

KYNICKÉ *PARRHESIASTICKÉ* PRAKTIKY. DIOGENOVA PERFORMATÍVNA MÚDROŠŤ

LÍVIA FLACHBARTOVÁ, Inštitút filozofie, FF PU, Prešov, SR

FLACHBARTOVÁ, L.: Kynic *Parrhesiastic* Practices. Diogenes' Performative Wisdom
FILOZOFIA, 69, 2014, No 10, pp 835-846

The paper deals with *parrhesiastic* practices of the Cynic Diogenes of Sinope. Cynic *parrhēsia*, the freedom of speech, works on two inseparable levels: on the individual-ethical level as the practice of truth-telling aiming at truthful and frank relationship to oneself; and as an educational practice on the level of social criticism. First, we analyze *parrhēsia* as a part of the Socratic care of the self (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), and as one of the modes of truth-telling, which Foucault characterizes as the discourse of *ēthos*. Further, we analyze Ancient sources depicting Diogenes' approach to others in different situations with an emphasis on his gestural argumentation and comic use of body as well as on his practical refutation of other philosophers.

Keywords: Parrhesiastic practices – Ethos – Diogenes of Sinope – Foucault

Antické pramene¹ často spájajú nielen Diogena, ale aj ostatných kynikov so slobodou hovoriť pravdu (παρρησία). Podľa Diogena Laertského (DL VI 69 [= V B 473 *SSR*]), kynik Diogenés na otázku, čo je najkrajšie u ľudí, odpovedal: παρρησία. Diogenés, filozof²-pes je známy svojím nekonvenčným spôsobom života: zvyčajne chodí polonahý, zarastený a špinavý, býva v sude, robí všetky veci na verejnosti a vysmieva sa všetkým ľuďom.

V tejto štúdií nás bude zaujímať, o akej pravde v súvislosti s kynickou *parrhēsiou* hovoríme a aký má vzťah k Diogenovmu výstrednému spôsobu života a k jeho správaniu. Pri zodpovedaní prvej časti otázky sa oprieme o Foucaultove analýzy *parrhēsie* ako súčasť sókratovskej starosti o seba (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Do tohto rámca následne zasadíme analýzu Diogenových *parrhesiastických* praktík, pričom sa zameriame na motív slobody, ktorá je výsledkom praktickej činnosti, cvičenia sa (ἄσκησις) v indiferentnosti voči spoločenským konvenciám a iným vonkajším vplyvom, teda voči νόμοι, ako aj voči τύχη. Kynické oslobodenie sa od konvenčnosti však predstavuje iba jednu, negatívnu stránku kynického chápania slobody (v zmysle slobody *od*). Práve toto oslobodenie umožňuje

¹ Pramenný materiál ku kynikom je zozbieraný v 2. zväzku Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum reliquiae* (*SSR*). Diogenove zlomky sú označené V B, Kratétove V H a zlomky Hipparchie V I. V tomto článku sa pri citovaní Diogenových zlomkov pridrižiam pripravovaného prekladu A. Kalaša.

² Neštandardné prepisovanie gréckeho slova *filosofia* s grafémou „s“ vysvetľuje diskusia, ktorá prebehla v časopise *Filozofia* (roč. 55, 2000, č. 5, č. 8; roč. 56, 2001, č. 1, č. 3).

pozitívnu stránku slobody, ktorá sa ukazuje vo vzťahu k reči a konaniu ako aktívne napĺňanie vlastného života.³ Kynická sloboda sa prejavuje na akýchsi dvoch neoddeliteľných rovinách – individuálno-etickej (vzťah k sebe samému) a kriticko-vychovateľskej (vzťah k okoliu). Tieto roviny sa nedajú oddeliť preto, lebo kritický vzťah k okoliu je podmienený kritickým vzťahom k sebe samému na individuálno-etickej úrovni.⁴ Najzreteľnejším výrazom tohto motívu sú kynické *parrhesiastické* praktiky.

Παρησία je sloboda reči.⁵ Pôvodne mala politické konotácie⁶ a znamenala „možnosť povedať všetko“ (Bleicken, 2002, 354). V kynizme nadobudla striktno etický rozmer a stala sa z nej povinnosť hovoriť otvorene a pravdivo všetko, čo si kynik v danej chvíli myslí. Asi takto by sa dalo zhrnúť päť aspektov, ktoré v súvislosti s *parrhésiou* uvádza Foucault: 1. úprimnosť – človek, ktorý používa *parrhésiu*, musí byť úprimný k sebe aj k tomu, komu svoju reč adresuje; 2. pravda – to, čo *parrhesista* hovorí, je pravda, a hovorí pravdu, lebo vie, že je to pravda;⁷ 3. nebezpečenstvo – hovorenie pravdy sa spája s nebezpečenstvom a s riskovaním, niekedy i vlastného života; 4. kritika – hovorenie pravdy sa spája s kritikou toho, kto hovorí, aj toho, komu je táto pravda adresovaná; 5. povinnosť – hovorenie pravdy je pre kynika morálnou povinnosťou, ktorej účelom je zlepšiť seba i ostatných (pozri Foucault 2001, 11-20). Vo vzťahu ku kynizmu je hovorenie pravdy fundamentálnou praxou slobody, vychádzajúcou z pravdivého obrazu o sebe samom, ktorý je výsledkom kritického postoja k sebe, ako aj k okoliu.

Podľa Foucaulta v rámci sókratovskej tradície myslenia má hovorenie pravdy o sebe

³ K negatívnejmu a pozitívnejmu uchopeniu slobody pozri vplyvnú esej I. Berlina (Berlin 1997, 47-100). Podľa Berlina sa sloboda chápe v dvoch významoch: jednak negatívne (oslobodenie *od* niečoho), jednak pozitívne (sloboda smerujúca *k* niečomu). V rámci kynizmu možno identifikovať obidve podoby slobody: kynik sa oslobodzuje od konvencií a vplyvu náhody, ale zároveň slobodu naplnia pozitívnym obsahom, t. j. individuálnymi slobodnými rozhodnutiami, ktoré formujú jeho život (pozri Branham, Goulet-Cazé 1996, 9). Takéto uchopenie pripomína Nietzscheho aktívny nihilizmus, ktorý má dve stránky: negatívnu (znehodnotenie hodnôt), ale aj afirmatívnu (potvrdenie seba samého cez vlastné hodnotenie; bližšie pozri Nietzsche 1992).

