže, s. 23.

⁴² GOMBRICH, Richard. *What the Buddha Thought*. London: Equinox Publishing, 2009, s. 70.

⁴³ Porovnaj BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 32.

⁴⁴ JOHNSONS, Monte Ransom; SHULTS, Brett. *Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy*, s. 25.

teoretickej časti filozofie však ani nebolo našou ambíciou. Samotným cieľom nášho príspevku bolo primárne predstaviť orientalizujúcu interpretáciu Pyrrhónovej filozofie a ozrejmiť jej východiská. Tému, ktorá v našom slovensko-českom akademickom prostredí nie je detailne reflektovaná.⁴⁵

Na to, aby bola otázka o podmienenosti Pyrrhónovej filozofie buddhizmom definitívne rozhodnutá, je, myslíme si, jednoznačne potrebné zohľadniť aj iné argumenty, než tie, ktoré sú založené na podobnostiach medzi oboma náukami. Na celú problematiku je potrebné nahliadať takpovediac v širšom kontexte. Ide o zohľadnenie takých otázok, ktoré sa týkajú predovšetkým historického kontaktu Grékov s Indami počas Alexandrovho ťaženia do Indie, s ním súvisiacich jazykových kompetencií jednotlivých aktérov a možnostiach dorozumievania sa medzi sebou. V neposlednom rade treba uvážiť argumenty týkajúce sa autenticity a relevantnosti Diogenových správ nielen o Pyrrhónovi v spojení s jeho žitým postojom, ale aj o cestovaní iných Grékov do cudzích zemí a pod. Nemenej dôležité sú, samozrejme, aj metodologické otázky a mnohé iné, ktoré by si však zaslúžili hlbšie skúmanie a plochu na samostatný príspevok. Naším primárnym cieľom po predstavení orientalizujúcej interpretácie a jej východísk bolo predložiť a preskúmať argumenty založené na podobnostiach medzi oboma myšlienkovými smermi, ktoré sú azda najzásadnejšie resp. sú to vlastne najmä tie, na ktoré sa bádatelia vo svojom skúmaní najviac sústreďujú. Veríme, že tento cieľ sa nám podarilo aspoň čiastočne naplniť.

Zoznam použitej literatúry

- BETT, Richard. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford University Press, 2000. ISBN 978-0198250654.
- BECKWITH, Christopher I. *The Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton University Press, 2015. ISBN 978-0-691-16644-5.
- DECLEVA CAZZI, Fernanda. *Pirrone, Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis, 1981.
- FLINTOFF, Everard. Pyrrho and India. *Phronesis*, 1980, roč. 25, č. 1, 1980, s. 88–108. DOI: 10.2307/4182084.
- GETHIN, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998. ISBN 978019289223.
- GOMBRICH, Richard. *What the Buddha Thought*. London: Equinox Publishing, 2009. ISBN 978-1845536145.
- HALKIAS, Georgios T. When the Greeks Converted the Buddha: Assymetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures. In: WICK, Peter; RABENS, Volker. *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. Brill, 2014. ISBN 978-9004255289.

⁴⁵ Výnimku v našom slovensko-českom akademickom prostredí predstavuje Kalaš, ktorý sa detailne venoval Pyrrhónovi a jeho myslieniu (KALAŠ, Andrej. *Ranný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt? Odhalenie filozofického postoja a jeho metamorfózy v antike*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2009. KALAŠ, Andrej. The Problem of Truth and Happiness and Self-Refutation in the Philosophical Viewpoint of the World by Pyrrho of Elis. *Studia philosophica*, 2019, roč. 66, č. 1, s. 9–26.), pričom čiastočne reflektoval aj otázku možného orientálneho pôvodu, pozri KALAŠ, Andrej. *Ranný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt? Odhalenie filozofického postoja a jeho metamorfózy v antike* a KALAŠ, Andrej; RAJTÍKOVÁ, Katarína. Ako dosiahnuť duševný pokoj? Ataraxia u filozofa Pyrrhóna z Élidy. *Psychiatria pre prax*, 2019, roč. 20, č. 2, s. 72–77.

- JOHNSONS, Monte Ransom; SHULTS, Brett. Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy. *Comparative Philosophy*, 2018, roč. 9, č. 2, s. 1–40. DOI [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2018\).090204](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2018).090204).
- KALAŠ, Andrej. *Ranný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt? Odhalenie filozofického postoja a jeho metamorfózy v antike*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2009. ISBN 978-80-223-2519-6.
- KALAŠ, Andrej. The Problem of Truth and Happiness and Self-Refutation in the Philosophical Viewpoint of the World by Pyrrho of Elis. *Studia philosophica*, 2019, roč. 66, č. 1, s. 9–26. DOI <https://doi.org/10.5817/SPh2019-1-2>.
- KALAŠ, Andrej; RAJTÍKOVÁ, Katarína. Ako dosiahnuť duševný pokoj? Ataraxia u filozofa Pyrrhóna z Élidy. *Psychiatria pre prax*, 2019, roč. 20, č. 2, s. 72–77.
- KALAŠ, Andrej; ŠKVRNDA, František. Od Zoroastra k Sókratovi: Vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (I). *Filozofia*, 2018, roč. 73, č. 2, s. 85–96.
- KALAŠ, Andrej; ŠKVRNDA, František. Od Zoroastra k Sókratovi: Vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (II). *Filozofia*, 2018, roč. 73, č. 3, s. 212–223.
- KUZMINSKI, Adrian. Pyrrhonism and the Madhyamaka. *Philosophy East and West*, 2007, roč. 57, č. 4, s. 482–511. DOI 10.1353/pew.2007.0052.
- KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Plymouth: Lexington Books, 2008. ISBN 9780739125069.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. ISBN 978-0198642268. (skratka LSJ)
- LONG, Anthony A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Duckworth, 1974 (1996). ISBN 978-0715612385.
- LONG Anthony A.; SEDLEY, David N. *The Hellenistic Philosophers I*. Cambridge University Press, 1987. ISBN 9780521275569.
- Majjhima Nikāya: The Middle Length Discourses of the Buddha*. Prel. Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995. ISBN 978-0861710720.
- McEVILLEY, Thomas. Pyrrhonism and Madhyamika. *Philosophy East and West*, 1982, roč. 32, č. 1, s. 3–35. DOI 10.2307/1398749.
- McEVILLEY, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. NY: Allworth Press, 2002. ISBN 978-1581152036.
- WARREN, James; SHEFFIELD, Frisbee (eds.). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York – London: Routledge, 2013. ISBN 978-0415991261.
- WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony. *Buddhist Thought A complete introduction to the Indian tradition*. Routledge, 2000. ISBN 0-415-20701-0.
- WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony. *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. Praha: ExOriente, 2011. ISBN 978-80-904246-8-5.

Príspevok bol podporený grantovým projektom VEGA č. 1/0864/18 Ad Fontes Cynicorum – pramene a interpretácia sókratovského kynizmu a Grantom UK č. G-20-024-00.

