

## Oponentský posudok na habilitačnú prácu

**Názov:** JEDNOTLIVEC, SPOLOČENSTVO A SPOLOČNOSŤ V KYNICKEJ FILOZOFII

**Autor:** Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.

**Oponent:** doc. PhDr. Vladimír MARKO, PhD.

### Celkové zhodnotenie habilitačnej práce:

Práca je členená nasledujúcim spôsobom. *Úvodná časť* má 20 strán (od str. 8 po str. 28). *Jadro práce* sa skladá z troch (už predtým zverejnených) textov v rozsahu 34 strán (od str. 29 po str. 63). *Záver* má cca 2 strany. Publikácia má 71 strán, z toho 56 strán textu, počítané bez literatúry, obsahu a úvodných strán. Pomer úvodnej časti a centrálnej je 20 ku 34.

Tri centrálné texty predstavujú samostatné ale tematicky príbuzné celky i keď nie sú dodatočne usporiadané alebo upravené, aby tvorili aj plynulý celok. Následkom tohto rozhodnutia je, že sa text a témy na mnohých miestach opakujú. Autor nepreukázal zámer texty upraviť a vytvoriť celok, skôr pôvodné texty iba rozšíril o úvod. Myšlienky sa preto niekoľkokrát opakujú, od samotného úvodu cez jednotlivé kapitoly po záver – príklad s bezstarostnou myšou tak nachádzame vo variáciách na rôznych miestach: str. 22, 26, 36, 54. Rovnako sa opakuje aj téma kynickej krádeže v chrámoch; tiež, že kynizmus bol považovaný za kolísku stoicizmu; že stoik Zenón mal svoju *Ústavu* a pod. A v samotnom úvode – i keď predstavuje pokus o zjednotenie troch textov – sa striedavo vyskytuje to, čo sa bude objavovať, vlastne opakovať aj v troch nasledujúcich textoch.

V Úvode sa autor snaží čeliť otázkam týkajúcim sa historických názorov na kynizmus a toho, či kynizmus predstavuje systematickú filozofiu, akúsi školu, hnutie alebo dogmatickú sektu. Analyzuje tradičné názory na tieto otázky, vychádza predovšetkým z Diogéna Laertskeho a jeho pokusu identifikovať, či *skeptici* (nedogmatici) vôbec patria ku škole, ak nezdieľajú pevné učenie, rovnako ako v prípade *kynikov*. Pričom kynici, i keď zamietajú systematické filozofické vzdelávanie a ignorujú niektoré časti filozofie (akými sú logika a fyzika), predsa *majú dogmatické názory v oblasti etiky*, v čom sa podobajú napríklad stoikom. Pokračujúci historický rozbor nás nepribližuje odpovedi na otázku o „kynickej škole“ a skôr sa zaoberá výkladom vzťahu ku kynizmu počas neskorších dejín a jeho relevanciou. Neupozorňuje, ktoré sú to charakteristické črty kynizmu, ktoré oslovili napr. osvietencov – v každom prípade to nebudú tie, ktoré v texte zdôrazňuje (chudoba, jednoduchosť, „bezmiestnosť“, *atopos*, ...). Pokračuje slovami o renesancii v poslednej dobe a problémom kam zaradiť ktorých predstaviteľov kynizmu (napr. či by Antisthenes patrili ku kynikom?). Na otázku „kynickej školy“ sa uvádza Desmondov názor, že kynizmus predsa mal svoje doktrínálne jadro (treba priznať, že Desmond sa vyjadruje modernou politologickou terminológiou a analyzuje kynikov z moderného uhlu pohľadu, ale priznáva alebo zdôrazňuje, že kynikov by sme nemali porovnávať s „tradičnými učeniami“; p. 13). Na načatú otázku o škole, o tom aká je a z čoho sa skladá celosť (aspoň toho etického) učenia kynizmu alebo jeho konzistentnosť a prípadná historická plynulosť a nadväznosť, sme nedostali odpoveď ani v ústrednej časti textu.

