

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

2009

Jakub Šenovský

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Filosofie a Religionistiky

Bakalářská práce

Jakub Šenovský

Kynismus a Diónés ze Sinopé

Cynism and Diogenes of Sinope

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Horní Lhotě dne 16.7.2009

Česká anotace:

V této práci jsem se zabýval kynismem a především jeho hlavní postavou Díozenem ze Sinopé. Pokusil jsem se na postavě Díozena vyložit nauku a jednotlivé postoje tohoto antického filosofického směru, z nauky jsem se nejvíce věnoval kynickému pojetí ctnosti a přirozenosti. Obzvláštní pozornost jsem přitom věnoval snaze vyložit kynismus ne jako prostý amorální a boříčský směr, ale jako směr, který usiloval o vpravdě sokratickou ctnost a svobodu, ke které podle nich patří i poměrně pobuřující manifestace této svobody, takzvaná parrhésia neboli svoboda projevu, která však měla za úkol probudit ostatní lidi a donutit je přemýšlet o platnosti jejich hodnot a postojů. S tím se také pojí kynické působení v řecké polis, které mělo právě charakter často i urážlivého šaškovství, které zesměšňovalo vše, o čemž si jistě mnozí lidé mysleli, že je svaté a naprosto platné.

Anglická anotace:

In my thesis I was examining Cynicism and especially Diogenes of Sinope as its most important representant. I used the figure of Diogenes in order to explain the teachings and characteristics of this ancient movement. Regarding the teachings I mainly investigated the cynic concept of virtue and nature. I tried to show that Cynicism was not an immoral and purely destructive movement, but rather one which pursued a truly Socratic virtue and freedom, the so called *parrhesia* or freedom of speech, which should arouse other people and move them to think about validity of their values and attitudes. To this virtue connects the cynic behavior in Greek *poleis*, which is distinguished by the often offensive jesting aimed at ridiculing all that was generally considered sacred and undoubtedly valid.

Obsah

1. Cíl Práce	s. 7
2. Úvod	s. 7
3. Dógenés	s. 14
4. Nauka	s. 19
5. Přirozenost	s. 23
6. Askeze	s. 31
7. Kosmopolitismus a náboženství	s. 37
8. Filosofie	s. 42
9. Závěr	s. 48
10. Seznam použité literatury	s. 50

Seznam zkratk

DL – Díočenés Laertios – Źivoty, názory a výroky proslulých filosofů

1. Cíl práce

V této práci bych se chtěl pokusit filosoficky uchopit kynismus, a to obzvláště kynismus Díogena ze Sinopé jakožto jakéhosi archetypálního kynika. Chci se především zaměřit na vykreslení a alespoň částečnou rekonstrukci jednotlivých oblastí kynismu tak, aby se ukázalo, že kynici nejsou jen amorální bořitelé hodnot s absencí byť i příměsi studu, ale chtěl bych naopak ukázat, že kynické jednání a svoboda projevu sleduje cíle vrcholně morální a, dalo by se říct, filosoficky podnětné. Přičemž největší pozornost bude věnována „nejvíce filosofickým“ oblastím kynismu, a to tedy jejich nauce o ctnosti a přirozenosti. Ovšem vzhledem k rozsahu práce mi jde o sevřené představení celkové povahy kynismu spíše než o analýzu jednotlivých pramenů a svědectví o dalším vlivu kynismu. Také se chci v závěru zevrubně zabývat kynickým odmítnutím teoretické filosofie. Samozřejmě mým hlavním pramenem bude sbírka Díogena Laertia *Životy a názory proslulých filosofů*, což je nejucelenější pramen kynických *chreiai* (neboli výroků) a anekdot. Na závěr bych se krátce podíval na vztah Díogena se Sokratem a Platónem. Není sice možné se ani v nejmenším představit, že by Díoogenés se vyrovnal Platónovi co do jeho filosofické hloubky a intuice, ale chtěl bych se pokusit nějak pozitivně uchopit tady tuto Díoogenovi „povrchnost“, hlavně s ohledem na roli filosofa ve společnosti a ve světě.

2. Úvod

Kynismus je bezpochyby jeden z antických směrů, který budil ve své době a dobách následujících největší rozruch. Vždyť naprostá absence studu a orientace svého veřejného působení na šokování a pohoršení ostatních lidí by jistě stačilo na dějinné zapamatování. Když k tomu připojíme silný morální apel, kterým se ostatně vyznačovaly i ostatní sokratické směry, a uvedeme, že samotné hnutí trvalo v antice téměř celé jedno tisíciletí, vyjde nám z kynismu jeden z nejvlivnějších antických filosofických směrů. Navíc jistě není bez zajímavosti, že vliv kynismu nezasahuje nejen do filosofických oblastí jako také do kulturních. Za typicky kynický literární směr

můžeme považovat menippovskou satiru, ale v průběhu antiky byli kynici považováni také za původce různých forem parodie, dialogu, diatribu či aforismu.¹

Kynismus to měl již od svého vzniku mezi ostatními filosofy těžké. Tradují se známé odsuzující poznámky od Platóna na adresu prvních kyniků, tedy na Antisthena a Díozena, jejichž původcem je nejčastěji Platón. Na druhou stranu si stoici dali velkou práci, aby se označili za určité pokračovatele kyniků a díky tomu i za nástupce Sokrata, vždyť tak urputně zdůrazňovali, že Zénón, zakladatel hnutí, se nějaký čas učil u Kratése, žáka Díozenova, žáka Anthisthénova, žáka Sókratova. Avšak se zdá pravděpodobné, že primárním snahou stoiků v tomto případě bylo vykázání návaznosti na Sokrata a kynici se jim tady prostě jen k tomuto záměru hodili. I když nepopíratelně existuje nějaká i intelektuální návaznost mezi kyniky a stoiky (například příbuzné pojetí mudrce a určité mravní postoje). Navíc mnohé antické kapacity dokonce pochybovaly, že kynismus je možné považovat za plnohodnotný filosofický směr, považovaly ho spíše za určitý způsob života. To vše jen zdůrazňuje celou rozporuplnost kynického filosofického hnutí.

Co se týče kulturních vlivů kynismu, tak tady je potřeba zmínit kynický vliv na literaturu, který by se jistě dal považovat za největší ze všech ostatních filosofických směrů. Jak již bylo řečeno, kynismus zrodil satiru. Dokonce sám tvůrce nové komedie, Menippos, je počítán mezi kyniky a v tomto ohledu je možné vysledovat kynický vliv v průběhu věků. Satira má s kyniky společnou metodu, dalo by se s trochou nadsázky říct, a to zesměšnění. Tak můžeme kynické vlivy sledovat u Lukyána a jeho Šlezích a úsměvech, či o celé další milénium let později třeba u Erasma Rotterdamského a jeho slavné Chvále bláznivosti, až k poměrně moderním satirikům a zesměšňovatelům.

Kynik si nebral ani ty nejmenší servítky a obzvláště ne prototyp kynika, snad je možné říct i kynický mudrc (ano, na rozdíl od stoiků, kynikům je možné přiznat skutečně i existenci archetypálního mudrce), Díozenés. Jeho naprosté zesměšňování

¹ Srv. Marie-Odile Goulet-Cazé Introduction, s.2, in R. Bracht Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1996

tehdejších mravů a pořádků máme dobře zachováno u Díozena Laertia. Ovšem tady nastává největší obtíž při studiu kynismu – po Díozenovi, stejně tak i po ostatních starých kynících, totiž nezůstalo zachováno žádné vlastní dílo, takže jediné zprávy jsou zprávy od ostatních autorů, mnohdy anekdotického rázu, které obvykle vyjadřují vlastní nepřátelské nebo naopak příznivé hodnocení kynismu. Tedy nelze říct, že anekdotický materiál se vyjadřuje o kynismu objektivně, snad u každé zprávy je oprávněné se ptát, zda pochází z tábora příznivců, kteří chtějí kyniky zobrazit v lepším světle, či naopak z tábora odpůrců, kteří je chtějí očernit. Proto je často nevyhnutelné, vzít v potaz recepci kynismu jako neoddělitelnou složku studia kynismu. A také o pravosti některých anekdot mohou být oprávněné pochyby.

Na druhou stranu je třeba říct, že to přesto nebrání pochopení kynismu v jeho hloubce, protože duch či hlavní intence kynismu je v anekdotách dobře zachována. Je nemožné najít něco jako „objektivní“ kynismus, kynismus per se, protože sám kynik se snažil, aby nás jeho chování, často daleko za hranicemi dobrého společenského vkusu, nějak angažovalo, snažil se, aby nás jeho posměch vyvedl z míry a donutil nás brát dřívější neotřesitelné za chabé a slabé. Je tomu podobně jako při studiu Sokrata, kde také chybí jakákoli vlastní literární tvorba. Je možné vykázat určité hlavní rysy, které můžeme najít u všech sokratických pramenů, ale dál je třeba se rozhodnout, kterému směru dáme za pravdu a proč, a přece ani poté nenajdeme toho pravého Sokrata, najdeme Sokrata Platónova, Xenofónova či Aristofanova, případně našeho vlastního Sokrata.

Tak také kynismus a hlavně Díozenés, o kterém má být tato práce, vystupuje mezi jednotlivými anekdotami a postupně se rýsuje jeho obraz se stále znatelnějšími obrysy. Ovšem nikdy to nebude skutečný Díozenés, neboť Díozenés sám by takového vytvořeného Díozena jistě na nejvyšší možnou míru zesměšnil. Proto tato práce nebude také primárně o postavě Díozena, ale spíše o diogenovském „duchu“, tak jak ho chápou a jak ho chápou jiní interpreti.

Nyní ještě zbývá se letmo dotknout dvou otázek, než bude přikročeno k hlavní části práce. Jde o otázku prvního kynika a otázku zda a nakolik je možné kynické hnutí

považovat za filosofický směr. Nejprve je vhodné se zabývat tím, zda můžeme kynismus považovat za plnohodnotný filosofický směr, a tedy následně, zda je vůbec možné a oprávněné se pokoušet o tomto směru psát filosofické práce. Tato otázka se může zdát vsutku zvláštní, vždyť kynici se sami označovali za filosofy. Ale na druhou stranu máme zachována některá historická svědectví, která popírají, že je možné kynismus považovat za plnohodnotný filosofický směr². Celá potíž této otázky však spočívá spíše v tom, že kynici sami se stavěli do opozice vůči tehdejšímu filosofickým směrům. Stačí se jen podívat na již zmiňované anekdotické tření mezi Platónem a Díozenem. Podle podání Díozena Laertia můžeme vidět Díozena ze Sinopé jako nesporného odpůrce jakékoli filosofické spekulace, tedy vlastnosti filosofii nejbližší. Díozenés se ukazuje jako odpůrce idejí³, posmívá se pokusům o vymezení pojmu člověka⁴, proti Zénónově argumentu o nemožnosti pohybu se nepokouší vznést nějakou sofistickou odpověď, ale prostě se projde po stadionu, což je asi odpověď mnohem pádnější než všechny možné argumenty⁵. Tento přístup a absence jakéhokoli teoretického postoje vedl mnohé antické autority k odmítnutí kynismu jako filosofického směru. Je však třeba přiznat, že kynismus se skutečně vymykal antickému pojetí filosofické školy – v prvním řádu nešlo vůbec o školu v přísném smyslu slova, tedy se neprováděla ani v nejmenším organizovaná filosofická výuka, postavení učitel-žák, pokud vůbec existovalo, bylo velmi neformální, a v neposlední řadě neměli kynici v pravém smyslu žádná *dogmata* (alespoň ne explicitní), tedy základní teoretické principy, o které by se opíralo další filosofické učení; kynici se tak vyhýbali striktně spekulativnímu myšlení. Ovšem toto vše by se dalo obhájit prostým poukazem na odlišné kynické pojetí filosofie. Kynická skepse, s největší pravděpodobností odvozená ze sokratovského vědouceho nevědění, vedla k radikálnímu odmítnutí jakéhokoli teoretického zaobírání a k výlučnému zaobírání

² Srv. Díozenés Laertios *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* 1, 19, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov 1995

³ Srv DL 6, 53

⁴ Srv DL 6, 40

⁵ Srv DL 6, 39

praxí. Jde tedy sice o protifilosofický postoj, ale kvůli tomu není ani o trochu méně filosofický, než je třeba postoj myslitelů, kteří se vyznačovali například určitým spekulativním optimismem (jako Platón). Také je třeba dodat, že v dnešní době má tato otázka poněkud jiný rozměr, zvláště díky ochotě moderních filosofů brát vážně Nietzscheho, jak podotýká Long ve svém článku *The Socratic Tradition*⁶. Tedy je možno tuto otázku uzavřít s tím, že kynismus jako směr se bezpochyby vyznačuje filosofickým postojem, sice negativním filosofickým postojem nebo lépe řečeno vůči ostatní dobové filosofii negativním protispekulativním postojem, ale jak již bylo řečeno, není důvod považovat negativně filosofický postoj za nefilosofický; to však pro účely této práce bohatě dostačuje. Později se však hodlám podrobněji věnovat kynickému pojetí filosofie.

Další otázka se tedy týká toho, zda zakladatelem hnutí je již Sokratův žák Antisthenés, jak také bylo celou antiku v doxografické literatuře tvrzeno⁷, nebo jde přímo o Díogena. Mohlo by se sice zdát, že tato otázka je vedlejší, ale jestli se v této práci má pojednávat o duchu kynismu pohledem na jednu postavu, přičemž má jít o postavu skutečně inspirační pro celé další hnutí, kynika per se, bez níž by jiného kynika ani nebylo. Tedy jde o otázku, na které význačné postavě se snažit ukázat kynického ducha, jestli již na Antisthenovi nebo až na Díoogenovi, případně na nějakém jiném kynikovi.

