

Marián Palenčár

Poznámky k predhistórii problému vztáhu autenticity a spolubytia v antike

Studia Sieradzana 5, 64-85

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Doc. Mgr Marián Palenčár CSc.
**Poznámky k predhistórii problému vzťahu autenticity
a spolubytia v antike**

Katedra aplikovanej etiky FF UPJŠ Košice

Abstract

Become who you are!

Notes on prehistory of the problem of relation between authenticity and co-existence in antiquity

In his article, the author looks for prehistoric filiations (sources and similarities) with the modern philosophical problem of the relation between authenticity and co-existence, classically expressed in existentialism. He finds their source in the ancient Greek problem of nature (*physis*). He uses Socrates's dialogical care of the soul as an example to show the classical form of the prehistoric formulation of an explored question (*eleutheria, enkráteia, autarkeia*), which was then followed by its examination not only on the anthropological but also ontological level. According to the author, this later manifested mainly in the work of Plato and Aristotle on one hand, and on the other in the Kynic school, where we also find the polarisation of the solution of the relation between authenticity and co-existence into two basic types – integrative and antagonistic.

Key words: existentialism, authenticity, co-existence, nature (*physis*), *psyché*, *autarkeia*, Socrates, substance, Plato, cynicism

1. Keď v svojej práci *Úvod do existencializmu* z r. 1947 uvažuje Emmanuel Mounier o predchodcoch existencializmu, začína svoj výpočet hlboko v dejinách západnej filozofie - Sokratom a stoikmi.¹²⁸ Ako vieme, nebol jediným autorom, ktorý sa v hľadaní historických koreňov či aspoň analógií tohto filozofického smeru, či skôr prúdu, nezastavil – ak spomenieme iba tie najtypickejšie postavy - ani pri Kierkegaardovi (19. storočie), Pascalovi (počiatok novoveku), či sv. Augustinovi (raná kresťanská filozofia), ale pokračoval až k starovekej gréckej filozofii. Podobné sebauvedomenie vidíme aj u časti samotných predstaviteľov existenciálne orientovaného myslenia. Spomeňme hoc aj samotného Kierkegarda, ktorý v svojej prvotine *O pojme irónie* odmieta Heglovu negativitu a nadväzuje na Sokratovu iróniu, ako na výraz „skutočnej subjektívnosti“.¹²⁹ Zmienky na danú afinitu

¹²⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów, oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 320

¹²⁹ S. Kierkegaard, *Pojecie ironii*, In K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 224. Hoci, ako vieme, v konečnom dôsledku dáva prednosť inej starovekej súvislosti – biblickej, smerom k Jóbovi a Abrahámovi. Významné sú v tomto zmysle jeho úvahy v diele *Bázeň a chvenie*

nachádzame napríklad v dielach K. Jaspersa (pozri napr. jeho *Úvod do filozofie*, resp. *Sokrates*)¹³⁰, hoci, ako je známe, on sám termín *existencializmus* veľmi neobluboval a uprednostňoval skôr označenie *filozofia existencie*.¹³¹ O svojej filozofii ako o „neosokratisme“ či „kresťanskom sokratizme“ uvažoval napr. G. Marcel.¹³² Blízki Heideggerovi (podobne ako Nietzschemu¹³³) boli naopak práve predsokratici.¹³⁴ Vo všetkých spomínaných prípadoch, napriek niektorým rozdielom, však nachádzame istú podobu návratu k antickej filozofii či kultúre.

Zaiste, takéto rozširovanie historického horizontu existencializmu i počtu existencialistických mysliteľov môže vyvolávať pochybnosť. Nejde tu iba o nešikovnú (alebo naopak, účelovú a seba-zdôvodňujúcu – v zmysle: „pozrite sa, kde máme korene; dejiny smerovali k nám!“) ahistorickú retrojekciu javu, ktorý je, podľa bežnej mienky, bytostne spätý predovšetkým s reflexiou krízových fenoménov modernej industriálnej civilizácie? Tak nejako o podobných pokusoch uvažuje napr. poľský filozof a historik filozofie J. Legowicz, keď píše, že „sa treba čo najrozhodnejšie postaviť proti pokusom rátať k existencialistom

(S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*, Praha 1993). Upozorňuje na to tiež L. Šestov v stati *Kierkegaard a Dostojevskij*, In L. Šestov, *Kierkegaard a existenciální filosofie*, Praha 1977, s. 7 a n.

¹³⁰ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, Praha 1996; K. Jaspers, *Sokrates*, In *Antologie filosofických textů*, Praha 1968

¹³¹ Vo svojej stati *Filozofia existencie* (1938) píše v tejto súvislosti dokonca „o jednej prastarej filozofii“, ktorá znova prehovorila a do ktorej patrí z antickej tradície predovšetkým Platón a Plotinos. (K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 88) Analógia medzi Jaspersovou a Plotinovou koncepciou (najmä čo sa týka človeka) je natoľko výrazná, že ju v danej súvislosti nemožno ignorovať. Nakoniec, aj fakt, že Camusova diplomová práca bola venovaná vzťahu sv. Augustína k Plotinovi zrejme nie je náhodný. Podľa iných autorov významná podobnosť (hoci nie nutne genetická spätosť) spája existencializmus aj so starovekým Východom – s myslením Lao-c', resp. Budhu a zen-budhizmu (K. J. Schneider, R. May, *Psychológia existencie. Integratívna a klinická perspektíva*, Bratislava 2005, s. 66 a n.) O čiastočnej orientálnej inšpirácii u A. Camusa svedčia zmienky, ktoré môžeme nájsť v jeho v *Zápisníkoch*. (A. Camus, *Zápisníky I.*, Praha 1997, s. 179)

¹³² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 25

¹³³ Pozri F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc 1994; F. Nietzsche, *Zrod tragédie z ducha hudby*, In F. Nietzsche, *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*, Bratislava 1998, s. 19-102

¹³⁴ M. Heidegger, *Osnovnyje poňatija metafiziki*, In *Voprosy filosofiji*, roč. 1989, č. 9, s. 116-163; M. Heidegger, *Anaximandrov výrok*, Praha 2012

Sokrata a Platóna, Epikura, Aurélia Augustína...¹³⁵, ako aj iných filozofov. My sa na rozdiel od tohto názoru domnievame, že vyššie uvedené úvahy, napriek určitým úskaliám, nemusia byť v svojom racionálnom jadre úplne neprijateľné, práve naopak, majú istý *raison d'être*. Najmä ak ich pochopíme ako prvý, predbežný krok zložitejšej operácie skúmania (ako súčasť tzv. logickej retrospektívy), ktorá bude zavŕšená vlastnou historickou rekonštrukciou tohto javu, ktorá už bude zohľadňovať špecifiká diel autorov daného (antického) historického obdobia.¹³⁶

Cieľom danej state je pomocou vyššie naznačených metód ukázať, že aj „tematický invariant existencializmu“¹³⁷, t. j. *problém authenticity*, rovnako ako aj jeho neodmysliteľná „supútnička“ – *otázka spolubytia*, majú svoje neodškriepiteľné koreláty v myslení antickej gréckej filozofie a možno aj kultúry vôbec, hoci existujúce v dobovom kontexte podstatne iného videnia sveta, ako tomu bolo v 20. storočí. Alebo, inak a všeobecnejšie povedané, domnievame sa, že každá historická doba, a teda aj starogrécka, si svojim vlastným spôsobom kladie (a aj rieši) *svoj vlastný problém authenticity i svoj vlastný problém spolubytia*, ktoré sú na úrovni sebareflexie vyjadrené špecifickým a pre jej intelektuálnu klímu typickým kategoriálnym (resp. „existenciálnym“) aparátom, pričom sa to deje (s rôznym dôrazom) vnútri neopakovateľného horizontu v nej prevládajúcej myšlienkovej paradigmy. Preto tie vzájomné analógie. Zrejme nie náhodou si aj F. Nietzsche, ako jeden z moderných zdrojov existencializmu 20. storočia, vybral za podtitul svojej knihy *Ecce homo* parafrázu verša z diela starogréckeho básnika Pindara *Staň sa čím si!*¹³⁸, taký príznačný pre jeho úvahy o autentickom človeku, ba možno pre jeho filozofickú tvorbu vôbec. Keď budeme skúmať daný jav v antike, budeme mať na mysli skôr jeho funkčnú (nie substančnú) identitu, či funkčnú podobnosť vo vzťahu k modernému problému authenticity a spolubytia. Bude nás zaujímať to, čo v systéme vtedajších pojmov plnilo podobnú funkciu, aká bola v čase existencializmu „zabezpečovaná“ spomínanými termínmi.

