

Hodnocení bakalářské práce z oboru filosofie  
Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, ÚFaR, rok 2008/2009

Jméno studenta: Jakub Šenovský  
Název práce: *Kynismus a Dógenés ze Sinopé*

Pouze antickým kynikům se vedle stoiků dostalo poněkud pochybné cti, spočívající v jakémisi kulturním zobecnění samého názvu jejich postoje je hnutí. Bohužel pro ně, toto zobecnění míří opačným hodnotově vzato opačným směrem než v případě jejich částečných pokračovatelů: zatím „stoik“ se stal téměř synonymem pro „filosofa“ ve smyslu člověka schopného neochvějně snášet velké pohromy i drobné ústrky života, „cynik“, jenž není takovému postoji o nic vzdálenější, propůjčil své jméno sémantickému zvratu, jímž se z něj stal „mravně otrlý, bezohledný člověk“, případně „nestoudník“ (Lumír Klimeš, *Slovník cizích slov*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 1981, s. 87; význam „kynik tj. přívrženec kynismu“ je též uveden, ovšem až na druhém místě – u „stoika“ je naopak historické pořadí dodrženo: až na druhém místě je to „člověk lhostejný k vnějším dojmům, klidný, vyrovnaný“, s. 681). V obojím případě stojí za sémantickou historií důraz na formu a přehlížení obsahu, díky němuž mohlo dojít k redukci kynického postoje na vnější podobu jakéhosi amoralismu, vzdálenou původní snaze použít amoralismu k záměrné kritice a následné nápravě morálky. Vzhledem k velmi fragmentárnímu stavu dochovaných pramenů je každé úsilí o seriózní nápravu kynické pověsti vítaným filosofickým podnětem – tím spíše v českém filosofickém prostředí, v němž nebývá kynikům věnována přílišná pozornost (na rozdíl například od Německa, kde staré hnutí „aktualizovala“ Sloterdijkova *Kritika kynického rozumu*).

Předkládaná práce (51 strana včetně bibliografie) se pokouší o rehabilitaci kynického postoje či úsilí – a že jde o postoj spíše než systematickou nauku sama ukazuje – na základě rozboru hlavních kynických témat od přirozenosti až po kosmopolitismus. Kromě volby tematické, která je do značné míry usnadněna tím, co z kynických názorů se nám vůbec nějak dochovalo, provádí autor též dvojí volbu historickou: ponechává stranou pozdější vývoj kynického hnutí v samotné antice a soustředí se na jeho prvotní řeckou fázi; v jejím rámci pak klade důraz na postavu Dógena ze Sinopé, jehož představuje v částečném a rozumně pojatém kontrastu s takřkajíc prvním kynikem Antisthénem, a také v návaznosti na sókratovské motivy, které kynikové rozvinuli typicky (a programově) neplatónským způsobem. Celkově tak lze říci, že předkládaná práce má syntetický spíše než analytický charakter a že se snaží vyhmátnout hlavní rysy kynického postoje způsobem, jenž svědčí o podrobném studiu pramenů a vlastní schopnosti formulovat jasné a netriviální závěry. Vzhledem k tomu se ve většině poznámek v tomto posouzení skrývají možné náměty pro příští rozšíření zde studované problematiky.

Po jasné formulaci cíle práce následuje Úvod (s. 7-13), v němž je vlastně podrobněji rozvedena kynická (i obecnější) obhajoba filosofie jako aktivity nepřevoditelné *pouze* na teoretickou činnost. Součástí úvodu je též stručná genealogie kynismu až po jeho moderní vliv (včetně zajímavé zmínky o Erasmu Rotterdamském). Z této genealogie nutně a logicky vyčnívá zakladatelská postava Antisthena jako Dógenova předchůdce (pokud se nemýlím, úplnou jistotou o tom, že Dógenés byl opravdu Antisthénovým „žákem“ nemáme; ovšem o tom, že se jeho učením tak či onak zásadně inspiroval, není jistě pochyb). Antisthena líčí autor jako pravověrného sókratika, mimo jiné smířlivějšího k dobovým institucím athénské obce; Dógenés je ve srovnání s ním hůře uchopitelný jako celistvá postava, jistě i proto, že ztělesňuje skutečný posun od přece jen tradičnějšího působení svého učitele či předchůdce k novým formám *předvádění* filosofické nauky veřejným vystupováním. Odtud sepětí Dógena s jako by „rozvinutým“ kynismem včetně důrazu na svobodu projevu čili *parrhésia*, která sehraje významnou roli v římském revivalu kynismu. Dógenés podle autora

radikalizuje filosofii redukcí na její praktické (snad lze říci performativní) stránky – to ale neznamená, jak autor správně podotýká, že by zde zmizely všechny motivy odvozené od Sókrata: například otázka učitelnosti ctnosti, kterou zdá se Dógenés předpokládá potud, pokud své veřejné chování pokládá za potenciálně vlivné čili následovatelné.