Pokud jde o Antisthena, jde na něm vidět skutečně nějaké typické kynické postoje, tedy postoje společné pozdějším kynikům. Jde na něm vidět značný sklon k askezi a také zárodky společenské kritiky⁸, ale za skutečně inspirační postavu, bez níž by byl další vývoj a vliv kynismu nemyslitelný, nejde Antisthena považovat. Vznik kynismu se na jednu stranu zdá být nemožný bez Díoogena, který ho umožnil nejspíše svým veřejným vystupováním a příkladem, ale na druhou stranu je jistě do určité míry oprávněné říct, že bez Antisthena by nebylo Díoogena, jelikož

⁶ Srv. A. A. Long – *The Socratic Tradition*, s. 29, in *The Cynics*

⁷ Srv. *Introduction*, s.7, in *The Cynics*

⁸ Srv. DL 6,8 a 6, 13

Antisthenés dal kynismu většinu filosofického obsahu, na který se pak odvolávali třeba stoici a který Díozenés dovedl do krajnosti. Z tohoto pohledu by bylo možno skutečně Antisthena považovat za zakladatele kynismu, ovšem s tím dovětkem, že Díozenés je pak „završitel“ kynismu, tedy ten, který je zodpovědný za celkovou podobu tohoto směru a taky ten, díky kterému se tento směr těšil takové oblibě a vlivu. Antisthena pak můžeme považovat spíše za určitého předchůdce a průkopníka hnutí, za někoho, kdo cestu pouze naznačil, ale nešel po ní až do konce. Na rozdíl od něj Díozenés slouží hravě za prototyp kynického mudrce, lze u něj nalézt vše, co se považuje za skutečně kynické jako svoboda projevu (*parrhésia*), důraz na ctnost a apel na přirozenost a podobně; mnohem lépe by se dalo říct, že vše kynické se odvozuje od Díozena.

Antisthenés je ale bezpochyby důležitá filosofická spojnice mezi pozdějšími kyniky a Sokratem a následně pak i se stoiky. V Díozenovi Laertiovi nalezneme poměrně podrobný popis toho, co Antisthenés hlásal: „K jeho názorům patřily i tyto. Dokazoval, že ctnosti se lze učit. Urozenost a ctnost je totéž. Postačí pak ctnost k blaženosti a nepotřebuje k tomu ničeho kromě sokratovské síly vůle. Spočívá v činech a nepotřebuje ani mnoho slov ani nauk. Mudřec je soběstačný, neboť má vše, co mají ostatní. Neslavné jméno je dobrem a rovná se námaze. Mudřec nebude spravovat obec podle platných zákonů, nýbrž podle zákona ctnosti. Bude se ženit pro plození dětí a volit si k tomu nejsličnější ženy. A zamiluje se též, neboť jen mudřec ví, koho je třeba milovat.“⁹

Vidíme, že vše je vyloženě kynické. Jediné, co tu chybí, je apel na přirozenost. Také tu nalezneme ochotu k většímu zapojení do života obce (viz manželství), kterou bychom u Díozena určitě nenašli. Jinak vše ostatní je společně i s pozdějšími kyniky – naprostý důraz na ctnost (či svobodu), soběstačnost a činy namísto slov, to vše nalezneme i u Díozena. Důraz na učitelnost ctnosti je bezpochyby sokratovský. Ten samý apel nalezneme i u dalších kyniků, jen není tak explicitní. Požadavek cvičení mysli i těla je nepochybně spojený s přesvědčením o učitelnosti ctnosti.

⁹ DL 6, 11

U Antisthena, jak bylo řečeno, také nalezneme mnohem větší vstřícnost k teoretické filosofii. Sice, jak jsme mohli vidět výše, Antisthenés dává přednost činům před slovy či naukami, ale to mu nijak nebránilo v teoretickém bádání. Tak Díozenés Laertios označuje Antisthena jako toho, kdo první podal výměr výpovědi¹⁰, také mezi jeho dílem nalezneme názvy, které ukazují na čistě filosofická témata. Knihy jako O otázce a odpovědi, O rozprávění a O nářečí svědčí o jeho zájmu o jazyk, především o rétoriku (Antisthenés byl přece jen nejdříve žákem Gorgia a až pak přešel k Sokratovi¹¹). Spis O zdání a vědění je důkazem čistě teoreticko-filosofického zájmu Antisthena. Spisy jako O spravedlnosti a mužnosti, O plození dětí čili o manželství či O zákonu neboli o ústavě pak svědčí o zájmu etickém a politickém.

Vidíme tedy, že Antisthenés přes všechny kynické sklony (přednost činů před naukami, důraz na soběstačnost, zákony ctnosti mají přednost před zákony obce či také i jistý sklon k zesměšňování a k askezi), zůstal pravověrným sokratikem a athénským filosofem. Avšak u Díozena vidíme jiný přístup. Díozenova radikalizace filosofie a její omezení na pouhou *praxis*, která se řídí snahou o ctnost a má často velmi šokující a kritický charakter, nám ukazuje, že již jde o poměrně odlišný filosofický směr, který si sice více či méně latentně ponechal všechny Antisthenovy filosofické poznatky, ovšem důraz byl již kladen jinde, a to na naprostou snahu o svobodu svoji vlastní (s níž se pojí svobodné jednání za každou cenu jako určitá manifestace svobody) a i o svobodu ostatních (o čemž svědčí kynické setrvání v obci jako žebráci, i když se museli vzdát určité míry soběstačnosti), což u Antisthena nenajdeme, možná jen v zárodku. Z toho je patrné, že jestli tato práce má být o hlavní postavě kynismu a na jejím příkladě by pak mělo být osvětleno celé hnutí, měla by být o Díozenovi, protože, jak již bylo ukázáno, Antisthena je možné považovat za jakéhosi předchůdce, a ani kynici po Díozenovi sami nijak kynismus neposunuli, spíše jen napodobovali vzor, který po sobě zanechal Díozenés.

¹⁰ Srv. DL 6, 3

¹¹ Srv. DL 6, 1-2

3. Díogenés

Jak již bylo řečeno, hlavní problém při interpretaci Díogena spočívá v absenci jakýchkoli vlastních dochovaných děl a případná nespolehlivost odkazů, protože některé zdroje se Díogena mnohdy snažily očernit, zatímco třeba stoické zdroje se ho naopak snažily idealizovat (vždyť ze stoického tábora pochází ona slavná definice kynismu jakožto zkratky ke štěstí)¹². Proto se budu soustředit více na celkový obraz a na nepopíratelné prvky typické pro další kyniky u Díogena, jako třeba na důraz na přirozenost oproti obyčeji (*nomos* x *fysis*) nebo veřejné pohoršování a šokující vystavování svých názorů na odiv. Nejdříve se ale budu věnovat tomu málu, co můžeme vědět o Díogenově životě, posléze přejdu k podrobnému probrání jednotlivých aspektů kynického způsobu uvažování, abych se následně mohl pokusit o srovnání s již probraným Sokratem a také s konfrontací s Platónem, k čemuž tak vybízejí některé anekdoty.

Existují vlastně nějaké body Díogenova života, které by se daly pevně datovat? Zdá se, že tomu tak není; jediné, co víme, a co nám asi nejvíce pomáhá určit přibližně období Díogenova života, je zpráva, že Díogenés zemřel ve stejný den jako Alexander Makedonský, když mu bylo kolem 90 let¹³, to by tedy znamenalo, že Díogenés zemřel 23. června 323 př. Kr. Long však upozorňuje na to, že tato shoda okolností je velmi nepravděpodobná, ale bezpochyby je možné brát tuto dobu jako přibližné určení.¹⁴ Také víme, že Díogenés pocházel ze Sinopé. Tedy pokud bychom chtěli určit nějak pevněji Díogenův život, mohli bychom říct, že se narodil někdy kolem roku 412 př. Kr. a zemřel někdy kolem roku 323. Dále se od Laertia dozvídáme poněkud zmateně o padělání peněz v Sinopé, a to buď samotným Díogenem nebo jeho otcem.

¹² Srv. Introduction, s. 8, in The Cynics

¹³ Srv DL 6, 79

¹⁴ Srv. Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 45, in The Cynics

Díogenés Laertion o tom říká: „Dioklés vykládá, že odešel do vyhnanství, poněvadž jeho otec, jenž měl veřejnou směnárnu, padělal peníze. Eubúlídés však praví ve spise *O Díogenovi*, že to udělal sám Díogenés a odešel s otcem do ciziny. Dokonce i on sám říká o sobě v *Pordalovi*, že padělal peníze. Někteří pak zaznamenali, že se stal správcem mincovny, dal se k tomu přemluvit zaměstnanci a že odešel do Delf nebo do věštírny na Délu, rodišti Apollónově, zeptat se, má-li učinit, k čemu ho přemlouvají. A když bůh projevil souhlas se změnou obecního pořádku, neporozuměv tomu, padělal mince, a když byl přistižen, byl podle jedněch potrestán vyhnanstvím, podle druhých dobrovolně odešel tajně ze strachu. Někteří však tvrdí, že padělal peníze, které dostal od otce. Ten prý zemřel ve vězení, kdežto Diogenes uprchl a přišel do Delf se otázat, nikoli však, má-li padělat peníze, nýbrž jakým činem by se nejvíce proslavil; tak prý obdržel onu věštbu.“¹⁵

Je těžké rozhodnout, zda událost s paděláním peněz je pouhá legenda vytvořená až následně a ani není předmětem této práce se o tyto dohady pokoušet, ale každopádně nám to hezky vykresluje hlavní poslání Díogenova života. V řečtině totiž výraz „*politikon nomisma*“ může znamenat „obecní pořádek“ i „obecní mince“, jak upozorňují poznámky u českého vydání *Životů, názorů a výroků proslulých filosofů*.¹⁶ Díogenés tedy svůj úděl velmi vtipně obměnil, stal se padělatelem veřejného pořádku.

Posléze můžeme říct, že se Díogenés dostal do Athén. V Athénách, zase podle Laertia, se pokoušel stát Antisthenovým žákem, ten ho od sebe ovšem velmi vehementně odháněl, protože k sobě nikoho nepouštěl. Dokonce to došlo tak daleko, že Díogenés pobouřil Antisthena svou neodbytností tak mocně, že Antisthenés proti němu zvedl hůl. Díogenés však odvětil: „Jen udeř, nenajdeš totiž tak tvrdé dřevo, kterým bys mě od sebe odehnal, pokud tě budu slyšet mluvit!“ A tak podle Laertia byl

¹⁵ Srv. DL 6, 20-21

¹⁶ Srv. DL 6, 20, poznámka 22

od té doby Dógenés Antisthenovým posluchačem a jelikož byl uprchlíkem, tak žil jednoduše.¹⁷

Na celém vyprávění, ať již jde o vyprávění autentické, či nikoli, můžeme dobře pozorovat naprostou neochotu kyniků po v té době typické „institucionalizaci“, tedy klasické chování moudrých té doby, že své učení chtěli předávat na své žáky. To znamená, že kynik, pokud se chtěl něco naučit od jiného kynika, musel být připraven dostat výprask, aby alespoň něco od učitele pochytil.

Také u Laertia můžeme najít několik málo anekdot popisujících, jak se Dógenés postupně stával kynickým mudrcem. Již bylo zmíněno, že jako životní úděl si vybral padělání platidla a že po příchodu do Athén žil skromně, protože byl uprchlíkem. Následně Diogenés Laertios cituje Theofrastovy Megarské rozmluvy, kde se praví, že Dógenés kdysi spatřil myš, která ani nevyhledávala místo, kde by se skryla, ani se nebála tmy, dokonce ani netoužila po nějaké domnělé lahůdce, a tak našel Dógenés východisko ze svých nesnází.¹⁸ Toto jasně ukazuje další typickou věc pro kyniky, a to jejich přesvědčení, že blaženost je záležitostí čistě lidského jedince a jeho vůle, tedy že člověk může být blažený, ať již jsou rozmary štěstěny jakékoli. Anekdota následně pokračuje takto: „První si podle některých zdvojnásobil plášť, aby ho mohl užít pro každou potřebu i mohl na něm spát, pořídil si mošnu, v níž měl pokrm, a každého místa užíval ke všemu, pro snídání, spaní i rozhovor.“¹⁹ Může se zdát, že Dógenés se nestal kynikem jen na základě svého svobodného rozhodnutí a že důležitou roli v tomto vývoji bezpochyby hrály i vnější okolnosti. To však jen ukazuje to, že Dógenés se velmi svérázně postavil k nepřízni osudu a celé to hravě obrátil. Tedy místo toho, aby si stýskal štěstěně, která ho zahrnula nepřízní, donutila utéct z rodného města a nuzně žít v Athénách, tak naopak Dógenés ukázal svou nezávislost na vnějších okolnostech.