Skôr, ako sa sústredíme na samotnú historickú analýzu daného problému, pokúsime sa aspoň vo všeobecných obrysoch načrtnúť jeho modernú podobu, ktorá nám môže slúžiť ako

¹³⁵ J. Legowicz, *Prehľad dejín filozofie*, Bratislava 1972, s. 550

¹³⁶ Bližšie o spomínaných metódach skúmania pozri V. Černík, *Problém zákona v marxistickej metodológii vied*, Bratislava 1977, s. 216 a n.

¹³⁷ Výraz od J. Piaček, *Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu*, In *Filozofia*, roč. 1998, č. 7

¹³⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Praha 1993

predbežné vodidlo našich úvah. Ako sme už naznačili, v bežnom filozofickom povedomí sa problematika vzťahu autenticity (svojbytnosti) a spolubytia akosi automaticky, a vcelku aj právom, spája s pôsobením existencializmu, resp. filozofie existencie. Na jednej strane mnohí z jej predstaviteľov kládli, v snahe zdôvodniť svojbytnosť (ontologickú pôvodnosť) jednotlivca, oba spomínané fenomény do ostrého protikladu. Pripomeňme si len Kierkegaardovu *verejnosť*, Nietzscheho *dav* či Heideggerovo *Das man*¹³⁹, do ktorých upadáme v čase svojej neautenticity (resp. odcudzenia) alebo nakoniec na, v svojej provokatívnosti príznačnú Sartrovu tézu „Peklo – to sú tí druhí“.¹⁴⁰ Na druhej strane tu vznikali, často aj u tých istých autorov, pokusy – raz menej, napr. Heideggerovo *mit-sen*¹⁴¹, inokedy viac úspešné, napr. Marcelovo *co-esse, resp. intersubjektívnosť*¹⁴², resp. Jaspersova existenciálna komunikácia¹⁴³ - myšlienково založiť akési pravé spolubytie, v ktorom sa svojbytnosti jeho jednotlivých účastníkov nerušia.

Zaiste, je nemožné prehliadnuť historický počin spomínaných filozofov 20. storočia, či ich nie oveľa dávnejších predchodcov, ktorý spočíval v podobe radikálnej filozofickej tematizácie danej otázky, či celého komplexu otázok s tým spojených. Stručne, ale netriviálnym spôsobom a trocha zovšeobecnene by sme zmysel týchto otázok mohli prerozprávať asi nasledovne: 1) *Môžem byť v styku s inými, či už v ich osobnej alebo v predmetnenej podobe, t. j. vo forme socio-kultúrnych vzorcov a inštitúcií, sám sebou (v svojej slobode a zodpovednosti), alebo ma tento styk nevyhnutne zbavuje identity a znehodnocuje na nástroj, otroka a sluhu spomínaných iných, resp. mne cudzích a vonkajších vzťahov?*¹⁴⁴ 2) *A naopak - ak som v styku s inými sám sebou a konám podľa seba, môžem byť takýmto bez toho, aby som tým súčasne podstatne nerušil autenticitu iných a neredukoval ich na svoj vlastný nástroj?* Inak a súhrnne povedané: *Je zlučiteľné plnohodnotné spolubytie*

¹³⁹ Pozri napr. S. Kierkegaard, *Současnost*, Olomouc 1996; F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 1998; M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 152 a n.

¹⁴⁰ J.-P. Sartre, *S vyloučením veřejnosti*, In J.-P. Sartre, *5 her a jedna aktovka*, Praha 1962, s. 77

¹⁴¹ M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 139 a n.

¹⁴² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 149, s. 236 a n.

¹⁴³ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 65-66; K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, Praha 1996, s. 20

¹⁴⁴ A v prípade, že platí druhá možnosť, môžem byť sám sebou aspoň v čase keď som sám so sebou (ako pán a vládca svojho súkromia), teda čo i len ako osamelé a od spoločnosti izolované individuum, alebo dokonca ani vtedy nežijem podľa seba a pôvodne?

jednotlivcov s autenticitou každého jedného z nich? Zhrnieme vyššie povedané a pod cudzím slovom *autenticita* či *autentickosť*¹⁴⁵ budeme trocha zjednodušene rozumieť už naznačenú svojbytnosť (predovšetkým) jednotlivého človeka, jeho podstatnú tendenciu k sebaidentite a potrebu byť sám sebou a pod *spolubytím* zasa jeho rovnako naliehavú potrebu zúčastniť sa na spoločnom živote s inými v optimálne fungujúcom spoločenstve.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Slová *autenticita*, *autentickosť* (ale aj *autentický*, *-á*, *-é*) pochádzajú etymologicky zo starogréckeho *authéntes*, ktoré znamená predovšetkým: *pôvodca*, *pán*, možno *vládca* (lebo sloveso *authentó* znamená tiež *vládnuť*), ale aj *páchatel*, *vrah*, *kat*. Prvotne sa teda týmto podstatným menom označoval jednoducho zdroj, pôvodca nejakého činu (pritom aj zlého činu, zlo-činu). Ak to trocha zovšeobecníme a domyslíme v našom kontexte, potom *autentický*, *svojbytné* koná (resp. je) ten človek, ktorý koná, pôsobí (robí) podľa seba, vychádzajúc zo seba samého (zdroj i obsah toho, čo robí je v ňom samom) a teda nie – ako je to pri jeho opaku - podľa iného, resp. vychádzajúc z niekoho (niečoho) iného. V danom protiklade je implicitne prítomná opozícia medzi *tým istým* a *iným*, *totožnosťou* a *rozdielom*, ktorej charakter sa dá ukázať aj na príklade dnešnej slovenčiny. V nej sa význam prídavného mena *autentický*, *-á*, *-é* (podobne ako jemu blízkeho *originálny*, *-á*, *-é*) formuje vo dvoch líniach. Jednak v zmysle *seba-totožnosti* (nemennosti, rovnakosti) predmetu (bytosti) v čase, diachrónne a teda, ako opaku zmeny. Byť *autentickým* tu znamená byť nezmeneným, resp. nebyť od seba rozdielnym v čase, aspoň tak to vyjadrujeme synonymami - byť *pôvodným*, *zachovaným* (napr. tak, ako je pôvodné prostredie), *pravým*, *nefalšovaným* - v zmysle *hodnoverným*, či *vierohodným*, teda nebyť podvrhom, falzifikátom, napodobeninou (napr. tak, ako je pravým zlato, či obraz pod.). A potom v zmysle *seba-totožnosti* v protiklade k inému (na rozdiel od iného), existujúcemu v priestore, synchronne, teda ako opaku mnohosti. Byť *autentickým* tu znamená, ak sa spoľahneme na synonyma - byť *svojským*, *osobitým*, teda nebyť takým (rovnakým), ako ostatní ľudia (ostatné predmety).

¹⁴⁶ Podobne ako tieto otázky i samotné reálne problémy ľudského života, ktoré boli nimi reflektované, nevznikli až so zrodom existencializmu, rovnako tiež so zánikom tohto hnutia nezankli. Sú dostatočné dôvody veriť, že v každej historickej epoche, minimálne odvtedy, odkedy sa jednotlivý človek ako sebauvedomená bytosť vyčlenil z jednoty s prírodou a najmä s rodovou občinou, existovala istá obdoba otázky či a ako uskutočniť tieto „potreby“ bez toho, aby uplatnenie prvej vylučovalo uplatnenie druhej a naopak. Samozrejme, zrelá podoba otázky o autenticite a spolubytí vzniká až s nástupom novoveku, na pôde moderného individualizmu a predovšetkým po objavení subjektu ako interiority. Spomeňme si tu na Lutherovo pripomenutie iniciatívy sv. Augustína a jeho znovuobjavenie „vnútorného človeka“, Montaignovo spytovanie sa seba samého, či nakoniec na Descartovo „ego cogito“. Na takomto pozadí, najmä pod vplyvom Rousseauovho romantického horlenia vzniká tradičné novoveké chápanie autenticity ako vernosti (úprimnosti), kde byť sebou znamená vrátiť sa k svojej pôvodne vnútornej, substančne založenej, nemennej individuálnej prirodzenosti. (Pozri o tom

V svojom skúmaní sa pritom neobmedzíme iba na vyššie zmienenú antropologickú (a v rámci nej morálno-filozofickú) rovinu daného problému, ktorá priniesla filozofii existencie v 20. storočí takú popularitu. Rovnako vážne budeme brať časté pripomienky existencionalistov, že im v ich diele ide o večnú otázku bytia, teda, že celá „kauza“ má aj nie menej dôležitú rovinu ontologickú, resp. metafyzickú. Nakoniec, čo nám bráni v tejto súvislosti pochopiť existencionalizmus ako jeden z moderných variantov antiesencionalistickej filozofie, a tá, ako vieme, existuje minimálne odvtedy, odkedy existuje samotný esencionalizmus, teda – v svojej idealistickej podobe - aspoň od čias Platóna.