⁴ Porovnaj Stob. III.1.55 [= V B 384 SSR].

⁵ Porovnaj príslušné heslo v LSJ; Panczová uvádza nasledovné slovenské ekvivalenty: 1. *sloboda slova, občianska sloboda*, 2. *úprimné hovorenie* (čo na srdci, to na jazyku), *úprimnosť, otvorenosť*, 3. *dôvernosť, familiárnosť, bezočivosť, nehanebnosť*, 4. *otvorenosť verejnosti, voľný prístup*, (έν) *παρησία* – *verejne, otvorene, neskrývane*, 5. *dôvera, odvaha*, *μετὰ παρησίας* – *odvážne, smelo, s dôverou*, 6. *smelý príhovor* (svätých, ktorí majú k bohu voľný prístup, na rozdiel od ešte žijúcich ľudí, ktorí sú hriešni) (Panczová 2012).

⁶ *Parrhésia, iségoria* a *isonomia* predstavovali základ demokratického zriadenia Atén, ktoré umožňovalo každému občanovi podieľať sa na správe obce (pozri Bleicken 2002, 346-381; Foucault 2001, 22-23).

⁷ Podľa Foucaulta si Gréci v tejto súvislosti formulovali otázku *Ako rozpoznať parrhesistu?*, nie otázku *Ako vieme, že to, čo parrhesista hovorí, je pravda?* (Foucault 2001, 14-15). Foucault upozorňuje, že v antike o tom, že *parrhesista* hovorí pravdu, nikto nepochyboval. Táto otázka sa spája až s karteziánskym obratom, následkom ktorého v súvislosti s pravdou požadujeme *dôkaz* o pravdivosti, ktorý by bol určitým nezvratným zdôvodnením so všeobecnou platnosťou. Vzhľadom na to, že gréckym *parrhesistom* išlo o etickú pravdu, ktorej rámec sa opiera o život hovoriaceho, Foucault hovorí, že ak by sme mali podať nejaký „dôkaz“ o *parrhesiastickej* pravde, bola by ním odvaha človeka, ktorý *parrhésiu* používa.

samom úzky vzťah k starosti o seba (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) (Foucault 2011, 157-164). Tento vzťah Foucault ilustruje na dvoch Platónových sókratovských dialógoch: na *Alkibiadovi I.* a *Lachétovi*, ktoré mu zároveň umožňujú zachytiť dva rozdielne (aj keď nie nekompatibilné či radikálne oddelené) prístupy k otázke starosti o seba a sebaoznania, ktoré sa spájajú s delfským príkazom „Poznaj sám seba!“ (γνῶθι σαυτὸν).⁸ Aj napriek mnohým dramatickým a iným odlišnostiam medzi dialógmi identifikuje Foucault spoločný motív, ktorý je z hľadiska jeho skúmania zásadný: Sókratés v oboch dialógoch používa *parrhésiu* na pýtanie sa spolubesedníka, či je schopný podať výklad o sebe samom, a toto jeho pýtanie vedie spolubesedníka k uznaniu potreby starať sa o seba. Takto Sókratés tým, že sa oňho stará, zároveň ho učí starať sa o seba samého (Foucault 2011, 159). V čom teda spočíva odlišnosť prístupov k starosti o seba v týchto dvoch dialógoch? Foucault ukazuje, že zatiaľ čo *Alkibiadés I.* vedie k starosti o seba ako o *psyché* ontologicky odlišnej od tela, v *Lachétovi* sa stretávame so starosťou o seba ako o *bios*, o vlastný život a spôsob, akým k nemu človek pristupuje. V rámci týchto dvoch prístupov potom nadobúda odlišný zmysel aj otázka sebaoznania: *Alkibiadés I.* nám ukazuje prístup k sebaoznaniu ako k určitej kontemplácii (ontologickej podstaty) duše; *Lachétovi* je prístup k sebaoznaniu založený na „mode hovorenia pravdy, ktorého úlohou a cieľom je dať určitý štýl konkrétnemu *bios* (tomuto životu, tejto existencii)“ (Foucault, 2011, 160). Aj odvaha hovoriť pravdu preto nadobúda odlišné kontúry: v *Alkibiadovi I.* je to otázka metafyzického objavovania duše; v *Lachétovi* je to zas otázka dávania určitej formy a štýlu individuálnemu životu. Chápanie starosti o seba ako starosti o vlastný život stavia do centra *bios* ako krásne dielo, preto Foucault tento prístup k starosti o seba nazýva estetikou existencie.

Ako upozorňuje samotný Foucault, estetika existencie nie je Sókratovým vynálezom (Foucault 2011, 162-163). Sókratovská tradícia myslenia ho zaujíma preto, lebo predstavuje moment, v ktorom sa spája estetika existencie s hovorením pravdy – život je utváraný ako krásne dielo prostredníctvom určitej formy pravdivého diskurzu ako praxe, ktorú človek vedome vykonáva za účelom ovládnutia vlastného života. V tomto kontexte Foucault hodnotí kynizmus ako formu života, v ktorej sa manifestuje pravda, ako život v pravde a pre pravdu.