¹⁷ Srv. DL 6, 21

¹⁸ Srv. DL 6, 22

¹⁹ Tamtéž

Další zajímavou etapou Dógenova života je jeho otroctví. Podle Laertia se to událo takto: „Velmi ušlechtilě snesl i své prodání do otroctví. Když totiž plul na Aigínu, zajali ho piráti, jejichž náčelníkem byl Skirpalos, odvedli ho na Krétu a chtěli ho prodat. Když se ho vyvolávač tázal, co umí dělat, odpověděl: „Vládnout lidem.“ Přitom ukázal na jakéhosi jemně oděného Korint’ana, již dříve jmenovaného Xenjada, a řekl: „Tomuto mě prodej, neboť ten potřebuje pána!“ Xenjadés ho tedy koupil, odvedl do Korintu, svěřil mu výchovu svých synů a odevzdal správu celého domu.“²⁰ Tato anekdota přesvědčivě ukazuje Dógenův vtip a nepoddajnost vůči okolnostem. Vždyť on sám, který byl naprosto svobodný ode všech vnějších okolností, se nemohl stát majetkem svého pána. Není divu, že jeho pán Xenjadés se proti takovému chování ohradil, ovšem Dógenés mu s typickým vtipem odpověděl, že přece by ho poslouchal, kdyby byl kormidelník či lékař (v záležitostech kormidelnických či lékařských).²⁰ Dógenés tady paroduje řemeslnické přirovnání, které do filosofie uvedl pravděpodobně Sokratés se svým důrazem na *techné*, ovšem v této posměšné rovině Dógenés sděluje svému novému pánovi, že on, Dógenés, je cvičen v tom, jak být člověkem. Podobně mluví i anekdota, kde Dógenés označuje olympijského vítěze jako vítěze nad otroky, on však je vítězem nad lidmi.²¹ Když opomineme patřičnou dávku nadutosti, se kterou Dógenés dával ostatním lidem najevo jejich závislost na vnějším světě a vlastních žádostech, která celou tuto záležitost může stavit do trochu jiného světla (tedy že Dógenés sice zvítězil nad vlastními žádostmi a závislostí na vnějších okolnostech, ale nad svou pýchou zvítězit nedokázal), tak vidíme, že Dógenés-otrok se skutečně může oprávněně považovat za vládce nad svým pánem, poněvadž on své otroctví může považovat jen za další nepřízeň osudu, která na něj nemá vliv, neboť Dógenés je pánem nad svým osudem, a tedy i pánem nad svým pánem, který je otrokem okolností.

Také o Dógenově smrti panují různá podání. V Laertiovi najdeme hned několik verzí, které se vzájemně obměňují. Takže se praví, že Dógenés zemřel ctěn v otroctví

²⁰ Srv. DL 6, 30 a 74

²¹ Srv. DL 6, 43

u Xeniasa²². Posléze se dozvídáme, že zemřel v devadesáti letech. A to prý poté, co snědl syrového polypa, následně dostal cholera a z toho zemřel²³, nebo podle jiných si sám zastavil dech, tedy dokázal, že je pánem nikoli jen nad svým životem, ale také nad svou smrtí.²⁴ Další zprávy hovoří o tom, že ho nakazili psi, se kterými se chtěl podělit o polypa, a z toho zemřel.²⁵ Také u Díozena Laertia najdeme, že byl pohřben u brány vedoucí na Isthmos, kde mu spoluobčané postavili sloup a na něm psa z parmského mramoru, oproti tradovanému Díozenovu přání, aby ho pohodili nepohřbeného, tak aby z něj dravá zvířata měla také svůj prospěch.²⁶ To jen dokazuje, že Díozenés až do konce svého života byl věren svému heslu o padělání veřejných mravů.

Shrňme si tedy, co říkají zprávy o Díozenově životě. Víme, že se narodil někdy koncem pátého století před Kristem v Sinopé, kde se zapletl do padělání mincí, načež byl poslán do vyhnanství. Posléze se pravděpodobně dostal do Athén, kde nadále pokračoval v padělání platidla, i když nyní již v pravdě v kynickém smyslu. Zprávy o jeho poslouchání Antisthena mnozí interpreti považují za ne úplně podložené²⁷, ale je takřka jisté, že Antisthenés či alespoň jeho spisy a interpretace Sokrata na něj měly snad i největší vliv při formování jeho „filosofického“ postoje. Dále můžeme považovat za jisté jeho šokující působení v Athénách, které kynismus tak proslavilo. U některých anekdot je velmi obtížné určit, zda se jedná o pravé či až později smyšlené historky, ovšem tento problém není předmětem této práce, protože věřím, že většinu anekdot a *chreiai* lze přijmout tak jak jsou napsány, jelikož vykreslují poměrně věrně kynický způsob chování a jednání, či alespoň ukazují, čím kynici svým

²² Srv. DL 6, 32

²³ Srv. DL 6, 76

²⁴ Srv. tamtéž

²⁵ Srv. DL 6, 77

²⁶ Srv. DL 6, 78

²⁷ Srv, např. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 45, in The Cynics

odpůrcům vadili a naopak čím svým stoupcům imponovali. Dógenés zemřel se vši pravděpodobností v Athénách, a to ve vysokém věku, a také byl v Athénách pochován.

4. Nauka

Je obtížné hovořit o Dógenově filosofické nauce, jelikož je celé jeho zaměření orientováno na *praxis*. To také, jak již bylo v úvodu zmíněno, bylo příčinou toho, že nebyl některými antickými autoritami považován vůbec za filosofa. Ovšem abychom byli k Dógenovu spravedliví, je třeba zamítnout měřítko, jímž by byl tady posuzován, tedy měřítko založené na rozdílu teorií a praxí, jakožto nepoužitelné. Jestliže Dógenés sám odmítal teorii jakožto důležitou součást filosofování, nebylo by vůči němu úplně spravedlivé, kdybychom ho a priori za tento krok nebyli ochotni označit za filosofa a tím pádem mu upřít i intelektuální vliv, který by mu z označení filosofa plynul. Mnohem raději bychom se měli pokusit nějak intelektuálně uchopit toto Dógenovo odmítnutí teorie a případně, kdyby Dógenés učinil nějakou závažnou chybu v tomto postupu, pak ho za toto rozhodnutí kritizovat. Také na konci tohoto oddílu se pokusím podívat na řekněme plauzibilitu tohoto rozhodnutí a na motivy, které Dógena k němu mohly dovést. Ovšem nyní bych přešel k tomu, co bychom mohli označit za skutečně kynickou filosofickou nauku, tedy jejich pojetí ctnosti a hlavně přirozenosti.

Pokud jde o charakterizování kynické nauky jako takové, tak můžeme použít shrnutí, které nám zachoval Dógenés Lartios: „Hlásají, že cílem je ctnostný život, jak praví Antisthenés v Hérákleovi shodně se stoiky; je totiž i jakási spojitost mezi těmito dvěma směry. Proto se též označuje kynismus za krátkou cestu k ctnosti. A takto žil i Zénón z Kitia. Hlásají též prostý život, užívající jen pokrmů postačujících k zahnání hladu a odívající se pouze pláštěm; bohatstvím, slávou a urozeným původem opovrhují. Někteří z nich se živí jen zeleninou a vůbec pijí jen čerstvou vodu; přebývají v nahodilých úkrytech, i v sudech jako Diogenes, jenž říkal, že je výsadou bohů ničeho nepotřebovat a výsadou těch, kteří jsou jim podobni, mít jen málo potřeb. Hlásají dále, že se lze ctnosti naučit, jak praví Antisthenés v Hérákleovi, a že pak už jí nelze pozbyť; moudrý prý je hoden lásky, je bez chyb, je přítelem sobě podobnému a

nic nesvěřuje náhodě. Co je uprostřed mezi ctností a špatností, prohlašují stejně jako Aristón z Chiú za něco, v čem není rozdíl.²⁸

Vidíme, že v kynismu hraje zásadní roli orientace na *praxis* – jde tak výhradně o nauku řekněme etickou, tedy zaměřenou na pěstování ctnosti. Jakmile se ale mluví o ctnosti, vždy je nasnadě otázka po blaženosti, po posledním cíli ctnostného jednání. Podívejme se tedy nejprve na pojetí ctnosti a blaženosti u kyniků.

Marie-Odile Goulet-Cazé komentuje kynickou ctnost takto: „Ctnost, jak se klasicky bere, ctnost vojáka, ctnost občana, ctnost politika, nezajímá Diógena. Pro něj je především důležitá osobní blaženost. Tedy, abychom toho dosáhli, je třeba stranit se všeho, co může bránit svobodě. Odtud tři náležitě podmínky, aby se dosáhlo blaženosti podle Diógena: soběstačnost, svoboda a apatie.“²⁹

Takže zatímco obvykle se považují za šťastné ti lidé, kteří mají velké bohatství, panují nad druhými či se těší velké proslulosti, Diógenés nám ukazuje, že jde dosáhnout blaženosti mnohem jednodušeji tím, že omezíme své potřeby na minimum. Kynik tak nemá potřebu ani po bohatství, ani po civilizaci, ani po přízni štěstěny. Protože nelpí na ničem, co je mu vnější, není možné mu vzít něco, co by ohrozilo jeho blaženost.³⁰ Kynická ctnost se vyznačuje značně osobním charakterem – nejde tedy o ctnost, která vede taktéž ke ctnosti polis, ale jde o ctnost osobní, která je v mnohém ohledu polis protichůdná, což dokazuje také kynický kosmopolitismus.

Také jasně vidíme důležitost soběstačnosti pro kyniky. Díky soběstačnosti nejsou závislí (alespoň ideálně) na ničem vnějším, takže si mohou nárokovat dokonalou svobodu (tento nárok je ale omezen z důvodů, které budou uvedeny později

²⁸ DL 6, 104

²⁹ Goulet-Cazé - *L'ascèse cynique*, s.38. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 2001 „*La vertu, dans ses acceptions classiques, vertu du guerrier, vertu du citoyen, vertu de l'homme politique, n'intéresse pas Diogène. Ce qui lui importe avant tout, c'est d'être personnellement heureux. Or, pour y parvenir, il faut vivre à l'abri de tout ce qui peut entraver la liberté. D'où les trois conditions requises pour que se réalise le bonheur selon Diogène: l'autarcie, la liberté et l'apatie.*“

³⁰ Srv.tamtéž; „*Comme il ne tient à rien de ce qui lui est extérieur, on ne peut rien lui ôter qui compromette son bonheur.*“

ve vztahu ke kynickému životu v polis). S omezováním svých potřeb na minimum souvisí také požadavek apatie, který je velmi dobře znám od stoiků, kteří ho převzali a rozvinuli (jak se dalo vidět ve výše uvedeném úryvku od Díozena Laeria). Apatii dobře vystihuje jeden bonmot tradičně připisovaný Antisthenovi: „Raději bych zešílel, než bych projevil radost.“³¹ Kynici, podobně jako i spousta dalších antických myslitelů, odmítali jakékoli podřizování se tělesným citům, ovšem se snažili uspokojovat tělesné potřeby s náležitým pragmatismem. Vzpomeňme si jak Díozenés užíval jakéhokoli místa ať již k věcem Démétrý či Afrodítý.³² Celý tento přístup zajistil kynikům nezávislost na štěstěně, což ostatně viditelně dokazuje i Díozenův život. Kynici se tedy ke ctnosti vydali cestou askeze, jak také říká Marie-Odile Goulet Cazé: „Cesta kostrbatá (hrubá) a prostá žáků Héraklových, cesta askeze, která navrácí člověka mnohem blíže k přírodě, daleko ode všech výtobytků civilizovaného života.“³³

Na tomto místě se ale hodí ptát po způsobu, jakým se kynik rozhodoval, zda je něco ctnostné, či nikoli. Je zřejmé, že kynickou odpovědí by byl jejich koncept přirozenosti, protože podle něho kynici rozhodují, co je ctnostné a co nikoli. A. A. Long se ve svém článku *The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics* pokusil formulovat základní principy kynického myšlení, kde jasně můžeme vidět, že příroda u kyniků stojí na prvním místě a z ní se posléze odvozuje pěstování ctnosti, z kterého následně vyroste svoboda a která se pak projevuje tak svérázným způsobem v kynickém chování v polis:

1. Blaženost znamená žít v souladu s přírodou
2. Blaženost je něco dostupného jakémukoli člověku, který je ochoten se podrobit dostatečnému fyzickému i mentálnímu výcviku

³¹ DL 6,3

³² DL 6, 69

³³ Les Cyniques grecs – Goulet Cazé - Fragments et témoignages, s.11. „La voie rude et simple des disciples d’Héraclès, la voie de l’ascèse qui ramène l’homme au plus près de la nature, loin de tout les artifices de la vie civilisée.“ Les Cyniques grecs – Goulet Cazé - Fragments et témoignages, s.11

3. Podstatou blaženosti je sebekontrola (*self-mastery*), která se ukazuje na schopnosti žít šťastně (blaženě) za jakýchkoli životních okolností, i těch velmi nepříznivých
4. Sebekontrola je rovna ctnostnému charakteru, nebo ctnostný charakter vyvolává
5. Šťastná (blažená) osoba jako taková je jediná osoba, která je skutečně moudrá, majestátní (*kingly*) a svobodná
6. Věci, které se obvykle považují za nezbytné k blaženosti jako bohatství, sláva, polická moc, nemají v přirozenosti žádnou hodnotu
7. Hlavní překážky k blaženosti jsou mylný úsudek ohledně hodnot, společně s emociálním rušením a neřestnou povahou, která povstává z mylného úsudku³⁴

Jistě není bez zajímavosti, že koncept blaženosti jako takový dobře odpovídá i ostatním tehdejšímu pojetím. Long upozorňuje na to, že i mezi ostatními mysliteli panovala shoda ohledně sejetí blaženosti se sebekontrolou, výcvikem, odmítnutím založení hodnot v pouhých konvencích a ctnostným charakterem. Long dále říká, že helenističtí filosofové usilovali o to, aby učinili blaženost závislou čistě na činech jednotlivce, a tak ji osvobodili od vlivu náhod.³⁵ Vzpomeňme si třeba na epikurejského mudrce, který je blažen i na mučidlech a obdobně tomu bylo i u stoiků. Jak dále pokračuje Long, tato koncepce blaženosti byla založena Sokratem, ale kyniky, pravděpodobně pod vlivem Antisthenových sokratických spisů, můžeme považovat za nejzřetelnější představitele této koncepce na počátku helenismu.³⁶