2. Archeológiu poznania daného problému v antickej gréckej filozofii – a teda vlastne od počiatkov západnej filozofie vôbec – môžeme viesť vo viacerých smeroch. Najvhodnejšie je, podľa nášho názoru, začať otázkou *fýsis*, ktorá ako dedič pôvodne mytologickej problematiky osudu (*moira*, neskôr *heimarmené*) v sebe v synkretickej podobe skrýva všetky neskoršie základné vetvy našej problematiky. Ako ukážeme, táto, pôvodne zdanlivo kozmologická otázka – v čom spočíva *fýsis* a teda pôvod, počiatok či princíp (*arché*) vecí - nadobudla už v predsokratovskom období vývoja gréckej filozofie (a kultúry vôbec) na jednej strane podobu antropologickej, a v nadväznosti na to aj morálno- a sociálno-filozofickej otázky a na druhej strane podobu ontologického problému bytia (*to on*) u Parmenida, ktorý neskôr, u Platóna a najmä u Aristotela prerástol do otázky substancie, podstaty (*he úsia*).

Termín *fýsis* je dieťaťom intelektuálnej atmosféry v starovekom Grécku medzi 6.- 4. st. p. n. l. a plnil v mnohých ohľadoch paradigmatickú úlohu nielen v danej dobe, ale aj v neskoršej antike. Utváranie jeho obsahu treba vidieť v kontexte prebiehajúcich politických reforiem veľkých zákonodarcov (Solón, Periklés a i.) a rôznych podôb racionalizácií mýtu. Prejavovalo sa to tak v oblasti starogréckej literatúry a poézie (Theognis, Pindaros, Ezop a i.), dráme (Aischylos, Sofokles a i.), ako aj protovedy (Herodotos, Hekataios, Hippokratés a i.), ale predovšetkým v oblasti filozofie – v predsokratovskej prírodnej filozofii, potom

napr. Ch. Taylor, *Etika autenticity*, Praha 2001, s. 32 a n.) So vznikom filozofie subjektivity mohol daný problém vyrásť nielen do svojich dnes známych rozmerov, ale aj získať predtým nepoznanú naliehavosť a šírku prostredníctvom existencionalizmu. Avšak ani po odznení existencionalistickej iniciatívy a následnej diskusii s marxizmom a štrukturalizmom či s postmodernou neskončil problém sám. Štafetu v jeho transformácii preberajú filozofi, ktorí síce nadväzujú na otázku autenticity, ako na tématický invariant existencionalizmu, zároveň sa však rôznymi cestami snažia zrušiť protiklad jednotlivca ako čohosi čisto vnútorného na jednej strane a sociality, ako niečoho čisto vonkajšieho na strane druhej (napr. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990; Ch. Taylor, *Sources of The self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1992, s. 38, 51 a i.).

u sofistov, Sokrata a jeho tzv. malých škôl, Platóna, a najmä vo vrcholnej syntéze u Aristotela, či v neskoršom stoickom spracovaní, ba i u novoplatonikov (Plotinos). U väčšiny autorov sa, napriek niektorým odlišnostiam, chápal termín *fýsis* podobným a pre dané obdobie typickým spôsobom.¹⁴⁷ Vari najbližšie má myšlienkový obsah tohto termínu k významu slov ako *prirodzenosť* (niečoho), *vnútorná povaha* (niečoho), *pôvodný stav* (niečoho)¹⁴⁸ V zárodku tu nachádzame niektoré podobné črty toho, čo vyjadruje aj moderný termín *autenticita*.

Vyššie uvedené chápanie významu termínu *fýsis* (ako čohosi prirodzeného, vnútorne – pri zrode daného či pôvodného) bolo v kultúre skúmaného obdobia artikulované v dištinkcii k umelému, vonkajšiemu a násilnému, najmenej trojakým spôsobom. Po prvé: v rovine kontrastu medzi *fýsis* a *nómos* (zákon, zvyk, obyčaj), ako známe rozlíšenie toho, čo je dané spontánne, samo sebou - *fysei* a toho, čo je dané ľudským, spoločenským nariadením, a teda konvenčne - *nómo*.¹⁴⁹ Po druhé: vo vzťahu *fýsis* k *paideia*, t. j. k výchovno-vzdelávacej

¹⁴⁷ Je potrebné povedať, že na pozadí tejto atmosféry bolo používanie daného slova vo význame „súhrnu všetkých hmotných predmetov“, teda sveta ako celku, vesmíru či prírody v súčasnom význame týchto slov, zväčša marginálne. (R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford 1945, s. 43-44) Za príbuzným, no nie totožným účelom totiž používali Gréci termín *kósmos* vo význame – „svet ako štruktúrovaný celok, v ktorom má každá zložka svoje miesto“. (Ch. H. Kahn, *Užití termínu κοσμος v rané řecké filosofii*, In *Kosmos a živly*, Praha 1992, s. 20)

¹⁴⁸ Pozri napr. M. Heidegger, *Osnovnyje poňatija metafiziki*, In *Voprosy filosofiji*, roč. 1989, č. 9, s. 116- 163; R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford 1945; I. D. Rožanskij, *Razvitije jestestvoznaniija v epochu antičnosti. Rannaja grečeskaja nauka „o prirode“*, Moskva 1979; A. V. Achutin, *Poňatije „priroda“ v antičnosti i v Novoje vremja („fjuzis“ i „natura“)*, Moskva 1988; a i.).

¹⁴⁹ Jedno z prvých rozlíšení medzi *fýsis* a *nomos* môžeme nájsť v Herodotových (484-425 p.n.l.) *Dejinách* (Herodotos, *Dejiny*, Bratislava 1985, s.119, s. 417), v Pindarových (518 – 438 p. n. l.) básňach (Pindaros, *Olympijské zpěvy*, Praha 1968, s. 103 a n.; pozri tiež I. D. Rožanskij, *Razvitije jestestvoznaniija v epochu antičnosti. Rannaja grečeskaja nauka „o prirode“*, Moskva 1979, s. 86) či v Sofoklovej (497/6- 406/5) tragédii *Antigóna* (Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, s. 39 a i.). Zrejme prvý medzi filozofmi, kto rozlíšil dvojaký pôvod (vznik, genézu) vecí (*fyzei* a *nómo*) bol Anaxagorov žiak a jeden zo Sokratových učiteľov Archeláos z Milétu (asi 450 p. n. l.), ktorý tak oddiferencoval záležitosti spoločenské od prírodných. Skutočnú diskusiu o tejto opozícii však iniciovali až starší sofisti (Antifon a i.), podľa ktorých napr.: „...väčšina toho, čo je spravodlivé podľa zákona, stojí nepriateľsky k prírode“ (Antológia z diel filozofov. *Predsokratici a Platon*, Bratislava 1970, s. 231), „zákony obce (*nomoi*) sú totiž umelé, zákony prírody však nevyhnutné. A nariadenia zákonov sú dohodnuté, nie prirodzené, nariadenia prírody však prirodzené a nie dohodnuté“. (Antológia z diel filozofov. *Predsokratici a Platon*, Bratislava 1970, s. 231) V riešení nastoleného problému pokračovali

činnosti, kultúre¹⁵⁰ čo je v mnohom podobné predošlému. A nakoniec, po tretie: v opozícii medzi *fýsis* - vrodenu, inštinktívnou schopnosťou niečo robiť a *techné* (umenie, remeslá) - zvonku získanou, naučiteľnou schopnosťou niečo robiť.¹⁵¹ Všetky tri spomínané „napätia“ medzi *fýsis* a jeho antonymami mali podstatný vplyv na sedimentáciu základných významových vrstiev v tomto slove, tak ako sme to naznačili vyššie. Teda ako čohosi vnútorne, pôvodne daného (dokonca až za-daného), toho, čo má príčinu vzniku v sebe samom a teda prirodzeného – ako opaku zvonku (od iného) získaného, resp. vytvoreného a tak nepôvodného, umelého, ba až násilného.¹⁵²

Zreteľnú artikulácia antropologickej a morálno-filozofickej stránky otázky (ľudskej) prirodzenosti nachádzame ešte v kozmocentricky zameranom archaickom Grécku v diele, v svojej dobe veľmi vplyvného, básnika Pindara. Je veľmi pravdepodobné, že tento mladší súčasník Herakleita a Parmenida, svojou známou výzvou: *Staň sa čím si!* akoby domýšľal povestný nápis na priečelí Delfskej veštiarne: *Gnóthi seauton! – Poznaj seba samého!*¹⁵³ Podľa neho, nestačí poznať čím (kým) som, je treba sa tým aj stať. Pritom splnenie prvého

nielen Platón a Aristoteles, ale aj kynici a neskôr najvýraznejšie stoici. (Pozri F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York, London 1967, s. 196)

¹⁵⁰ Pozri F. Novotný, *O Platonovi. Díl třetí*, Praha 1949, s. 455 a n.