Robert Mihály

Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Na počiatku bola neposlušnosť

Históriou ľudstva sa prelína nezhoda medzi logikou hierarchie produkujúcou početné nerovnosti a logikou radikálnej rovnosti. Jedným z prejavov tejto nezahody je pnutie medzi vynucovaním poslušnosti na jednej strane a prejavmi neposlušnosti na strane druhej. Tie sa objavujú v neustálom pohybe – či už ako individuálne činy, tak aj ako výbuchy sociálno-historických udalostí. Pojem neposlušnosť je však sám o sebe problematický a niekedy zahmlievajúci. V jednom z bežne rozšírených významov je naň možné nahliadať čisto negatívne – ako na číry akt holého odmietnutia. Výhrady k pojmu neposlušnosť mal preto aj Michel Foucault, podľa ktorého by odpor, ktorý by bol iba čistým odrazom moci, nebol odporom.¹ Negatívny pojem neposlušnosti je podľa neho príliš slabý a nezachytáva produktívnu, organizačnú či konzistentnú zložku odporu. Foucaultova výhrada je predovšetkým výhradou pojmu a navrhol preto používanie termínu proti-opatrenie.² V registri bežnej reči môže pozorovať viacero negatívnych naratívov neposlušnosti, z ktorých jeden reprodukuje Josef Čapek vo svojom rozprávaní pre deti:

„Ona neposlušnosť není pěkná vlastnost; neposlušné děti jsou něco zrovna tak nemilého jako nepovedené jídlo, jako mýdlo, které nechce mydlit, jako mluvící panenka, která nechce mluvit, jako píšťalka, která nechce pískat, a jak zlámaná koloběžka.“³

Neposlušná však bola aj Rosa Parks, ktorá v autobuse odmietla uvoľniť miesto belochovi, tak ako kázala dobová segregačná vyhláška a svojím činom prispela k budovaniu jedného z najvýznamnejších emancipačných hnutí histórie, ktoré viedlo k zrovnoprávneniu obyvateľstva v USA. Neposlušnosť v politickom význame preto možno chápať aj pozitívne – ako vedomú prax resp. schopnosť človeka vzoprieť sa logike nerovnosti a útlaku.

Na rozdiel od Foucaulta budem považovať pojem neposlušnosť za neutrálny, teda taký, ktorého význam a silu môžeme uchopiť až prostredníctvom spojenia s konkrétnou logikou politickej praxe. Negatívna zložka aktu odmietania tak môže byť prepojená s tvorivou silou konania a predstavivosti – ktorá je založená na intenciách a autonómiách. Odbočme na chvíľu a spomeňme si na dva symbolické texty, ku ktorým sa dodnes odvoláva kontinuita grécko-hebrejskej tradície. Adam a Eva neuposlúchli

¹ FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Trans. Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, s. 200.

² Tamtiež, s. 200–203.

³ ČAPEK, Josef. *Povídejme si, děti*. Praha: Státní nakladatelství dětské knihy, 1968. s. 54.

Boha a napriek jeho zákazu jedli zo stromu poznania. A tak sa po vyhnaní z rajskej záhrady do sveta stali definitívne ľuďmi. Prométeus pre svoju lásku k ľuďom neuposlúchol príkaz najvyššieho z bohov, ukryl oheň z kozuba v Diovom paláci do dutej palice a tajne ho ľuďom zniesol opäť na zem. No radšej zostal za trest prikovaný o skalú, kde mu každodenne ujedával orol z pečene, než by prosil Dia o milosť či odpustenie. Spomínané texty sú príbehmi o neposlušnosti *par excellence*. Najmä v prípade báje o Prométeovi môžeme vidieť odraz pozitívneho chápania neposlušnosti založenom na intencionalite a schopnosti imaginácie, ktorá sa prejavuje na konci báje tým, že Zeus prostredníctvom reflexie zmení svoj predtým udelený trest a Heraklom oslobodenému Prométeovi prikáže nosiť na prste oko reťaze s kusom kameňa, čím zostane v platnosti pôvodný trest večného pripútania ku kaukazskej skale, no zároveň platí jeho negácia a zmenené pravidlá hry, keďže Prométeus od tohto okamihu môže slobodne chodiť po svete.

Veľké akty neposlušnosti však v histórii môžeme nájsť len ojedinele. Pri skúmaní dejín ľudstva naopak omnoho častejšie narazíme na prejavy vynucovanej poslušnosti, ktorá je zviazaná s mechanizmami disciplinácie a kontroly či s organizáciou spoločnosti a štátu, a to častokrát prostredníctvom skrytého a zamlčaného pravidla samozrejmosti v rámci najrozmanitejších sfér života. Poslušnosť rodičom, poslušnosť kráľovi, poslušnosť zemepánovi, poslušnosť šéfovi, poslušnosť generálovi, poslušné plnenie rozkazov k vraždeniu v koncentračných táboroch, uposlúchnutie rozkazu k stlačeniu červeného tlačidla, ktoré rozpúta atómovú vojnu. Aj preto raz Erich Fromm napísal, že ľudská história sa započala aktom neposlušnosti a nie je nepravdepodobné, že sa skončí aktom poslušnosti.⁴ Bolo by ale chybou nahliadať na každú poslušnosť ako cnosť a na neposlušnosť ako neresť, ktorú je nutné eliminovať. A rovnako je tomu tak aj v opačnom garde. Tento príspevok sa naopak bude snažiť prezentovať názor, že tento vzťah je omnoho komplikovanejší a to predovšetkým, čo sa týka politického významu tohto pojmu, ktorý sa v súčasnosti opäť stáva v politickej teórii čoraz viac skloňovaným.

Ne/poslušnosť ako politický problém

Pre Foucaulta bola poslušnosť centrálnym problémom, okolo ktorého sa točila veľká časť jeho uvažovania o politickej filozofii. Aj preto sa pokúsil o vypracovanie genealógie poslušnosti, pri ktorej ho zaujímal predovšetkým postupný rozvoj a premena technológie disciplinácie, prostredníctvom ktorej sú produkované poslušné telá. Od antiky, kde bola poslušnosť podriadená cieľu, prechádza vývojom kresťanstva a pastoračnej moci, kde je poslušnosť samotným cieľom až k modernému štátu a vzniku techník biomoci. Otázkou stále zostáva prečo a za akých podmienok poslúchame a ako techniky poslušnosti prenikajú do tela spoločnosti pod rúškou anonymity? V prvom rade je nutné zaoberať sa otázkou moci a disciplinárnych techník. Ako v súvislosti s Foucaultom píše Ivan Buraj: „Moc sa dlho (a až doposiaľ) ponímala ako mohutná hierarchická štruktúra fungujúca zhora nadol. Foucault však svojou koncepciou reaguje na novú skutočnosť, že moderná moc sa často mení z vertikálnej, hierarchickej a autoritatívnej moci na moc horizontálnu. Vďaka tomu i vďaka našim stereo-

⁴ FROMM, Erich. *On disobedience and other essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984, s. 683.

typným predstavám sa moc akoby 'rozpúšťa', rozptyľuje v neviditeľnom priestore a my už iba s ťažkosťami vieme určiť, kde sa moc vlastne nachádza.“⁵