³⁴ A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 29-30, in The Cynics

³⁵ Tamtéž

³⁶ Tamtéž

5. Přírozenost

Jak již tedy víme, základní pravidlo kynického uvažování je, že blaženost znamená život v souladu s přírodou. Toto implikuje velmi protikladné pojetí přírody a kultury, třeba takové, jaké známe od Jeana Jacquese Rousseaua, tedy že jakékoli kulturní a civilizační aktivity jsou člověku překážkou na cestě ke ctnosti, a tím i blaženosti. Mnohé tomu také u kyniků a obzvláště u Díozena nasvědčuje. Již zmiňovaná anekdota s myšmi tomu může být důkazem. Tady si můžeme dobře ukázat, kde kynici hledají inspiraci či model chování pro své pojetí blaženosti – u zvířat, které nejsou poznamenány kulturou či civilizací. Zvířata totiž na rozdíl od civilizovaných lidí jednají bezprostředně, když chtějí jíst a je co jíst, jedí, když se chtějí pářit, páří se, pokud se jim chce spát, najdou bezpečné místo a spí – a přesně tak to dělali i kynikové. Marie-Odile Goulet-Cazé k tomu říká: „V očích kyniků zvíře předčí člověka v tom, že umí omezovat své potřeby na přirozené potřeby a spokojí se se všemi situacemi, které mu přinese příroda“.³⁷

Určitý náznak kynického přístupu ke zvířatům můžeme nalézt i v atomistické tradici. Tak u Démokrita čteme: „Potřebuje-li čeho (zvíře), ví, kolik potřebuje; potřebuje-li člověk, nepoznává to.“³⁸ Vidíme tak, že i předsokratovští myslitelé si již všímali toho, že zvířata přirozeně jsou skromná, tedy že znají svou míru. Ovšem je třeba zdůraznit, že pro atomisty nebyla zvířata žádným vzorem, podle kterého by chtěli řídit své chování, naopak zvířecost tady visí nad lidským rodem jako varování a také jako charakteristika neřesti – člověk má směřovat k božskosti a nikoli padat do zvířecosti. Tak také u Démokrita čteme: „Ušlechtilost dobytka se zakládá na tělesné síle, ušlechtilost lidí na řádné povaze,“ nebo také: „Kdo si volí duševní statky, volí božštější; kdo tělesné, volí lidské.“³⁹

³⁷ Goulet-Cazé - *L'ascèse cynique*, s. 64 Librairie Générale Française, Paris 1992. „*Aux yeux des Cyniques, l'animal l'emporte sur l'homme en ce qu'il sait limiter ses besoins aux besoins naturels et se contenter en toutes circonstances de ce que lui apporte la nature.*“

³⁸ Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 136

³⁹ Tamtéž

Podobně Díozenés Laerios nám dochoval spoustu anekdot, které jsou toho důkazem. Třeba: „Měl ve zvyku dělat všechno veřejně, jak co se týče Démétrý, tak co se týče Afrodity. Při tom uvažoval asi takovým způsobem: Není-li nemístné snídat, není to nemístné ani na tržišti. A snídat není nemístné, není tedy nemístné ani na tržišti snídat.“⁴⁰ Tato krátká anekdota nám osvětluje hned dvě věci, a to totiž jednak skutečně to, že Díozenés používal každé věci ke každému účelu, a taky jeho posměch vůči teoretickému filosofování, což bezpochyby tento vtipný sylogismus dokazuje.

Na druhou stranu je těžké definitivně rozhodnout, zda můžeme kyniky podezřívat také z touhy naprostého zavrnutí lidské kultury jako takové. Na první pohled pro to svědčí mnoho věcí – ať již zmiňované „zvířecí“ chování na veřejnosti, nebo třeba odmítnutí tradiční polis ve prospěch kosmopolitismu a stavění přírody proti zákonům.⁴¹ Ovšem na druhou stranu je zachováno několik výroků, které by svědčily o pouhém boji za kritické uvědomění konvencí, nikoli za snahu vyloženě destruktivní; mám na mysli především tento výrok: „Říkal o sobě, že napodobuje cvičitele sboru, neboť i oni prý udávají vyšší tón, aby ostatní zachytili tón správný.“⁴² Cesta pro obhájení tohoto stanoviska vede přes rozbor role sarkasmu a smíchu u Díozena, a tak bych si raději konečné rozuzlení této otázky nechal na později, až bude probráno více z Díozenovy nauky.

Vraťme se však k pojetí přírody u Díozena, potažmo v kynismu. Long v již zmiňovaném článku *The Socratic Tradition* ukazuje na jisté dobové jazykové souvislosti problematiky *nomos-fysis*. Říká, že v té době probíhala rozsáhlá debata ohledně toho, zda jsou jména pouhé konvence, nebo zda vycházejí z přirozenosti věcí. Zastánci druhého názoru věří, že je nebo by měla být nějaká spojitost mezi věcí a jejím jménem. Antisthenés by byl pak zastáncem tohoto názoru. Antisthenés tedy zastával názor, že správně vymezené věci pochází z její samotné esence. Long zmiňuje, že v katalogu Antisthenových prací u Díozena Laeria můžeme také nalézt práce jako

⁴⁰ DL 6, 69

⁴¹ Srv. DL 6, 38

⁴² DL 6, 35

O užívání jmen nebo O výchově neboli o jménech, což explicitně dokazuje Antisthenům zájem o jazyk. Tady si můžeme všimnout určitého vlivu Antisthena na Diógena – Diógenés používá jen ta slova k popisu těch věcí, které si to skutečně zaslouží. Tak například „obyčejní“ političtí vládci, kteří spravovali obce v té době, si nezaslouží pojmenování vládce, neboť nejsou pány sami nad sebou. Podobně olympijský vítěz není vítězem nad muži, ale pouze nad otroky, skutečným vítězem je Diógenés a obdobně v mnoha dalších anekdotách. Long v této typicky diogenovské snaze vidí nejen součást Diógenovy rétoriky či nauky, ale interpretuje jeho snahu ještě dále – podle Longa Diógenovo padělání platidla zahrnovalo také reformu jazyka pomocí uvědomění si „skutečné podstaty věcí“. Odmítnutím obvyklého významu termínu Diógenés označuje propast právě mezi tímto významem současného etického diskursu a významem, který by měl termínu náležet, dalo by se říct, podle přirozenosti.⁴³ Ovšem by bylo chybné předpokládat, že za tímto kynickým postupem, třeba na rozdíl od stoiků, kteří, jak se zdá, tady na kyniky navázali, je nějaká sofistickovaná teorie, která by ho ospravedlnila či podložila. Spíše se zdá, že tady Diógenés a i kynici, kteří po něm následovali, postupovali více méně intuitivně, což je jen pochopitelné vzhledem k jejich odmítnutí teoretického bádání. Myslím však, že tento intuitivní postup nijak zvlášť neruší obhajitelnost tohoto postupu. I bez pomoci nějakých velmi promyšlených lingvistických teorií o přirozenosti jmen je patrné, že vladař je ten, kdo ovládá či vládne. A ten, kdo vládne (nebo ovládá) toho nejvíce, je největším vladařem. Takto je lehké nahlédnout, že kynik, který je pánem svým i svého osudu, se může za vladaře považovat mnohem spíše, než třeba Alexander Makedonský, který se přece musel snažit vyhovět svým vazalům, vojákům či služebníkům, aby ho nezhadili, o jeho vládnutí nad sebou a nad svým osudem ani nemluvě.

Kynici nebyli jediní v této době, kteří v určitém ohledu vyzývali k návratu k přirozenosti. Vedle kyniků to byli sofisti. Ovšem sofistický návrat k přirozenosti měl docela jiné konotace, než ten kynický. Sofistický přístup by mnohem spíše mohl být označován jako návrat k právu silnějšího v politice. O sofismu můžeme mluvit jako

⁴³ Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 36, in The Cynics

o hnutí, které se v nové politické situaci velmi rychle zorientovalo a snažilo se vzdělávat za peníze lidi k nové politické roli, přičemž se vytratil moment mravnosti a odpovědnosti, za čímž jistě stojí i jejich celkový mravní relativismus. Platón nám ve svých dialozích zanechal několik takových typických zastánců tohoto sofistického návratu k přirozenosti – jsou to například Antifón a Kallikés v Gorgiovi či Thrasymachos v Ústavě. Podle Antiphona a Kallikla je konvenční morálka nepřirozeným omezením práva jednotlivce sledovat svůj vlastní prospěch bez ohledu na zájmy druhých lidí. Kalliklés dokonce trvá na tom, že přirozené právo opravňuje jednotlivce panovat nad ostatními lidmi a uspokojovat všechny své tužby bez omezení.⁴⁴ Ovšem je třeba podotknout, že Platón s největší pravděpodobností více či méně sofistické hledisko nadsadil, ale podstata sdělení zůstala do určité míry zachována. Od Antifóna se nám zachoval poměrně dlouhý zlomek popisující jeho pojetí spravedlnosti, kde se také dočteme následující slova: „Pro sebe nejprospěšněji by tedy člověk užíval spravedlnosti, kdyby si před svědky vážil zákonů, beze svědků však požadavků přírody.“⁴⁵ Tady vidíme poněkud autentičtější sofistické pojetí, než to Platónovo. Ovšem i tu lze nalézt oportunismus a prospěchářství, proti kterému brojil Platón. Naproti tomu kynici, jak nás poučuje Diónenés Laertios, vidí návrat k přirozenosti docela jinak. Kynici omezují pomocí tvrdého tréninku své tužby na minimum, jež příroda vyžaduje, a chovají se podle přírody za všech okolností, obzvláště když jsou kolem i jiní lidé. Takže nakonec veškerá kynická snaha o návrat k přirozenosti směřuje k tomu, aby kynický mudrc byl schopen se naprosto přizpůsobit rozmarům štěstěny.

Long upozorňuje taky na další důležitý rozdíl mezi kyniky a sofisty, co se přirozenosti týče. Kynici sami nikdy nezpochybovali principy řecké morálky jako třeba spravedlnost či umírněnost, které byly často spíše založeny ideologicky než pomocí systematického myšlení. Tyto principy pak umožňovaly sankcionovat (přínejmenším morálně) takové chování jako krádeže, cizoložství či prostopášnost, což

⁴⁴ Srv. Platón –Gorgias, 491e-492c

⁴⁵ Svoboda, K. Zlomky před Sokratovských myslitelů s. 168, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1962

ovšem Kalliklova přirozená spravedlnost neumožňuje. Z toho Long dovozuje, že cílem Dógenovy kritiky nebyly základní principy řecké morálnosti, mnohem spíše se zdá, že Dógenés bojoval proti pokrytectví a nesoudržnosti (*inconsistency*).

Než bych se pokusil uzavřít kynické pojetí přirozenosti, zdá se mi důležité uvést ještě jedno pozorování, které provedla Marie-Odile Goulet-Cazé. Ve svém článku *Religion and Early Cynics* si všímá jedné důležité změny v kynickém myšlení oproti běžnému úzu. Po celou antiku byla zvířata chápána jako člověku podřazení tvorové, kdežto bohové byli naopak člověku nadřazení. Kynici tuto hierarchii otočili. Důvod je více méně prostý: základní vlastností boha je to, že již nic dalšího nepotřebuje, nic dalšího nechce, a ti, kdo jsou téměř jako bohové, chtějí jen velmi málo. Není tedy jistě moc překvapivé, že podle kyniků ti, kteří potřebují jen velmi málo, jsou zvířata, což jistě dokazuje i to, že kynici často používali zvířata jako příklady umírněnosti a sebeovládnutí.⁴⁶ Pro kyniky se tak stali vzorem zvířata. Avšak jen těžce si můžeme myslet, že by kynickým cílem bylo stát se zvířaty. Mnohem spíše kynici hledali u zvířat „přirozenost“ ve smyslu prvotní nezkaženosti a taky svobodu, která jim u mnohých lidí žijících v polis chyběla. Jen v tomto smyslu je možno považovat zvířata za božská. Také je dobré poznamenat, že typicky kynické animální chování bylo vítaným zdrojem pohoršení, které kynici tak rádi vyvolávali, právě za účelem obratu tehdejších lidí zpět ke přirozenosti.

Takže můžeme vidět, že kynická snaha o návrat ke přirozenosti má několik různých konotací a motivů – jednak je to zmíněný „lingvistický“ moment; tady jde mnohem spíše o záležitost rétoriky či „metody“ než o skutečně uhelný kámen kynického návratu ke přirozenosti, ale je také potřeba uznat, že kynická rétorika ke kynismu nevyhnutelně patří, takže není možné tady toto nechat úplně v pozadí. Dalším důležitým prvkem je zachování samotných základů řecké morálky. Z Longa víme, že kynická destrukční snaha, co se sféry *nomos* týče, nešla za samotnou zvyklost, nesoustředila se na samotné morální základy řecké civilizace, ale skončila

⁴⁶ Srv. Marie-Odile Goulet-Cazé - *Religion and Early Cynics*, s. 61, in *The Cynics*

na rovině vykonávání těchto předepsaných zvyklostí⁴⁷. Tady je možné vidět podobnou snahu, jakou Long připisoval kynikům u výše zmíněného lingvistického motivu – tedy to, že za jednotlivými projevy mravnosti se skrývá něco jako základ „podstata“ mravnosti, co pravděpodobně leží za tím vším, něco jako sokratovská *areté*, přejatá od Antisthena. Tento „prazáklad“ morálky pak mohl sloužit jako určitý odrazový můstek při kynickém veřejném působení, které bylo vposled zaměřeno na obnovu mravů řecké polis. Ovšem na druhou stranu by bylo chybné si myslet, že tento „prazáklad“ morálky by byl kdy nějak výslovně tematizován. Stejně jako i v dalších oblastech kynické „nauky“ je asi pravdě nejbližší, hovoříme-li o poněkud intuitivním uchopení celé tematiky, vzešlé se vši pravděpodobností ze sokratických kruhů.