¹⁵¹ F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York, London 1967, s. 190

¹⁵² Ako ukazuje M. Heidegger, časom v gréckej kultúre vykryštalizovali dva základné významy slova *fýsis*. Na jednej strane označovalo *fýsei onta* ako osobitnú sféru existujúceho, na rozdiel od *téchne onta*. (M. Heidegger, *Osnovnyje poňatija metafiziki*, In *Voprosy filozofiji*, roč. 1989, č. 9, s. 137) Išlo teda o vyčlenenie dvoch oblastí skutočnosti, existujúcich akoby vedľa seba - prírodnej a socio-kultúrnej. Na druhej strane označuje *fýsis* „prirodzenosť určitého súcna... jeho vnútornú povahu. Tak hovoríme „povaha vecí“ a pritom nemáme na mysli iba povahu prírodných vecí, ale akéhokoľvek súcna vôbec. ... vnútorný zákon vecí.“ (M. Heidegger, *Osnovnyje poňatija metafiziki*, In *Voprosy filozofiji*, roč. 1989, č. 9, s. 138)

¹⁵³ Ako vieme, už pre ním túto výzvu rozlične parafrázovali mnohí z tzv. siedmych mudrcov. Ako sa zdá, podobnými, „antropocentricky“ orientovanými úvahami sa systematickejšie zaoberal aj Herakleitos, ako o tom svedčí napr. zlomok B 101, v ktorom vyhlasuje: „Skúmal som seba samého“. (Antológia z diel filozofov. *Predsokratici a Platón*, Bratislava 1970, s. 94) Na základe interpretácie jeho zlomkov B 45, B 111, B 107, B 101, B 67 považujú niektorí autori Herakleita dokonca za predchodcu Sokratovho chápania ľudskej duše. (K. Robb, *Psyché a logos: historické počátky pojmu duše*, In *Herakleitos z Efezu*, Praha 2008, s. 122, 141 a n.; H. Bartoš, *Očima lékaře*, Praha 2006, s. 95 a n.)

(poznanie svojej *fýsis* - prirodzenosti, povahy) je nutnou podmienkou uskutočnenia druhého. V oboch výzvach – v Delfskej, ale najmä v tej Pindarovej - však prebleskuje istá paradoxnosť. Prečo by vlastne človek nemal poznať seba samého, nemá vari k sebe najbližšie? Problematickejšie by malo byť skôr hodnoverné poznanie vzdialených vecí (slnko, hviezdy, vesmír). A kým vôbec je, keď by sa sebou mal ešte iba stať? Všetci však dobre poznáme konštatovania typu: *Nie, to nie si Ty. Ty vôbec nie si sám sebou. Alebo výzvu Bud' sám sebou!*, pritom sa týmto vetám vôbec nečudujeme. Vysvetlenie je zrejmé. Daná výzva mala a má aj dnes zmysel iba za podmienky, že poznanie nás samých nám je z nejakého dôvodu skryté alebo je skreslené. Grécka kultúra a filozofia zvlášť (už Herakleitos a brilantne to dokonal Parmenides) tu na ceste od mýtu k logu dospela k podstatnému odlíšeniu noumenálnej a fenomenálnej stránky reality, skutočnosti (podstaty) a javu, a primerane tomu aj skutočného poznania – *epistémé* a mienky – *doxa*. Podľa Herakleita „Povaha vecí sa rada skrýva“¹⁵⁴ a povaha, *fýsis* to je to skutočné, pôvodné. Tak aj prirodzenosť ľudského *ja* je zahalená javom, zdaním. Pôvod tohto ne-prirodzeného, umelého závoja, tejto deformácie je vonkajší – vzniká na základe *nómo*, *techné* či *paideia*, pravda, ak sa tieto neriadia samotnou *fýsis* ako svojim vzorom. Spomínaná deformácia je však iba dočasná, lebo: „Ani plavá liška ani revúci lev nezmení svoju prirodzenosť.“¹⁵⁵ „Je zbytočné, márne, snažiť sa zaprieť sám sebe a zakryť svoju prirodzenosť“¹⁵⁶ ¹⁵⁷ Ona je pôvodná a nemenná, je nám zadaná dopredu a navždy - osudovo. Poznávať seba samého podľa Delfskej výzvy znamená teda poznávať svoju mieru, čiže osud – *moiru*. Pindarova výzva *Staň sa čím si!* je výzvou k autentickému životu, ktorý spočíva v dôstojnom návrate k svojmu pôvodnému, originálnemu, osudovo určenému bytiu.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Antológia z diel filozofov. Predsokratiki a Platón, Bratislava 1970, s. 94

¹⁵⁵ Pindaros, Olympijské zpevy, Praha 1968, s.103

¹⁵⁶ Tamže, s. 108-112)

¹⁵⁷ Pôsobivou ukázkou variácií na tému vzťahu prirodzeného a umelého a dočasnosti posledného (zdanlivo v živote zvierat) sú Ezopove bájky (pozri Svět ezopských bajek, Praha 1976)

¹⁵⁸ Osud na základe „pôvodne zavřšenej jednoty ..., kde je všetko zadané a uskutočnené dopredu“ (V. P. Gajdenko, Tema sud'by i predstavlenija o vremeni v drevnegrečeskom mirovoznreniji, In Voprosy filosofiji, 1969, č. 9, s. 93), vymedzuje všetkému (aj bohom) nevyhnutne jeho mieru (a teda *fýsis*), teda to, čo daný predmet alebo bytosť vo svojom fungovaní a konaní môže (smie) a čo nie – „je absolútnou hranicou pre činy a snahy bohov a ľudí“. (F. Novotný, Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře, Praha 1922, s. 19)

3. Ak vyššie spomínaní autori chápali otázku prirodzenosti (a v nej aj „protoautenticity“) človeka ešte v integrálnej jednote s otázkami osudu a kozmu, Sokrates rezignoval na hľadanie *fýzís* mimo človeka a jeho výlučným problémom sa stáva práve skúmanie (poznatie) prirodzenosti človeka,¹⁵⁹ presnejšie - poznanie seba samého, svojho vlastného Ja.¹⁶⁰ A prirodzenosť, podstata človeka spočíva v jeho duši. Ako konštatujú mnohí autori, Sokrates v svojich dialógoch¹⁶¹ prichádza s novým pojmom ľudskej duše (*psyché*), keď ju tematizuje ako „... vedomé, cítiace, myslíace, morálne zodpovedné a autonómne ja, ako prameň poznania a mravného rozhodovania v človeku ...”¹⁶² Zároveň, keď v *Alkibiadovi* Sokrates skúma, čo znamená „poznatie seba samého“, resp. „starosť o seba“ dospieva k pojmu „ja sám“, v mnohom blízkomu k tomu, čo by sme dnes nazvali subjektivitou.¹⁶³ Ide o dištinkciu medzi „ja sám“ a „moje veci“¹⁶⁴, ktorá veľmi silne pripomína napr. Marcelovu diferenciu medzi „byť“ a „ mať“, Jaspersovo chápanie človeka ako slobody a ako predmet, resp. Heideggerovo rozlíšenie existenciálnych (kto je človek) a kategoriálnych (čo je človek) rysov pri výklade ľudskeho súcna. Sokrata teda nezaujíma „ja“, duša iba v zmysle niečoho, čo môže

¹⁵⁹ Samotný antropocentrický obrat vo filozofii iniciovali, ako vieme, už sofisti (Protagoras, Gorgias a ich žiaci). Pre nich je človek, jednotlivec (a následne i spoločnosť ako jeho dielo) nielen samostatným predmetom skúmania, ale aj určujúcim vzťahným systémom myslenia. Najprimeranejšie to vyjadruje známe Protagorovo „Mierou všetkých vecí je človek, existujúcich, že sú, a neexistujúcich, že nie sú.“ (Antológia z diel filozofov. Predsokraticia a Platon, Bratislava 1970, s. 216) Oni to boli, kto dali filozoficky náboj aj otázke o vzťahu medzi *fýzís* a *nomos*. Zdá sa však, že vnútri týchto úvah na samotnú otázku o prirodzenosti človeka rezignovali.