Keď ide o *metódu*, ktorú si autor vybral pre analýzu zdrojov (a ktorej venuje celú podkapitolu), nie je celkom jasné, na čom sa zakladá tzv. metóda analýzy pozostalých prameňov. Dalo by sa povedať, že metódou nazýva skôr predmet svojho výskumu než postup alebo aplikáciu špecifických procedurálnych účelových a kritických krokov zameraných na výskumný cieľ. Autor zdôrazňuje, po prvé, že jeho „metodologickým východiskom bude preto selekcia prameňov“ (s. 17) a že toto východisko spočíva v identifikovaní „typického spôsobu komunikácie dvoch zakladajúcich postáv hnutia“ (s. 18). Akým spôsobom a na základe čoho sa bude riadiť „selekcia prameňov“, podľa čoho sa tieto pramene dajú klasifikovať a roztriediť a ako sa bude určovať „typickosť“, to nie je spresnené. Len sa zdôrazňuje, že táto metóda je uplatnená vo všetkých troch jeho statiach. Na s. 18 nachádzame, že „témy kynickej *politeie* a kozmopolitizmu môžu doplniť výsledky výskumu realizovaného väčšinou metódou“, pričom nie je jasné, čo autor považuje za „väčšinovú metódu“ a ako táto väčšinová metóda „dokáže vrhnúť nové svetlo“ na tieto témy. Hneď za tým sa uvádza, že ide o „metodické rozhodnutie v otázke kritiky prameňov“ a „ďalším špecifikom použitej metódy“ bude „zohľadnenie kynického chápania filozofie ako žitej skúsenosti“. Teraz, ako „metodický aspekt“ (zohľadňujúci primárnosť životnej praxe) sa uvádza, že „sebestačnosť, rozumnosť, pravdovravnosť a podobne ... neboli výsledkom teoretických úvah, ale vyplynuli zo životnej situácie“. Rovnako, vo vete „výsledky výskumu orientovaného týmto metodickými východiskami ... smerujú k potvrdeniu toho, že postoj kynika k spoločnosti má viacero paralel k postojom, ktoré Platónov Sókratés vyjadruje v *Obrane*.“ Dajme tomu, i keď by autorov cieľ bol sústrediť sa na žáner *chreia* a literárnych paródii ako na *predmet* svojho výskumu, o metóde, o metodikách, „metodických východiskách“, „metodických aspektoch“, o „metodologických východiskách“, ktoré spomína a chce použiť, sme si neboli schopní nič jasnejšie predstaviť. Nepodchytili sme presne o akú metódu a jej účel ide – či ide o pokus grupovania, klasifikovania samotných zdrojov podľa príbuzných sémantických, konceptuálnych alebo tematických vlastností alebo ide o špecifický pokus, akúsi lingvistickú, komparatívnu analýzu textu a z nejakého dôvodu vymedzený spôsob čítania určitých zdrojov. Pár priamych slov o tom ako bude skúmať svoj predmet a prečo, s akým zámerom, by uľahčilo pochopiť tieto úvodné slová o metóde a jednoznačnejšie vysvetlilo motiváciu pre výber akéhosi výskumného postupu.

Autor sa v Úvode snaží nájsť body umožňujúce „jednoduchšie čítanie troch statí“ (s. 19) a to v pokuse presúvania od kynickej rétoriky, literatúry a prameňov (ide predovšetkým o tému *chreia*), k „systematickejšiemu uchopeniu otázky jednotlivca vo vzťahu ku kolektívu“ a nakoniec prechodom k „tému kynickej *politeie* a kozmopolitizmu“ (s. 19).

Prvá kapitola je venovaná úsudku uvedenému v Diog. Laert. vi, 37 a vi, 72. Dva texty sa značne nerozlišujú a úsudok je konkluzívny (dokonca aj v prípade, že vynecháme prvú premisu) – či čítame záver ako „všetko patrí mudrcom“ alebo ho čítame ako „všetko čo patrí bohom patrí aj mudrcom“ (a samozrejme, ak prvú premisu nebudeme čítať ako „všetky veci patria iba bohom“).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Úsudok  $((\forall x \forall y ((\forall x \wedge B y) \rightarrow P x y)) \wedge (\forall x \forall y ((M x \wedge B y) \rightarrow F x y) \wedge (\forall x \forall y \forall z ((F x y \wedge V z) \rightarrow (P z y \wedge P z x)))) \rightarrow (\forall x \forall y \forall z ((M x \wedge B y \wedge V z) \rightarrow (P z x \wedge P z y)))$  je správny, pre unárne predikáty Veci, Bohovia, Mudrci a binárne F-priatelie a Patrit'/vlastnit' (aj keby sme chceli čítať výraz  $P z y \wedge P z x$  ako  $P z y \leftrightarrow P z x$ ). Úsudok je správny i keď vynecháme prvú hypotézu, resp.:  $((\forall x \forall y ((M x \wedge B y) \rightarrow F x y) \wedge (\forall x \forall y \forall z ((F x y \wedge V z) \rightarrow (P z y \wedge P z x)))) \rightarrow (\forall x \forall y \forall z ((M x \wedge B y \wedge V z) \rightarrow (P z x \wedge P z y)))$ .