Posledním momentem kynického pojetí přirozenosti, o kterém tu byla řeč, je jistá zvířecost, kterou se na tomto místě kynismus vyznačuje. Ovšem tato zvířecost podle všeho není jen jakýmsi pomocným explanačním rysem. Jak Goulet-Cazé zmiňuje ve svém článku, kynici velmi vážně pojali ono otočení hierarchie zvíře-člověk-bůh, takže zatímco antický člověk usiloval o to stát se božským, kynický člověk se chtěl stát „zvířecím“⁴⁸. To je ovšem třeba brát s rezervou. Za celým obratem je velmi pravděpodobně vidět určitou kritiku antických náboženských zvyklostí, kde byli bohové normálně zobrazováni s lidskými slabostmi. Takže jde možná jen o snahu očistit božské tím, že se vystaví posměchu. To ovšem nemění nic na tom, že kynici spatřovali zvířata ve stavu, který by se dal popsat jako blažený – vždyť zvířata si nehledají ani skrýš, ani laskominu. A také je nepopiratelným faktem i to, že kynici se sami snažili žít jako zvířata (odtud taky kynici=psi). Jen život pod způsobou života zvířat zajistí člověku svobodu, o kterou ho připravil život v civilizaci.

Ovšem tady přichází na řadu otázka, zda lze vlastně takové pojetí přirozenosti nějak pozitivně vykázat. Vždyť jako hlavní motivy tu figurují něco jako lingvistický

⁴⁷ Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 34-35, in The Cynics

⁴⁸ Srv. Marie-Odile Goulet-Cazé - Religion and Early Cynics, s. 61, in The Cynics

obrat k podstatě věcí, který je ale z naprosté většiny intuitivní, vedle něj se staví jistý společenský obrodný proces a nakonec tu máme naopak vzhlednutí ve zvířatech, se kterým se nevyhnutelně pojí i určité odmítání kultury. Obzvláště složitým se zdá najít nějaký způsob, jak tyto zmíněné motivy sloučit dohromady, přičemž největší problém dělají ona poslední dva, které v sobě jak nesou snahu obrodit společnost, tak také odmítání této samé společnosti a její kultury – tady se naskýtá otázka, co to vlastně vypovídá o kynickém pojetí přirozenosti či potažmo o kyniku jako filosofovi vůbec. Také, jak již bylo řečeno, celou věc činí ještě obtížnější i kynické odmítnutí teorie, takže lze více než oprávněně předpokládat, že kynici, a obzvláště Dógenés, se nikdy k řešení těchto otázek ani v nejmenším nepropůjčili, vše se tak odehrává v intuitivní rovině. Tedy je zřejmé, že tady vstupujeme do roviny dohadů.

Jako výchozím bodem interpretace přirozenosti u kyniků bych chtěl použít jejich orientaci na veřejnost. Z Laertia je zřejmé, že kynik vše dělá veřejně, dalo by se říct, že kynik potřebuje obecenstvo. Vždyť Dógenés přece tak rád jedl v chrámu, i když to bylo zapovězeno⁴⁹, to samé platí o jeho onanii na tržišti⁵⁰; sice je pravda, že sám Dógenés říkal, že uspokojuje své tužby zrovna tam, kde ho dostihnou⁵¹, ale je jen velmi těžké se zbavit dojmu, že přece jen mnohem raději uspokojuje své přirozené tužby tam, kde by to alespoň někoho mohlo šokovat či pohoršit. Co to vlastně znamená pro kynickou přirozenost? Především to, že kynická destrukce řádu nomos neměla čistě záporný charakter, tedy že neměla, abych tak řekl, zničit nomos sám, jen postoj obyčejných lidí vůči němu. Takže kynici se primárně snažili ostatní obyvatele kosmu přivést ke kritickému postoji k tomu, co je jim často bez jejich vědomí předáváno, ať již třeba výchovou, okolím, v kterém žijí, či třeba učiteli, které poslouchají. K tomu se ale taky nevyhnutelně pojí i jisté pojetí „pravosti“, tedy něčeho, co by nám alespoň rámcově ukázalo, že tady toto, čím se zrovna teď zaobíráme, není správně podle přirozenosti, kdežto toto druhé chování správné je.

⁴⁹ Srv. DL 6, 73

⁵⁰ Srv. DL 6, 46

⁵¹ Srv. DL 6, 22

Takto se nám trochu překrývá první a třetí moment – tedy ona „lingvistická“ snaha o skutečně takové vyjadřování a následně i myšlení, které odpovídá podstatě věci a animálnost, neboť ta je naším výchozím bodem, do kterého jsme se narodili, a tudíž i podle kyniků přirozeným bodem. Podle toho by se i ono typicky kynické štekání, což je jejich šokující chování a nestoudné mluvení, dalo vysvětlit jako krajní prostředek k nápravě, který je vhodný tehdy, když lid je příliš hluchý.

Long také upozorňuje na to, že kynikové používali animálnost na to, aby poukázali přednost *fysis* před *nomos*, protože asketický život, tedy život, který uspokojuje své potřeby možným minimem, je zároveň životem zvířat a zároveň životem ctnosti. Ovšem na druhou stranu to ani v nejmenším neznamena, že i když se lidé mohou naučit spoustu věcí od zvířat tak, že by si Dógenés přál redukovat lidskou přirozenost na přirozenost čistě animální. Long podotýká, že Dógenova etická teorie a praxe dává smysl jen v tom případě, že člověk je bytost racionální a tento rozum by měl být rozvinut tak, aby dokázal odstranit všechny překážky iracionální konvence. Také avšak platí, že podle Dógena jsou i lidé zvířata a jako takoví sdílí i mnoho zvířecích vlastností. Long dále předpokládá, že Dógenés by pak následně z toho vyvozoval, že civilizované a konvenční lidstvo toto ztratilo ze zřetele. Zvířata žijící svým přirozeným způsobem se účinně starají o své potřeby a nemají žádné potřeby, které nemohou uspokojit. Zvířata jsou jakoby trénována samou přírodou. Ale lidská přirozenost za současných životních podmínek není bez výcviku vybavena k tomu, aby žila podobně uspokojujícím životem. Lidská přirozenost, která je z podstaty racionální, vyžaduje přísný trénink, aby dosáhla soběstačnosti, která je náležitou vlastností kteréhokoli živočicha.⁵²

Celý minulý odstavec jasně ukazuje, že nejde jen tak jednoduše považovat Dógena za nějakého „misologa“. Racionalita lidských bytostí hraje u Dógena důležitou roli v jeho pojetí přirozenosti. Z toho můžeme také usuzovat, že jeho odmítnutí teorie bylo v základech racionální. Sám Dógenés se zdá být velmi dobře vzdělaným mužem, který se rád přel s ostatními filozofy a vysloužil si respekt i

⁵² Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 39, in The Cynics

ostatních občanů⁵³. Jeho životní styl měl filosofický účel, jak si také jeho současníci pravděpodobně uvědomovali. Navíc nám Díozenés Laerios zachoval obsáhlý seznam Díozenových prací, z nichž alespoň Ústava se zdá být s největší pravděpodobností autentická. A jak Long také upozorňuje, že i když Díozenés útočil silně na konvenci (*nomos*), jeho záměrem nebylo opustit všechny formy sociální organizace, ale radikální kritika řecké polis.⁵⁴

6. Askeze

Snad se celá věc poněkud osvětlí, podíváme-li se hlouběji na kynické veřejné působení. Již bylo řečeno, že kynici usilovali o to, aby se chovali podle přirozenosti. Toto chování se projevovalo především tím, že se snažili uspokojovat jen ty tužby, které přirozenost předepisovala, a to uskutečňovat v co nejmenším možném rozsahu (k tomu se také nevyhnutelně pojí vytrvalý tělesný i mentální výcvik). Za tím vším se skrývala snaha o skutečnou svobodu. Pokud chceme hovořit o něčem, jako je skutečná svoboda, je třeba pojat svobodu jistým způsobem racionálně, tedy je potřeba dát stranou všechny tělesné vášně, neboť v jejich povaze vězí jistá nesvoboda. Proto se nelze divit, že kynismus měl velmi silné tendence k asketismu. Tak víme, že Díozenés chodil v zimě bosky i když napadl sníh, v létě se naopak opaloval na slunci; žil skromně v sudu⁵⁵, pil vodu z rukou⁵⁶ a jedl jídlo chudých jako zelenina apod⁵⁷. Celé asketické chování taky bezpochyby souvisí s kynickým přesvědčením, že tělesný výcvik je kauzálně spjat s výcvikem duševním, a tedy že jen ten, kdo dokáže ovládat své tělo do krajností, dokáže také ovládat svou mysl⁵⁸. To také dokazuje výchova jakou Díozenés poskytl synům Xeniovým: „Tak vedl syny Xeniovy, že

⁵³ Srv. např. DL 6, 38-39 a 43

⁵⁴ Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 40, in The Cynics

⁵⁵ Srv. DL 6, 23 a 34

⁵⁶ Srv. DL 6, 37

⁵⁷ Srv. DL 6, 58

⁵⁸ Srv. DL 6, 70-71

po ostatním učení jezdili na koni, stříleli z luku a z praku a vrhali oštěp; později v palaistře nedovoľoval cvičiteli, aby je cvičil na zápasníky, nýbrž jen pro červenou barvu pleti a dobrý stav těla. Hoši si pamatovali mnoho míst z básníků a spisovatelů i ze spisů samého Díořena, on pak jim podával všemožné stručné návody k dobrému zapamatování. Doma je učil, aby se sami obsluhovali, spokojující se s prostou stravou a s pitím vody. Vedl je k tomu, aby chodili dohola ostříhání, bez jakékoli ozdoby, bez chitónu a bosí, mlčky, na ulicích jen na sebe hledíce.“⁵⁹

Tady lze dobře pozorovat, co si máme představit pod kynickým asketismem, dobře to vystihuje slovo umírněnost a také řecký ideál *kalokagathia*, tedy zdraví těla i mysli. Tak vidíme, že Xeniadovi synové jsou nejen vedeni ke skromnosti a tělesné zdatnosti, ale také se jim dostává vzdělání v básnicích a spisovatelích, což je jistě důležitá věc, pro již výše zmíněnou tezi, že kynici se nesnažili odmítat takřkajíc vše lidské neboli kulturní, protože jinak by se bezpochyby Diogénovým svěřencům nedostalo vzdělání ve skutečně nejvyšších výdobytcích řecké kultury, jakými jejich literární velikáni jistě byli.

Long na tomto místě říká, že sice výše uvedené principy mohou připomínat viktoriánskou vznešenou školu (*Victorian high school*), ovšem si stačí jen připomenout Díořenův zvyk masturbace a vyměšování na veřejnosti, abychom se rychle zbavili této domněnky.⁶⁰ Nyní je potřeba se pokusit nějak sladit kynické asketické zvyklosti s jejich exhibicionismem, který postrádá jakékoli zdání studu. Jakmile jednou přijmeme předpoklad, že kynismus je v posledku soudržná filosofie, i když se vyjadřuje velmi nesystematicky, a to pravděpodobně úmyslně. K tomuto předpokladu nás vede především, Díořenova „filosofická zdatnost“. V Laertiovi čteme, že Díořenés byl velmi zběhlý v diskuzi s ostatními filosofy, což mimo jiné dokazuje i jeho hašteření s Platónem. Poté je možné se pokusit sladit tyto dva zdánlivě protichůdné prvky kynismu do jednoho proudu, což nám nakonec může ukázat, jakým to druhem filosofů kynici vlastně byli.

⁵⁹ DL 6, 30-31

⁶⁰ Srv. A. A. Long – The Socratic Tradition, s. 38, in The Cynics

Jak již bylo řečeno, kynik se snažil očistit veřejné záležitosti od zbytečností, které navršila kultura a civilizace. To se také týká studu. Podle kyniků totiž stud je záležitost navýsost kulturní, neboť u zvířat ji nepozorujeme. To komentuje Heinrich Niehues-Pröbsting takto: „Stud se ukazuje jako způsob *nomu*, jako konvence, která padne za oběť redukci na přírodu. Jídlo, pití a sexuální úkony se ospravedlňují skrze svou pouhou přirozenost; všechny společenské ohledy jsou přebytečné, ba dokonce překážející.“⁶¹ A dokládá to na způsobu, jakým k sexualitě přistupovali kyničtí manželé Kratés a Hipparchia – při jejich veřejné souloži skutečně není pro stud místo⁶². Tady leží cesta k integraci exhibicionismu. Jestli na všem, co nutně a přirozeně patří k lidskému životu (jako zmiňované jídlo, pití a sexualita) není nic, za co bychom se měli stydět, a jestli pak tedy odmítneme pojetí studu jako důležitou součást lidské přirozenosti a identifikujeme stud jako pouhou lidskou konvenci, tak cesta k nestoudnému chování je otevřena. I když tato cesta není pravděpodobně pro každého, neboť se znovu u Laertia dozvídáme, že Díozenés pochválil chlapce, který se červenal, s tím, že je to barva ctnosti.⁶³ Tato celá epizoda, pokud je pravá, může také poukazovat k tomu, že kynici si jako svůj hlavní cíl vybrali probuzení obyčejného obyvatelstva svým štěkotem, jinak by stydícího se mladíka Díozenés určitě nepochválil. Také jde na této epizodě vidět, že Díozenés nebyl skutečně nějaký hlasatel „nemravnosti“ podle standardních řeckých principů, jak již bylo nahoře tvrzeno.