Čo to ale znamená, keď povieme, že kynik hovorí pravdu? O akú pravdu ide? Michel Foucault označuje *parrhesiastické* hovorenie pravdy za diskurz *éthosu*, kde pravda nadobúda singulárnu formu indivíduí a situácií. Aby zreteľnejšie ukázal špecifická *parrhésie*, Foucault rozlišuje v rámci gréckej kultúry štyri mody hovorenia pravdy: veštestvo, múdrosť, učenie a *parrhésia* (Foucault 2011, 15-19, 23-25). Skôr, ako si stručne načrtne ich charakter, je potrebné spolu s Foucaultom upozorniť, že aj keď sa každý modus týka inej osoby (veštec, mudrc, *technités*, *parrhesista*), vyžaduje odlišný spôsob hovorenia pravdy, má iné inštitúcie a praktiky a vzťahuje sa na rôzne oblasti (osud, bytie, *techné*, *éthos*), tieto mody nie sú výrazom vymedzených sociálnych rolí, ale, naopak, často

⁸ Analýze starosti o seba v Platónovom dialógu *Gorgias* je venovaná štúdia U. Wollnera (Wollner 2010).

sa miešajú a kombinujú.⁹ 1. Veštec hovorí v hádankách o tom, čo je ostatným skryté – nehovorí za seba, ale v mene boha, jeho pravda je orientovaná na budúcnosť, vzťahuje sa na toho, komu ju hovorí, ale nevyjadruje veštcovo osobné presvedčenie, odkrýva, ale aj zahaľuje, vzhľadom na to, že hovorí v hádankách. 2. Mudrc hovorí apodikticky o *fysis* – hovorí, no nemusí hovoriť, sám za seba, jeho pravda je orientovaná na to, čo je, pričom rámcom jeho uvažovania je *kosmos*, poriadok všetkých vecí, prítomnosť aj večnosť zároveň. 3. *Technitês* hovorí demonštratívne o druhoch vedenia – má vedenie, ktoré neustále uplatňuje v praxi, učí ostatných a ako učiteľ má určitú povinnosť hovoriť pravdu, no nepodstupuje žiaden risk. 4. *Parrhesista* hovorí polemicky o jednotlivcoch a situáciách – hovorí sám za seba, pričom to, čo hovorí, vyjadruje jeho presvedčenie, je to úzko spojené s ním samým, to, čo hovorí, sa týka rovnako jeho ako účastníka tzv. *parrhesiastickej* hry a jeho reč sa týka prítomnej situácie, pričom ju formuluje čo najpriamejšie a najjasnejšie, bez príkras, bez hanby, bez predsudkov, a predovšetkým bez strachu. *Parrhêsia* je pravdivý diskurz *êthosu*, pretože hovorenie pravdy v tomto mode sa esenciálne viaže na život hovoriaceho: práve určitá forma života umožňuje hovorenie pravdy o sebe, v rámci ktorého sa charakter hovoriaceho súčasne odhaľuje aj formuje. *Parrhesista* hovorí pravdu o sebe aj o ostatných, sebe aj ostatným. V *parrhesiastickom* mode hovorenia pravdy hrá preto nezastupiteľnú úlohu práve druhý človek, ktorému je *parrhesiastická* reč adresovaná – jeho prítomnosť vytvára rámec, nevyhnutný pri uplatňovaní základných atribútov *parrhêsie*. Iba vo vzťahu k druhému človeku nadobúda *parrhesiastická* odvaha zmysel – podobne ako risk, ktorý *parrhesista* podstupuje, sa stáva riskom iba tvárou v tvár inému človeku. *Parrhêsia* nie je schopnosť či umenie ktorému sa možno naučiť (ako napr. rétorike), ale súvisí so spôsobom života a s prístupom k životu, čo znamená, že má úzky vzťah s praxou a konaním. Medzi vnútorným presvedčením, slovami a konaním *parrhesistu* vládne vzťah rovnosti, pričom kynizmus je špecifický tým, že hovorenie pravdy je neoddeliteľne späté so spôsobom života kynikov.¹⁰

Naznačené Foucaultove úvahy nám vytvárajú určitý interpretačný rámec a naznačujú spôsob, akým budeme pristupovať k analýzám kynickej *parrhêsie* na nasledujúcich stranách, kde si priblížime charakter kynickej argumentácie ako diskurzu *êthosu*, pre ktorý je príznačné polemické hovorenie pravdy vo vzťahu k jednotlivcom a situáciám. Kynické *parrhesiastické* praktiky však nie sú iba výrazom odvahy k pravde, ale v plnej miere odzrkadľujú individualisticko-praktické založenie kynického spôsobu života, vedúce k etickej slobode.

Kynik je kritikom seba aj ostatných, lebo nielenže hovorí pravdu, ale aj, povedané s Foucaultom, žije v pravde. Kynická pravdivá kritika však nemá kazateľsko-monologickú formu, naopak, viaže sa na konkrétne situácie, v ktorých sa kynik nachádza. Kynická argumentácia je tak do veľkej miery spojená s improvizáciou vzťahujúcou sa na prítomnú

⁹ Foucault ako príklad uvádza Sókrata, u ktorého, aj keď je *parrhesista*, možno badať prvky aj ostatných troch spôsobov hovorenia pravdy. Bližšie pozri (Foucault 2011, 26-27).

¹⁰ Otázke chápania kynického pravdivého života u Foucaulta v kontexte úvah o súčasnom oživení kynizmu je venovaná štúdia J. Sokolovej (Sokolová 2011).

situáciu (pozri Branham 1996, 89, 92-93), pričom nejde o vysvetľovanie či zdôvodňovanie alebo dokazovanie, ale o praktické gesto umocnené príkladom vlastného života, ktoré naštrbuje konvenčné predstavy o tom, čo je platné a hodnotné. To naznačuje, že kynická sloboda vyjadrovania nezahŕňa iba verbálny prejav. Kynik často argumentuje gestom, a teda do veľkej miery používa na sprostredkovanie svojho filosofického odkazu telo.

