

ATOPIA – MIESTO KYNIKA VO SVETE

JAROSLAV CEPKO, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica, SR

CEPKO, J.: Atopia – the Cynic's Place in the Universe
FILOZOFIA, 75, 2020, No 3, pp. 170 – 182

The paper proposes a new interpretation of Cynic cosmopolitanism as a consequence of the philosophical way of life. Its characteristic of being “atopon” – “out of place”, meaning strange and at the same time not bound to a particular space, offers a possibility to explain the theoretic concept of cosmopolitanism by means of a practical stance. Moreover, the “strangeness” of philosophical life shows a fundamental link between Socrates' and Diogenes' philosophy.

Keywords: Ancient Cynicism – Diogenes of Sinope – Socratic philosophy – Atopia – Cosmopolitanism

Kynické hnutie býva interpretované na základe niektorého z pojmov jeho „doktrinálnej“ výbavy, o ktorom sa jednotliví komentátori domnievajú, že je kľúčový a možno z neho odvodiť väčšinu zvyšného kynického pojmoslovía. Tak sa môžeme stretnúť s prístupom, ktorý na kynizmus – najmä na jeho najstarších predstaviteľov Diogena a Kratéta, prípadne ich sokratovského prekursora Antisthena – nahliada cez optiku radikálnej slobody, či už chápanej ako minimalizácia životných potrieb (αὐτάρκεια), alebo ako úprimné až bezostyšné vyjadrovanie vlastného názoru (παρρησία), prípadne naopak, považuje tieto dva aspekty za dôsledok kritiky vžitých hodnôt a noriem správania (παραχάραξις), alebo úsilia žiť (priam animálne) v zhode s prirodzenosťou (κατὰ φύσιν ζῆν). Ambíciou tejto state nie je spochybníť oprávnenosť týchto prístupov, ale upozorniť na to, že vysvetľovaním kynického spôsobu života na základe nejakého doktrinálneho prvku zrejme zamieňajú účinok s príčinou. Kynickí filozofi sa totiž svojim súčasníkom javili najmä ako prototypy istého spôsobu života a ak komunikovali nejakú „náuku“, tá bola výsledkom ich žitia, nie *vice versa*. Preto sa v ďalšom texte sústredím na pojem *atopie*, ktorý je síce z kvantitatívneho hľadiska výskytu v textoch marginálny, má však potenciál postaviť spomínaný vzťah života a náuky takpovediac z hlavy na nohy. Možno na ňom totiž demonštrovať, ako sa z pôvodného označenia prejavov správania transformoval do doktrinálneho obsahu v podobe myšlienky kozmopolitizmu, ktorej pôvodcom má byť podľa antických správ práve kynik Diogenes, no naďalej v plnej sile pôsobí aj v našej súčasnosti. Okrem tohto presahu

do budúcnosti má kynická *atopia* ešte jednu vzácnu vlastnosť. Pri obhliadnutí do minulosti zaraďuje kynizmus do jednej línie s tým, ako niekoľko desaťročí pred Diogenom vnímali Aténčania filozofovanie „čudáckeho“ Sokrata.

1. Čudný piknik na agore

Zdá sa, že o tom, či sú kynici filozofmi, nemala grécka, helenistická ani rímska antika žiadne pochybnosti. V období cisárstva sa predstava filozofa v bežnom povedomí spájala s postavami neupravených pouličných kazateľov, akých sa dalo stretnúť na uliciach hlavného mesta i v tých najodľahlejších provinciách. A predsa nás známy autor *Životopisov významných filozofov* Diogenes Laertský informuje, že nejestvoval jednoznačný konsenzus v tom, či kynizmus možno zahrnúť medzi takzvané filozofické školy (αἰρέσεις). Na jednej strane zaznamenáva zoznam filozofických škôl zo spisu *Peri haireseón* od Hippobota, autora z 2. storočia po Kristovi. (Diog. Laert. I 19 – 20), na strane druhej sám propaguje názor, že kynizmus nie je iba spôsob života (ἔνστασις βίου), ale filozofická škola (αἵρεσις) v pravom zmysle slova (Diog. Laert. VI 103).¹ To, čo sa ako problém mohlo javiť doxografom cisárskej doby, totiž napätie medzi pojmom filozofickej „školy“, ktorá odovzdáva nejakú teoreticky uchopiteľnú náuku, ktorú možno vyučovať, a filozofickým „spôsobom života“, nebol však problém v polovici 4. storočia pred Kristom, keď „filozofovať“ neznamenalo predovšetkým „zastávať nejaký názor“, ale „formovať vlastný život“.²

V prípade kynikov, a najmä Diogena, bol ich štýl života a vonkajšieho správania akiste mimoriadne nápadný. Nešlo iba o dojem, aký vzbudzoval u bežných ľudí, ale o vedomú voľbu. Keď Plutarchos opisuje Diogenovo duševné rozpoloženie pri zamyslení nad rozdielom medzi vlastným životom a životom ostatných, píše: „Diogenes sa krčil celý schúlený dakde na rohu námestia, snažil sa zaspať a upadal do pochmúrnych a depresívnych myšlienok. Premýšľal o tom, že ho vlastne nič nenútilo, aby si vybral tento bolestný a čudácky spôsob života, a že tu sám a zo svojej vôle sedí zbavený všetkého majetku“ (*De prof. in virt.* 5 [= SSR V B 172]).³ V tejto pochmúrnej nálade si Diogenes všimne bezstarostnú myš spokojnú s tým, čo nájde. Epizóda s myšou, moment Diogenovho filozofického „osvietenia“, pochádza podľa Diog. Laert. VI 22 zo spisu *Megarikos* od Diogenovho súčasníka Theofrasta, čo jej pridáva na vierohodnosti. Plutarchova kvalifikácia Diogenovho správania ako „čudáckeho spôsobu života“ (ἀλλόκοτος βίος) je prezentovaná ako osobné rozhodnutie, teda dobrovoľne

¹ Podrobnejšie k tejto problematike možno nájsť v knihe Flachbartová (2015, 68 – 94).