Další kapitola (s. 14-19) je tak logicky věnována samému Dógenovi, přesněji řečeno základní rekonstrukci života včetně řady anekdotických situací, jimž tradice přikládá značný význam. Zmíněna je i nejasná epizoda spjatá s možným paděláním mincí; může však jít o metaforickou licenci (autor připomíná dvojznačnost výrazu *politikon nomisma*, s. 15). První část filosofického jádra práce se začíná rýsovat v další kapitole, v níž přichází na řadu Dógenova nauka (ve smyslu východisek jeho praktického působení) (s. 19-22). Nikoli překvapivě zde dominuje sepětí motivy ctnosti a asketickým životem, jenž zakládá i ztělesňuje vzývanou *autarkeia* čili soběstačnost. Ta je též základem kynického přehodnocení hierarchie člověka a zvířat, která jsou svými užšími potřebami blíže bohům.

Toto přehodnocení (k němuž viz např. s. 27) přímo souvisí s motivem přirozenosti, *fysis*, jemuž je věnována další kapitola (s. 23-31). Současná redefinice i vlastně dost konzervativní pojetí přirozenosti, odlišené od morálně spornějších konvencí či zvyků (kterých je oproti jedné přirozenosti vždy více) je téměř jistě svorníkem kynických názorů na různé oblasti lidského života a společnosti. Autor nabízí potřebné srovnání přirozenosti podle kyniků a podle sofistů – jakkoli právě v tomto bodě by byl možná na místě podrobnější rozbor různých myslitelů běžně shrnovaných pod nálepkou sofistického hnutí (autor se soustředí na Antifóna, a také, velmi stručně, na platónskou kritiku sofistického postoje). Plodnější aspekt kapitoly tak shledávám v promyšlení zmíněné hierarchie božského, lidského a zvířecího, a v návaznosti na ni pak v kladení otázky, jak pozitivně vykázat kynické pojetí přirozenosti s jeho napětím mezi intuitivním obratem k povaze čili přirozenosti „necivilizovaných“ věcí a snahou očistit tímto obratem lidské společnosti.

Lze říci, že témata a zpracování dalších kapitol nabízejí odpověď na tuto otázku, ať už se tato odpověď týká užších ohledů konkrétního životního stylu v jeho přímo názorných i jazykových projevech: viz askeze jako téma kapitoly šesté (s. 31-37) a *parrhésia* probíraná v kapitole osmé (s. 42-48). V souvislosti s šestou kapitolou bych rád připojil první poznámku, týkající se možnosti dalšího zkoumání: autor věnuje potřebnou pozornost otázce vtípu a zesměšnění (s. 34-36), přičemž obecné motivy v jeho analýze naznačují, že tato otázka by si možná zasloužila samostatnou kapitolu; její zařazení do kapitoly o askezi má takřikajíc performativní logiku, na druhé straně však může zastřít případné vazby vazbu kynických posměšků na (obvykle netematickou) práci s jazykem.

Další poznámka stejného ražení se týká motivu *parrhésia*, jenž se objevuje (mimo jiné) v šesté kapitole. Na s. 37 autor sám správně konstatuje, že kynická „svoboda projevu“ často hraničí s prostořekostí – a samozřejmě s tím, jak se kynik vedle svých slov chová. Z tohoto hlediska se ovšem zdá, že přece jen vyvstává určité napětí mezi prostořekým a šokujícím rozměrem *parrhésia* na straně jedné a (na straně druhé) oním rozměrem ryze individuální asketické výchovy, jenž naopak zdůrazňuje mlčenlivou soustředěnost, a to včetně chování na veřejnosti (viz s. 31-32 s delší citací o Dógenově výchově synů Xeniadových, která končí: „vedl je k tomu, aby chodili dohola ostříháni, bez jakékoli ozdoby, bez chitónu a bosí, *mlčky, na ulicích jen na sebe hledíce*“; kurzíva K.T.). Domnívám se proto, že toto napětí mezi by stálo za trochu podrobnější rozbor.