Ako naznačuje významové pole pojmu *παρρησία*, takýto spôsob vyjadrovania v sebe zahŕňa i určitú formu bezočivosti a nehanebnosti, čo by sme mohli vidieť napríklad na Diogenovom správaní k Alexandrovi Veľkému (pozri V B 31 – 35 SSR) alebo aj na kynických nehanebných praktikách (*ἀναίδεια*), rušiacich diferenciu medzi súkromným a verejným správaním (pozri V B 146 – 147, 174 SSR). V tejto súvislosti Branham uvádza: „Kynická *anaideia* a *parrhésia* sa stretávajú v exhibicionistickom a performatívnom používaní tela“ (Branham 1996, 100). *Parrhésia* je pre kynika najprirodzenejším spôsobom vyjadrovania: Kynik je tak rovnako otvorený a priamy k sebe ako k svojmu okoliu a neskrýva sa za maskou „slušného správania“, ktoré od neho vyžaduje konvencia. Táto otvorenosť mu umožňuje viesť eticky pravdivý a sebestačný život bez iluzívneho strachu a hanby. A práve tým si vytvára pozíciu, z ktorej napáda a kritizuje konvenčné predstavy o dobrom živote. Kynická nehanebnosť (ktorá sa prejavuje v reči aj v konaní) sa tak stáva na jednej strane vyjadrením slobody, no na strane druhej nadobúda rozmer sociálnej kritiky (Eudoc. *violar.* 332 p. 239,11-240,9 [= V B 149 SSR]).¹⁴

Antická tradícia zachytáva Diogena pri rôznych príležitostiach pohotovo a vtipne reagujúceho gestom a/alebo jednou vetou: „Keď Diogenés videl nešikovného lukostrelca, posadil sa priamo pred cieľ a povedal: ‚Aby si ma nezasiahol‘“ (DL VI 67 [= V B 455 SSR]). V ďalšej správe Diogenés priamo podpichne človeka, ktorý venuje prílišnú starostlivosť svojmu zovňajšku: „Keď sa raz nejaký človek natieral voňavým olejom, Diogenés mu povedal: ‚Daj si pozor, aby vôňa tvojej hlavy nespôsobila, že tvoj život bude smrdieť‘“ (DL VI 66 [= V B 325 SSR]). V oboch prípadoch Diogenés názorne poukazuje na ľudské nedostatky – či už ide o vynakladanie úsilia na neprirodzené, či dokonca škodlivé potreby, ako v prípade zhýralca, alebo o nedostatok sebadisciplíny, ako v prípade lukostrelca. Ľudia nielenže nežijú prirodzene a majú pomýlené hodnoty, ale dokonca ani tie hodnoty, ktoré vyznávajú, napríklad krásne a zdravé telo či schopnosti, o ktoré sa usilujú, napríklad umenie lukostrelby, nedokážu dosiahnuť. Iní sa chvália tým, čo nemajú: „Keď sa niekto pýšil levou kožou, Diogenés mu povedal: ‚Prestaň už zahanbovať vankúše a koberce skutočnej zdatnosti (*ἀρετή*)!‘“¹¹ (DL VI 45 [= V B 465 SSR]). Levia koža bola jedným z atribútov Hérakla, ktorý bol pre kynikov mýtickým vzorom zdatnosti, takže človek pýšiaci sa (pravdepodobne kúpenou) levou kožou je – vzhľadom na to, že sa spúja na kus kože, ktorá navyše symbolizuje to, čo jemu chýba – neschopný slobodne sa rozhodovať, pretože má falošný obraz o sebe samom. Podobne je na tom spevák (*κίθαροδός*) z nasledujúcej anekdoty: „Speváka, od ktorého ľudia odchádzali zakaždým,

¹¹ Porovnaj Gnom. Vat. 743 n. 177 [= V B 407 SSR]: „Keď Diogenés videl mladíka, ktorý sa vystatoval drahým kozuchom, povedal mu: ‚Chlapče, neprestaneš sa už konečne chvastať tým, čím sa má skôr pýšiť ovca?‘“

keď začal spievať, pozdravil ‚Ahoj, kohút.‘ Keď sa ho spevák spýtal, čo má znamenať taký pozdrav, Diogenés mu povedal: ‚Všetkých predsa nútiš vstať, keď zaspievaš‘“ (DL VI 48 [= V B 454 SSR]). Túžba po sláve *kitharóda* natoľko zaslepila, že aj napriek tomu, že od neho zakaždým ľudia odchádzali, pokračoval, a nevidel, že nerobí svoje umenie dobre. Diogenés vtípne, a predsa priamo vyjadril svoj postoj, ktorým zároveň naštrbil spevákovo falošný obraz.

Diogenés nielenže ako prvý vstupoval do konfrontácie, ale často musel odpovedať ľuďom, v čom bol tiež veľmi pohotový.¹² „Keď mu nejaký plešatý človek nepekne nadával, Diogenés mu povedal: ‚Tebe nadávať nebudem, ale pochválím tvoje vlasy, že utiekli zo zlej hlavy‘“ (Arsen. p. 208,18-20 [= V B 458 SSR]). Niektoré konfrontácie boli dokonca fyzické: „Keď do neho niekto narazil brvnom a potom ho upozornil, aby si dával pozor, Diogenes ho udrel palicou a povedal: ‚Aj ty si dávaj pozor!‘“¹³ Diogenove reakcie sú priamou demonštráciou jeho postojov, no zároveň majú pedagogický rozmer, ktorý je neoddeliteľne spätý s humorom. Táto kynická prax podnietila vznik typicky kynického žánru *σπουδαιογέλοιοι* (*spúdaioγeloioi*) (bližšie pozri Desmond 2008, 38, 60-61, 126-127),¹⁴ ktorý je charakteristický tým, že vážne veci, resp. dôležité etické posolstvo sprostredkuje komickým spôsobom. Branham ukázal, že kynici vytvárajú špecifickú rétoriku, v rámci ktorej argumentujú prostredníctvom dvoch základných prostriedkov: príkladov a enthymém (Branham 1996).¹⁵ Kynická argumentácia tak nevedie k stálym a definitívnym stanoviskám či odpovediam, ale vychádza z prítomnej situácie a je výrazom slobodného vyjadrenia individuálneho postoja. Ako uvádza Branham, kynická „teória“ je iba určitým pokračovaním konania – okrem iného cvičenia sa v slobode (Branham 1996, 98). Konanie je v kynizme založené na záväzku k slobode (ako odmietaniu všetkého, čo je vnútené spoločnosťou alebo vonkajšími podmienkami), a formované nevyhnutnosťou (*ἀνάγκη*) tela. Kynik svoje postoje znázorňuje a dáva im vizuálnu podobu, čím sa stáva stelesnením vlastnej filozofie.