² K interpretácii dejín antickej filozofie ako snahy o formovanie života porovnaj napr. Hadot (1995).

³ Diogenove zlomky sú zozbierané v sekcii V B Giannantonioho edície sokratovských pozostalostí (1990, 2. zv., 227 – 510). Slovenský preklad s komentárom sa nachádza v práci Cepko, Kalaš, Suvák (2016).

zvolený životný štýl. Diogenes Laertský (VI 22 [= SSR V B 172]) pri opise tej istej príhody používa v súvislosti s Diogenovou situáciou stoicky zafarbený pojem περίστασις, ktorý znamená náhodnú okolnosť, v ktorej sa človek ocitá či už vlastným príčinením, alebo bez neho. Myš Diogenovi ponúkla interpretačný kľúč k vlastnému životu: aj on totiž náhodnú situáciu, život vyhnanca, premenil na osobnú voľbu. Už to nie je tak, že „veci sa dejú s Diogenom“, ale ich akceptovaním sa on sám stáva pánom svojho života, nech to vonkajším pozorovateľom pripadá akokoľvek zvláštne.

Zvláštnosť Diogenovho života a správania je zachytená aj v zlomku od Diog. Laert. VI 69 [= SSR V B 147], v ktorom sa viackrát vyskytuje termín ἄτοπον, pri ktorom sa zdržíme dlhšie:

εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης· καὶ τοιοῦτους τινὰς ἠρώτα λόγους· εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν εἴη ἄτοπον, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον· οὐκ ἔστι δ' ἄτοπον τὸ ἀριστᾶν· οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον.

[Diogenes] mal vo zvyku všetko robiť na verejnosti – požívať jedlo, ale aj pôžitky Afrodity. Svoje počínanie zdôvodňoval asi takto: Keby raňajkovať nebolo nič neslušné, nebolo by to neslušné ani na námestí. Raňajkovať však naozaj nie je nič neslušné, a preto nie je neslušné robiť to na námestí.⁴

Pasáž sa v rámci kynikovho životopisu nachádza ku koncu zbierky *chreii*,⁵ po ktorej nasleduje dlhší doxografický súhrn Diogenových názorov na rôzne témy (Diog. Laert. VI 70 – 74). Jadrom zlomku je paródia na sylogizmus, ktorý má ospravedlniť Diogenovo správanie. Životopisec naznačuje, že pre Diogena bolo typické zámerné stieranie hraníc medzi činnosťami verejnými, ktoré je prípustné robiť uprostred ľudí (ἐν τῷ μέσῳ), a privátnymi záležitosťami, ktoré sa zvyknú vykonávať v priestoroch chránených pred cudzími pohľadmi. Tie druhé sú konkretizované ako veci Demetry a Afrodity (τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης). Nerozlišovanie verejných a súkromných činností je nerozlučne späté s popieraním rozdielu medzi verejnými a privátnymi priestormi. Jednoducho povedané, kynik si z agory robí svoju kuchyňu, jedáleň, kúpeľňu i toaletu. Svoje konanie označuje adjektívom ἄτοπον, o ktorom sme oprávnení domnievať sa, že ho Diogenes neraz počul ako výčitku na adresu svojho správania. Po etymologickej stránke pochádza zo substantíva τόπος („miesto“, „oblasť“, „priestor“), ktoré je však negované pomocou *alpha privativum*. V prvom pláne teda adjektívum ἄτοπον označuje niečo, čo je vyňaté z priestorového rámca a v prenesenom zmysle označuje niečo,

⁴ Preklad A. Kalaš. V pôvodnom texte je výraz „požívať jedlo“ vyjadrený ako „záležitosti Demetry“ v paralele so „záležitosťami Afrodity“.

⁵ *Chreia* je krátky, typicky kynický žánr, ktorý obsahuje výrok alebo opisuje gesto v konkrétnej situácii a má etické poslanstvo. Blížšie Flachbartová (2015, 30 – 31).

čo sa vymyká bežnému, vžitému, normálnemu ako „čudné“, „zvláštne“.⁶ Zhodou okolností takéto prelínanie priestorovej a konvencionálnej (a morálnej) dimenzie je vyjadrené aj v slovenskom prídavnom mene „nemiestne“.⁷ Kalašov preklad „neslušné“ zdôrazňuje onen druhý, v súvislosti s Diogenom iste významnejší sémantický odtieň.

Ak však chceme pochopiť, o čo Diogenovi ide, nesmieme zabúdať na práve nznačenú významovú ambivalenciu. Pre toho, kto uznáva, že existujú vhodné a nevhodné miesta pre „slušné“ a „neslušné“ veci, bude argument síce formálne platný, ale zároveň bude trpieť chybou viacznačnosti použitého termínu *atopon*.⁸ Spolu s R. B. Branhamom (1996, 94) ho možno rozpísať takto:

Ak raňajkovanie nie je *atopon* [čudné], tak raňajkovanie nie je *atopon*
[na nesprávnom mieste] ani na námestí.
Raňajkovanie nie je *atopon* [čudné].

Raňajkovanie nie je *atopon* [na nesprávnom mieste] ani na námestí.