V čase písania tohto príspevku dochádza v Spojených štátoch k masovým nepokojom, ktoré spochybňujú legitimitu inštitúcie polície a vyzývajú k zásadným štrukturálnym zmenám. V uliciach horia budovy či autá a ľudia pri stretoch s políciou budujú barikády. Dalo by sa povedať, že moc je momentálne všade v uliciach. Keď už sa zdá, že národná garda ukludní situáciu, tak namiesto jej deeskalácie sa preskupí a rozšíri vlna solidarity, ktorá sa pred niekoľkými dňami prejavila tým, že únia autodopravcov odmietla prevážať zatknutých demonštrantov do policajných ciel čím ochromila činnosť polície a dočasne zmenila pravidlá hry. Sú však súčasné udalosti v USA politickým aktom občianskej neposlušnosti? Podľa liberálnej teórie nie, pretože sú sprevádzané násilím. Z pozície koncepcie radikálnej neposlušnosti postrádajú tvorivú zložku, aj keď môžu byť sprevádzané potenciálom zmeny sociálno-politickej reality. Sú však skôr tým, čo Lacan nazval ako *passage à l'acte* – teda impulzívne vzopätie k akcii, ktorú nejde preniesť do reči alebo myslenia a nesie si so sebou obrovskú tiahlu frustrácie.⁶ K prejavom politickej neposlušnosti dochádza na celom svete v rôznych podobách. Čo však robí z neposlušnosti politickú prax? Existujú tu dva základné problémy: za prvé kedy a za akých podmienok môže ľud (alebo jeho časť) odmietnuť svoju poslušnosť a podriadenie štátnej moci? A za druhé: Kedy a za akých podmienok môžeme povedať, že neposlušnosť resp. subverzívna prax skutočne podkopáva moc, voči ktorej chce odporovať a kedy je naopak jej reflexívnym odrazom, ktorý ju paradoxne skôr posilňuje?

Pojem neposlušnosť sa v rámci politického slovníka objavil pomerne nedávno a aj to v zredukovanom význame, ktorý bol oklieštený na oblasť morálnej filozofie. Keď v roku 1846 Henry David Thoreau odmietol zaplatiť takzvanú daň z hlavy na znak nesúhlasu s vedením vojny proti Mexiku a úlohe štátu pri udržiavaní otroctva, neposlušnosť sa týmto aktom vpísala do liberálnej tradície. Týmto momentom dochádza k posunu od odmietnutia uposlúchnuť k odmietnutiu uposlúchnuť zákon.⁷ Ako však konštatuje Hannah Arendt, na Thoreauov čin možno nahliadať skôr ako na výhradu vo svedomí individua, než na ten typ politickej praxe, pre ktorú je charakteristický aspekt kolektívneho jednania.⁸ K tomuto posunu dochádza až v rámci pokusu o normatívne vymedzenú konceptualizáciu občianskej neposlušnosti, o ktorú sa pokúsili už spomínaná Hannah Arendt a John Rawls, a to pod vplyvom udalostí šesťdesiatych rokov minulého storočia, kedy sa akty neposlušnosti stali významnou súčasťou repertoáru praxe sociálnych a politických hnutí. Do diskusie o filozofickom uchopení neposlušnosti neskôr postupne prispeli Noam Chomsky, Howard Zinn, Erich Fromm, Étienne Balibar či talianski autonomisti Antonio Negri a Paolo Virno, o ktorých bude v tejto práci ešte zmienka. Teraz sa však vráťme k chápaniu neposlušnosti ako politickej praxe založenej na ľudskej schopnosti imaginácie a projekte individuálnej a kolektívnej autonómie. Potrebujeme sa však predtým vrátiť k samotným koreňom politiky a demokracie. V nasledujúcej časti preto prijmem niekoľko myšlienok grécko-fran-

⁵ BURAJ, Ivan. *Michel Foucault a jeho netradičné chápanie moci. Filozofia* [online]. 2006, 61(7), s. 541, [cit. 2020-05-20]. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2006/7/533-546.pdf>.

⁶ Pozri bližšie: ŽIŽEK, Slavoj. *Violence: Six sideways reflections*. Picador, 2008; Profile Books, 2009.

⁷ Pozri bližšie: SCOTINI, Marco. *Neposlušnosť. Atlas transformace* [online]. 2008 [cit. 2020-05-24]. Dostupné z: <http://www.monumenttotransformation.org/atlas-transformace/html/n/neposlusnost/neposlusnost.html>.

⁸ ARENDT, Hannah. *Crises of the Republic: Lying in politics ; Civil disobedience ; On violence ; Thoughts on politics and revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

cúzskeho filozofa Cornelia Castoriadis, ktoré považujem za dôležité a ktoré budú v tomto prípade tvoriť základ pre ďalšie rozvíjanie myšlienok o význame neposlušnosti.

Ku koreňom demokracie a politiky

Starovekým Grékom je častokrát pripisované vynájdenie resp. objavenie „politická“ – teda vynájdenie inštitúcie spoločnosti resp. explicitnej moci. Ako však poznamenáva Cornelius Castoriadis,⁹ ak Gréci niečo vynášali bola to „politika“ a nie „politické“, keďže explicitná moc bola a je vždy prítomná v akejkoľvek spoločnosti. Politika je v tomto ponímaní projektom autonómie – je to reflexívna a prehľadná kolektívna aktivita, ktorá sa zameriava na celkovú inštitúciu spoločnosti a týka sa všetkého, čo je v spoločnosti možné a zdieľateľné.¹⁰ Politika a demokratické hnutie, tak ako ich vynášali Gréci, sa preto neodvoláva na ustanovujúcu moc božského pôvodu a neobmedzuje sa na zápas o explicitnú moc. Politika je naopak založená na spochybnení už zavedenej inštitúcie spoločnosti, ktorej dôležité časti sa nepovažujú za „posvätné“ či „prirodzené“ a cieľom demokratického hnutia je celkové znovustanovenie spoločnosti tým, že spochybňuje reprezentácie a normy kmeňa ako i samotnú predstavu pravdy. Zatiaľ čo politické v ponímaní Castoriadis označuje už inštitucionalizovanú správu spoločnosti v súlade so zavedenými zákonmi, politika označuje inštituujúcu schopnosť imaginárna neustále spochybňovať zavedené zákony na základe individuálnej a kolektívnej autonómie.¹¹

„Grécku politiku a správne koncipovanú politiku možno definovať ako explicitnú kolektívnu činnosť, ktorej cieľom je prehľadnosť (reflexia a zvažovanie) a ktorej predmetom je inštitúcia spoločnosti ako taká. (...) K tvorbe politiky dochádza, keď je ustanovená inštitúcia spoločnosti ako taká spochybňovaná, v jej rôznych aspektoch a dimenziách (čo vedie k novému objaveniu a výslovnej elaborácii, ale aj k novému a odlišnému vyjadreniu solidarity), to znamená, že medzi inštitucionalizovaným a inštituujúcim vznikne iný, predtým neznámy vzťah.“¹²

Opakom sú heteronómne spoločnosti, teda spoločnosti, ktoré v doterajšej histórii existovali takmer výlučne. V intenciách heteronómie sa zdroj inštitúcie spoločnosti môže nachádzať len mimo tejto spoločnosti: medzi bohmi, u Boha, medzi predkami, v zákonoch prírody, v zákonoch rozumu, v zákonoch histórie, v zákonoch trhu. Jednotlivcov v týchto spoločnostiach preto možno považovať za reprezentáciu v tom zmysle, že od nich inštitúcia spoločnosti nezávisí a nemôžu si ustanoviť svoje vlastné právo, ale že tento zákon už vydal niekto iný bez jeho účasti.¹³

Dôležitým východiskom Castoriadisovej koncepcie politiky a demokracie je preto tvorivá ľudská schopnosť a povedomie, že aj samotné inštitúcie sú ľudskými výtvormi prameniáciami z projektu individuálnej a kolektívnej autonómie. To, čo je vytvorené ľuďmi však nie je „večné“, „prirodzené“ ani determinované nejakou metafyzickou inštanciou – teda ani nemennými božskými zákonmi, ani princípmi náhody či trhu. Ak preto chceme byť slobodnými, musíme si vytvoriť vlastné zákony a nikto by nemal mať právomoc povedať nám, čo si máme myslieť. Skutočné otázky politiky preto majú

⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York: Oxford University, 1991, s. 159.