Marcus Aurélius v XI. knihe *Hovorov k sebe* píše: „Po tragédii prišla na scénu stará

¹² Porovnaj DL VI 74 [= V B 472 SSR]: „Diogenés bol mimoriadne trefný vo svojich odpovediach na všetko to, čo mu ľudia hovorili.“ Porovnaj Dio Chrysost. orat. LXXII (55) 11 [= V B 474 SSR]: „Pýtali sa aj... na Diogena, pretože aj on prejavoval pri každom človeku výrečnosť a schopnosť trefne odpovedať na čokoľvek.“

¹³ Porovnaj DL VI 41 [= V B 457 SSR]: „Keď do neho niekto narazil brvnom a povedal mu, aby si dával pozor, Diogenes sa ho spýtal, či ho chce znovu udrieť.“ Porovnaj DL VI 42 [= V B 483 SSR]: „Meidias raz Diogena silno udrel päťou a povedal mu: ‚Na stole máš tri tisícky bolestné!‘ Kynik si však nasledujúci deň omotal boxerské pásiky okolo rúk a silnými údermi zrazil Meidia na zem. Potom dodal, že aj on má na stole tri tisícky bolestné.“

¹⁴ Toto pomenovanie vzniklo spojením dvoch slov: *σπουδαῖος* (horlivý, usilovný; vážny, prísny; dobrý, správny a pod.) a *γελοῖος* (smiešny, žartovný, vtípný). Porovnaj príslušné heslá v LSJ a (Panczová 2012).

¹⁵ Aristotelés charakterizuje enthymému ako rečnícky úsudok a druh sylogizmu, ktorý sa tvorí z toho, čo je pravdepodobné a čiastočné, pričom z toho nie je možné vyvodiť všeobecný záver. Aristot. *Rhet.* I 2.1356b5-1358a30; III 22-24.1395b21-1402a29. K enthymematickému charakteru humoru bližšie pozri (Branham 1989, 9-64, hlavne 52-57).

komédia, ktorej sloboda vyjadrovania (*παρρησία*) nám v mnohom pripomína neviazanosť vulgárných rečí otrokov sprevádzajúcich deti do školy“ (Marc. Aurel. XI 6,4 [= V B 474 SSR]). A práve prostredníctvom takejto nespútanosti nás pre naše dobro privádza ku skromnosti.¹⁶ Toto všetko si s podobným zámerom osvojil aj Diogenés.

Tragédiu sprevádza uvedomenie, že veci sa dejú podľa nevyhnutnej prirodzenosti, ktorú musí človek prijať (osudovosť) (Marc. Aurel. XI 5-6), a komédia zas exponovaním určitých prvkov sociálneho a politického života upozorňuje na správne zásady vedenia života. Marcus pripodobňuje výchovný rozmer kynickej *parrhésie* k „starej“ komédii, ktorej najvýraznejším predstaviteľom bol Aristofanés. Ako sme naznačili, *parrhésia* bola jednou z charakteristických čŕt aténskej demokracie, no stala sa i vhodným terčom kritiky a posmeškov komických básnikov, ktorí demokratickú slobodu vyjadriť svoj názor vo vzťahu k politickým otázkam, obracali na otvorenú kritiku *dému* ako politickej inštitúcie. Stará komédia takto slúžila politickým a výchovným účelom, pričom komická, moralisticky orientovaná *παρρησία* vyvažovala tú politickú.¹⁷

Pasáž z Marca Aurélie je dokladom toho, že súvislosť medzi starou komédiou a kynickými praktikami pozorovali už v antike (porovnaj Demetr. *Eloq.* 170; 259-261). V tejto súvislosti Phillip Bosman uvádza: „Stará komédia bola povestná nevšednou slobodou vyjadrovania, ktorá zahŕňala nielen otvorenosť vo vzťahu k politickým problémom, ale aj osobné urážky a obscénosť. Stará komédia, ako aj kynici používali pedagogickú techniku prezentovania vážneho obsahu humornou a satirickou formou“ (Bosman 2006, 94).¹⁸ Starej komédii podobne ako kynizmu je vlastná i určitá forma obscénosti. Kynik škandalizuje svoje obecenstvo vedomým používaním tela a jeho funkcií (bližšie pozri Sluiter 2005, 140). V uvedenej pasáži z Marca Aurélie je však zaujímavé aj poukázanie na svet, ako na „veľké javisko“, na ktorom sa odohrávajú životy a osudy jednotlivých ľudí. Z tohto pohľadu kynik vstupuje na toto veľké javisko ako ten, kto neustále pripomína malicherné starosti bláznivých ľudí a strháva masky falošných obrazov a mienok (*τῦφος*). Bosman vo svojej štúdii zdôrazňuje komickú teatrálnosť¹⁹ kynizmu a Diogena nazýva „vykonávateľom múdrosti“, resp. „tým, kto predvádza múdrosť“, čím naznačuje priamy vzťah medzi myslením a konaním ako fundamentálny element raného kynizmu. Teatrálnosť kynických praktík a Diogenovej sebareprezentácie Bosman odvodzu-

¹⁶ Porovnaj český preklad R. Kuthana: „Po tragédii se na jevišti objevila ‚stará‘ komedie s mravokárnou volností slov a právě svou bezohlednou přímostí ne nevhodně lidem připomínala skromnost.“

¹⁷ Ku starej komédii, kritike *dému* a k *parrhésii* bližšie pozri (Rosenbloom 2014; Rosen 2013; Halliwell 1991).