¹⁶⁰ Ako píše Krońska, podľa Sokrata „Filozofia nemá byť vedením o bytí, o skutočnosti, *de rerum natura*, ale vedením o človeku ... iba z pohľadu individuálneho človeka a z ohľadu naňho. A toto vedenie, vedenie o človeku a teda vlastne o sebe samom musí nájsť práve každý v sebe samom, vo vlastnej vnútornej skúsenosti.“ (I. Krońska, Sokrates, Warszawa 2001, s. 84)

¹⁶¹ Máme tu na mysli tzv. rané Platónove diela, o ktorých sa v odbornej literatúre väčšinou predpokladá, že nevyjadrujú jeho vlastné názory, ale sú relatívne vernou rekonštrukciou názorov samotného Sokrata (*Obrana Sokratova, Kriton, Gorgias, Alkibiades* a i.).

¹⁶² K. Robb, *Psyché a logos: historické počátky pojmu duše*, In *Herakleitos z Efezu*, Praha 2008, s. 134; pozri tiež W. Jaeger, *Paideia. II.*, Warszawa 1962, s. 60 a n.; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Tom 1., Lublin 2000, s. 316-317

¹⁶³ A treba povedať, že k pojmu, ktorý je svojim obsahom veľmi blízky k existenciálom mysliteľov ako bol sv. Augustin, Pascal a i., vrátane samotnej Kierkegaardovej „existencie“, či Heideggerovho „pobytu“.

¹⁶⁴ Platon, *Alkibiades*, In *Platon, Dialógy. I.*, Bratislava 1990 s. 300 - 307

stáť predo mnou ako objekt, ale v zmysle živej, ešte nespredmetnenej existencie.¹⁶⁵ Jeho *Gnóthi seauton!* sa stáva starostlivosťou o takto pochopenú dušu (*Epimeleia tes Psychés*) človeka a je stelesnená v jeho (*elenkticko-maieutickej*) dialogickej metóde.¹⁶⁶ Jej cieľom je dospieť k cnosti prostredníctvom rozumnosti (rozumového skúmania)¹⁶⁷ a dosiahnuť tak, aby duša „bola čo najlepšia“ a „najdokonalejšia“.¹⁶⁸ Rozpoznáva dobré a zlé a „... je teda pojmom morálnym a zároveň intelektuálnym ...“.¹⁶⁹ Aby to mohla dosiahnuť, musí mať niektoré vlastnosti, ktoré jej to dovoľia.¹⁷⁰ Ide predovšetkým o slobodu (*eleutheria*)¹⁷¹, pričom „každý slobodný človek má však túžiť, aby sa nestal otrokom svojich vášní ...“¹⁷² a ten, „kto sa nevie ovládať, je neslobodný“.¹⁷³ Preto musí byť duša (prirodzenosť človeka) schopná sebaovládania, čo znamená, že by mala vládnuť na svojimi vecami a najmä nad telom a zmyslovými potrebami (*enkrátia*).¹⁷⁴ Nakoniec to všetko vyúsťuje do *autarkeie*¹⁷⁵ - do nezávislosti (autonómie) a sebastačnosti¹⁷⁶ cnostného človeka v jeho rozhodovaní a konaní, založených na rozume.¹⁷⁷

¹⁶⁵ V tejto Sokratovej dištinkcii nachádzame akési (roz)zdvojenie ľudského Ja na „lepšie“, resp. „vyššie“ v prvom prípade a na „horšie“, resp. „nižšie“ v druhom prípade.

¹⁶⁶ Porovnaj napr. s Kessidihom názorom In F. Ch. Kessidi, Sokrates, Praha 1980, s. 100

¹⁶⁷ Porovnaj J. Patočka, Sókrates, Praha 1999, s. 118-119; pozri tiež G. Reale, Historia filozofii starożytnej. Tom 1., Lublin 2000, s. 317

¹⁶⁸ Platon, Obrana Sokratova, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 353, 354; porovnaj tiež Platon, Charmides, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 68

¹⁶⁹ I. Krońska, Sokrates, Warszawa 2001, s. 84

¹⁷⁰ V ďalšom výklade sa podstatne opierame o názory Realeho. (Pozri G. Reale, Historia filozofii starożytnej. Tom 1., Lublin 2000, s. 335 a n.)

¹⁷¹ Zdá sa, že Sokrates rozumie pod týmto termínom, v mnohom novátorsky, slobodu mravnú a nie, ako to bolo dovtedy zaužívané, slobodu politickú či právnu. (G. Reale, Historia filozofii starożytnej. Tom 1., Lublin 2000, s. 337)

¹⁷² Tamže, s. 35

¹⁷³ Tamže, s. 135

¹⁷⁴ Pozri napr. tamže, s. 34; tiež Platon, Gorgias, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 441

¹⁷⁵ Samotný termín *autarkia* zrejme ešte Sokrates nepoužíva, ale jeho obraz „mudra“ už ráta s jeho myšlienkovým obsahom.

¹⁷⁶ Nielen vo vzťahu k zmyslovo-telesným potrebám, ale aj voči iným ľuďom (a spoločnosti), bez ktorých by ich uspokojovanie nebolo možné.

¹⁷⁷ Autarkia je považovaná za jednu z charakteristík božskej dokonalosti. Bežný človek vidí „šťastie v prepychu a nádhere; no ja si myslím, že nič nepotrebujú len bohovia, a kto veľmi málo

Domnievame sa, že prostredníctvom troch vyššie spomínaných charakteristík (sloboda, sebaovládanie a sebestačnosť) je u Sokrata artikulovaná klasická podoba antického chápania „protoautenticity“. Byť sám sebou v tomto prípade znamená identifikovať sa so svojou prirodzenosťou, so svojim „ja sám“ (duša) a nie s „mojimi vecami“ (zmyslové telo a veci s ním spojené). Človek, čiže duša, tu má byť v svojej sebestačnosti voči nim slobodný, nezávislý a ovládať ich. Toto Sokrates nielenže hlásal, ale ako živý vzor slobodného, enkratického a autarktického mudrca aj stelesňoval, o čom svedčia jeho mravne neochvejné postoje, vrátane známych okolností jeho smrti. Zároveň sa ukazuje, že jeho chápanie „protoautenticity“ v konečnom dôsledku nevyklučuje spolubytie s inými. Sokrates síce, ako vieme, prejavoval výraznú nezávislosť a nonkonformnosť voči vtedajšiemu usporiadaniu Aténskej *polis*, ako aj voči (výrazne utilitaristickému a hedonistickému) spôsobu života väčšiny jej občanov, vrátane homérovsko-hesiodovskej religiozity a uprednostňoval súkromný život pred verejným. Jeho dialogická starostlivosť o dušu však podstatne predpokladá druhého človeka, (spolu) tvorí sa v besede s ním. Ako zdôrazňuje J. Patočka, keďže u Sokrata „jediné skúmanie a to skúmanie logom, a to v spolku s druhým, môže priniesť sebaopoznanie, je toto sebaopoznanie, toto sústredenie na seba niečím spoločenským, je zárodkom pravého spoločenstva a má teda nadindividuálny význam“.¹⁷⁸ Ide tak uňho, ak by sme sa vyjadrili Ferrarovou terminológiou, o istú podobu integratívneho (na rozdiel od antagonistického) typu chápania „protoautenticity“¹⁷⁹ a svoj postoj neradikalizuje do podoby krajného individualizmu.

4. V neskoršej recepcie Sokratovej iniciatívy v chápaní „protoautenticity“ sú zreteľné najmä dve línie spracovania jeho odkazu – platónsko-aristotelovská na jednej strane a kynická na strane druhej. V prvej z nich sa okrem sokratovskej antropologickej roviny úvah rozvinula, v jednote s ňou, aj rovina ontologická. V antropologickej rovine úvah o danom probléme sa,

potrebuje, ten sa najväčšmi približuje bohom.“ (Xenofón, 1970 Spomienky na Sokrata, In Xenofón, Spomienky na Sokrata, Platón, Sokratova obrana, Bratislava 1970, s. 37)

¹⁷⁸ J. Patočka, Sókratés, Praha 1999, s. 118-119

¹⁷⁹ Podľa Ferraru, v integratívnom type autenticity sa chápe druhý človek, spoločnosť a inštitúcie ako faktory, ktoré ju neobmedzujú, ale sa na jej konštituovaní podstatne podieľajú. Na rozdiel od toho, antagonistický typ autenticity sa vytvára zásadne v opozícii k požiadavkám iných ľudí, spoločnosti a existujúcemu poriadku, prípadne moci. Autenticita a spolubytie sa tak vylučujú. (A. Ferrara, Autenticita a projekt moderny, In Etika autonómie a autenticity, Praha 1997, s. 97-99)

v kontraste ku klasikom, objavili vnútri kynickej školy silné sklony k antagonistickému chápaniu vzťahu „protoautenticity“ a spolubytia a teda k individualizmu.