Celá absence studu u kyniků, která logicky ústí do šokujícího chování, ukazuje opět na snahu zesměšnit hodnoty. Přes zesměšnění hodnot je možné se dostat k tomu, že ostatní lidé budou se svými hodnotami zacházet mnohem více s odstupem, a tedy i

⁶¹ Heinrich Niehues-Pröbsting – Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, s.195, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988. „*Sham erscheint als eine Weise des nomos, als Konvention, die der Reduktion auf Natur zum Opfer fällt. Essen, Trinken und der Vollzug der Sexualität rechtfertigen sich durch ihre bloße Natürlichkeit; alle gesellschaftsittlichen Rücksichten sind überflüssig, ja hinderlich. Wenn in einer ebenso berühmten wie berüchtigten Anekdote Krates und Hipparchia öffentlich den Beischlaf ausführen, so soll damit demonstrativ der Einbildung der Sexualität in die Scham widersprochen werden.*“

⁶² Srv. DL 6, 97

⁶³ Srv. DL 6, 54

kriticky. Jsou dvě možná stanoviska, která lze zaujmout k takovému znevážení všeho, co je nám svaté. Buď prohlásíme toho člověka za blázna, a tím pádem mu upřeme jakoukoli intelektuální autoritu, což je ale vlastně jen vyhnutí se problému (a také je to stanovisko, které k Díozenovi zaujal Platón, vzpomeňme si na Platónův výrok o Díozenovi: je to šlejší Sokratés⁶⁴), nebo na druhou stranu uznáme intelektuální oprávněnost zesměšňující chování kyniků – tím pádem nám nezůstane nic jiného, než přehodnocení hodnot, a to buď ve smyslu odmítnutí všech hodnot, anebo jejich přehodnocení vzhledem k nějakému měřítku. Pro kyniky tímto měřítkem byla přirozenost. Jak již bylo řečeno, kynickým posměškům odolaly samotné prazáklady řecké morálky, zatímco jednotlivá pravidla často byla zesměšňována – takto můžeme vidět, jak se Díozenés posmívá lidové pověřivé zbožnosti⁶⁵, mystériím (zasvěcenci mají přednost před vynikajícími muži⁶⁶), vidí zloděje nejen v malém a bezvýznamném zlodějčkově, ale také ve chrámové struktuře⁶⁷, Filipovi, vládci makedonskému, odpověděl na otázku, kdo je, že je vyzvědač jeho nenasytosti⁶⁸ atd. Na těchto anekdotách lze dobře vidět, jak Díozenés používá svůj vtip a sarkasmus k tomu, aby přivedl ostatní lidi k pochybování o naprosté platnosti něčeho, co se následně identifikuje jako pouhý *nomos*.

R. Bracht Branham se ve svém článku *Diogenes' Rhetoric* výslovně zabývá rolí vtipu u kynismu. Na tomto místě pak cituje úryvek z práce Mary Douglas *The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception*, kde se zabývá rozdílem mezi vtipem a rituálem: „Vtip má s rituálem společné to, že oba spojují široce rozdílné koncepty. Ale druh spojení vzoru A se vzorem B u rituálu je takový, že A a B se vzájemně doplňují v jednotný systém. Rituál zavádí řád a harmonii, zatímco vtip tento řád ruší. Od fyzická, přes osobní sféru, sociálně až ke kosmickému velké rituály

⁶⁴ Srv. DL 6, 54

⁶⁵ Srv. DL 6, 42

⁶⁶ Srv. DL 6, 39

⁶⁷ Srv. DL 6, 45

⁶⁸ Srv. DL 6, 43

vytváří jednotu ve zkušenosti. Prosazují harmonii a řád. Tímto potvrzují hodnotu symbolického vytváření vzorů univerza. Každá úroveň nových vzorů je potvrzena a obohacena asociací s ostatními vzory. Ale vtipy mají opačný efekt. Oni spojují široce rozdílné oblasti, ale toto spojení ničí hierarchii a řád. Vtipy nepotvrzují dominantní hodnoty, ale očerňují a znehodnocují. Vtip je ve své podstatě antirituál. Poselství standardního rituálu je to, že ustanovené vzory sociálního života jsou nevyhnutelné. Poselstvím vtipu je to, že vyhnutelné jsou..., neboť vtip naznačuje, že je možné všechno.“⁶⁹

Kynický vtip by se tedy dal vysvětlit jako snaha o „destablishment“, o rozvrácení „establishmentujících“ snah rituálu, přičemž za slovo rituál bychom si klidně mohli dosadit i slovo nomos. Branham celý rozdíl vztahuje nejen na rituál, ale také na způsob filosofického myšlení vůbec. Vtip tak vidí jako protiklad k hlavnímu proudu ztělesňující dobový sociální rozum nebo ideologii. A metody tehdejších profesionálních filosofů by mohly být příkladem takového rozumu či uvažování. Následně podotýká, že pokud je filosofické dokazování nejvíce konvencí spravovaný způsob myšlení, tak rituál je nejvíce konvencí spravovaný způsob aktivity. Pak můžeme vidět Díogena jako odpůrce nomos per se, jelikož jakákoli rituální aktivita – jako oběť, modlitba, očistné obřady apod., byly vždy terčem jeho výsměchu a stejnému výsměchu se obdobně dostalo i konvenčnímu myšlení té doby. Takže pokud rituál ve společnosti zastává upevňující a zachovávající roli, kynik svou svobodou projevu (*parrhésia*) působí naprosto opačně – protirituálně a ničivě. Jak ale dále upozorňuje Branham, vtip poskytuje jen půdu k tomu, abychom si uvědomili, že předkládaný vzorec chování a také myšlení (tj. rituál) nemá žádnou nutnost. Ovšem je

⁶⁹ Douglas 369-70,373, citováno podle R. Bracht Branham – Diogenes' Rhetoric, s 95 in The Cynics. „A joke has in common with a rite that both connect widely differing concepts. But the kind of connection of pattern A with pattern B in a rite is such that A and B support each other in a unified system. The rite imposes order and harmony, while joke disorganizes. From the physical to the personal, to the social, to the cosmic, great rituals create unity in experience. They assert hierarchy and order. In doing so, they affirm the value of the symbolic patterning of the universe. Each level of pattern is validated and enriched by association with the rest. But jokes have the opposite effect. They connect widely differing fields, but the connection destroys hierarchy and order. They do not affirm the dominant values, but denigrate and devalue. Essentially a joke is an anti-rite...The message of a standard rite is that the ordained patterns of social life are inescapable. The message of a joke is that they are escapable...for a joke implies that anything is possible.“

potřeba ještě něčeho, aby se zaplnila ona mezera, která vznikla touto ničivou silou vtípu. Je potřeba nějakého měřítko, které identifikuje rituál a konvenci. Jak již bylo řečeno, na zaplnění této mezery slouží kynický koncept přirozenosti. Život podle přirozenosti umožňoval kynikům žít svobodně (či blaženě, neboť blaženost a svoboda u kyniků více méně splývají). Proto jistě není bez zajímavosti, že kynik se rozhodl žít nikoli někde v jeskyni jako poustevník daleko od veškeré civilizace, ale přímo uprostřed města, a to navíc jako žebrák. To mimo jiné ještě více zdůrazňuje kynickou orientaci na ostatní lidi, ale také tento způsob života klade další otázky, především tu, jak je možné považovat žebráctví, tedy stav, kdy člověk je přímo a jedině odkázán na dobrodiní druhých, jako nejvíce svobodný, vždyť se může zdát, že aristokratický člověk nebo bohatý obchodník, který se nemusí starat o peníze, má mnohem větší svobodu. U Díozena je vyřešení této otázky poněkud obtížnější, neboť jak víme, Díozen byl v Athénách uprchlík, a tak byl nucen žít skromně, tedy je možné, že se žebrákem nestal dobrovolně, ale pod tíhou okolností (což taky není tak úplně pravda, protože, jak bylo v oddíle o životě řečeno, je mnohem pravděpodobnější, že Díozen pouze využil nepříznivé životní situace k manifestaci své svobody a životu podle přirozenosti). Ovšem Díozenův následník Kratés jasně dokazuje, že žebravý způsob života je kynikům nejvlastnější – Kratés byl totiž podle Laertia bohatý obchodník a teprve setkání s Díozenem ho přimělo k tomu, aby se vzdal veškerého svého majetku a stal se žebrákem⁷⁰. Ovšem na druhou stranu je třeba si uvědomit, že žebravý způsob života také znamená nezávislost na většině společenských pravidlech, které vyžadují povolání nebo postavení – žebrák se nemusí starat o dobré jméno rodu, o své poddané, otroky, nemá povinnosti ke své rodině a ani ke své polis. Branham to uzavírá bonmotem: *Autarkeia* (soběstačnost) je desideratum, ale svoboda je imperativem.⁷¹

Jako žebráci se tedy kynici vzdali části své soběstačnosti, ovšem díky tomu se stali také více svobodní, což je nevyhnutelný kompromis, když kynik potřeboval ke svému působení obyvatele polis. To také podle Branhama ukazuje na charakter

⁷⁰ Srv. DL 6, 87

⁷¹ Srv. R. Bracht Branham – Diogenes' Rhetoric, s 95-97 in The Cynics

kynické blaženosti; tady cituje Díogena Laertia, kde se říká: (Díoogenés) říkal, že žije tímž způsobem života jako Héraklés, nedávaje ničemu přednost před svobodou.⁷² Pak jestliže je blaženost aktivitou (na což charakter kynického veřejného působení zřetelně ukazuje), tak provozování svobody (svobodné chování-*exercise of freedom*) by bylo blažeností a kynik nepotřebuje žádného dalšího ospravedlnění. Tady je řeč o typicky kynické *parrhésii*, tedy svobodě slova, ovšem vzhledem ke kynickému chování by možná bylo lepší hovořit o prostořekosti, o které také Díoogenés říkal, že je to nejkrásnější věc u lidí.⁷³⁷⁴

To také ukazuje na další motiv či důvod kynického nestoudného veřejného působení, vedle již tolikrát zmiňovaného buditelského charakteru, který je ovšem nakonec zaměřen jen na okolí a osoby kynika se ani tolik netýká (mohl by se tedy člověk ptát, co z toho vlastně má), tak tu máme i aspekt, který je vyloženě osobní, a to přesvědčení, že nestoudné chování na veřejnosti ukazuje na naprostou svobodu kynika, jež je nezávislý na sféře nomos. Jediné, čemu je kynik podřízen, je sféra fysis, protože i člověk, i když se tomu může různými způsoby bránit (jako třeba civilizací či kulturou) je přece nevyhnutelně součástí přírody. A jediné jako zástupce této sféry, čili fysis, je možné vést celý kynický osvícenecký podnik, jinak bychom se dostali k naprostému relativismu některých sofistů.

7. Kosmopolitismus a náboženství

Podívejme se nyní blíže na některé aspekty kynického veřejného působení. Mám na mysli především jejich kosmopolitismus a vztah k náboženství, na kterých je možno pozorovat, jak konkrétně se projevoval výše popsaný kynický přístup k veřejnosti.

⁷² DL 6, 71

⁷³ Srv. DL 6, 69

⁷⁴ Srv. R. Bracht Branham – Diogenes' Rhetoric, s 97-98 in The Cynics

Jak již bylo řečeno, kynik se stavěl do opozice proti samotnému základu řeckého politického smýšlení, tedy proti polis, a to tím, že si vybrali život žebráků, a tím se stali více méně nezávislí na běžném chodu obce. Ovšem kynická odtažitost vůči polis šla ještě dále. Jak víme z Díozena Laertia, když se zeptali Díozena, odkud že je, odpověděl: „Jsem světoobčan.“⁷⁵ Tím se kynik nejen vymanil ze zákonů jednotlivé obce (jakožto žebrák), ale učinil si odstup od konceptu polis jako takového. Polis je takto pro kyniky charakterizováno jako překážka k pravé svobodě právě díky nárokům, které klade na své obyvatele (s111).⁷⁶ John L. Moles se ve svém článku Cynic Cosmopolitanism snaží argumentovat tak, aby ukázal, že kynické odmítnutí tradiční polis nemá jen negativní konotace, tedy že nejde o pouhé odmítnutí, ale že můžeme nalézt skutečně pozitivní vyústění celé této kynické snahy. Říká, že kynický stát (*state*) není nic jiného než morální stav (*state*), tedy stav být kynikem.⁷⁷ To tedy znamená, že kdokoliv může žít kynickým životem a že celý svět je domovem kyniků. Moles taky upozorňuje na to, že kynici sice odmítali všechno bohatství, co nabízela polis, ale na druhou stranu přijímali všechno bohatství, co nabízela příroda, vzpomeňme se jen na Díozenovu zálibu ve vyhřívání na slunci, nebo či na jeho snahu jíst syrové maso, zeleninu apod. Také doložená ochota Díozena jíst v případě nouze i lidské maso⁷⁸ svědčí o tom, že kynici byli přesvědčeni o tom, že lidé a zvířata jsou jednoho rodu. Vše je nejspíš založeno na této úvaze: když jíme beze všech okolků zvířecí maso, tak není důvod proč nejíst maso lidské, pokud tomu tak velí nutnost (protože i zvířata se vzájemně požírají v případě nutnosti). Moles v tom navíc vidí i starou antickou nauku (Anaxagoras), podle které je vše obsaženo ve všem, což ještě více obhajuje kynické přesvědčení o vzájemnosti lidí a zvířat.⁷⁹ Jako odpověď na otázku, proč žili kynici v polis i přes jasná omezení svobody, Moles tvrdí, že kynici se

⁷⁵ DL 6, 63

⁷⁶ Srv. John L. Moles – Cynic Cosmopolitanism, s. 111, in The Cynics

⁷⁷ Srv. tamtéž

⁷⁸ Srv. DL 6, 73

⁷⁹ Srv. John L. Moles – Cynic Cosmopolitanism, s. 112, in The Cynics

prezentovali jako misionáři filosofie (dalo by se skoro říct jako vyslanci bohů, ale to záleží na tom, jakou teorii o náboženském cítění u kyniků zastáváme). A svým charakteristickým exhibicionismem dávali svým současníkům vzor k napodobování nebo alespoň jim ukazovali falešnost jejich vlastních mravů.⁸⁰ To také dokazují anekdoty, kde v bezpočtu z nich můžeme vidět, jak se kynici snaží „konvertovat“ jednotlivce nebo rovnou celý dav ke kynickému způsobu života. Jako příklad takové anekdoty můžeme uvést tuto: „Když kdysi na jeho vážný výklad nikdo nepřicházel, začal cvrlikat jako pták, a když se kolem něho shromáždili lidé, vyhuboval jim, že přicházejí s horlivostí poslechnout nesmysly, kdežto k vyslechnutí vážných věcí pomalu a s pohrdáním.“⁸¹ Tato anekdota velmi dobře osvětluje, jakým způsobem prováděli kynici své „misie“. Nešlo o žádné proslovy ani morality, protože vidíme, že lidé k proslovům bývají hluchí, ale mnohem lépe sloužil exhibicionismus a šaškovství. Jen onen pověstný štěkot je slyšet.