¹⁸ K ďalším podobnostiam medzi starou komédiou a kynizmom pozri (Sluiter 2005, 155-162). Kynici často vychádzajú z tradičnej orálnej kultúry, ktorú parodizujú, resp. kynizujú, ako sme videli v prípade Hérakla.

¹⁹ Pozri tiež Branham 1996; Sluiter 2005, 140-152. Branham zdôrazňuje tri aspekty kynickej rétoriky: pragmatizmus, improvizáciu a humor, ktoré sa odrážajú v performatívnom charaktere kynizmu (Branham 1996, 98). Sluiter zas považuje kynické interakcie s okolím za zväčša starostlivo štylizované, aby pritiahli pozornosť, podnietili uvažovanie a vyvolávali celkom špecifické reakcie (Sluiter 2005, 141). Sluiter ďalej poukazuje na súvislosti so špecifickou ľudovou rétorikou, známou z tradície jambu a komédie (Sluiter 2005, 152-155).

je jednak z častého zobrazovania Diogena na rôznych verejných miestach, jednak z divadelnej terminológie niektorých *chreíí* (napr. DL VI 35). Kynik má svoj typický kostým, v ktorom hrá hlavnú úlohu v diele svojho života, pričom, vysmievajúc sa moci tragickej náhody (τύχη), parodicky si berie na mušku každú ľudskú slabosť. Bosman v zhode s Branhamom a Sluiterom poukazuje na to, že kynické verejné žarty a výstrelky potrebujú svoje obecnstvo: na jednej strane sú súčasťou kynickej ἄσκησις v dosahovaní slobody, no na druhej strane sú adresované verejnosti, v rámci ktorej sú vykonávané ako výraz trpkkej a uštipačnej kritiky s vychovávateľským zámerom (Bosman 2006, 99-103; Branham 1996, 99-103; Sluiter 2005). Doxografická tradícia je v tomto ohľade vcelku jednoznačná: Diogenés nikdy nemal núdzu o divákov, ktorí sa na ňom dobre bavili, až kým neprišiel rad na nich.

Z Diogenových rozpráv. S tými, ktorí sa chceli z akejsi zvedavosti dostať do blízkosti Diogena je to podobné, ako s ľuďmi, ktorí chceli za každú cenu ochutnať pontský med, hoci o ňom predtým nič nevedeli. Lebo len čo ho ochutnali, hneď ho aj vyplúvali a celkovo boli sklamaní pre jeho trpkú a nepríjemnú chuť. Keď teda tamých zvedavcov začal Diogenés zahanbovať, odvracali sa a zutekali preč. Pokiaľ totiž zostali v hanbe iní, veľmi sa tešili, ale keď prišlo na nich, zľakli sa a hneď cúvli. Keď vystrájal všelijaké kúsky a žartoval – ako to mával naozaj vo zvyku –, od radosti boli celí bez seba. Ale keď začal vážne, z jeho slov vycítili hrozbu a neznesli jeho slobodu vyjadrovania (παρρησία) (Stob. III 13,37 [= V B 476 SSR]).²⁰

Kynická starosť o seba neprebíha izolovane – to, že kynik zostáva medzi ľuďmi, že ich karhá, vychováva, lieči a pod., to všetko poukazuje na neoddeliteľnosť individuálnej roviny od tej spoločenskej. Konfrontácie, do ktorých vstupuje v rámci *parrhesiastických* hier pravdy, sú výrazom jeho etickej povinnosti – voči sebe i voči ostatným. Avšak, ako naznačuje uvedený zlomok zo Stobaia, *parrhesiastická* hra pravdy si nevystačí len s obecnstvom – človek alebo ľudia, ktorým je reč adresovaná, musia do tejto hry dobrovoľne vstúpiť, musia byť ochotní počúvať pravdu, nech je akokoľvek nepríjemná či bolestivá. Bez ich súhlasu hra nepokračuje – napokon, to sa ukazuje i v prípade Sókratovej *parrhésie* v raných Platónových dialógoch.

Kynické odmietanie teoretickej filozofie a neprirodzeného používania rozumu (pozri V B 368 – 376 SSR) sa prejavilo i vo vzťahu k metódam a myšlienkam jeho filosofujúcich „konkurentov“: „Keď mu niekto pomocou sylogizmu dokazoval, že má rohy, Diogenés sa chytil za čelo a povedal: ‚Ale ja ich nevidím.‘ Podobným spôsobom oponoval niekomu, kto tvrdil, že pohyb neexistuje – vstal a začal sa prechádzať“ (DL VI 38-39 [= V B 479 SSR]). Diogenovo vyvracanie protivníkových argumentov sa odohráva v praktickej rovine. Uvedené anekdoty sú veľmi pekným príkladom toho, do akej miery môže byť filozofická argumentácia zavádzajúca, ak sa neopiera o prax a prítomnosť, ale o teoretický rámec, vystavaný na nemenných logických vzťahoch. Argumentáciu je vždy možné vystavať tak, aby bola presvedčivá – to ukázali už sofisti –, no nič nie je účinnejšie ako (praktické) poukázanie na to, čo je zjavné a čo nepotrebuje ďalšie dokazovanie. Diogenés

²⁰ = Dio Chrysost. Orat. IX (8) 6-7 [= V B 585 SSR].