¹⁰ Tamže s. 169.

¹¹ Tamže, s. 159.

¹² Tamže s. 160.

¹³ Tamže, s. 133.

znieť: Čo to znamená byť slobodnými a do akej miery?¹⁴ Tento princíp vychádza zo samotnej podstaty autonómie, ku ktorej odkazuje aj etymologický základ pojmu: autos-nomos. Vytvorí si vlastné zákony, vediať, že tak človek robí. Takto koncipovaná autonómia je ako nový eidos v rámci celej histórie bytia vybáča od kantovskej „autonómie“, keďže nezahŕňa konanie v súlade so zákonom, ktorý by bol odhalený v nezmeniteľnom odôvodnení a ktorý by bol daný raz a navždy:

„Je to neobmedzené sebaspytovanie sa o zákone a jeho základoch, ako aj o schopnosti vo svetle tohto výsluchu robiť, konať a ustanovovať sa. Autonómia je reflexná činnosť rozumu, ktorý sa vytvára v nekonečnom hnutí, spoločne ako individuálny, tak aj ako spoločenský dôvod.“¹⁵

Otázka možnosti autonómie jednotlivca má vnútorný a vonkajší aspekt. Po prvé, autonómia jednotlivca spočíva v nastolení iného vzťahu medzi reflexívnou inšinciou a inými psychickými inšinciami, ako aj medzi prítomnosťou a históriou, ktorá z jednotlivca vytvára to, čím je. Ide o vzťah, ktorý môže účinne meniť správanie jednotlivca tým, že uniká zákonom opakovania tak, že hľadá sám na seba reflexívne, uvažuje o dôvodoch konania či motívoch svojich činov spoločne s jeho túžbou a zameraním sa na pravdu. Jednotlivec prestáva byť pasívnym produktom svojej psychiky, histórie a inštitúcie a vytvára sa u neho skutočná subjektivita, ktorá uvoľňuje radikálnu predstavivosť jedinečnej ľudskej bytosti, ako zdroja stvorenia a zmeny, ktorá mu umožňuje dosiahnuť slobodu. Pre jednotlivca tak existuje účinná možnosť zvolenia významu, ktorý nebol vopred určený či nadiktovaný. Po druhé, vonkajší aspekt otázky sa týka toho, že nemôžeme žiť v spoločnosti sami a zároveň, že nemôžeme byť slobodnými v každej spoločnosti. Práve v tomto momente sa prejavuje Castoriadisove chápanie autonómie ako projektu, v ktorom je previazaná individuálna a kolektívna zložka. Tvorivú prácu inštituujúceho imaginárna, ako radikálneho imaginárneho anonymného kolektivismu je previazaná s nevyhnutnou internalizáciou inštitúcie, ktorá jednotlivca odkazuje na sociálny svet.¹⁶ Nevyhnutnosť internalizácie spoločenskej inštitúcie, bez ktorej jednotlivci nemôžu existovať, vypláva z toho, že sloboda a pravda nemôžu byť predmetom investícií, ak sa už neobjavili ako sociálne imaginárne signifikanty. Aby teda niekto mohol povedať, že zákony sú nespravodlivé alebo že uctievaní bohovia sú falošní, musí byť oblasť sociálno-historického resp. sociálna inštitúcia už zmenená a to prostredníctvom práce inštituujúceho imaginárna.

„Napríklad vyhlásenie: 'Zákon je nespravodlivý' je pre klasickú hebrejčinu jazykovo nemožné alebo prinajmenšom absurdné, pretože zákon je daný Bohom a spravodlivosť je iba jedným z Božích mien a atribútov. Inštitúcia sa musela zmeniť do tej miery, že umožňuje spochybniť kolektívnosť, ktorú umožňuje, a jednotlivcov, ktorí k nej patria. Konkrétnym stelesnením inštitúcie sú však tí istí jednotlivci, ktorí chodia, rozprávajú a konajú.“¹⁷

Kedy však môžem povedať, že postulujem vlastný zákon, ak nevyhnutne žijem podľa zákona spoločnosti? Môžem tak urobiť vtedy, ak mám možnosť aktívnej účasti na tvorbe a vykonávaní zákona, ktorý však nemusím schvaľovať. Autonómia je previazaná s ideou demokracie, ktorá je definovaná ako účinná možnosť rovnocennej účasti všetkých na inštituujujúcich aktivitách, rovnako ako na explicitnej moci. Táto ustanovujúca moc, od ktorej všetci závisia a na ktorej sa všetci podieľajú nie je ani

¹⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *Philosophy, Politics, Autonomy*, s. 162.

¹⁵ Tamže, s. 164.

¹⁶ Tamže, s. 167.

¹⁷ Tamže, s. 166.

lokalizovateľná, ani formalizovateľná, pretože sa týka inštituuujúceho imaginárna – jazyk, rodina, hodnoty, zvyky, „idey“, „umenie“ a ďalšie spoločenské aktivity ako aj ich vývoj, presahujú rámec legislatívy a každý sa potenciálne podieľa na ich tvorbe.¹⁸

Vyššie uvedené riadky predstavujú to, čo možno považovať za najväčšiu radikalitu aténskej demokracie a politiky vôbec, tak ako ich interpretuje Castoriadis. Táto radikalita spočíva v predstave spoločnosti, ktorá je schopná samo-vytvorania a spochybnenia už daných inštitúcií, teda spoločnosti, kde otázka „Čo je spravodlivý zákon“ zostáva zo svojej podstaty vždy otvorená.¹⁹ Castoriadisova kritika v súčasnosti rozšíreného chápania demokracie spočíva v jej procedurálnom chápaní, ktoré popiera základné princípy podstaty politiky a udržiava tak spoločnosť v heteronómii. V reakcii na predchádzajúci krátky úvod do Castoriadisovej koncepcie autonómie, demokracie a politiky sa teraz pokúsím ukázať paralely, ktoré sú dôležité pre chápanie neposlušnosti ako politickej praxe, ktorej jedným z účelov je spochybnenie stávajúcich inštitúcií a snaha o pretvorenie inštitúcie spoločnosti ako takej. Do kritického kontrastu sa pokúsím dať predovšetkým koncepcie občianskej a radikálnej neposlušnosti, ktoré sa za istých okolností môžu prekrývať, no ich rozdielne fundamentálne východiská a znaky majú vplyv na samotné chápanie významu neposlušnosti.

Občianska neposlušnosť

Hnutie sufražetiek, bostonské pitie čaju, odpor voči kolonializmu, študentské sit-in blokády dopravnej a hospodárskej infraštruktúry, Occupy Wall Street, Ende Gelände. Tieto a mnohé ďalšie príklady hnutí či historických udalostí spája aspekt vedomej politickej praxe založenej na prejavení neposlušnosti voči prevládajúcemu spoločenskému poriadku a spochybnení ustanovenej normality. Predovšetkým v šesťdesiatych rokoch minulého storočia sa občianska neposlušnosť stala výrazným politickým nástrojom pre dosahovanie zmeny v rámci sociálno-politickej reality a v súčasnej ére klimatických a socio-politických kríz planetárneho rozsahu dochádza k opätovnému globálnemu návratu tejto praxe. Tak ako sa zápasom vedeným hnutím za občianske práva a slobody v Spojených štátoch, protestom proti vojne vo Vietname, či ďalším environmentálnym, sociálnym a politickým hnutiam po celom svete, darilo prostredníctvom akcií občianskej neposlušnosti úspešne vyvíjať nátlak na zavedenie inštitúcie a dosahovať úspechy pri snahe o zmenu stávajúcej normality či presadzovanie kolektívnych požiadaviek, tak aj dnes dochádza k rôznym formám spoločenskej mobilizácie.