Argument teda nie je správny ani presvedčivý, je to len karikatúra analytického nástroja teoretizujúcich filozofov, jedna zo zbraní Diogenovho antiteoretického arzenálu. Práve paródiu a humor zapojený do útoku na konvencie považuje Branham (1996, 93 – 95) za nosný pilier kynickej rétoriky. Ako ukážkové príklady cituje dve paródie na sylogizmy, prvý o mudrcoch ako priateľoch bohov, ktorého záver má podľa Branhama ospravedlňovať kynickú prax krádeží v chrámoch (Diog. Laert. VI 37 [= *SSR* V B 353]),⁹ a druhou je naša *chreia* o vhodnosti raňajkovania na agore (Diog. Laert. VI 69 [= *SSR* V B 147]). Ak Branham naozaj zachytil dôležitý rys diogenovskej rétoriky, tak zlomky, v ktorých dochádza k parodizácii sylogistického usudzovania, budú pod hrubými vrstvami diogenovskej legendy indikátormi, že by mohlo ísť o *dicta* historického Diogena, alebo aspoň o materiál s vyššou mierou dôveryhodnosti.

⁶ Štandardný grécko-anglický lexikón pri hesle ἄτοπος uvádza nasledujúce významy: „out of place, out of the way: hence [1.] unwonted, extraordinary; strange, paradoxical, absurd, unnatural, disgusting, foul, monstrous, wicked, bad, harmful; [2.] non-spacial“ (Liddell, Scott, Jones 1968, 273). Substantívum ἀτοπία je synonymom k vyššie citovanému ἄλλοκοτία.

⁷ Porovnaj aj slangové „byť mimo“.

⁸ Chybu na základe homonymie demaskuje Aristoteles v *Soph. elench.* 165b – 166a ako prvú z argumentačných chýb, ktoré sú založené na slovnom vyjadrení.

⁹ Porovnaj Cepko (2016).

Ako bojovník proti vžitým názorom (δόξαι) a konvenčnosti (νόμος)¹⁰ si Diogenes berie na mušku formálne filozofické usudzovanie, ktoré je najkonvenčnejšou podobou myslenia, a zároveň rituály, ktoré sú najkonvenčnejšou podobou praxe (Branham 1993, 95). V sledovanej *chreii* sú zlúčené oba tieto terče. Vyššie sme videli, ako kynik zosmiešňuje sylogizmus, a teraz sa pozrime, ako zosmiešňuje rituálnu prax. Diogenes vystupuje proti rôznym druhom rituálov: náboženským (modlitba, očisťovanie, obety)¹¹ i tým, ktoré majú sekulárnejší podtext (sexuálne a dietetické tabu).¹² Zdá sa, že Diogenovi naozaj prekážajú rituály nie v tej či onej oblasti, ale nakoľko sú rituálmi, a teda stelesneniami *nomu*.

Čo je však zlé na jedení na verejnom priestranstve?¹³ Z pohľadu dnešného človeka zvyknutého na pikniky v parkoch to vyzerá na nevinnú aktivitu, no je možné, že išlo o porušenie nejakého dobového tabu, a teda o prejav kynikovej bezostyšnosti. Je možné, že hoci Diogenovým súčasníkom nebolo neznáme spoločné verejné stolovanie (ako *συσσιτία* v Sparte), predsa len bolo urážlivé, ak na verejnosti jedol jednotlivec. Od jednotlivcov sa očakávalo, že budú stolovať za múrmi svojho domu (Desmond 2008, 88). R. Geuss (2001, 13 – 18) vyratúva tri dôvody, prečo takáto prax mohla vzbudzovať odpor a rozhorčenie. Ako prvý uvádza takzvaný „princíp nevšímavosti“, pri ktorom sa na verejných miestach očakáva, že jednotlivec sa bude správať tak, aby nevzbudzoval pozornosť ľudí, ktorí sa navzájom nepoznajú a nevedia, kto má aké zvyky, vkus a názor na to, čo sa patrí a čo nie. Druhým je „princíp obavy z vyvolania závidi“. Na verejnom priestranstve sa môžu nachádzať ľudia, ktorých sa môže dotknúť, že niekto uspokojuje svoje potreby (v oblasti Demetry, rovnako ako v oblasti Afrodity), ktoré oni sami majú neuspokojené. Tretí by bolo možné nazvať „princíp rozlišovania čistého a nečistého“. Voči tomu, čo je považované za nečisté, majú ľudia tendenciu reagovať pestrou škálou reakcií, od odvrátenia pohľadu po krajný odpor až telesnú nevoľnosť.

Aby som sa vrátil k otázke, čo je zlé na jedení na agore, nazdávam sa, že nemusíme siahať po predpoklade existencie nejakých tabu v tejto oblasti. Naopak, dovoľím

¹⁰ Porovnaj sumarizáciu Diogenových postojov v Diog. Laert. VI 38 [= SSR V B 7]: „[Diogenes] kládol odvalu do protikladu voči náhode, prirodzenosť voči zákonu, rozum voči citu.“

¹¹ Napríklad SSR V B 339, 342, 344.

¹² Napríklad incest, ktorý mohol byť témou tragédie *Oidipus*, a kanibalizmus, na ktorý Diogenes narážal v tragédii *Thyestes* (SSR V B 132, 134). Porovnaj Hook 2005, 26 – 32.