určite nebol prvý, komu niekto sylogizmom dokazoval, že má rohy, no mohol byť prvý, kto na takýto druh sylogizmu reagoval demonštráciou evidentnej absurdnosti záveru, ktorý z takéhoto (logického) dokazovania vyplýva. Diogenés odpovedal kritickým gestom – predviedol, konanie, ktoré bolo kritikou tých, ktorým ho adresoval. Táto kritika je postavená tak, aby vyvolala špecifickú reakciu: Diogenés komunikuje konaním, čím zároveň nabáda ostatných, aby sa obrátili k vlastnému konaniu a aby konali na základe individuálnych rozhodnutí, inými slovami, čaká náležitú odpoveď v konaní. Precízne vypracované eleatské argumenty dokazujúce nemožnosť pohybu nepochybne pôsobili na dobových poslucháčov, no pre Diogena boli tieto apórie nezmyselné a protirečili zdravému rozumu, ako aj elementárnej, každodennej skúsenosti so svetom – preto jednoducho vstal a začal kráčať. Simplicios v komentári k Aristotelovej *Fyzike* uvádza: „Sofizmy vyjadrené logickými argumentmi tak vyvrátil [*scil. Diogenés*] ničím, čo je nadovšetko zjavné“ (Simplic. *In Aristot. phys.* p. 1012,22-26 [= V B 481 SSR]). Podľa tradície Diogenés zosmiešnil aj Platóna: „Keď Platón s veľkou slávou definoval človeka ako dvojnohého živočicha bez peria, Diogenés ošklbal kohúta, priniesol ho do Platónovej školy a povedal: ‚Toto je Platónov človek.‘ Preto Platón do svojej definície pridal: ‚so širokými nechtami“ (DL VI 40 [= V B 63 SSR]). Diogenova praktická vizualizácia Platónovej definície človeka naznačuje, že Diogenés kládol dôraz na rozumnosť, ktorá je spätá s fyzickým aspektom existencie,²¹ ako napovedá i orientácia na prítomnosť a argumentácia telom. Jedným z najvýstižnejších dokladov je aj nasledujúca anekdota: „Keď raz Platón vykladal o ideách a o stolovosti a o naberačkovosti, Diogenés povedal: ‚Milý Platón, stôl a naberačku síce vidím, ale stolovosť ani naberačkovosť nie.‘ Platón mu odvetil: ‚Je to prirodzené: máš oči, ktorými možno vidieť (θεωρεῖν) naberačku a stôl, ale nemáš rozum (νοῦς), ktorým možno vidieť (βλέπειν) stolovosť a naberačkovosť“ (DL VI 53 [= V B 62 SSR]). Platónove idey sú vyjadrením úsilia (teoreticky) nahliadnuť nemennú skutočnosť. Diogenova reakcia, ako aj Platónov poukaz na Diogenove oči zas jednoznačne ukazujú, kde je Diogenovo ťažisko. Skutočnosť nemožno uchopiť teoreticky – to je strata času²² –, skutočnosť, neustále meniacu sa a nepredvídateľnú skutočnosť, možno len prežívať v každom prítomnom okamihu, do ktorého človeka zasadzuje jeho telesnosť a ktorý mu sprostredkuje v prvom rade zrak. Rozumnosť v konaní tak vychádza z individuálnej skúsenosti: „Veľmi vhodne odpovedal Diogenés aj človeku, ktorý ho požiadal, aby mu napísal odporúčací list: ‚To, že si človek, zistíš na prvý pohľad. Ale to, či si človek dobrý alebo zlý (ἀγαθός ἢ κακός), to zistíš len vtedy, ak má skúsenosť (ἐμπειρός ἐστὶ) v rozlišovaní dobrých a zlých ľudí. Ak ju nemá, nepomôže ti ani tisíc odporúčaní“ (Epictet. *Diss.* II 3,1 [= V B 470 SSR]). Ak chce byť človek ἐμπειρός (skúsený, zbehlý a pod.), je potrebné, aby sa aktívne venoval cviče-

²¹ Navia v tejto súvislosti píše o špecifickom druhu materializmu (vyplývajúcom z kynického anti-intelektualizmu), ktorý sa s Diogenom a kynikmi spája vzhľadom na ich používanie jazyka tela, fyzických gest, ale aj telesných funkcií (Navia 1998, 58-62). Podľa Navia táto prax odráža i Diogenovo rozhodnutie prihovárať sa masám jazykom, ktorému rozumejú, t. j. hrubým a vulgárnym jazykom tela.

²² Porovnaj DL VI 24 [= V B 487 SSR]: „Eukleidovu školu totiž nazýval [*scil. Diogenés*] žľčou, Platónove skúmania márnenním času a Dionýzove dramatické súťaže veľkým divadielkom na pobavenie hlupákov. Okrem toho nazýval populárnych vodcov ľudu služobníkmi davu.“

niu seba samého v rozlišovaní toho, čo je dobré a čo zlé, a nemárnil čas zbytočnými úvahami a starosťami. Klement Alexandrijský uvádza anekdotu, ktorá je dobrým príkladom tohto motívu: „Naozaj veľmi vhodne odpovedal Diogenés človeku, ktorý sa veľmi čudoval, keď našiel hada obtočeného okolo klátu: ‚Oveľa viac by si sa mal čudovať, keby si našiel klát obtočený okolo rovného hada‘“ (Clem. Alex. *Strom.* VII, IV 25,1 [= V B 463 SSR]).

Parrhesiastické praktiky sa ukázali ako neoddeliteľne späté s Diogenovým životom, ako aj s jeho filosofickým postojom. Kynická sloboda vyjadrovania vychádza z neochoty podriaadiť sa akejkoľvek forme predpisov či vonkajších zásahov vo vzťahu k vlastnému životu. Pravidlá predpisujú to, čo je správne, a čo nie, a to bez ohľadu na život a charakter konkrétneho človeka, podobne ako generalizujúce teoretické výroky či argumentácie, ktoré sa neopierajú o skúsenosť a nevychádzajú z konkrétnej situácie, majú tendenciu uplatňovať jeden záver na každý jednotlivý prípad a poskytovať akúsi „vonkajšiu“ oporu pri rozhodovaní. Taktiež vpády náhody často ovplyvňujú rozhodnutia človeka, pretože sa fixuje na vonkajšie okolnosti svojho života. Kynizmus je výrazom úsilia dostať svoj život do vlastných rúk, a to do najvyššej možnej miery. Život v slobode je životom v prítomnosti a zakladá sa na neustálej práci na sebe samom, ktorá má charakter cvičenia, praktík, ktoré kynik vedome uplatňuje na vlastný život, aby mu dal určitý štýl. Diogenés žije svoj život verejne, teda neustále sa vystavuje zraku ostatných, aby sa zbavil falošného obrazu o sebe samom a bol schopný slobodne sa rozhodovať a nepodliehať univerzalizmu.