Platón akceptoval nové Sokratovo poňatie duše, zároveň ho však vo svojich „stredných“ a „neskorších“ dialógoch ontologizoval. Ako píše Reale¹⁸⁰, hlavným motívom tejto transformácie bolo jeho zistenie, že bez vypracovania ontológie a eschatológie duše po smrti by Sokratovo učenie nestačilo na vyvrátenie nebezpečných hedonistických a utilitaristických názorov o slasti a úžitku ako cieľi života a o správnosti takéhoto života. Podľa Platóna „nestačí povedať, že človek je jeho *psyché*, ako tvrdil Sokrates, ale je potrebné tiež zistiť, či takáto *psyché* je alebo nie je *nemrteľná*. Až odpoveď na túto otázku bude skutočne rozhodujúca.“¹⁸¹ Ako vieme, túto svoju „transformáciu“ uskutočnil Platón prvotne v dialógu *Faidon* (náznaky nájdeme aj v *Menonovi*), kde pri konštrukcii väčšiny dôkazov nemrteľnosti duše postuloval nový typ objektov - idey.¹⁸²

Pre naše úvahy o analógii antického problému prirodzenosti a modernej autenticity je dôležitý najmä známy fakt, že Platón považuje idey za skutočné, pravé, pôvodné a autentické bytie a zmyslovú skutočnosť iba za skreslený a deformovaný obraz tohto originálu. Preto sa tu niektoré vlastnosti, ktoré sme vyššie videli pri prirodzenosti a Sokratovej „protoautenticite“ ľudskej duše (najmä sebestačnosť, nezávislosť, resp. ovládanie) ako podstatné pripisujú

¹⁸⁰ G. Reale, *Historia filozofii starozytnej*. Tom I., Lublin 2000, s. 218 a n.

¹⁸¹ Podľa Reale, *Historia filozofii starozytnej*. Tom II., Lublin 2001, s. 219. Ak je totiž duša smrteľná, potom nie je potrebné obmedzovať svoje zmyslovo-telesné potreby a inštinkty (*thýmos*) z dôvodu nejakého svojho „lepšieho“ Ja (*psyché*), keďže smrťou sa aj tak oba rozplynú v nič. (Porovnaj Platon, *Štát*, In *Platon, Dialógy*. II., Bratislava 1990, s. 442 a n.)

¹⁸² Ide najmä o dôkaz založený na chápaní poznania ako rozpomínania (*anamnesis*), podľa ktorého má duša apriórne, predskúsenostné poznanie, ktoré mohla získať iba počas svojej preexistencie v ríši ideí, kde ich nazerala, a potom sa na ne rozpomína; je teda nemrteľná. (Platon, *Faidon*, In *Platon, Dialógy*. I., 1990, s. 745-751) A potom o dôkaz osnovaný na schopnosti duše poznávať nemenné a večné veci (idey). Posledné je možné iba vtedy, ak má duša podobnú podstatu ako to, čo poznáva, keďže podobné sa poznáva podobným (Platon, *Faidon*, In *Platon, Dialógy*. I., 1990, s. 751-759; porovnaj tiež G. Reale, *Historia filozofii starozytnej*. Tom II., Lublin 2001, s. 221; B. Poortman, *Death and Immortality in Greek Philosophy. From the Presocratics to the Hellenistic Era*, In J. M. Bremmer, T. P. J. van der Hout, R. Peters (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam 1994, s. 209-210

ideálnym súcnam.¹⁸³ F. Novotný ukazuje na niektoré Platónove zmienky, kde nachádzame stotožnenie ontologického statusu ideí a *fýsis* (prirodzenosti, prírody). Takto prekladá známu Platónovu úvahu o ležadlách v *Štáte* (597b): „Sokrates: máme teda trojaké ležadlo: to, ktoré robí maliar na obraze, to, ktoré vyrába remeselník z dreva, a to, ktoré „urobil boh“ v prírode (*en te fýsei*), teda v prvotnom svete, vo svete chápanom rozumom a odlišnom od sveta zmyslového“.¹⁸⁴ Podľa neho sa Platónova idea/prirodzenosť stáva paradigmou, typom a „typ existuje pred všetkým; v ňom sa javí vec neskazená, prirodzená; *typ je prirodzeným stavom*, ... gr. *fýsis*, každej veci.“¹⁸⁵ Zmyslové veci sa viac či menej „usilujú“ o priblíženie k danému dokonalému typu, ako svojmu vzoru a snažia sa mať na ňom účasť (*methexis*). V tomto svetle potom „byť autentický“ znamená navracat’ sa k svojej stratenej, ale pôvodnej, normálnej a dokonalej prirodzenosti. Tak je to aj s človekom, v ktorom ten návrat realizuje duša, keďže sa, na rozdiel od tela, ideí dotýka, „je týmto súcnam príbuzná“, „absolútne podobná“ a je „rovnakej prirodzenosti“ ako ony.¹⁸⁶ Aj pre ňu sú preto typické „autarktické“ vlastnosti. Patrí k nej predovšetkým samopohyb¹⁸⁷ a vláda nad telom, čo znamená vládu rozumu nad ostatnými zložkami samotnej duše. Platón túto vládu tak trochu paradoxne pomenúva výrazom „byť silnejší od seba“, čo znamená stav, keď „svojou prirodzenosťou lepšia časť

¹⁸³ Podobné všeobecne ontologické úvahy o bytí ako o čomsi, čo je svojbytné, existuje samo sebou a k svojmu jestvovaniu nepotrebuje nič iné (svojbytnosť) môžeme nájsť už u Parmenida (Antológia z diel filozofov. Predsokratiki a Platon, Bratislava 1970, s. 115) Súvisí to s už spomínanou diferenciáciou skutočnosti na noumenálnu a fenomenálnu. Svojou intenciou je s tým príbuzný aj Herakleitov zlomok 22B 30 o kozme.

¹⁸⁴ F. Novotný, O Platonovi. Díl třetí, Praha 1949, s. 18; pozri tiež F. Novotný, Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře, Praha 1922, s. 7. Novotný upozorňuje tiež na, svojím zmyslom, analogické miesta v Platónových *Zákonoch* (Platon, *Zákony*, In Platon, *Dialógy*. III., Bratislava 1990, s. 457/458) resp. v *Parmenidovi* (Platon, *Parmenides*, In Platon, *Dialógy*. II., Bratislava 1990, s. 370) Autarktické vlastnosti dokonalosti pripisuje Platón aj celému kozmu v *Timaiovi*, kde píše, že ho demiurgos stvoril ako „jeden jediný svet, osamelý, v kruhu sa otáčajúcu guľu, svet, ktorý sa môže stýkať sám so sebou, nič iné nepotrebuje, lebo je dokonalý ...“ (Platon, *Timaios*, In Platon, *Dialógy*. III., Bratislava 1990, s. 102)

¹⁸⁵ F. Novotný, Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře, Praha 1922, s. 8, s. 10

¹⁸⁶ Platon, *Faidon*, In Platon *Dialógy*. I., Bratislava, 1990, s. 754

¹⁸⁷ To, „čo sa samo pohybuje, je práve definícia podstaty, ktorú my všetci označujeme menom „duša“. (Platon, *Zákony*, In Platon, *Dialógy*. III., Bratislava 1990, s. 462)

vládne nad horšou ...¹⁸⁸ a to je stelesnené v etickej požiadavke kultivovať cnosť *sofrosyné*. Pretože, ak nám vládne rozum, potom sa nachádzame v jednote sami so sebou a sme svojimi pánmi.¹⁸⁹