K motivu *parrhésia*, svoboda projevu, bych na okraj dodal upozornění na teprve loni uveřejněné přednášky Michela Foucaulta z let 1982-1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*), v nichž je tento motiv probíran v rozsahu prakticky celé řecké literatury od klasického až po řecko-římské období. Sám jsem se k Foucaultovu výkladu dostal až po dokončení předkládané práce; je pravda, že kynikům v něm není věnováno příliš mnoho místa (je však, na s. 47, konstatována praktická zaměřenost a víceznačnost jejich *parrhésia*), přesto by však

mohl být pro autora práce zajímavý. – Na okraj: při stručném zasazení kynické *parrhésia* do kontextu napětí kynického a tradičně politického postoje cituje Foucault slavnou anekdotu, podle níž se Diónenés představil Alexandru Velikému jako pes, a to s následným vysvětlením: „Lísám se k těm, kteří mi dávají, štěkám na ty, kteří mi nedávají, koušu ničemy“ (Foucault, s. 265 = DL VI, 60). Významné přitom jistě je, že tento popis psí ctnosti nápadně připomíná popis psa jako strážce obce a prvního modelu filosofa v Platónově *Ústavě*; mohlo by jít téměř o citaci (nebo převzetí společného textového zdroje či obecného rčení). Tuto podobnost zde nezmiňuji samoučelně, ale s ohledem na to, že sám autor – znovu jistě správně – zdůrazňuje „značně osobní charakter“ kynické ctnosti (s. 20, a jinde). Rozhodně souhlasím; zároveň ale platí, že i myslitelé ostře intelektuálního ražení (jako Platón nebo raní stoikové) chápou ctnost jako ryze *osobní* rys, který se do obce či jiného politického pole promítá vždy z duše jedinců, kteří v ní žijí: povaha obce vyjadřuje povahy občanů. Platónská i kynicko-stoická linie tak právě v tomto ohledu zastávají velice podobné pozici.

Otázka sókratovské inspirace této pozice nás přivádí k osmé kapitole (s. 42-48), v níž autor směřuje ke srovnání kynického a sókratovského pojetí ctnosti. Charakteristika pojetí Sókratova, odvozená především z Platónových dialogů (viz s. 47), je vzhledem záběru práce nutně zjednodušená, zajímavý je ovšem důraz na *absenci* osobního rozměru v kynických rozhovorech, a tím na jeho kontrastní význam pro dotazování Sókratovo (s. 47/48). Tento motiv doplňuje kynickou nedůvěru v moc rozumového kladení principů – v této souvislosti se autor naštěstí vyhýbá příliš zjednodušenému pojetí teorie jako „úniku před nahodilostí světa, které se naopak kynici rozhodli postavit tváří v tvář“ (s. 46-47 se správnou kritikou Branhamovy formulace). Vše tedy vede k potvrzení intuitivně odůvodněného, přesto však prakticky konzistentního odklonu od sókratovského intelektualismu, který naopak svým specifickým a systematickým způsobem prohloubí stoikové. V tomto smyslu je formulován stručný závěr práce (s. 48-49), shrnující kynickou nedůvěru v to, že „z pravého vědění plyne ctnost.“

Pro stručnou závěrečnou zmínku jsem nechal kapitolu sedmou (s. 37-42), věnovanou kynickému kosmopolitismu a vztahu k náboženství. Zejména první z těchto otázek vede k diskusi o tom, zda měl Diónenés kosmopolitismus jen čistě negativní povahu, tedy zda jde o pouhé vydělení se z každé jednotlivé, konvencí a partikulárními zákony řízené obce, nebo zda v něm lze shledat i nějaký obsahově pozitivní rys. Autor cituje různá stanoviska (Moles, Niehues-Pröbsting) a kloní se k možnému spojení Diónenova postoje s nejen negativní koncepcí *fysis*. V zásadě tak platí, a potvrzuje to historie hnutí v řecké i římské době, že kynikové jsou vůči formám vlády a státu indiferentní a jejich kosmopolitismus je v první řadě morálním stavem (viz s. 40). Tento závěr je jistě přijatelný. Patří přitom k těm momentům práce, který by stály za hlubší samostatný rozbor – snad včetně srovnání s kosmopolitismem stoickým.

Je-li autor je zřetelně nakloněn kynickému snažení s jeho primárně intuitivním pojetím přirozenosti (tedy pojetím, které se samo chápe jako přirozené souladné se svým předmětem), má zároveň od předmětu svého zkoumání potřebný odstup. Hodnocení dochovaných výroků i jejich moderních interpretací je vyvážené a nevykazuje žádné závažné nedostatky. Zmíněná možnost podrobnějšího prozkoumání některých motivů či svědectví je přitom něčím, za co je svým nabádáním k sevřenější povaze celku práce odpovědný i její vedoucí čili autor tohoto posouzení. Při hodnocení práce se přikláním k *velmi dobré*, jakkoli je možné, že ústní obhajoba překloní známku k výborné.



V Praze, 1. září 2009

Karel Thein, Ústav filosofie a religionistiky FF UK