Očakávali by sme jemnejšiu analýzu a porovnanie s ostatnými formami príbuzných argumentov (Ps.-Crat., *Ep.* 26; Diog. Laert. VI 11 [= SSR V A 134]; Ps.-Diog., *Ep.* 10) – napr. záver z *Kratetových listov* sa predsa rozlišuje, je entimematický a v danej podobe nie je konkluzívny. Autor strategický účel Diogénovho argumentu podáva ako rétorický pokus o presvedčovanie a prehodnocovanie hodnôt a opiera sa o Brahmanovu tézu, že mohlo ísť o „ospravedlnenie príležitostných krádeží z chrámov“ (s. 34). Analyzuje jednotlivé premisy a zosmiešňujúci štýl („zmes smiešneho a vážneho“). Očakávali by sme na tomto mieste jemnejšiu analýzu predmetu a cieľa rétorického „presvedčania“ a prípadne vysvetlenie výberu práve tohto štýlu pre dôvody na presvedčanie (koho, ako a o čom chce presvedčiť; čo je v pozadí jeho zámeru pri adresovaní argumentu?). Celá analýza, ktorá nasleduje, je zameraná skôr na interpretáciu premís argumentu ako určitých kynických zásad, než na rétorickú stratégiu (presvedčania o niečom), ktorá bola na začiatku naznačená ako zosmiešňujúci, komický štýl. Ak by išlo o a) prípadnú relativizáciu osvojených hodnôt aténskej spoločnosti (aktuálne usporiadaný, ale nedokonalý, neopodstatnený, neprospešný... konvenčný *nomos*) alebo o b) pokus o zavedenie akýchsi alternatívnych hodnôt, za tým by sme si mohli predstaviť aj nejaký zámerný a artikulovaný program a stratégiu jeho dosiahnutia, ktorá používa akúsi rétorickú techniku presvedčania o niečom (napríklad, súvisiace s usporiadaním spoločnosti a zásadami, ktoré sa mohli objavovať, povedzme, aj v Diogenovej *Politeie*). V tom prípade by sme konkrétny použitý rétorický štýl a zámer presvedčania hľadali v zmene alebo korekcii postojov adresáta k aktuálnemu *nomos*, kritike a revízii aktuálnych hodnôt *polis*, čo má „politické“ pozadie (s čím by, napríklad, súhlasil Desmond v *Cynics*, Ch. v). Ale autor uzaviera svoju kapitolu názorom, že „kynizmus nie je politickým programom. Necíti potrebu reformovať pomery, nekonštruje ani utópie, snaží sa iba prežiť a budovať, čo sa budovať dá – svoju vlastnú ἀρετή.“ Autor v tom vidí skôr „pedagogickú funkciu“ (s. 38), prebudiť „čo najviac ľudí z nerozumného spánku“. Máme dojem, že ovládať nástroje akými sú rétorika a schopnosť presvedčania (o niečom, veľmi úzko tematicky špecifikovanom) – čo dokonca má „pedagogickú“, čiže účelovú funkciu – nebolo len športovo-rekreačnou otázkou tej doby, ale skôr strategickým bodom nejakého programu. Keby išlo len o „pracovanie na sebe“ a „prostriedok zdokonaľovania“ seba (s. 39), v tomto internom „zenovom programe“ akýkoľvek verejný prejav alebo pokus o použitie rétorickej techniky zmeny postojov adresátov by bol asi úplne vedľajšou záležitosťou.

V druhej kapitole – venovanej Kratétovi, humorným veršom o ostrove Kapsa a „kynickom postoji k ľudskému spoločenstvu“ – autor znova aktualizuje (už v úvode preberanú) otázku „kynickej školy“. Táto posmešná *paignia*, opierajúca sa o Homérove verše, je predstavená ako žobrácka poéma o imaginárnom a utopickom ostrove. Autor analyzuje prvky textu cez prizmu „dobrovoľnej chudoby“, ideálu „skromnosti a priateľskej ľudskosti“, „nie prísnej askézy“ (s. 50; i keď pár riadkov predtým kynikov priraduje k askétom, kým v úvode sa venuje téme kynickej asketickej elity, s. 15, kým mudrc je askéta bez majetku a bez *polis*, s. 38). V záverečnej časti autor rozoberá otázku, či ide o utopický charakter Kratétovho učenia („ideálu“, „myšlienky“), i keď toto „učenie“ vymedzuje nepriamo a len okrajovo, skôr metaforicky. Ako aj v prípade predchádzajúcej kapitoly, autor sa nevyjadruje explicitne o akú alternatívnu koncepciu spoločnosti ide, okrem toho, že oslavuje akýsi žobrácky ideál („Žije uprostred nich a zároveň buduje paralelnú kynickú Obec-Neobec, nezávislú od nich“, s. 50, je to utópia; nie je to utópia; je to ideál, ktorý možno „zbalit’ do kapsy a žiť kedykoľvek a kdekoľvek“, s. 51).