Hannah Arendt či Johna Rawlsa tieto zápasy prinútili v 70. rokoch minulého storočia zamyslieť sa nad tým, ako by bolo možné občiansku neposlušnosť začleniť a konceptualizovať ako živú a vnútornú silu v rámci pluralistických demokracií. Samotný problém občianskej neposlušnosti totiž považovali za skúšobný kameň pre každú teóriu morálneho základu demokracie.²⁰ Ich uvažovanie sa v mnohých bodoch prelína a možno ho zhrňujúco označiť za liberálny prístup k neposlušnosti.

Dôležitým znakom tohto prístupu je, že občianska neposlušnosť odporuje konkrétnemu zákonu a nepochybňuje samotnú lojalitu voči štátu resp. ústavnému poriadku ako takému. Rawls teda definuje občiansku neposlušnosť ako: „verejnú, nenásilnú a uvedomelú, ale politicky protizákonnú jed-

¹⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *Philosophy, Politics, Autonomy*, s. 168.

¹⁹ Tamže, s. 136.

²⁰ RAWLS, John. *Teorie spravodlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 216.

nání, ktoré se obvykle deje se záměrem vyvolat nějakou změnu zákonů nebo vládní politiky.²¹ Zároveň pre neho nie je iba politickým aktom, v rámci ktorého sa istá skupina obracia na väčšinu disponujúcu politickou mocou, ale činnosť, ktorá je vedená a ospravedlňovaná samotnými politickými princípmi. Preto následne formuluje niekoľko podmienok možného ospravedlnenia resp. zdôvodnenia občianskej neposlušnosti. Je to po prvé adekvátnosť občianskej neposlušnosti voči nespravodlivosti, na ktorú chce upozorniť, čo znamená, že toto konania by sa malo zameriavať iba na závažné porušenia princípu spravodlivosti, ako je napríklad porušenie princípu rovnakej slobody pre všetkých, či princípu slušnej rovnosti príležitostí. Druhým predpokladom je, že občianska neposlušnosť je krajnou resp. poslednou možnosťou po vyčerpaní všetkých ostatných legálnych foriem prejavu nesúhlasu. A po tretie, občianska neposlušnosť je verejným aktom, ktorý musí sa musí riadiť princípom nenásilia, čím na jednej strane dochádza k morálnemu ospravedlneniu činu a zároveň sa zabraňuje možnému ohrozovaniu fungovania ústavného poriadku, čím sa jasne vymedzuje od militantného dissentu.²²

Ďalším a pomerne diskutovaným znakom liberálnej koncepcie neposlušnosti je zásada dobrovoľného prijatia trestu za svoj čin. Toto dobrovoľné prijatie sankcie má na jednej strane zdôrazniť morálnu hodnotu vedome spáchaného protiprávneho činu, ktorý nebol vykonaný pre svoj vlastný prospech, ale pre všeobecný záujem, no zároveň vedie k paradoxu, že aktér činu sa dobrovoľne vystavuje pravidlám trestajúceho štátu, ktorého porušený zákon, a teda i samotný trest považuje za nespravodlivý. Ak sa na chvíľu opäť vrátíme k báji o Prométeovi, jeho odmietnutie ospravedlniť sa za svoj čin Diovovi možno interpretovať skôr ako trvanie na morálnej správnosti svojho činu, než ako dobrovoľné prijatie trestu, ktorým chcel potvrdiť svoj čin. Prométeovo zotrvanie na svojej pozícii sa dá naopak chápať ako ešte väčšie odmietnutie lojality voči nespravodlivým bohom.

Podobne sa na problém pozerá aj Howard Zinn, ktorý Sokratovu pozíciu, v rámci ktorej akceptuje smrť za svoju neposlušnosť, vníma ako jeden z hlavných princípov liberálnej tradície občianskej neposlušnosti. Pokladá si otázku, ako je možné súhlasiť s trestom za skutok, ak ste presvedčení o správnosti vášho konania, a teda o tom, že zákon, ktorý vás trestá, je nesprávny?²³ Jedná sa tu teda o vskutku paradoxnú situáciu, kde na jednej strane neuposlúchnete podľa vás nespravodlivý zákon, no na strane druhej ho zrazu začnete prijatím trestu dodržiavať.

Podobne je pre liberálnu teóriu charakteristické aj procedurálne chápanie demokracie, ktoré si úplne odporuje s predtým prezentovaným projektom autonómnej spoločnosti. Neposlušnosť v liberálnom chápaní sa tak ako prejav zárodku individuálnej a kolektívnej autonómie v istom bode pohybu spochybnenia ustanovenej inštitúcie zastaví a transformuje sa späť do priamo opačného pohybu. Potenciál imaginatívnej kolektivity v tomto momente opäť odovzdáva svoju účasť na organizácii explicitnej moci a možnosti podieľania sa na vytváraní si vlastných zákonov naspäť do rúk expertom a ústavnému poriadku a to vo viere, že predtým nespravodlivá inštitúcia premení nespravodlivé zákony na spravodlivejšie zákony. Jeden z príkladov, opačne chápanej práce ilustruje už spomínaný Zinn: „Keď černosi blokovali obedové pulty, porušovali tým štátne zákony o segregácii a priestup-

²¹ RAWLS, John. *Teorie spravodlnosti*, s. 217.

²² Tamže, s. 220–2.

²³ ZINN, Howard. *The Zinn Reader: Writings on disobedience and democracy*. New York: Seven Stories Press, 1997, s. 389.

koch, no zároveň symbolicky vytvorili zákon o ubytovaní osôb ešte predtým, ako bol zapísaný do zákona o občianskych právach z roku 1964.²⁴ Tento spomínaný príklad je odrazom autonómie. Môžeme tu totiž vidieť spochybnenie inštitúcie, ktoré je spojené s imaginatívnym kolektívnym tvorením. To čo naopak vidíme v prípade liberálnej teórie je potlačanie ľudského potenciálu imaginácie a neustála reprodukcia závislosť od oficiálnych reprezentácií.

Okrem slabého vymedzenia pojmov ako nenásilie, primeranosť, či chápania politického systému a jeho možnému odporovaniu, je jednou zo slabín liberálnej koncepcie neposlušnosti najmä to, čo Rawls zdôrazňuje už v úvode svojej state – teda že je koncipovaná výhradne pre takmer spravodlivé režimy, v ktorých má neposlušnosť plniť stabilizačnú funkciu.²⁵ Čo však v prípade, ak sú samotné tradičné právne kanály neprimerané či nespôsobilé pre nápravu daných sťažností?²⁶ Čo ak stoja proti sebe africkí domorodci brániaci svoje životné prostredie a firma Shell s armádou policajtov, právnikov a kapitálu? Práve tieto hranice liberálnej teórie, ktorých cieľom je skôr vyrovnávanie nespravodlivostí než zásadné pretváranie politického priestoru, okrem iného prispeli k radikalizácii politicko-filozofických pozícií Martina Luthera Kinga, v rámci ktorých prešiel od výziev k reforme existujúcich inštitúcií spoločnosti k hlásaniu nevyhnutnosti spochybnenia a premeny celej spoločenskej inštitúcie ako takej.