¹³ Sloveso ἀριστᾶν je odvodené od substantíva ἄριστον, ktoré podľa lexikónu Liddell, Scott, Jones 1968, 241 najskôr (u Homéra) označovalo prvé jedlo dňa, čiže raňajky. Neskôr (príklady u Herodota, Thukydidu a Diogenovho súčasníka Aristotela) sa raňajky začali označovať termínom ἀκράτισμα a ἄριστον bolo druhé jedlo dňa, čiže obed. Azda by bolo preto správnejšie preložiť „obedovanie“. Rešpektujem však Kalašov i Branhamov preklad (*breakfast*) a nepokladám za dôležité určiť, o ktoré jedlo dňa išlo; pointou je totiž „jedenie“ na verejnom priestranstve.

si predpokladať, že išlo o pomerne nevinný a neškodný prehrešok. Diogenes si ho vybral iba preto, aby na tomto príklade založil zovšeobecnenie. Raňajkovanie nie je naozaj nič zvláštne (*atopon*), je to najnevinnejšia z Demetriných záležitostí. Lenže Diogenes spomína raňajkovanie preto, lebo to, čo platí o raňajkovaní, chce rozšíriť aj na ostatné veci, ktoré sú pod Demetriným patronátom, vrátane vylúčenia reziduí, ktoré metabolizmus nebol schopný spracovať. Rozlišovanie čistého a nečistého, o ktorom píše Geuss, má totiž zvyčajne do činenia s látkami, ktoré prestupujú hranicami stanovenými ľudským telom: vstupujú a/alebo vystupujú. A to je to, čo spája oblasť Demetry s oblasťou Afrodity. V našom sylogizme Diogenes orientuje svoje zovšeobecnenie z nevinnnej aktivity na tie odpudzujúcejšie a poburujúcejšie. V správe, ktorú životopisec uvádza hneď nato, je postup opačný, od poburujúceho k tomu, čo je akceptovateľné, od Afrodity k Demetre: „Často na verejnosti ‚pracoval rukou‘. Zvykol pri tom hovoriť: ‚Príal by som si, aby bolo možné aj hlad zahnať pošúchaním brucha.““ (Diog Laert. VI 69 [= V B 147]). Odkaz na Demetru a Afroditu pred citovaním Diogenovho sylogizmu indikuje, že obe správy patria k sebe. Životopisec nám tým dáva do rúk interpretačný kľúč ku *chreii* o raňajkovaní: Tak ako je jedno, či sa raňajkuje v súkromí alebo na verejnosti, je tiež jedno, kde sa vykonávajú aktivity, ktoré sú prirodzeným dôsledkom požitia jedla, a je jedno, kde sa vykonáva čo najjednoduchšie uspokojovanie sexuálnych potrieb. A to ešte nie je všetko. Ak už čítame *chreiu* takto odzadu, to najpoburujúcejšie, to, čo je najviac *atopon*, je zmienené na jej úplnom začiatku: je dovolené robiť čokoľvek (*πάντα ποιεῖν*) kdekoľvek, aj na verejnosti, a najmä na verejnosti, doslova „v strede“ (*ἐν τῇ μέσῳ*), pred očami ľudí, ktorí sú kynikovým publikom, aby ich naučil, že hranice v priestore ani v morálke nemajú byť určované konvenciou, ale rozumným žitím podľa prirodzenosti. Kynik žije mimo takýchto konvenčných hraníc, preto sa jeho život odohráva v znamení *atopie*.

2. Sokrates, ktorému preskočilo

Napriek výstrednosti, s akou Diogenes vedie svoj život, jeho extravagantné správanie možno chápať ako dovedenie do dôsledkov toho, ako boli vnímané osoby, ktoré sa oddali „filozofovaniu“. Hoci sloveso φιλοσοφεῖν a jeho deriváty možno v literatúre doložiť už v staršom období,¹⁴ ich užívanie je pred koncom 5. storočia pred Kristom pomerne vzácne. So začiatkom 4. storočia sa však s ich výskytmi priam pretrhlo vrece a tento fenomén si nedokážeme vysvetliť inak ako tým, že zo slova *filosofein* si urobil takpovediac svoju značku aténsky občan Sokrates.¹⁵ Literárne obrazy Sokrata, ktoré

¹⁴ Podľa tradície sa mal slovom „filozof“ (*φιλόσοφος*) ako prvý označiť Pytagoras (Diog. Laert I 12). O pytagorovskom pozadí sokratiky a kynizmu porovnaj Škvrnda 2016 a 2019.

¹⁵ L. Rossetti (2010, 59) pripomína, že pred koncom 5. storočia pred Kristom možno výskyt rátat v niekoľkých desiatkach, od začiatku 4. storočia pred Kristom je to už v stovkách.

sa nám zachovali z produkcie jeho poslucháčov, ukazujú, že „filozofovanie“¹⁶ nieslo so sebou vo veľkej miere vyčlenenie z toho, čo bolo vnímané ako zvyčajné, bežné, normálne.

V takomto svetle nám Sokratovo postavenie v aténskej spoločnosti vykresľuje aj Platón, ktorého sociálny i majetkový status bol pomerne stabilný na to, aby sa v nejakom ohľade považoval za vydedenca. V *Obrane* Platón Sokratovými ústami tvrdí, že práve filozofovanie prinieslo tomuto radovému aténskemu občanovi biľag niekoho, kto stojí mimo komunity – „ja“ a „vy, mužovia aténski“ je základná kontrapozícia, ktorá zaznieva v jeho troch rečiach pred zhromaždením sudcov. V dialógu *Gorgias* posledný z diskutujúcich, Kalliklés, hovorí Sokratovi, že filozofovanie je dobré iba pre mladých, v staršom veku sa však filozofi odcudzujú spoločenstvu a stávajú sa smiešnymi, pretože bľabocú ako deti, hoci deťmi už nie sú (484c – 485c).¹⁷ Hoci termín ἄτοπος sa tu neobjavuje, obraz starcov, ktorí sa podobajú deťom, vmietnutý do tváre postaršieho Sokrata, jasne evokuje výčitku nenáležitosti a nemiestnosti. Napokon, keď sa Sokrates Theaitétovi v rovnomennom dialógu priznáva k tomu, že ovláda pôrodnické umenie, potichu dodáva, že ľudia o tom nevedia, ale hovoria o ňom niečo iné: že je totiž „nanajvýš čudný“ (ἀτοπώτατος εἰμι) a že mátie ľudí (*Theaet.* 149a). Tento absolútny superlatív od ἄτοπος iste nebol mienený ako kompliment. Vyjadruje mienku Aténčanov a tým, že Platónov Sokrates túto mienku vyslovuje v prvej osobe, berie ju za svoju. Za „čudné“ (*Symp.* 175b) je označené aj Sokratovo správanie na začiatku *Sympózia*, keď Aristodémos privedie Sokrata k Agatónovmu domu a zrazu si všimne, že Sokrates nie je s ním – zablúdil k susedom a stál u nich v dome bez pohnutia a nereagoval na volanie. Aristodémos ho ospravedlňuje tým, že sa mu to stáva často.