Niektoré miesta sú nejasné, napr.: Kratéta „k filozofii privádza úder osudu, nie vlastná vôľa“ (p. 47), kým predtým sa uvádza, že „ak sa budú *chcieť* stať členmi kynickej elity, čiže filozofmi, znamená to, že im bude na osov chudoba“ (p. 47). Či je filozofia náhodný výsledok okolností alebo je to následok určitého presvedčenia, výberu a rozhodnutia? Na túto otázku autor odpovedá: „dvojaká forma prijatia kynického života (dobrovoľná a nedobrovoľná) naznačuje čosi o univerzalizme kynického spôsobu existencie.“ Okrem toho, že sa v texte vykladajú určité kynické postoje, nie je celkom jasné, o aký univerzalizmus ide a o aké učenie, ktoré by za tým bolo? Samotné filozofické, aspoň tie etické názory a konceptuálne dôvody tohto postoja sa dodatočne nerozoberajú. Je nepravdepodobné, že by nejaká filozofická škola alebo jej predstaviteľ zastával určitý druh konania bez toho, aby obhajoval aj určité jednoznačné zásady. Nezdá sa nám, že by sa nejaký postoj vyčerpával len „demonštrovaním svojej sebestačnosti šokujúcimi prejavmi“ (s. 50).

Tretia časť sa sústreďuje na zlomok z Diog. Laert. VI 69. Interpretuje ho (podľa Branhamom sugerovaného odhadu správneho čítania)<sup>2</sup> ako nesprávny úsudok vychádzajúci zo slovnej hry (resp. chyby ekvokácie, homonymie) a použitia slova *atopos* v rozličných významoch (čo *nenáleží*, *neprináleží miestu*, 1) čo je *mimo miesta*, a 2: *nemiestne*, *čudné*, *zvláštne*, *neslušné*). Autor (rovnako ako aj v prvom texte) vysvetľuje možné čítania premís úsudku a porovnáva s inými kynickými prameňmi. Toto lavírovanie medzi dvomi významami v úsudku – „nepatriť k miestu“ a „byť divný“ – autor spája s Diogénovými názormi o kozmopolitizme, čo ho vedie k názoru, že „sám kynizmus je výlučne negatívna filozofia, teda že jeho podstata sa vyčerpáva v kritike zaužívaných vzorcov myslenia a správania“ (s. 60; na s. 61: „negatívny kosmopolitizmus“). Zdá sa, že termíny, ako sú „negatívna filozofia“, „vyčerpávanie podstaty“, „zaužívané vzorce myslenia a správania“ by mali byť pre čitateľa samozrejmosťou. S týmto predpokladom samozrejmosti na mnohých miestach v texte som mal problém pri čítaní a pochopení textu. Podobne je to aj v zhrňajúcom závere, z ktorého uvediem len časť ako príklad: „Diogenés nás okrem toho učí, kde je miesto filozofa aj v našej dobe: „mimo“ a súčasne „v strede“, tak ako *pithos* čudáka Diogena pri Métróe na agore, v politickom epicentre Atén.“ Kde je miesto filozofie v našej dobe? Bolo miesto kynického filozofa v politickom epicentre Atén? Aké je to miesto a aké je politické postavenie kynika? Samozrejme, môžeme tušiť, čo autor chcel povedať. Ale nepovedal to stručne, jednoznačne a prehľadne, s ohľadom na explicitné výskumné hypotézy a ciele svojho bádania – štýl akejosi „voľnosti“ preberá z kynických zdrojov a takisto ich odovzdáva čitateľovi v metaforickej a nejednoznačnej forme. Autor sa rozhodol pre rozbor podobajúci sa skôr literárnej kritike než rekonštrukcii, klasifikácii a overovaniu konzistencie myšlienok a zdrojov a hľadaniu a predstavovaniu jednoznačnosti zásad nejakej filozofickej školy.