V Dógenově době byl i jiný pokus o vytvoření světové říše, jde o dobovatelskou snahu Alexandra Makedonského. Ovšem Alexander měl naprosto jiné cíle. Heinrich Niehues-Pröbsting považuje Alexandrovu říši v určitém smyslu za pozitivní snahu, jelikož přece jen Alexandrovi šlo primárně o vytvoření říše, ovšem kynická snaha s žádnou skutečnou říší nepočítala, vždyť jejich říší byl již daný svět, takže v tomto smyslu můžeme vidět kynický kosmopolitismus jako negativní, jak říká Niehues-Pröbsting: „Tento (výrok Dógenův, jsem světoobčan) má totiž čistě negativní význam, a proto se taktéž naprosto liší od pozitivní představy světové říše a společenství národů, kterou se snažil uskutečnit Alexandr Veliký.“⁸² Na druhou stranu je ale třeba podotknout, že kynický kosmopolitismus předběhl dobu více než světová říše Alexandrova, neboť říše dobyvatelů lemují celé dějiny a jejich trvání není nijak

⁸⁰ Srv. tamtéž, s. 114

⁸¹ Srv. DL 6, 27

⁸² Heinrich Niehues-Pröbsting - Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, s.188. „Der (=der Ausspruch des Diogenes, ich bin ein Weltbürger) nämlich hat rein negative Bedeutung und unterscheidet sich dadurch ebenfalls grundsätzlich von der positive Vorstellung eines Weltreichs und der Völkergemeinschaft, die Alexander der Große zu verwirklichen suchte.“

závratné, ale myšlenka, že všichni lidé, žijící určitým způsobem života či vyznávající určité ideje nehledě v jakém státním uspořádání se zrovna nacházejí, jsou v určitém smyslu občany nějakého jiného uspořádání, je naprosto nová a převratná. V kynickém smyslu toto nové uspořádání byl celý svět. Kynici se vzdali všech názorů, závazků a rozepří, které oddělovali občany jednotlivých obcí, neboť všechny tyto jsou falešné a prázdné, tedy vyrůstají ze sféry nomos. V řádu fysis se lidé nedělí na Sparťany a Athéňany, na Řeky či Peršany, ale všichni jsou stejní. Takto můžeme v kynickém kosmopolitismu vidět politickou dimenzi kynické morální snahy o očištění ctnosti u lidí.

Kynická polis nerozlišuje lidi podle pohlaví, rasy, náboženství, dokonce ani podle postavení, protože všechny tyto charakteristiky vidí kynici jako druhotné a falešné, jelikož plynou z pouhé konvence. To, na čem skutečně záleží, je ctnost. Ctnost, blaženost a svoboda jsou v kynismu těsně propojeny – ctnostný člověk je zároveň svobodný, protože ctnost znamená oproštění ode všeho, co nám není vlastní; a ten, kdo praktikuje ctnost/svobodu je blažený. Proto Moles tvrdí, že kynický stát je morálním stavem a jako takový se týká i všech lidí (ba v určitém smyslu i zvířat a bohů, protože všichni jsme nakonec nějak v řádu fysis). Proto je myslím neopodstatněné vidět kynické snahy jako tendenci třeba k anarchismu, kynik se ani tak nesnažil vytvořit nové státní uspořádání (na rozdíl od Platóna) a dokonce by to ani v obvyklém smyslu nebylo možné. Kynici v novém státě žili a působili a snažili se v řeckých a posléze i římských obcích získávat nové občany pro svůj stát, který, jak bylo řečeno nahoře, nebyl státem ve vlastním smyslu, ale šlo o morální stav.

Pokud jde o náboženství a kyniky, tak tady je situace pro interpreta poněkud složitější. Anekdoty nás jasně přesvědčují, že kynici byli velcí kritici obyčejných náboženských praktik, ale rozhodnout, zda tak činili ve jménu nějakého božstva či z prostého agnosticismu či dokonce ateismu, je těžké, a obvykle se interpreti přiklání ke svému vlastnímu názoru či lépe řečeno preferenci v této otázce. Ono skutečně není těžké se pokusit interpretovat vztah náboženství u kyniků podobně, jak tomu bylo s kosmopolitismem a skutečně se tomu tak i často děje. Pak jsou kynici

bojovníci za očistu náboženských představ u obyčejných lidí, kritici dobových náboženských nešvarů, a to vše ve jménu nějakého čistého (tedy bez antropomorfních příměsí) božstva. Na druhou stranu je třeba podotknout, že pro tento názor lze jen velmi těžko hledat oporu v anekdotickém materiálu a ani tvrzení, že Dógenés nebyl v žádném starém seznamu ateistů, není takové váhy, aby se na něm dal postavit celý tento názor.⁸³ Zase je ale třeba přiznat, že vzhledem k ostatním oblastem kynismu je více než možné takové tvrzení zastávat, neboť, jak bylo mnohokrát výše tvrzeno, kynici často zastávali přehnané názory a chovali se velmi šokujícím způsobem, aby lidi takříkajíc „přivedli na správnou cestu“. Přičemž tou správnou cestou je míněno to, co je podle přirozenosti. Takže celou otázku kynismu a náboženství je možné shrnout do podoby nakolik a zda je uctívání bohů součástí přirozenosti, nebo jde o vynález konvence. Tady jsme ale znovu ve slepé uličce. Anekdotický materiál nás poučuje ovšem jen o kritice dobových náboženských zvyklostí – tak vidíme Dógena kritizovat mysteria, kde se tvrdí, že zasvěcenci budou mít přednější místa v podsvětí, než skvělí muži dávných časů, také že pouhé zasvěcení stačí k zajištění těchto míst a nikoli ctnostný život⁸⁴; také vidíme Dógena se posmívat obětním zvyklostem⁸⁵, nebo upozorňovat na to, že i chrám může být zloděj⁸⁶. To vše nejspíše ukazuje na určitý odstup k otázce náboženství, jelikož bezesporu samotné náboženské praktiky, tedy určité postupy k uctívání božstev, je výkonem lidským a tedy i konvenčním a navíc kultické předpisy nijak nepřispívají k lidské svobodě, jak se snaží dovozovat Goulet-Cazé.⁸⁷ Na druhou stranu ale uvedený anekdotický materiál nás nijak nezpravuje o tom, jak a zda vůbec se stavěli k řekněme prazákladu náboženské úcty, tedy k samotné existenci božstev a o našem patřičném vztahu k nim.

⁸³ Srv. Marie-Odile Goulet-Cazé – Religion and the Early Cynics, s. 70, in The Cynics

⁸⁴ Srv. DL 6, 39

⁸⁵ Srv. DL 6, 63

⁸⁶ Srv. DL 6, 45

⁸⁷ Srv. Marie-Odile Goulet-Cazé – Religion and the Early Cynics, s. 73, in The Cynics

Zdá se velmi pravděpodobné, že kynici existenci božstev přijímali jako i ostatní morální prazáklady antické kultury, jak bylo ukázáno výše. Ovšem samotný vztah k božstvu je velmi zastřen. Sám bych se nijak nechtěl pouštět dále do těchto dohadů, jelikož nejsou nijak důležité pro celkové směřování práce. Stačí jen říct, že kynici, ať byl jejich vztah k bohům jakýkoli, svou činností jistě přispěli k pročištění té houšti náboženských a kultických předpisů, kterými antika jen oplývala. Ono je postačující poukázat na to, že jejich činnost ani ve sféře náboženství nebyla čistě destruktivní, ale určitě často u mnohých lidí vedla ke skutečné zbožnosti či kritickému přehodnocení náboženských hodnot, tedy zjednodušeně řečeno, k větší svobodě. Pokud je však možné předpokládat u kyniků nějaký typ zbožnosti, tak leda nějakou přírodní zbožnost, bez předpisů a omezení (ale i to by záleželo na tom, nakolik a zda by podle kyniků bylo možné sloučit víru, nebo lépe řečeno uctívání božstva, s lidskou svobodou).

8. Filosofie

Poté, co jsem se pokusil ukázat jednotlivé aspekty kynismu s tím, že obzvláštní důraz byl kladen na to, že kyniky nelze považovat za pouhé amorální bořitele všeho Řekům svatého, ale že důležitou roli u kynismu hraje také snaha za obrodu antického člověka, za jeho navrácení k původní svobodě, což kynik ukazuje pomocí typické *parrhésie* (svobody projevu), tak se nyní již konečně můžeme podívat na kyniky jakožto na filosofy, tedy zvlášť na to, co vše shora řečené vypovídá o kynickém pojetí filosofického působení a také jak se toto pojetí liší od Sokrata (vždyť kynismus je koneckonců počítán mezi sokratické školy) a také od Platóna (jakožto zástupce úplně opačné tendence ve filosofii, totiž orientace především na teorii).

Nejprve se ale podívejme na Dióna Laertia a na to, co se nám dochovalo o kynicích jakožto filosofech v anekdotách: „Jindy opět, když jedl sušené fíky, potkal Platóna. „Můžeš si z nich také vzít," řekl. A když si Platón vzal a snědl, pravil: „Řekl jsem vzít si, ne sníst." Když kdysi sezval Platón přátele, kteří přišli od Dionýsia, pravil Diogenes, šlapaje po jeho kobercích: „Šlapu po Platónově marnivosti." Na to odvětil Platón: „Kolik nadutosti projevuješ, Diogene, když si myslíš, že nejsi nadutý." Podle

jiných řekl Diogenes: „Šlapu po Platónově nadutosti," načež Platón odpověděl: „Ale s jinou nadutostí, Diogene." Avšak Sótión praví ve čtvrté knize, že ten kynik učinil svůj výrok proti samému Platónovi. Kdysi ho požádal Diogenes o víno a zároveň o sušené fíky. Platón mu poslal vína celou nádobu, načež on mu řekl: „Zdalipak odpovíš na otázku, kolik je dvě a dvě, že dvacet? Takto ani nedáváš podle toho, oč jsi byl žádán, ani neodpovídáš na otázku." Posmíval se mu též jako člověku mluvícímu bez konce.⁸⁸ Nebo také: „Když Platón vymezil pojem člověka jako dvounohého neopeřeného živočicha a proslavil se tím, Diogenes oškubal kohouta, přinesl ho do jeho školy a řekl: „Toto je Platónův člověk!" Proto přidal Platón do svého výměru slova „s plochými nehty".⁸⁹ Další: „Když rozmlouval Platón o ideách a užíval jmen stolovost a pohárovost, pravil: „Já, Platóne, stůl a pohár vidím, ale stolovost a pohárovost naprosto ne." „To se rozumí," odvětil Platón, „máš totiž oči, jimiž je možno vidět pohár a stůl, nemáš však rozum, jímž se zří stolovost a pohárovost." Když se ho kdosi otázal, „Jakým člověkem se ti zdá být Diogenes?" odpověděl: „Šléjícím Sokratem."⁹⁰ To tedy byly *chretai* popisující vztah Díogena k Platónovi, nyní je na místě uvést několik dalších osvětlující postoj Díogena k filosofii: „Na otázku, jaký prospěch má z filosofie, odpověděl: „Ne-li jiný, tedy aspoň ten, že jsem připraven na každý osud."⁹¹ Když mu kdosi řekl: „Nic nevíš a přece filosofuješ," odvětil: „I předstírám-li jen moudrost, značí to již, že filosofuji."⁹² K člověku, který mu řekl: „Nejsem způsobilý k filosofii," pravil: „Proč tedy žiješ, nezáleží-li ti na tom, abys žil krásně?"⁹³ A na závěr ještě pár, který dokládají vztah Díogena k teoretizování: „Člověku, který mu dokazoval úsudkem, že má rohy, řekl, sáhnuv si na čelo: „Já aspoň je nevidím." Stejně když kdosi tvrdil, že není pohybu, povstal a procházel se. Když

⁸⁸ DL 6, 25-26

⁸⁹ DL 6, 40

⁹⁰ DL 6, 53-54

⁹¹ DL 6, 63

⁹² DL 6, 64

⁹³ DL 6, 65

kdosí vykládal o nebeských zjevech, otázal se ho: „Jak dlouho je tomu, co jsi přišel s nebe?“⁹⁴

Všechna tato *chreiai* mají několik společných motivů. Nechuť k teoretizování obzvlášť je vykreslena na anekdotách s Platónem, přičemž vůbec nezáleží, zda zmíněné anekdoty jsou autentické nebo vytvořené až později, neboť bezpochyby napětí, které vykreslují mezi Dógenovou naukou a naukou Platónovou, autentické je. Vidíme, s jakým sarkasmem Dógenés častoval zaběhlé autority té doby, s jakou necitlivostí zacházel s dobovými teoriemi či argumenty -Zénónovi argumenty proti pohybu prostě nebere na vědomí a celou otázku vyloženě s pohrdáním odmítá tím, že se projde po stadionu, podobně dopadne i argument s rohy či Platónovy ideje. Také můžeme u Dógena pozorovat i určité „empiristické tendence“, které se projevují nejpatrněji u anekdoty s vesmírnými tělesy, kde Dógenés zpochybňuje jeden ze základů teoretické spekulace, tedy předpoklad, že pokud něco teoreticky vykážeme, tak tomu odpovídá něco i ve skutečnosti. Dógenés tedy popírá možnost přechodu z racionálna k realitě, proto u něj nemohou uspět Platónovy ideje ani sofistické argumenty a ani nauka o vesmírných tělesech, jelikož se vše pohybuje jen na spekulativní rovině a tam není ani nejmenší záruka pro něj, že tyto koncepty nazpět něco vypovídají o skutečnosti. Dógenés s chutí ničí veškeré spekulativní výtopy, tedy vše co není odvozeno z přímé zkušenosti. Filosofie Dógenovi slouží prostě jen k lepšímu životu, tedy k životu svobodnému potažmo ctnostnému. Jestli tedy přijmeme předpoklad, který byl vznesen na začátku práce, tedy že konec konců je kynismus filosofie, tak jakým druhem filosofie je, co pozitivního přináší kynismus filosofii, není nakonec Dógenés jen ničitel, který boří vše vznešené kolem sebe, ale nic nestaví?