Aj Aristoteles sa, podobne ako Platón, venoval našej problematike ako v rovine ontologickej, tak aj v antropologickej (i sociálno-filozofickej). V prvej sa to prejavilo v charakteristike dvoch kľúčových pojmov jeho prírodnej filozofie a metafyziky – *fýsis* a *úsia*. V prvom prípade, ako píše: „... všetky prírodné veci (nielen duše – pozn. M.P.) majú počiatok pohybu a pokoja v sebe samých...“¹⁹⁰, čo v systéme jeho teórie príčin znamená, že *fýsis* je zároveň vnútornou tendenciou (zameranosťou, sklonom či účelom), tým „na čo je“ a „k čomu speje“ každá jednotlivina, jej vnútornou podstatou.¹⁹¹ Aj samotnú podstatu (*úsia*) „zaopatruje“ Aristoteles „autarktickými“ vlastnosťami – samostatnosťou („byť osebe“, odlúčenosť – *chórismos*), sebestačnosťou a nezávislosťou (nič nepotrebovať). Preto je podstatou veci to, čo je „samo osebe“, čomu „prináleží byť niečím odlúčeným ...“, je to „... súcno, ktoré nie je len určením na niečom inom, ale jednoducho je“ a vyjadrené tiež v jazyku logiky: „... to, čo sa nevypovedá o podmete (rozumej subjekte – pozn. M. P.), ale o čom sa vypovedá všetko ostatné.“¹⁹² V druhej (antropologickej) rovine úvah Aristoteles vcelku jednotne vymedzuje autarkiu, sebestačnosť, ako to, „čo samo osebe robí život žiaducim a plným“ a to je blaženosť, ktorá sa javí „... ako čosi dokonalé a sebestačné, lebo je konečným cieľom všetkého ľudského konania.“¹⁹³ Jeho bližšie určenie blaženosti, a teda toho subjektu, ktorý má byť autarktický je však nejednoznačné. Na jednej strane, za najvyššiu blaženosť považuje kontempláciu jednotlivca, pretože tá „je teoretizujúca, vyniká nad ne (ostatné činnosti – pozn. M.P.)

¹⁸⁸ Platon, Štát, In Platon, Dialógy. II., Bratislava 1990, s. 139. Horšia časť duše – najmä žiadostivosť - môže v duši prevážiť v dôsledku zlej výchovy alebo iného styku (tamže).

¹⁸⁹ Porovnaj Ch. Taylor, Humanismus a moderní identita, In Člověk v moderních vědách, Praha 1992, s. 96

¹⁹⁰ Aristoteles, Fyzika, In Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972, s. 88

¹⁹¹ Podľa Aristotela je „jasné, že príroda je príčinou a to príčinou účelovou“ (Aristoteles, Fyzika, In Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972, s. 102)

¹⁹² Aristoteles, Metafyzika, In Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972, s. 346, 346, 343, 345

¹⁹³ Aristoteles, Etika Nikomachova, Bratislava 1979, s. 28

vnútornou hodnotou a nesmeruje už k nijakému vonkajšiemu cieľu ...¹⁹⁴ Na druhej strane však tvrdí, že „Pojem sebestačnosti neaplikujeme iba na jedného človeka, žijúceho samotárskym životom, ale aj na rodičov, deti, ženu a vôbec na priateľov a občanov, pretože človek je svojou prirodzenosťou určený pre život v spoločnosti.“¹⁹⁵ Vzhľadom k celkovému vyzneniu Aristotelovho diela je pravdepodobné, že jeho idea *zoon politikon* (teda spolubytia) prevažuje nad jednostranne individualizujúcim autarktickým chápaním autenticity.

Kynici (najmä Antisthenés a Diónenés zo Sinopé) odmietali abstraktné filozofické špekulácie a ich učenie sa prejavovalo skôr v špecifickom spôsobe života, než v teórii. Nadväzovali na Sokratovu starosť o dušu predovšetkým v intenciách úplného oslobodenia sa¹⁹⁶ múdreho a cnostného človeka, ktoré spočívalo v návrate k našej prirodzenosti, k prirodzenosti našej duše, ktorá je podstatne totožná s rozumom.¹⁹⁷ Podľa nich „Celé tajomstvo šťastia spočíva v nás, spočíva v našej duši, spočíva v našej sebestačnosti, na bytí nezávislým od vecí i od iných ľudí, spočíva v tom, že nepotrebujeme nič ...!“¹⁹⁸ Byť autentickým, byť samým sebou, by v tomto svetle znamenalo predovšetkým, zjednodušene povedané: 1) byť nezávislým od svojho tela a 2) byť nezávislý od socio-kultúrneho prostredia (životných, politických a právnych tradícií, hodnôt, noriem a pravidiel), ktoré nám našu prirodzenosť zakrýva, potláča a deformuje.

V prvom prípade to vedie k asketickému popieraniu či minimalizácii uspokojovania (nielen) zmyslových potrieb. Preto to Diónenovo „odstup mi zo slnka“, ako odpoveď na Alexandrovo „požiadať ma o čo chceš.“¹⁹⁹ Ale aj k hlásaniu *apatie*, oslobodenia sa od (najmä

¹⁹⁴ Tamže, s. 253. Človek sa tu pripodobuje k bohu, ktorý v svojej nezávislosti nemá nič mimo seba a preto myslí iba sám seba. Iba ňo sa však tento ideál realizuje naplno. (Aristoteles, *Metafyzika*, In *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 1972, s. 442)

¹⁹⁵ Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Bratislava 1979, s. 28

¹⁹⁶ Diónenés „...nedáva ničomu prednosť pred slobodou“ (Diónenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 257)

¹⁹⁷ Diónenés potrebu rozumu dosť provokatívne, ale trefne vyjadruje v známej sentencii, že „do života je potrebné mať pripravený buď rozum alebo povraz.“ (Diónenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 242)

¹⁹⁸ Podľa G. Reale, *Historia filozofie starożytnej*. Tom I., Lublin 2000, s. 406. V tejto súvislosti „Diónenés ... hovoril, že je výsadou bohov nič nepotrebovať a výsadou tých, ktorí sú im podobní, mať iba málo potrieb.“ (Diónenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 269)

¹⁹⁹ Diónenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 246

kladných) citov, napr. radosti, ktorá nás zotročuje: „Radšej by som zošalel, než by som prejavil radosť“²⁰⁰, hovorí Antisthenés. Dá sa súhlasiť s G. Realem, že, najmä Diógenés, v odpore k spoločnosti často sklzáva k naturalizmu, k tomu, „že meradlom ľudskej prirodzenosti sa mu stáva rozumovo interpretované správanie sa zvierat“.²⁰¹ Preto dokonca neodmietal kanibalizmus, ani incest a tiež „mal vo zvyku robiť všetko verejne, ako čo sa týka Démétry, tak čo sa týka Afrodíty.“²⁰²

V druhom prípade, v prípade odmietania i pohrdania všetkým, čo bolo *nómo*, sa dostávali kynici do pozície individualizmu a anarchizmu, lebo, kto podlieha spoločenským konvenciám (od inštitúcie manželstva, cez majetok a súkromné vlastníctvo, až po právo a politickú moc), je opakom múdreho človeka, teda blázon a neslobodný otrok. Diógenés preto „prikladal menšiu váhu zákonným predpisom než predpisom prírody“, lebo „jediná správna ústava je vraj v kozme“ a on je „svetoobčan“.²⁰³ V súlade s tým odmietali kynici aj všetko písomníctvo a vedy, pretože „rozumní ľudia sa nemajú zaoberať písomníctvom, aby sa nedali ovplyvniť cudzími myšlienkami.“²⁰⁴ ²⁰⁵ Spomínané pripomína až kierkegaardovské protipostavenie jednotlivého voči všeobecnému a odpor k „verejnosti“²⁰⁶ Primerane to celé dokresľuje anekdota Diógena Laertského, podľa ktorej, keď ktosi Antisthenovi povedal:

²⁰⁰ Tamže, s. 235. Otázku nakoľko bol Antisthenes v skutočnosti viac sokratovský ako kynický, a rovnako tiež menej antihedonistický, nechávame v našich súvislostiach otvorenú. O danom probléme pozri J. Cepko, Antisthenov antihedonizmus, In M. Palenčár (ed.), Problém utrpenia v živote súčasného človeka, Banská Bystrica 2011.

²⁰¹ Reale, Historia filozofii starozytnej. Tom III., Lublin 1999, s. 47.

²⁰² Diógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filozofov, Praha 1964, s. 256. Pozri tiež tamže, s. 248

²⁰³ Tamže, s. 257, s. 254

²⁰⁴ Tamže, Praha 1964, s. 268

²⁰⁵ Vo svojej faktickej činnosti učiteľa je však Antisthenés umiernennejší. Jeho učenie však nesie znaky nominalizmu, a teda koncepcie, ktoré upozorňuje na slabosti všeobecne pojmového uchopenia reality, vrátane človeka.