Radikálna neposlušnosť

Koncepcie radikálnej resp. spoločenskej neposlušnosti, ktoré vychádzajú z radikálne demokratických či autonomistických pozícií, na rozdiel od liberálneho chápania neposlušnosti preto nemusia mať za cieľ meniť špecifický zákon a už vôbec negarantujú lojalitu voči ústavnému poriadku. Ich cieľom nie je vybrať si z ponúkaných alternatív, ktoré vyvstanú pri riešení problému, ani pokúšať sa vyrovnávať spoločenské nerovnosti, ale naopak upravovať a meniť kontext, v ktorom sa daný problém vyskytol. V základnom zmysle sa teda radikálne demokratická neposlušnosť bude zaujímať o otázku, akým spôsobom je možné zmeniť samotnú inštitúciu spoločnosti a pravidlá resp. podmienky hry bez toho, aby došlo k spätnému vyjadreniu lojality voči štátnej moci.

Podľa Paola Virna je zásadný rozdiel v tom, že kým občianska neposlušnosť, zakorenená v liberálnej tradícii, vystupuje proti špecifickým zákonom či normám, ktoré sú nekoherentné k iným a ktoré sa preto snažia zmeniť, znamená to v konečnom dôsledku ešte väčšiu lojalitu voči štátnej kontrole.²⁷ To, o čo ide spoločenskej alebo radikálnej neposlušnosti, je naopak samotné spochybnenie schopnosti štátu ovládať. Virno odbáča k Hobbesovi, aby zdôraznil, že v moderných štátoch sú ľudia nútení poslúchať ešte predtým, ako budú vedieť, čo im bude nariadené robiť a teda ak by toto prijatie kontrolnej moci vopred nebolo predpokladané, legislatívne predpoklady by následne nemali žiadnu platnosť, čo vedie k paradoxu, že povinnosť poslúchať je príčinou a zároveň dôsledkom existencie štátu:

„Hobbes tvrdí, že počiatočná väzba poslušnosti vychádza zo 'Zákonov prírody', teda zo spoločného záujmu o sebazáchovu a bezpečnosť. Rýchlo však dodáva, že tento 'prirodzený zákon', super-zákon,

²⁴ ZINN, Howard. *The Zinn Reader: Writings on disobedience and democracy*, s. 311.

²⁵ RAWLS, John. *Teorie spravodlnosti*, s. 201.

²⁶ ZINN, Howard. *The Zinn Reader: Writings on disobedience and democracy*, s. 312.

²⁷ VIRNO, Paolo. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge, Mass: Semiotext (e), 2003, s. 69–70.

ktorý núti ľudí, aby dodržiavali všetky príkazy suveréna, sa v skutočnosti stáva zákonom iba vtedy, keď sme opustili stav prírody, teda keď štát už bol ustanovený.“²⁸

V centre pozornosti je tak samotný štát ako proklamovaný držiteľ monopolu na násilie. Kým v prípade liberálneho poňatia občianskej neposlušnosti ide o to, ako štát presvedčiť, aby prijal dané požiadavky, v prípade radikálnej neposlušnosti snažiacej sa o zmenu samotnej inštitúcie spoločnosti ide o to konať tak, aby toto konanie bolo pre štát nepredstaviteľné. Jeden z príkladov možno bližšie ilustrovať na prípade štrajkov. Ako iste viete, 1. mája 1886 sa v Chicagu i ďalších mestách uskutočnil obrovský štrajk za 8 hodinový pracovný čas, na ktorý štátna moc odpovedala použitím brutálnej sily. Dlhé roky existovali snahy o oficiálne postavenie štrajkov mimo zákon a dlhé roky trvalo, kým sa právo na štrajk stalo súčasťou ústavami chránených práv. Dnes je teda štrajk možnosťou aj pre štát. Existuje aj možnosť generálneho štrajku, ktorý je však ťažké zorganizovať, no za istých okolností predstavuje možnosť absolútnej dezintegrácie štátnej moci a chaosu, ktorý je pre štát nepredstaviteľný. Je preto iba v samotných ľudských schopnostiach organizácie a imaginácie podobné praxe vyvíjať a realizovať.

Slovami Alaina Badioua, zmena sveta znamená vymaniť sa z opakovania, vytvoriť ruptúru v zákone tohto opakovania a prísť na jeho okraj, kde je potrebné navrhnuť novú možnosť:

„Ak sa chceme radikálne zmeniť svet, musíme nevyhnutne vytvoriť svet, ktorý nie je presne pod zákonom zmeny. V istom zmysle je svet, ktorý je pod zákonom zmeny, tým istým svetom. Musíme zaviesť tradíciu, nie ako zákon sveta, ale ako niečo, čo je limitom absolútnosti zmeny. Musíme vytvoriť dialektický svet, musíme vytvoriť svet, ktorý je realitou dialektiky medzi zmenou a tradíciou.“²⁹

Znamená to teda potrebu udalosti, ktorá nie je realizáciou možnosti, ale jej vytvorením. Existuje teda svet, ktorý môžeme chápať ako štruktúru, a ktorý je miestom pre zmenu. Udalosť ako nová možnosť predstavuje trhlinu, narušenie tejto štruktúry, ktorej princípom je opakovanie. Keďže štát predpisuje všetky možnosti, vo svete nie je pre udalosť miesto a tak skutočnou zmenou je zmena miest a vytvorenie nového miesta pre nový proces:

„Ak môžete vytvoriť nejaké nové miesta vo svete pre rozvoj dôsledkov udalosti, skutočne meníte svet sám, a nie len niečo na svete. Je to zmena otázky možností sveta, sveta, ktorý je štruktúrou možností.“³⁰

Aj keď Badiou predniesol spomínané slová v trochu inom kontexte, sú rovnako dôležité i pre pochopenie praxe radikálnej neposlušnosti. Radikálna neposlušnosť chápaná ako závažný prejav politického konania je v tomto zmysle dôležitým nástroj politickej praxe a vedenia, ktorý je okrem aspektu odmietnutia pevne spojený s ľudskou schopnosťou predstavivosti a kreativity, ktorej potenciál nie je možné zviazať diktátom vopred určeného zmyslu. Rovnako nie je iba odmietnutím, ale je zviazaný s tvorbou. Slovami Hardta a Negriho:

„Ako hovorí Spinoza, ak jednoducho odrežeme tyranskú hlavu zo sociálneho tela, zostane nám len deformovaná mŕtvola spoločnosti. Potrebujeme vytvorenie nového sociálneho orgánu, čo je projekt, ktorý ďaleko presahuje odmietnutie. Naše línie letu, náš exodus, musia byť súčasťou a stvorením

²⁸ VIRNO, Paolo. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, s. 69–70.

²⁹ BADIOU, Alain. *The Subject of Change: Lessons from the European Graduate School*. Atropos Press, 2013, s. 10.