Keď sa niekoľko desaťročí po Sokratovej smrti v Aténach objavil Diogenes, obyvatelia mesta si jeho životný štýl okamžite museli spojiť s oným *filosofein*, ktoré reprezentoval Sokrates. Medzi týmito dvoma filozofickými postavami existujú, samozrejme, rozdiely. Sokrates bol aténsky občan, k Aténam cítil veľmi silné puto, bojoval za ne s ostatnými spoluobčanmi vo vojne a v posledných dňoch pred popravou sa v rozhovore so svojím rovesníkom Kritónom vyznáva z úcty k aténskym zákonom. Hoci veľa času trávil na agore, mal aj svoju domácnosť, manželku a deti. Jeho *atopia*

¹⁶ V súvislosti s transliteráciou gréckeho φιλοσοφεῖν došlo na Slovensku k diskusii, ktorá vyústila do úsilia o odlišenie neskoršej, teoreticky orientovanej „filozofie“ od pôvodnej, praktickej a na stvárňovanie života zameranej „filosofie“ (Suvák 2000). V tomto príspevku rešpektujem úzus, podľa ktorého sa písanie tohto slova prispôsobuje slovenskej výslovnosti, pritom ale súhlasím s potrebou odlišovania medzi antickou (a zvlášť sokratovskou) filozofiou ako umením formovania života a neskorším (i súčasným) chápaním toho istého slova.

¹⁷ V tejto krátkej pasáži zaznieva až štyrikrát, že filozofi a filozofovanie v staršom veku si zaslúžia posmech (καταγέλαστοι εἰσιν). Porovnaj Petrželka (2001).

sa týka výlučne spôsobu života, inak Sokrates zostáva konformný so svojou dobou, v ktorej si naplnený život nebolo možné predstaviť bez väzby na *polis*.¹⁸ U Diogena sa *atopia* taktiež prejavuje spôsobom života – a azda ani netreba uvádzať dôkazy toho, že jeho prejavy boli ešte čudáckejšie, ostentatívnejšie a provokujúcejšie ako Sokratove. Je tu však ešte jedna dôležitá skutočnosť, ktorá z Diogena robí priam živý symbol a stelesnenie *atopie*. Diogenes je v Aténach cudzí. Nie je domáci, ale prišelec. Pôvodom je zo Sinópy, mesta na maloázijskom pobreží Čierneho mora. Podľa antických správ mala byť príčinou jeho odchodu peňazokazecká aféra, do ktorej sa namočil so svojím otcom Hikesiom (Diog. Laert. VI 20 – 21 [= SSR V B 2]). Sinópu teda opúšťa buď ako vyhnanec, alebo ako utečenec. Prečo sa dostáva práve do Atén, nie je celkom jasné. Každopádne, na novom mieste začína žiť filozoficky a do tohto spôsobu života sa pokúša integrovať aj svoju „vykorenenosť“: nemá svoju domácnosť, nemôže dúfať ani v nadobudnutie statusu občana. Diogenes sa zvyčajne zdržiaval na verejných priestranstvách (Diog. Laert. VI 22 [= SSR V B 174]) a dostal sa do povedomia vďaka označeniu „filozof v sude“ (Diog. Laert. VI 23 [= SSR V B 174]). V skutočnosti nešlo o drevený sud, aký sa objavuje v neskoršej ikonografii. Diogenovým obydlím mal byť v istom období *πίθος*, hlinená nádoba v tvare džbánú, ktorý mohla mať rozmery dosť veľké na to, aby v nej Pes Diogenes mohol bývať ako vo svojej búde (Desmond 2008, 83). Možno nie je bez zaujímavosti, že v dávnejšej dobe *pithos* slúžil aj na pochovávanie (Osborne 2009, 44 – 45). Ak môžeme predpokladať, že v povedomí Aténčanov ešte žila táto asociácia, Diogenov *pithos* azda nebol iba narážkou na absenciu domova, ale najmä na odcudzenosť voči svetu žijúcich. Možno si predstaviť vyššiu mieru *atopie*?

Diogenes Laertský (VI 54 [= SSR 59]) píše, že Diogena ktosi počastoval označením „šalejúci Sokrates“.¹⁹ G. Giannatoni upozorňuje, že z textu, ktorý uvádza životopisec, nie je jasné, kto sa koho pýtal na názor na Diogena (1990, 4. zv., 434 – 435). Od Ailiana (*Var. hist.* XIV 33 [= SSR 59]) sa dozvedáme, že prezývka mala pochádzať od Platóna. V kontexte údajnej rivality medzi Platónom a Diogenom sa toto označenie zvykne interpretovať ako Platónovo odsúdenie Diogenovho filozofovania ako nesokratovského. Keby sme si však dovolili predpoklad, že „šalejúci Sokrates“ bola prezývka, ktorá vzišla z radov obyvateľov mesta, ktorí mali možnosť pozorovať a porovnávať život oboch mužov oddaných filozofii, mohli by sme prísť k záveru, že Diogenes sa nelíši od čudáckeho Sokrata v druhu, ale skôr v stupni. Sinópčan len doťahuje do krajných konzekvencií to, čo Sokrates inicioval ako filozofický spôsob života.