²⁰⁶ Spomeňme si na Diógenovu odpoveď na otázku, či bolo na olympijských hrách veľa ľudí – „Ľudu mnoho, ale ľudí málo.“ (Diógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filozofov, Praha 1964, s. 253) Podobne tiež jeho hľadanie (skutočného – t. j. svojbytného a sebestačného) človeka na námestí za bieleho dňa s rozsvieteným lampášom. (Diógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filozofov, Praha 1964, s. 247)

„Mnohí ťa chvália“, ten vraj odpovedal: „čo zlého som vykonal?“²⁰⁷ Spoločensky akceptované a pozitívne hodnotené je tu symbolom zla, pričom cnostný a múdry jednotlivec koná na báze dobra - podľa prírody (prirodzenosti). Za tým účelom, aby bol sám sebou, spoločnosť nepotrebuje - na jeho ceste k prirodzenosti mu je iba prekážkou. Je to iba filozofia, ktorá mu dáva „možnosť stýkať sa so sebou samým“ ako so svojbytným jednotlivcom.²⁰⁸

Analógia vyššie opísaného antagonistického modelu vzťahu „protoautenticity“ a spolubytia s moderným je v mnohých ohľadoch zrejímavá. Zároveň sa však zdá, že v dvoch podstatných momentoch naráža na svoje neprekročiteľné hranice. V oboch prípadoch sú v pozadí tejto koncepcie predpoklady zdieľané (zrejme ešte vo väčšej miere) aj platónsko-aristotelovskou líniou a vari aj celou antickou tradíciou. Jednak ten, že prirodzenosť je tu pochopená zásadne ako čosi večné, dopredu dané a nemenné a potom ten, že je zásadne stotožnená s rozumom. „Protoautenticita“ tak spočíva podstatne v návrate a to v návrate k rozumu. V prvom prípade, ako konštatuje S. Kierkegaard, „grécke večné leží vzadu ako minulé“²⁰⁹, čo je podobné maximálne tak Rousseauovskej prirodzenosti, nie však existencii v poňatí väčšiny existencialistov. Rovnako tiež v druhom prípade, kde by sa však analógia netýkala ani samotného Rousseaua s jeho „sentiment d’existence“ a mala by bližšie k novovekým racionalistom.

BIBLIOGRAFIA

Achutin, A. V., Poňatije „priroda“ v antičnosti i v Novoje vremja („fjuzis“ i „natura“), Moskva 1988.

Antológia z diel filozofov. Predsokratici a Platon, Bratislava 1970.

Aristoteles, Etika Nikomachova, Bratislava 1979.

Aristoteles, Fyzika, In Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972, s. 71-241.

Aristoteles, Metafyzika, In Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972, s. 243-491.

Bartoš, H., Očima lékaře, Praha 2006.

Camus, A., Zápisky I., Praha 1997.

²⁰⁷ Diónenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filozofov, Praha 1964, s. 237

²⁰⁸ Tamže

²⁰⁹ S. Kierkegaard, Okamžik, In Čítanka z dejin filozofie, Praha 1978

- Cepko, J., Antisthenov antihedonizmus, In M. Palenčár (ed.), Problém utrpenia v živote súčasného človeka, Banská Bystrica 2011.
- Collingwood, R. G., The Idea of Nature, Oxford 1945.
- Černík, V., Problém zákona v marxistickej metodológii vied, Bratislava 1977.
- Díogenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filozofov, Praha 1964.
- Ferrara, A., Autenticita a projekt moderny, In Etika autonomie a autenticity, Praha 1997, s. 85-136.
- Heidegger, M., Anaximandrův výrok, Praha 2012.
- Heidegger, M., Bytí a čas, Praha 1996.
- Heidegger, M., Osnovnyje poňatija metafiziki, In Voprosy filosofiji, roč. 1989, č. 9, s. 116-163.
- Herodotos, Dejiny, Bratislava 1985.
- Gajdenko, V. P., Tema sud'by i predstavlenija o vremeni v drevnegrečeskom mirovoznreniji, In Voprosy filosofiji, 1969, č. 9, s. 88-98.
- Jaeger, W., Paideia. II., Warszawa 1962.
- Jaspers, K., Filozofia egzystencji, Warszawa 1990.
- Jaspers, K., Sokrates, In Antológii filozofických textů, Praha 1968.
- Jaspers, K., Úvod do filozofie, Praha 1996.
- Kahn, Ch. H., Užití termínu *κοσμος* v rané řecké filozofii, In Kosmos a živly, Praha 1992, s. 9-20.
- Kessidi, F. Ch., Sókratés, Praha 1980.
- Kierkegaard, S., Bázeň a chvění – Nemoc k smrti, Praha 1993.
- Kierkegaard, S., Současnost, Olomouc 1996.
- Kierkegaard, S., Okamžik, In Čítanka z dějin filozofie, Praha 1978, s. 352-356.
- Kierkegaard, S., Současnost, Olomouc 1996.
- Krońska, I., Sokrates, Warszawa 2001.
- Legowicz, J., Prehľad dejín filozofie, Bratislava 1972.
- Marcel, G., Tajemnica bytu, Kraków 1995.
- Mounier, E., Wprowadzenie do egzystencjalizmów, oraz wybór innych prac, Kraków 1964.
- Nietzsche, F., Ecce homo, Praha 1993.
- Nietzsche, F., Filozofie v tragickém období Řeků, Olomouc 1994.
- Nietzsche, F., Mimo dobro a zlo, Praha 1998.
- Nietzsche, F., Zrod tragédie z ducha hudby, In Nietzsche, F. Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi, Bratislava 1998, s. 19-102.

- Novotný, F., Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře, Praha 1922.
- Novotný, F., O Platonovi. Díl třetí, Praha 1949.
- Patočka, J., Sókrates, Praha 1999.
- Peters, F. E., Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon, New York, London 1967.
- Piaček, J., Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu, In Filozofia, roč. 1998, č. 7, s. 435 – 447.
- Pindaros, Olympijské zpěvy, Praha 1968.
- Platon, Alkibiades, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 259-310.
- Platon, Faidon, In Platon. Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 721-795.
- Platon, Gorgias, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 383-482.
- Platon, Charmides, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 61-92.
- Platon, Obrana Sokratova, In Platon, Dialógy. I., Bratislava 1990, s. 335-364.
- Platon, Parmenides, In Platon, Dialógy. II., Bratislava 1990, s. 357-421.
- Platon, Štát, In Platon, Dialógy. II., Bratislava 1990, s. 7- 356.
- Platon, Timaios, In Platon, Dialógy. III., Bratislava 1990, s. 83-155.
- Platon, Zákony, In Platon, Dialógy. III., Bratislava 1990, s. 177-541.
- Poortman, B., Death and Immortality in Greek Philosophy. From the Presocratics to the Hellenistic Era, In Bremmer, J. M., van der Hout, T. P. J., Peters, R. (eds.), Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World, Amsterdam 1994, s. 197-220.
- Reale, G., Historia filozofii starozytnej. Tom I., Lublin 2000.
- Reale, G., Historia filozofii starozytnej. Tom II., Lublin 2001.
- Reale, G., Historia filozofii starozytnej. Tom III., Lublin 1999.
- Ricoeur, P., Soi-meme comme un autre. Paris 1990.
- Robb, K., Psyché a logos: historické počátky pojmu duše, In Herakleitos z Efezu, Praha 2008, s. 121-168.
- Rožanskij, I. D., Razvitije jestestvoznaniija v epochu antičnosti. Rannaja grečeskaja nauka „o prirode“, Moskva 1979.
- Sartre, J.-P., S vyloučením veřejnosti, In Sartre, J.-P., 5 her a jedna aktovka. Praha 1962.
- Schneider, K. J., May, R., Psychológia existencie. Integratívna a klinická perspektíva. Bratislava 2005.
- Sofoklés, Tragédie, Praha 1975.
- Svět ezopských bájek. Praha 1976.
- Šestov, L., Kierkegaard a existenciální filosofie, Praha 1977.

Šlosiar, J., Človek v komunikácií a sebaodcudzení, In Filozofické reminiscencie, Banská Bystrica 2000, s. 21-73.

Taylor, Ch., Etika autenticity, Praha 2001.

Taylor, Ch., Humanizmus a moderní identita, In Člověk v moderních vědách, Praha 1992, s. 91-132.

Taylor, Ch., Sources of The self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1992.

Xenofón, Spomienky na Sokrata, In Xenofón, Spomienky na Sokrata, Platón, Sokratova obrana, Bratislava 1970, s. 9-147.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0182/13