R. Bracht Branham v již zmíněném článku říká, že hlavním tématem shora uvedených anekdot je, že kynická nedůvěra v abstraktní argumentaci je pouze druhou stranou jejich víry, že zkouška pravdy nespočívá v logické finesse, ale spíše ve

⁹⁴ DL 6, 38-39

filosofově schopnosti přesvědčivě konat tak, jak učí.⁹⁵ Toto je také klíč ke kynickému chápání filosofie a jejich důvod k odmítnutí teorie. V Řecku bylo velmi silné propojení filosofie se snahou o ctnostný život, alespoň od dob Sokratových. Sokratovo ironické působení a stejně tak sofistické dali velký podnět k rozvíjení logiky, což bezpochyby vedlo k ohromnému zbudení všech možných sofistických důkazů, jak jim později říkal Aristoteles, které sice přispěly velkým dílem k rozvoji logiky, a tím pádem i k preciznosti argumentace, ovšem také nevyhnutelně odváděly od provozování či alespoň od snahy o ctnost. Diógenés a další kynici tak odmítli veškerou teorii jako lichou a od ctnosti odvádějící a věnovali se především ctnostnému, tedy svobodnému životu až do krajnosti. K tomuto životu také chtěli dovést i další lidi obývající řecká polis. K tomu navíc můžeme přičíst nepřesvědčivost takových argumentů jako toho o nemožnosti pohybu, který je jen těžko racionálně vyvratitelný, tak aby nezůstaly žádné pochyby, ale také je třeba říct, že pro rozumného člověka, který nemá doslova „hlavu v oblacích“, je nepřijatelný, přece žádný normálně smýšlející člověk by doopravdy nezastával, že pohyb je neexistující. Můžeme si vzpomenout na již presokratické rozlišení mezi *doxa* a *epistémé*, kde se *doxa* pojí se sférou zdání, tedy se skutečným světem běžné zkušenosti, kdežto *epistémé* se pojí se světem racionálním a ideálním. Kynici se takto plně rozhodli pro *doxa* v opozici proti tehdejší filosofickým autoritám. Jak dokazuje jedna svrchu uvedená anekdota, sféra teorie se diskreditovala tím, že postulovala věci, kterým nic ve skutečném světě neodpovídalo, takže ať se Diógenés díval, jak se díval, stolovost nikde neviděl, jen samé stoly. Také Platónova odpověď, že Diógenés nemá rozum, kterým by stolovost viděl, je více než vystihující, ale ne v tom smyslu, že by Diógenovi scházela rozumová kapacita, ale spíš v tom, že Diógenés ji odmítal používat, či lépe řečeno, používat na spekulativní argumentace, protože nevěřil v reálnost těchto důkazů. V případě kynismu tedy s trochou nadsázky můžeme hovořit o „negativní filosofii“, jelikož jediné, čím přispěli k spekulativním výdobytkům té doby, je to, že je všechny zesměšlili a ukázali, že ani

⁹⁵ Srv. R. Bracht Branham – Diogenes' Rhetoric, s 88 in The Cynics

tyto výdobytky si nemohou nárokovat absolutní platnost, jelikož i oni náležejí do řádu nomos.

Branham také podrobněji komentuje protiklad mezi Platónem a Díoogenem takto: „Jestliže Platónovo paradigma je o filosofii jakožto teorii a filosofech jako o pozorovatelných časech a věčnosti, o jediné schopnosti se dostat nad čas a náhodu, Díoogenovo paradigma je naprostým opakem – filosof nahodilosti, života v sudu, adaptace na *donnés* (danosti) existence, „minimálního živobytí“, jak to podává Dudley. Takto filosofie není únikem ale dialogem s nahodilostmi, které vytvářejí materiální podmínky existence. Odtud také ústřední role tělesnosti v Díoogenově způsobu praktikování filosofie. Na rozdíl od tehdejších metafyziků v čele s Platónem, Díoogenés byl ochoten odvozovat své myšlení ze sociální, nebo v jeho případě antisociální, praxe, aniž by je založil v metafyzické doméně vzdálené od zkušenosti. Tento nedostatek zájmu o základ filosofie je další významná podobnost mezi Díoogenovou praxí a jeho rétorikou.“⁹⁶

Jak jsme mohli vidět, Branham ještě ke kritice teorie přidává jednu věc, říká totiž, že teorie je unikem před nahodilostí světa, které se naopak kynici rozhodli postavit tváří tvář. Ovšem toto je bezpochyby trochu zjednodušující; pokud vezmeme jako rozhodující kritérium pro patřičnost filosofie její osvobozující rovinu a také nakolik ponouká ke ctnosti, nemůžeme tady Platónovi nic vytknout, vždyť, jak dějiny dokazují, mnozí lidé byli skutečně povzneseni pod vlivem Platóna, stali se více svobodnými. Na druhou stranu je ale třeba podotknout, že Platónova filosofie zůstala přese všechno aristokratická, ve smyslu racionálně aristokratická - kdo nemá dostatečné duchovní schopnosti, ten nemá do Akademie přístup. Kdežto žít v kynické

⁹⁶ R. Bracht Branham – Diogenes' Rhetoric, s 89 in *The Cynics*. „If Plato's paradigm is that of philosophy as *theoria* and the philosopher as a spectator of time and eternity, uniquely able to rise above time and chance, Diogenes' is just the opposite – the philosopher of contingency, of life in the barrel, of adapting to the *donnés* of existences, of „minimal living,“ as Dudley puts it. On this view philosophy is not an escape from but a dialogue with the contingencies that shape the material conditions of existence. Hence the centrality of the body to Diogenes' way of practicing philosophy. Unlike the metaphysicians of the day, Plato being the prime example, Diogenes was content to derive his thinking directly from his social – or, in his case, antisocial – practise without grounding it in metaphysical domain remote from experience. This lack of interest in foundation is another significant similarity between Diogenes' practice and that of rhetorician.“

obci, tedy žít jako kynik, může kdekdo, hloupý, chytrý, muž či žena, urozený i neurozený. V tomto ohledu je třeba přičíst Díozenovi větší přístupnost, ale v jiném ohledu je avšak tato cesta mnohem náročnější než cesta Platónova – dalo by se říct, že je snadnější na tuto cestu vstoupit, ale jít po ní je mnohem obtížnější, ne nadarmo stoici označovali kynismus jako zkratku ke ctnosti⁹⁷, nároky na sílu vůle a odhodlání jsou u kynismu skutečně extrémní.

Co se týče oné zmínky o „negativní filosofii“ můžeme kynikům připočíst další zásluhu v oblasti filosofie, a to dokonce na poli spekulace. Kynici svým neustálým zesměšňováním nejvznešenějších nauk metafyziků přiměli bezpochyby mnohé z nich k důkladnějšímu promyšlení těchto nauk, takže často byly tyto nauky paradoxně zpřesněny, aby se ke smíchu kyniků, který beztak neutichl, nepřidali i ostatní lidé. O tom nám svědčí ona zvěst o tom, jak Díozen zesměšnil definici Platónova člověka, načež Platón musel k onomu výměru přidat navíc i dodatek „s plochými nehty“.

Podívejme se nyní krátce na spojitost mezi Díozenem a Sokratem. Sokratových hlavních úsilím byla snaha o dokonalost bytí, o *areté*. V tomto bodě můžeme říct, že to také byla hlavní snaha kyniků, v konkrétním provedení se ale liší. Sokratova snaha je o poznání intelektuálněji; rozhovory se svými žáky nemají dovést jen jeho žáky k pravému poznání, ale jak je vidět na Platónových dialozích, i Sokrata samého. Sokrates sám, spolu se svými žáky hledá jakožto zastánce vědoucího nevědění pravé vědění v dialozích. Postupuje tak často cestou ironie, ale většinou proto, aby i ostatní účastníky hovoru „probudil“, přiměl je přijmout, že to, co si o dané věci dosud mysleli (třeba co považovali za dobré a žádoucí), takové vlastně není; je také si dobře všimnout, že Sokrates často postupoval velmi citlivě (ovšem jen ke svým žákům, v přístupu ke svým odpůrcům se od kyniků nijak zvlášť neliší; kynik na druhou stranu je nevybíravý ke svým žákům i obyčejným anonymním posluchačům), jeho ironičnost nevedla k tomu, že by se ti druzí uráželi (kromě jeho odpůrců). Tady vidíme další podstatný rozdíl s kyniky. Kynikům úplně chybí osobní rozměr v rozmluvě. Oni již

⁹⁷ Srv. DL 7, 121

nehledají pravdu, neboť jsou přesvědčeni, že pravda není k nalezení (to můžeme chápat jako pozůstatek sokratovského vědoucího nevědění), nebo je tak zřejmá, že nepotřebuje hledání a hledání pravdy samé, nás může často zavést od cesty ke svobodě a ctnosti. Tak u kyniků vidíme, že se implicitně řídí několika poučkami, které již ale dále nerozvádějí. To je jim možné oprávněně filosoficky vytknout, protože jakmile něco přijmeme jen na základě prosté intuice, často se může stát, že to špatně interpretujeme a založit celý další život na špatně interpretovaných principech by bylo přinejmenším nešťastné. Na druhou stranu vidíme, že kynici byli velkými skeptiky, co se týče dosahu rozumové mohutnosti a podle tohoto názoru by nás však jakékoli další rozumování naopak mohlo odvádět od toho prvního přirozeně a správně nahlédnutelného (je si třeba přiznat, že principy či chování kyniků mají jistě nějakou přirozeně nahlédnutelnou oprávněnost). Také kynici se chovali mnohem nevybíravěji ke svým posluchačům a „žákům“ asi podle přesvědčení, že když athénský lid nenapravil sokratovský hlas, tak je třeba kynického psa a jeho posměšného štěkotu.

9. Závěr

Jde vidět, že kynici chápali filosofii jako určitou cestu k osobní dokonalosti podobně jako i ostatní antičtí myslitelé, avšak kynici se od ostatních proudů liší tím, že nejsou přesvědčeni, že pravé vědění vede k mravnímu zdokonalení. Teoretické poznání, které mnozí považují za nezbytné k osobní dokonalosti, z určitých shora navrhnutých důvodů úplně zavrhnou a vystačí si s pouhým více méně intuitivním poznáním toho, co to je přirozenost. Je pravděpodobné, že mnohé z jejich „principů filosofie“ je přejato od Sokrata, obzvláště z okruhu Xenofónova a Antisthenova. Další důležitý rozměr u kyniků jako filosofů je silná orientace na ostatní lidi. Shora bylo ukázáno, že kynici se byli ochotni vzdát části vlastní svobody, jen aby mohli vykonávat „misionářskou práci“ v polis, aby svým smíchem mohli bořit jistoty ostatních občanů, a tak aby se rozrůstala vlastní obce kyniků. Tento buditelský ráz je také velmi podstatný pro kynickou identitu, ne nadarmo se jim říkalo psi (tedy kynici), vždyť nebyť jejich štěkotu, místo v dějinách filosofie by neměli vůbec jisté. Ale na druhou stranu je dobré poznamenat, že přes všechn sarkasmus a posměch kynici byli

u svých spoluobčanů velmi oblíbeni. Vždyť u Laertia čteme, jak jakýsi mladík rozbil Dógenův sud, ale lidé mu poskytli nový⁹⁸, podobně po jeho smrti mu athénský lid postavil sloup a na něm psa z parského mramoru.⁹⁹ Doufám, že se mi podařilo ukázat, že kynismus nebyl jen špatným svědomím té doby, které boří vše, na co přijde, ale že kynici přece byli bohatým přínosem pro lidi tehdejší doby a i pro doby pozdější. Nakonec si myslím, že poselství kyniků je aktuální i dnes, vždyť snaha o skutečnou svobodu a provozování této svobody nám může být reálným měřítkem toho, na čem skutečně záleží a toho, co je odvozené od pouhé konvence. Přece jen boj proti dobové inkarnaci sféry *nomos* by měl být vždy alespoň částečným úkolem filosofa.

⁹⁸ Srv. DL 6, 43

⁹⁹ Srv. DL 6, 78

Seznam použité literatury:

Svoboda, K. Zlomky před Sokratovských myslitelů, Nakladatelství
Československé akademie věd, Praha 1962

Díogenés Laertios Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Nová tiskárna
Pelhřimov, Pelhřimov 1995

Marie-Odile Goulet-Cazé – Introduction (překlad Michael Chase) in R. Bracht
Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity
and its Legacy, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1996

A. Long The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics in R.
Bracht Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé The Cynics. The Cynic Movement in
Antiquity and its Legacy, University of California Press, Berkeley and Los Angeles
1996

Marie-Odile Goulet-Cazé Religion and the Early Cynics in R. Bracht Branham,
Marie-Odile Goulet-Cazé The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its
Legacy, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1996

R. Bracht Branham Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the
Invention of Cynicism in R. Bracht Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé The Cynics.
The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy, University of California Press,
Berkeley and Los Angeles 1996

John L. Moles Cynic Cosmopolitanism in R. Bracht Branham, Marie-Odile
Goulet-Cazé The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy,
University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1996

Marie-Odile Goulet-Cazé L'ascèse cynique, Librairie Philosophique J. VRIN,
Paris 2001

Marie-Odile Goulet-Cazé Les Cyniques grec, Librairie Générale Française, Paris
1992

Heinrich Niehues-Pröbsting Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des
Zynismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988