¹⁸ V tomto ohľade sa nič nezmení ani u Platóna a Aristotela, ktorých politická koncepcia nepresahuje rámec gréckej obce klasickej doby.

¹⁹ Dôkladnejšiu analýzu a hlbšie interpretácie môže čitateľ nájsť u Flachbartovej (2015, 95 – 160); u Cepka, Kalaša, Suváka (2016, 89 – 91).

3. Forma pretavená do obsahu

Z doteraz napísaného je zrejmé, že filozofická, a teda aj kynická *atopia* je charakteristikou životnej formy. Na začiatku sme uviedli, že v kynickom hnutí je primárny spôsob života, čo však kynizmus nediskvalifikuje ako filozofiu, ale práve naopak. *Atopia* filozofického života sa v Diogenovom prípade javí ako príklad toho, ako sa *modus vivendi* a *modus operandi* transformujú do pozitívnej náuky. Diogenovo „čudáctvo“ sa tak stáva nástrojom prehodnocovania hodnôt podľa hesla „falšovať obeživo“ (*παραχάραττειν τὸ νόμισμα*). To isté „čudáctvo“ nachádza svoje vyjadrenie v bezostyšnosti (*ἀναιδέια*) a odvahe v reči (*παρρησία*). Jeho nezávislosť od vnútorných i vonkajších tlakov, spochybnenie a prekročenie dichotómií občan-neobčan, majetný-nemajetný, domáci-cudzí, vládnuci-ovládaný je prejavom slobody chápanej ako sebestačnosť (*αὐτάρκεια*). Niektorí by mohli namietat, že stále ide o charakteristiky spojené s prejavmi života a správania. Tradícia však Diogena považuje za vynálezcu mimoriadne životaschopného teoretického konceptu – kozmopolitizmu.

Kľúčovým svedectvom je v tomto prípade Diog. Laert. VI 63 [= SSR 355]: „Keď sa Diogena spýtali, odkiaľ pochádza, povedal, že je svetoobčan (*κοσμοπολίτης*).“ Otázka, či je Diogenovo autorstvo tejto myšlienky historicky vierohodné, a ak áno, čo mohlo byť jej pôvodným obsahom, komentátorov rozdeľuje.²⁰ Počnúc Dudleym až do konca minulého storočia prevládala názor, že myšlienka kozmopolitizmu je až neskoršia, konkrétne stoická, a že ak Diogenes zastával myšlienku svetoobčianstva, tak iba v čisto negatívnom zmysle, teda ako odpútanosť od akejkoľvek historicky ukotvenej formy spoločenstva a vlasti.²¹ Táto interpretácia vychádza z predpokladu, že sám kynizmus je výlučne negatívna filozofia, teda že jeho podstata sa vyčerpáva v kritike zaužívaných vzorcov myslenia a správania. Slovo *κοσμοπολίτης* sa v literatúre prvý raz objavuje na prelome letopočtov u stoicizujúceho a platonizujúceho židovského exegéty Filóna z Alexandrie (*De opif. mundi* 142). Lukianos (*Vit. auct.* 8 [= SSR V B 80]) a Diogenes Laertský vo vyššie citovanej pasáži ho pripisujú Diogenovi až neskôr. Núka sa preto predpoklad, že ide o prenesenie stoického konceptu na nášho kynika; kynizmus bol koniec koncov v období helenizmu všeobecne považovaný za kolísku stoicizmu a stoik Zenón mal svoju *Ústavu* – dielo, ktorého obsahom mohli byť aj kozmopolitné myšlienky – napísať „na psom chvoste“, čiže ako žiak kynika Kratéta (Diog. Laert. VII 4 [= SSR V H 38]). Okrem toho slová *κόσμος* a *πόλις* sa v kynikovom slovníku vyskytujú iba v kontexte polemiky s tými, čo sa oddávajú fyzikálnym špekuláciám

²⁰ Prehľad protichodných interpretácií sa nachádza v práci Cepko, Kalaš, Suvák (2016, 288 – 292).

²¹ O takzvanom negatívnom kozmopolitizme u Diogena píše Dudley (1937, 35); Giannantoni (1990, 4. zv., 544); Goulet-Cazé (1982, 229 – 231); Schofield (1991, 141 – 145); Geuss (2001, 29); Haslangier (2015, 36); s výhradami Long (2008, 54).

a strácajú tým čas, ktorý by mali venovať ceste za zdatnosťou (SSR V B 370 – 374). A napokon, Diogenes je taký individualista, že záujem o ľudské spoločenstvo, ešte k tomu celosvetových rozmerov, uňho sotva možno predpokladať. Kozmopolitizmus v zmysle popierania príslušnosti k vlasti možno doložiť aj u sokratovca Aristippa,²² ktorému Xenofón v *Mem.* II 1, 13 [= SSR IV A 163] kladie do úst slová: „Neviažem sa na jednu obec, ale všade som cudzincom.“

Tak by sa zdalo, že hypotéza o „negatívnom kozmopolitizme“ má svoje *ratio*. Koniec koncov aj náš predpoklad, že kynikov koncept kozmopolitizmu vychádza z atopickej formy filozofického života, by smeroval k takémuto záveru. V zlomku V B 263 G. Giannantoni zoskupil svedectvá od piatich antických autorov (Diog. Laert. VI 38; *Gnom. Vat.* 743 n. 201; Aelian. *Var. hist.* III 29; Iulian. *Orat.* VI [= *Epist. ad Themist.*] 4 p. 256 D a *Orat.* IX [= VI] 14 p. 195 B; Epict. *Dissert.* III 22, 47), ktoré s Diogenom spájajú verše z tragédie. Uvedme verziu od Diogena Laertského:

Diogenes hovorieval, že ho v živote stretli kliatby tragédie. Je vraj totiž:

*bez vlastného mesta, bez domova a bez vlasti,
bedár, tulák, čo živobytie má len na jeden deň.*²³

Slová v kurzíve sú v tragickom metre: ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν. Komentátori nie sú jednotní v tom, či ide o verše z tragédie, ktorú napísal Diogenes sám, alebo či len cituje iného autora.²⁴ Na jednej strane sa totiž Diogenovi pripisuje autorstvo viacerých paródii na tragédie (Diog. Laert. VI 80 [= SSR V B 117]), na druhej strane ku kynikovmu prejaviu patrilo aj žartovné využívanie citátov z Homéra a iných básnikov (SSR V B 492 – 500). Pre nás sa v súvislosti s témou *atopie* javia ako zaujímavé prvé dve adjektíva, vytvorené zo slov vyjadrujúcich miesto, πόλις a οἶκος, pomocou *alpha privativum*, čo je rovnaká štruktúra ako pri adjektíve ἄτοπος. Zdá sa, že ide o ďalšie potvrdenie Diogenovho „negatívneho kozmopolitizmu“. Znamenalo by to, že kynik vlastne nemá vo svete žiadne miesto. Máme sa tu zastaviť?

²² Cicero ako o „obyvateľovi a občanovi sveta“ (*mundi incolam et civem*) hovorí dokonca aj o Sokratovi (*Tusc. disp.* V 108). Otázke, či Sokrates bol alebo nebol kozmopolitom *ante litteram* sa venuje Pangle (1998).

²³ Preklad A. Kalaš.

²⁴ B. Snell (Nauck, Snell 1964, 893 – 894) vo svojej zbierke zlomkov gréckych tragikov zaraďuje tieto verše ako zl. 284 medzi pozostalosti od neznámych autorov (*adespota*), pripomína však, že staršia kritika zlomok pripisovala Euripidovi; porovnaj slová z Euripidovho *Hippolyta* 1029: „bez občianstva, bez domova, utečenec blúdiaci krajinou“ (ἄπολις ἄοικος, φυγὰς ἀλητεῦσων χθόνα).

4. Z diváka herec

Nazdávam sa, že by sme tým podcenili dosah Diogenovej rétorickej stratégie. Sotva si dokážeme predstaviť, že ak Diogenes citoval tieto tragické verše, robil to zo zatrpknutosti a iba sám pre seba. Kynická rétorika má totiž dva aspekty, na ktoré poukázali Branham (1996) a Bosman (2006): humor a performatívny charakter. Stav „bez občianstva“ a „bez domova“ sú nepríjemné okolnosti, v ktorých sa kynik ocitá. Sú jeho situáciou (περίστασις), s ktorou sa vyrovnáva tak, že ju akceptuje a mení na svoju výhodu. Vďaka humoru a nadľahčeniu sa stáva pre kynika znesiteľnou a zároveň vďaka tomu istému humoru, či už ostrému diogenovskému výsmechu alebo vľúdnejšiemu kratétovskému vtipu, sa kynická technika stvárňovania vlastného života šíri medzi tých, čo sa prizerajú.

Prvému „filozofovi“, Pytagorovi, sa pripisuje *dictum*, v ktorom prirovnáva život k sviatku spojenému s rôznymi druhmi súťaží (πανήγυρις). Jedni počas neho súťažia, iní prišli za obchodmi, no podľa Pytagora najlepšiu rolu zo všetkých majú „diváci“, ktorých stotožňuje s filozofmi (Diog. Laert. VIII 8). Filozofická *atopia* v takejto perspektíve znamená, že filozof si vytvára odstup od sveta, stavia sa mimo sveta; ten je preňho iba javiskom, ktoré pozoruje s blaženou rezervovanosťou. *Atopia* kynického filozofa je iná. Ako možno vyčítať z *chreie* o jedení na agore, kynik na jednej strane demonštruje svoju extravagantnosť, frapantne dáva najavo, že nežije ako väčšina, no táto demonštrácia má svoje miesto. Odohráva sa uprostred druhých, pred ich očami, „na verejnosti“, ἐν τῷ μέσῳ. A tento „stred“ (μέσος) je kynikovo miesto vo svete, miesto, kde môže, ba musí „robiť všetko“. Stojí na javisku sveta ako herec, komediant, ktorý svojím „čudáctvom“ falšuje obeživo: podľa neho nie je čudný on, ale čudní sú všetci, ktorí strácajú čas zbytočnosťami a pripisujú hodnotu tomu, čo v skutočnosti hodnotu nemá.

Hoci Diogenov kozmopolitizmus bezpochyby má primárne negatívny obsah, nájdú sa autori, ktorí mu pripisujú aj pozitívnu náplň. Proti väčšinovej interpretácii sa o to vo svojich príspevkoch usilujú J. L. Moles (1996) a P. R. Bosman (2007).²⁵ Výraz „svetoobčan“ možno podľa Bosmana akceptovať ako skutočný „Diogenov neologizmus“ (2007, 29), pretože sa veľmi dobre zhoduje s kynikovým paradoxným a ironickým vyjadrovaním a s jeho misijným poslaním. Ten istý autor ďalej konštatuje, že viac než neskorší výmysel je Diogenov kozmopolitizmus skoršia kuriozita, ktorá predbehla svoj čas (2007, 26). Kynik nie je ľahostajný voči druhým ľuďom, naopak, hľadá s lampášom v ruke za bieleho dňa v neforemnom dave človeka, svojho spoluobčana v štáte, ktorého nemožno topograficky vymedziť, pretože ide o neviditeľný, vnútorný stav charakteru. Takéto kynické spoločenstvo nie je prostou sumou všetkých

²⁵ Dávnejšie pred oboma autormi pozitívny obsah kynického kozmopolitizmu obhajoval R. Höistad (1948, 142).