Niektoré technické nedostatky:

- niektoré grécke termíny sú podané v origináli, niektoré v transkripcii.
- na niektorých miestach (napr. fn. 44 z Pl., *Lys.* 218a2) nepodáva aj originálne znenie textu, ako v iných príkladoch.

<sup>2</sup> R. Bracht Branham, *Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism*. Arethusa, Vol. 27, No. 3 (1994):329-359, pp. 343-4.

Ak pri kynizme išlo u *hnutie*, ako miestami uvádza autor alebo ak pripustíme, že ide o spoločenský fenomén, tak záber na len filozofické odtiene existujúcich, dochovaných zdrojov je nedostatočný na jeho vysvetlenie. Ak išlo o filozofickú školu, tak postoje, zásady, myšlienky a ich konzistencia vyžadujú hľadanie akejsi konceptuálnej jednoznačnosti učenia, ktoré vymedzuje tú školu (a čo má oveľa presnejšie určovať a vymedzovať aj jej predstaviteľov), aspoň v rovine etických učení (keď už, ako aj autor vykladá, „majú vyhranené, dogmatické názory v oblasti etiky“, p. 10).

Problémov s kynickou filozofiou (alebo vôbec, s filozofickými smermi a školami, ktoré pretrvávali cez dlhé historické obdobia) je viacero.

A) Keď ide o rekonštrukciu kynizmu ako *filozofickej školy*, je snaha o odpoveď na otázky, 1) ako nájsť akési spoločné jadro a prvky školy prejavujúce sa u jednotlivých autorov a 2) ako predstaviť a podať výklad tohto jadra ako systematický a ako-tak súvisiaci alebo aj konzistentný celok? Až odpoveď na tieto otázky by následne mala umožniť usporiadanie učení jednotlivých predstaviteľov podľa toho, v čom sa skutočne ich názory vzájomne prelínajú alebo odlišujú a v čom je prínos jednotlivých autorov k vývoju školy alebo v čom je prípadný odklon od tohto historického jadra.

B) Pri kynizme sa dodatočne vyskytuje problém spoľahlivosti zdrojov, ich charakteru a ich interpretačnej kapacity (*Quellenforschung*). Pramene sú väčšinou nepriame a fragmentárne, nemajú kapacitu jednoznačného a systematického výkladu, ktorý by umožňoval preniknúť do ich priameho konceptuálneho pozadia a zrekonštruovať prehľadné učenie tejto školy alebo jej predstaviteľov.

C) Ďalšou otvorenou otázkou je, či máme pod názvom kynizmus hľadať filozofickú školu alebo akési kultúrne/spoločenské hnutie, určitý *spoločenský fenomén*, spätý skôr rovnakými alebo blízkymi názormi, postojmi a spôsobom správania a prejavu, bez hlbšieho filozofického pozadia a filozofických dôvodov? Niektorí moderní autori dokonca majú tendenciu obchádzať kynizmus, vynechať ho ako samostatný celok zo svojich prehľadov dejín filozofie (napr. Guthrie<sup>3</sup>: „There never was a Cynic school in the literal sense in which the Academy, Lyceum and Stoa were schools“).

V dnešnej literatúre o kynizme je evidentné kolísanie medzi, z jednej strany, pokusom o rekonštrukciu *filozofického* pozadia kynických postojov a z druhej, skôr akéhosi literárneho prístupu, analýzou a interpretáciou zdrojov o jednotlivých predstaviteľoch kynizmu viac vnímaných ako exotických „urbánnych hrdinov“. Dva možné prúdy výskumu narážajú v rovnakej miere na bariéry. Keďže väčšina zdrojov sú nepriame, navyiac svedectvá anekdotického charakteru, ťažko je odhaliť a zrekonštruovať *filozofický systém* z jeho pomerne neexplicitných, bledých alebo skrytých náznakov v textoch. Ak sa pokúšame predstaviť si kynikov ako akési dobové kultúrne *hnutie*, tak ich pôsobenie a prejav nepodchytíme a nevysvetlíme odvolávajúc sa len na ich údajnú, skrytú alebo zahalenú filozofiu. V tom prípade musíme hľadať *dôvody* pre určitú formu tohto *spoločenského fenoménu* a prejavu spoločensko-etických názorov a verejného pôsobenia, čo by pre uspokojujivé vysvetlenie ich pôsobenia vyžadovalo skôr komplexnejší rozbor (povedzme)