Popri tomto individuálno-etickom rozmere kynického žitia slobody sme načrtli i kriticko-vychovávateľský zámer týchto praktík. Diogenés vedie svoj prirodzený život v kontexte spoločenského života – aj keď sa potuluje, predsa sa zdržiava v blízkosti ľudí a svojimi výstrednými praktikami na seba púta pozornosť, aby čo najnázornejšie sprostredkoval kritiku. Videli sme, že „pedagogické techniky“ sú v kynizme neoddeliteľne späté s humorom a satirou či paródiou, pričom do veľkej miery využívajú enthymémy a názorné príklady, aby sprostredkovali etickú správu. Kynici svoju filozofiu demonštrujú vlastným životom, pričom ako základný argumentačný prostriedok používajú svoje telo a fyzické gestá. Ako ukázalo naše skúmanie, Diogenés bol stelesnením svojej filozofie založenej na slobodnom rozhodovaní, v rámci ktorej nie je možné oddeliť individuálno-etickú prácu na sebe samom (starosť o seba) od kritického postoja k okoliu, ktorý plní výchovnú funkciu (starosť o druhých). Otázkou je, do akej miery dosahuje Diogenova „liečba šokom“ praktické výsledky, teda či je niekto vôbec ochotný počúvať a zamyslieť sa nad tým, čo nášho kynik „šteká“. Ak vezmeme do úvahy, že v antike boli kynici považovaní za *parrhesistov*, teda za tých, ktorí hovoria pravdu, mohli by sme uvažovať o tom, že ich slová pôsobili práve vďaka tomu, že boli podmienené tým, ako žili. Diogenés nemôže odhadnúť, ako bude človek, ktorému reč adresuje, reagovať, a ako sme videli, reakcie boli rôzne a zodpovedali individuálnemu charakteru daného človeka. Ak sa *parrhesiastická* reč vždy viaže na konkrétnu situáciu a konkrétneho človeka, pričom sa *parrhesiasta* usiluje o čo najpriamejšie a najjasnejšie vyjadrenie pravdy tak, aby jej ten, komu je určená, porozumel, je potrebné, aby svoju reč (a gesto) predniesol vo vhodnom čase, t. j. v kontexte a v situácii, ktoré umožňujú použitie *parrhesiastického* diskurzu *éthosu*.

Literatúra

- ARISTOTELÉS (2010): *Rétorika*. Prel. A. Kříž. 3. vyd. Praha: Rezek.
- BACHTIN, M. M. (1975): *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Prel. J. Kolár. Praha: Odeon.
- BERLIN, I. (1997): Dva pojmy svobody. Prel. M. Znoj. In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 47-100.
- BLEICKEN, J. (2002): *Athénská demokracie*. Prel. J. Souček. Praha: OIKOYMENH.
- BOSMAN, P. R. (2006): Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances. *Classical Quarterly*, 56 (1), 93-104.
- BRANHAM, R. B. (1989): *Unruly Eloquence. Lucian and the Tragedy of Traditions*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press.
- BRANHAM, R. B. (1996): Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- BRANHAM, R. B., GOULET – CAZÉ, M.-O. (1996): Introduction. In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1-28.
- DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*. Ed. J. Pearson. Los Angeles: Semiotexte.
- FOUCAULT, M. (2011): *The Courage of the Truth. The Government of Self and Others II LECTURES AT THE COLLÈGE DE FRANCE 1983–1984*. Edited by Frédéric Gros. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Tran. by G. Burchell. Palgrave Macmillan.
- GIANNANTONI, G. (1991): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli: Bibliopolis (skratka SSR).
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (skratka LSJ).
- MARCUS AURELIUS (2006): *Hovory k sobě*. Prel. R. Kuthan. Praha: Gaset.
- NAVIA, L. E. (1998): Diogenes of Sinope: The Man in the Tub. *Contributions in Philosophy*, (67). Westport, London: Greenwood Press.
- NIETZSCHE, F. (1992): Fragmenty o nihilizmu. Prel. P. Kouba. *Filosofický časopis*, XL (4), 626-637.
- PANCZOVÁ, H. (2012): *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava: Lingea.
- ROSEN, R. (2013): Comic Parrhêsia and the Paradoxes of Repression. In: Olson, S. D. (ed.): *Ancient Comedy and Reception: Essays in Honor of Jeffrey Henderson*. Berlin, New York: Walter De Gruyter Inc.
- ROSENBLOOM, D. (2014): The Politics of Comic Athens. In: Fontaine, M. – Scafuro, A. C. (eds.): *Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 297-320.
- SLUITER, I. (2005): Communicating Cynicism: Diogenes' Gangsta Rap. In: Frede, D. – Inwood, B. (eds.): *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*. New York: Cambridge University Press, 139-163.

- SOKOLOVÁ, J. (2011): Štýly jestvovania: pravdivý život a iný svet. Návrat k antickému kynizmu v európskej filozofii 20. storočia. *Filozofia*, 66 (6), 558-570.
- WOLLNER, U. (2010): Starosť o seba v Platónovom dialógu *Gorgias*. *Filozofia*, 65 (3), 227-238.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0164-12.

Lívia Flachbartová
Inštitút filozofie FF PU
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov
Slovak Republic
e-mail: liv.flachbartova@gmail.com

**REDAKCIA FILOZOFIE
ŽELÁ
VŠETKÝM SVOJIM
PRISPIEVATEĽOM,
ODBERATEĽOM
A PRIAZNIVCOM**

**ŠŤASTNÝ NOVÝ ROK
2015**

**PLNÝ OSOBNÝCH
A PRACOVNÝCH ÚSPECHOV**