ľudí na celom svete, ale spoločenstvo ľudí formujúcich svoje životy tak ako Diogenes. Kynická *atopia* má takto namierené k utópii.

Záver

Mali sme možnosť sledovať, ako sa *atopia*, to znamená „čudnosť“, „nemiestnosť“ filozofického života u kynika Diogena transformovala do myšlienky svetoobčianstva. Tá neskôr zaznamenala svoje rozvinutie u stoikov, jej ozveny u novozákonných autorov mali vplyv na kresťanské myslenie patristiky i celého stredoveku a cez úvahy osvietenecov sa stala neoddeliteľnou súčasťou ideového inventára, ktorý sme zdedili. Isteže, každá zo spomínaných etáp vniesla do konceptu kozmopolitizmu nejaký nový akcent, prevládla však myšlienka účasti na ľudskom spoločenstve globálnych rozmerov. No na rozdiel od antropocentrického rozmeru, ktorý do kozmopolitizmu vniesli stoici, Diogenov kozmopolitizmus bol pravdepodobne širší a radikálnejší v tom, že prelamoval hranice medzi ľudským a živočíšnym, ba integroval aj neživú sféru živlov.²⁶ Diogenes nás okrem toho učí, kde je miesto filozofa aj v našej dobe: „mimo“ a súčasne „v strede“, tak ako *pithos* čudáka Diogena pri Metroe na agore,²⁷ v politickom epicentre Atén.

Literatúra

- BOSMAN, P. R. (2006): Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances. *The Classical Quarterly*, 56 (1), 93 – 104. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838806000085>
- BOSMAN, P. R. (2007): Citizenship of the world – the Cynic way. *Phronimon*, 8 (1), 25 – 38.
- BRANHAM, R. B. (1996): Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 81 – 104.
- CEPKO, J. (2016): „Všetko patrí múdrym“: blasfémia, alebo utópia? *Filozofia*, 71 (2), 131 – 140.
- CEPKO, J., KALAŠ, A., SUVÁK, V. (2016): *Diogenis fragmenta. Diogenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Stocksfield: Acumen.
- DUDLEY, D. R. (1937): *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2015): *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- GEUSS, R. (2001): *Public Goods, Private Goods*. Princeton: Princeton University Press.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 voll. Napoli: Bibliopolis (skratka SSR).
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1982): Un syllogisme stoïcien sur la loi dans le doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72. *Rheinisches Museum für Philologie*, 125, 214 – 240.

²⁶ Na toto špecifikum Diogenovho kozmopolitizmu upozorňujú Moles (1996, 112); Bosman (2007, 34); Haslanger (2015, 39). Spomeňme si na kynickú výzvu nechať sa viesť príkladom zvierat, alebo na Diogena, ktorý sa vystavoval žvlom: vyhrieval sa v lúčoch slnka, objímal zasnežené sochy a váfal sa v rozpálenom piesku.

²⁷ Diog. Laert. VI 23[= SSR V B 174].

- HADOT, P. (1995): *Qu' est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- HASLANGER, A. (2015): The Cynic as Cosmopolitan Animal. In: Nagai, K. et al. (eds.): *Cosmopolitan Animals*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 29 – 42. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137376282>
- HÖISTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms.
- HOOK, B. S. (2005): Oedipus and Thyestes among the Philosophers. Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno. *Classical Philology*, 100 (1), 17 – 40. DOI: <https://doi.org/10.1086/431428>
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1968): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon.
- LONG, A. A. (2008): The concept of the cosmopolitan in Greek & Roman thought. *Daedalus*, 137 (3), 50 – 58. DOI: <https://doi.org/10.1162/daed.2008.137.3.50>
- MOLES, J. L. (1996): Cynic Cosmopolitanism. In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 105 – 120.
- NAUCK, A., SNELL, B. (eds.) (1964): *Tragicorum graecorum fragmenta*. Hildesheim: Georg Olms.
- OSBORNE, R. (2009): *Greece in the Making. 1200 – 479 BC*. Abingdon: Routledge.
- PANGLE, T. L. (1998): Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal. *Canadian Journal of Political Science*, 31 (2), 235 – 262. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0008423900019788>
- PETRŽELKA, J. (2001): Katagelán v Platónových „sofistických“ dialožích. *Pro-Fil*, 2 (2).
- ROSSETTI, L. (2010): I Socratici 'primi filosofi' e Socrate 'primo filosofo'. In: Rossetti, L. – Stavru, A. (eds.): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante, 59 – 70.
- SCHOFIELD, M. (1999): *The Stoic Idea of the City*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- SUVÁK, V. (2000): Prečo by nemohla byť filozofia ako filozofia, alebo o jednom malom nenápadnom „s“. *Filozofia*, 55 (5), 395 – 399.
- ŠKVRNDA, F. (2016): Bol Antisthenés pýthagorovec? *Filozofia*, 71 (2), 96 – 106.
- ŠKVRNDA, F. (2019): Sokrates a Têlauges – Aischinova sokratika medzi platonizmom a kynizmom. *Filozofia*, 74 (1), 40 – 51. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2019.74.1.4>

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu*.

Jaroslav Cepko
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5232-8193>