³⁰ Tamže, s. 30.

skutočnej alternatívy. Okrem jednoduchého odmietnutia alebo v rámci tohto odmietnutia musíme taktiež skonštruovať nový spôsob života a predovšetkým novú komunitu.³¹

Paolo Virno úlohu spoločenskej neposlušnosti vidí najmä v možnosti preskúmania antagonistického vzťahu k štátu. V klasickom ponímaní spoločenskej zmeny sa polemizuje v rámci možnosti reformy a revolúcie a predmetom záujmu je otázka suverenity a uchopenia moci. Idea neposlušnosti sa skôr zameriava na prostriedky a mechanizmy, prostredníctvom ktorých je možné docieľiť, aby ovládaní prestali akceptovať svoju pozíciu ovládaných, odmietli sa prispôbiť vzorcu vládnucich a ovládaných a zbavili tak suverenitu funkcie. To je podľa Virna možné prostredníctvom Exodu – teda prostredníctvom vytvorenia novej organizácie života komunit a neštátnych foriem demokracie.³²

Posledným znakom radikálne demokratického prístupu k významu neposlušnosti, ktorý spomeniem, je apriórne neodmietanie násilia. Východiskom pre túto pozíciu je predpoklad, že každý pokus o vymanenie sa z poriadku prevládajúcej normality previazanej s logikou nekonečnej reprodukcie kapitálu bude znamenať stret s disciplinačnými a kontrolnými mechanizmami štátu, ktorý v ére neskorého kapitalizmu plní funkciu servisnej organizácie. Táto pozícia vychádza z jednoduchého faktu, že všetky pozitívne privilégia ľudu, či zrušenie privilégií partikulárnych skupín či konkrétnej triedy, bola vybojovaná vždy prostredníctvom istého druhu násilia. Inak obrazne povedané, nikdy by sme nežili v demokratických spoločnostiach, ak by sme tyranom nezotli hlavu. Hardt a Negri ale v súčasnej ére v tomto zmysle píše o vojne ako permanentnom sociálnom vzťahu. Ako o skutočnosti, ktorú sme si nevybrali, ale musíme na ňu reagovať.³³ Aby sa zabránilo nezmyselnému zvrhnutiu zápasov do víru deštruktívneho násilia je potrebné hovoriť o násilí proti násiliu resp. obrannom násilí, ktoré by bolo v súlade s cieľmi emancipačného zápasu.

Hardt a Negri preto formulujú tri princípy vzťahu násilia k ideám demokracie. Po prvé, násilie musí byť podriadené politickým zápasom, kolektívnemu rozhodovaniu a štruktúram (Ako napríklad v prípade hnutia Zapatistov v Mexiku, či v rámci kurdskeho radikálne demokratického projektu na severe Sýrie). Druhým princípom je, že takéto násilie je možné použiť iba v zmysle obrany kolektívnych slobôd a spoločenského života:

„Tretí princíp demokratického použitia násilia sa týka samotnej demokratickej organizácie. Ak je podľa prvého princípu použitie násilia podriadené politickému procesu a rozhodnutiu a ak je tento politický proces demokratický, organizovaný v horizontálnej a spoločnej formácii množstva, musí sa násilie organizovať aj demokraticky. Vojny vedené suverénnymi mocnosťami si vždy vyžadovali pozastavenie slobôd a demokracie. Organizované násilie svojej armády si vyžaduje prísnu a nepochybniteľnú autoritu. Demokratické použitie násilia musí byť úplne odlišné. Medzi prostriedkami a cieľmi sa nedá oddeliť.“³⁴

Na rozdiel od liberálnych koncepcií neposlušnosti tak radikálne demokratická neposlušnosť rozširuje chápanie práva na odpor, ktoré sa v tomto ponímaní nepodvoľuje limitom a nariadeniam zo strany štátu, keďže cieľom je spochybnenie celkovej legitimacy vládnúť. Napriek tomu ho však možno

³¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, s. 204.

³² EDEN, David. *Autonomy: Capitalism, Class and Politics*. Routledge, 2012, s. 80.

³³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004, s. 12.

³⁴ Tamže, s. 341–347.

jasne odlíšiť od terorizmu či iných foriem násilia, a to tým, že jeho použitie je v rámci emancipačnej praxe neustále reflektované a odôvodňované ako kolektívna obrana, ktorá zo samotnej podstaty odmieta násilie pre samotné násilie. Radikálna neposlušnosť tak nie je iba akousi taktikou, ale samotným východiskovým princípom politickej praxe, ktorej cieľom je budovanie projektu kolektívnej a individuálnej autonómie, tak ako jej princípy popisuje Cornelius Castoriadis. Za výrazný znak radikálnej neposlušnosti sa dá považovať poučenie zo zlyhaní teórie a praxe veľkých politických projektov minulého storočia a preto tu nie je akceptovaná dočasná nerovnosť, ktorá by bola sprevádzaná príslušnosťou budúcej rovnosti. Ako by povedal Rancière, rovnosť či sloboda nie sú cieľom, ale predpokladom konania.³⁵ Existuje iba rovnosť tu a teraz, ktorá sa v praxi verifikuje. Cieľom takejto praxe je v tomto zmysle zintenzívnenie prechodu od kolektívnej ľahostajnosti ku kolektívnemu bytiu, čo súčasne znamená koniec bývalej (partikulárnej) existencie, teda jedného a vznik novej (univerzálnejšej) existencie, teda množstva.³⁶ Prehovárajú tak ku generickému súboru, nie k partikulárnej identite.

Záver

V čase, kedy sa vedci na celom svete v dôsledku dopadov klimatickej krízy zhodujú na nutnosti zásadnej premeny charakteru politických, ekonomických a výrobných vzťahov, zrejme neexistuje aktuálnejšia otázka politickej filozofie, než otázka možnosti radikálnej zmeny sveta. Táto otázka je sprevádzaná obavami a zároveň aj istou dávkou bezmocnosti. Cieľom tohto príspevku bolo v tomto kontexte ujasnenie významu neposlušnosti ako významnej politickej praxe, ktorej cieľom je spochybňovanie stávajúcich spoločenských inštitúcií prostredníctvom pohybu, v rámci ktorého dochádza k potenciálu zárodku autonómnej spoločnosti.

S otázkou zmeny sú vždy spojené isté obtiaže, o ktorých výstižne písali napríklad Heath a Potter v knihe *Kúp si svoju revoltu*.³⁷ Tieto problémy možno zhrnúť do nasledujúcej otázky: Čo ak proklamovaný boj proti systému v skutočnosti vôbec systém nepodkopáva, ale naopak reprodukuje a zachováva? V tomto texte som sa snažil poukázať na niektoré problémy liberálnej koncepcie občianskej neposlušnosti, ktoré na tento problém narážajú a v konečnom dôsledku majú viesť skôr k jeho opätovnému potvrdeniu, ktoré sa môže alebo nemusí rozšíriť o realizáciu danej požiadavky. Mojim cieľom bolo prezentovanie dôležitej paralely medzi chápaním demokracie a politiky prezentovaným Corneliom Castoriadisom a neposlušnosťou ako politickou praxou, ktorá toto chápanie môže rozšíriť. Najdôležitejším aspektom je pochopenie úlohy demokratickej organizácie politickej praxe, ktorá okrem aktu spochybnenia a odmietania priamo produkuje nové vzťahy, symboly či normy.

Napriek tomu, že koncepcie radikálnej a občianskej neposlušnosti boli v príspevku prezentované oddelene a bola naznačená aj možná kritika jednotlivých častí, mnohé z ich princípov sa prelínajú alebo medzi nimi môže existovať tekutá hranica. Sociálne hnutia, pre ktoré je neposlušnosť východiskom politickej praxe, tak napríklad môžu princíp nenásilia kombinovať zo zásadou neprijatia trestu za protiprávny čin, ktorému sa snažia vyhnúť prostredníctvom precíslenia množstvom či tak-

³⁵ Pozri napríklad: RANCIÈRE, Jacques. *Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World*. Verso books [online]. 2017, Dostupné z: <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equalityemancipation-in-a-changing-world>.

³⁶ BURAJ, Ivan. Politická zmena sveta podľa Alaina Badioua. *Filozofia* [online]. 2013, 68(8), 652–664 [cit. 2020-05-20]. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2013/8/652664.pdf>.

³⁷ Pozri bližšie: HEATH, Joseph; POTTER, Andrew. *Kúp si svoju revoltu!* Praha: Rybka Publishers, 2012.

tikou vizuálnej uniformity. Dôležitým aspektom pre pochopenie radikálne demokratických pozícií je, že samotné násilie nie je ani negatívne, ani pozitívne. Jednoducho je a vždy musí byť podriadené emancipačnému zápasu, byť obranným a demokraticky organizovaným násilím. Diskusia o charaktere neposlušnosti ako významného demokratického nástroja či ďalšie uvažovanie o jej konkrétnych podobách považujem za nesmierne dôležité najmä v čase, kedy súčasné inštitúcie i verejná mienka na priame akcie občianskej neposlušnosti častokrát nahliada skrz diskreditačné pojmy súčasnej politológie ako extrémizmus či radikalizmus, nerozlišujúc pritom kvalitatívne rozdiely vo filozofických východiskách tejto spoločenskej kritiky. Verím preto, že som vo svojom príspevku aspoň z časti zmenil zaužívané chápanie významu a úlohy takejto politickej praxe.

Zoznam použitej literatúry

- ARENDET, Hannah. *Crises of the Republic: Lying in politics ; Civil disobedience ; On violence ; Thoughts on politics and revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972. ISBN 9780156232005.
- BADIOU, Alain. *The Subject of Change: Lessons from the European Graduate School*. Atropos Press, 2013. ISBN 978-0988517028.
- BURAJ, Ivan. Michel Foucault a jeho netradičné chápanie moci. *Filozofia* [online]. 2006, 61(7), [cit. 2020-05-20]. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2006/7/533-546.pdf>.
- BURAJ, Ivan. Politická zmena sveta podľa Alaina Badioua. *Filozofia* [online]. 2013, 68(8), 652–664 [cit. 2020-05-20]. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2013/8/652664.pdf>.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York: Oxford University, 1991. ISBN 9780195069631.
- ČAPEK, Josef. *Povídejme si, děti*. Praha: Státní nakladatelství dětské knihy, 1968.
- EDEN, David. *Autonomy: Capitalism, Class and Politics*. Routledge, 2012. ISBN 978-1409411741.
- FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Trans. Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. ISBN 978-1-4039-8653-5.
- FROMM, Erich. *On disobedience and other essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. ISBN 978-0674006713.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004. ISBN 978-0143035596.
- HEATH, Joseph; POTTER, Andrew. *Kup si svou revoltu!* Praha: Rybka Publishers, 2012. ISBN 978-80-87067-12-3.
- RANCIÈRE, Jacques. Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. *Verso books* [online]. 2017. Dostupné z: <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equalityemancipation-in-a-changing-world>.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.
- SCOTINI, Marco. Neposlušnost. *Atlas transformace* [online]. 2008 [cit. 2020-05-24]. Dostupné z: <http://www.monumenttotransformation.org/atlas-transformace/html/n/neposlusnost/neposlusnost.html>.

VIRNO, Paolo. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge, Mass: Semiotext (e), 2003. ISBN 9781584350217.

ZINN, Howard. *The Zinn Reader: Writings on disobedience and democracy*. New York: Seven Stories Press, 1997. ISBN 9781888363548.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violence: Six sideways reflections*. Picador, 2008; Profile Books, 2009. ISBN 978-0312427184.

Autoři

Mgr. art Ing arch. Liana Rosinová, PhD.

Výzkumná pracovnice na Ústavu dejín a teorie architektury a obnovy pamiatok (FAD) Fakulty architektúry a dizajnu Slovenské technické univerzity v Bratislavě. Dlouhodobě a systematicky se věnuje fenoménu bělosti a smyslu čisté architektury.

liana.rosinova@gmail.com

Bc. Vít Zeman

Student navazujícího magisterského studia na Divadelní fakultě Akademie múzických umění v Praze. Bakalářské studium absolvoval na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

ZEMAN03@st.amu.cz

Mgr. Tomáš Priehradný

Doktorand na katedře filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vystudoval evangelickou teologii na Evangelické bohoslovecké fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě.

prieht00@tf.jcu.cz

Mgr. Tereza Cserge

Doktorandka na katedře ekonomických a manažerských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Její výzkum se zaměřuje na mezikulturní komunikaci a management.

tereza.cserge01@upol.cz

Mgr. Dagmar Halová

Doktorandka na katedře ekonomických a manažerských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Její výzkum se zaměřuje na řízení lidských zdrojů a personální marketing. Podnikatelka ve finančním sektoru.

dagmar.halova01@upol.cz

Mgr. et Bc. Lenka Jedličková, Ph.D.

Doktorandka na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Disertační práci obhájila na katedře filozofie FF UP v Olomouci. Mezi její aktuální výzkumná témata patří fenomenologie Eugena Finka a Jana Patočky.

lenka.jedlickova04@upol.cz

Mgr. Michal Müller, Ph.D.

Odborný asistent a doktorand na katedře ekonomických a manažerských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Disertační práci obhájil na katedře filozofie FF UP v Olomouci. Jeho aktuální výzkum se zaměřuje na filosofii managementu a ekonomie.

michal.muller@upol.cz

Mgr. Vendula Techmannová

Odborná asistentka na Ústavu společenských a humanitních věd Fakulty zdravotnických věd Univerzity Palackého v Olomouci.

vendula.techmannova@upol.cz

Mgr. Matěj Pudil

Vědecko-výzkumný pracovník na katedře filozofie a společenských věd Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové.

matej.pudil@uhk.cz

Mgr. Michal Hronovský

Doktorand na katedře filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity. O feminizmu psal diplomovou práci a Anně Pammrové se věnuje i v disertaci.

michal.hronovsky@email.cz

Mgr. Marek Suchánek

Doktorand na katedře filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity.

A17608@student.osu.cz

Mgr. Matěj Klíma

Doktorand na Ústavu české literatury a komparatistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Ladislavem Klímou se zabýval v diplomové i disertační práci.

KlimaMatej@seznam.cz

Mgr. Katarína Dženisa Rajtíková

Doktorandka na katedře filozofie a dejín filozofie Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě. Indické vlivy na helénistické myšlení zkoumá i ve své doktorské práci.

rajtikova1@uniba.sk

Mgr. Robert Mihály

Doktorand na katedře filozofie a dejín filozofie Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě.

mihaly6@uniba.sk

Bílá místa filosofie

Sborník příspěvků doktorandů a mladých badatelů

Barbora Michlová; Michal Hronovský (eds.)

Vydala Ostravská univerzita, Dvořákova 7, 701 03 Ostrava

Vydání první

Ostrava, 2020

157 stran

DOI doi.org/10.15452/BilaMista.2020

ISBN 978-80-7599-231-4 (online)