<sup>3</sup> Guthrie, W.K.C., Socrates, Vol. 3 of the History of Greek Philosophy, The Fifth-Century Enlightenment, Cambridge University Press, 1969, p. 306

socio-kultúrnych okolností doby a širšieho záberu náhľadu na spoločenské postavenie ich predstaviteľov v rámci dobového spoločenského systému. Nevieť, či sa mi to podarí znázorniť keď poviem, že napr. Aristophanes alebo Lukian boli autormi komédií – každý mimoriadne oboznámený s filozofickým životom vlastnej doby – ale aby sme pochopili ich kritické postoje, ktoré v dielach prejavovali, musíme skôr preniknúť a odhaliť *dôvody* ich špecifického vyjadrovania, konania a prejavu, než by sme im nutne pripisovali vlastnú filozofiu ako ich východiskový bod pre kritiku a útok na súčasníkov. Rovnakou chybou by bolo vysvetlenie moderných hnutí (akými sú povedzme *punk* alebo *hippies*) a *dôvody* ich (verejného) prejavu vysvetľovať *len* na základe analýzy hudby alebo pripisovaním akejsi exkluzívnej systematickej filozofie a to *bez uvádzania* širšieho a relevantného kontextu, ktorý by bol dostatočnou oporou pre samotné vysvetlenie spôsobu ich pôsobenia. Rovnako je to aj v prípade kynikov a viaceru autorov (okrem citovaného Desmond<sup>4</sup>) túto potrebu zdôrazňuje. Napr. Gardner<sup>5</sup> a Bosman<sup>6</sup> sa snažia vytýčiť práve toto komplexné spoločenské pozadie ako kľúčový bod kynického hnutia. Rovnako Turner<sup>7</sup> sa pokúša interpretovať kynickú filozofiu v kontexte dobových sociálnych a kultúrnych okolností. Taylorová,<sup>8</sup> i keď neuvádza priamo kynikov, ponúka novšie a veľmi výstižné analýzy a svedectvá o chudobe, nerovnosti a vlastnostiach demokracie v piatom a štvrtom storočí v Aténach. Keď ide o búranie dobových konvencií (*nomos*), Halliwell (odvolávajúc sa na slová antických autorov, akými boli Lysias alebo Isokrates) dodatočne hovorí o vyhradených sociálnych skupinách a určitom exkluzívnom *sociálnom postavení* ich predstaviteľov, ktoré im umožňovalo (vôbec si dovoliť) vysmievanie bohov a obísť pomerne jasné ale aj kruté obmedzenia verejného a kritického prejavu alebo povedzme nahoty v Aténach.<sup>9</sup> Či išlo o marginalizovanú skupinu,

<sup>4</sup> Desmond, W., *Cynics*, Acumen, 2008; Desmond, W. - *The Greek Praise of Poverty The Origins Of Ancient Cynicism*, Univ. of Notre Dame Press, 2006.

<sup>5</sup> Darren Gardner, Cynicism as Immanent Critique: Diogenes and the Philosophy of Transvaluation, *Polis - The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 39 (1):123-148: „(p. 123:)... early Cynicism can be understood in an explicitly social and political context, where Cynic praxis, performative public action, can be seen to make visible oppositions inherent to the polity... (p. 147:) ... Diogenes' Cynicism confronts his audience with the possibility of social reform through the performance of a philosophical praxis that makes evident the contingent aspects of social normativity and conformity.“

<sup>6</sup> Phillip Bosman, Ancient Cynicism: For the elite or for the masses? in Richard Evans, *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds. From Sparta to Late Antiquity*. London; New York: Routledge, 2017, p. 46: „For the first time in the history of philosophy a voice from the perspective of the marginalised could be heard, and the treasures of rational thought could be presented in forms palatable to popular taste. For the first time the poor found a critical stance from which to express their discontent.“

<sup>7</sup> Turner, Ch., *Cosmopolis: Toward a Positive Conception of Cynic Philosophy*, *Yearbook of the Centre for Cosmopolitan Studies*, 2015(1):1-52, p. 44: The social, political, and economic crisis of the 4th century polis led not merely to the disintegration of its legitimacy but also to Cynicism as the counter-force to ideologies of domination that would preserve slavery and privilege amidst widespread poverty and exclusion. The Cynics thus appear as agitators for a revolutionary transformation of society that would abolish class privilege, gender privilege, ethnic privilege and replace them with a universal human community that does not merely speak of equality but attempts to realize it in practice: albeit through an unconventional practice akin to the Socratic 'true political art', by inviting human beings to become fellow-members of a para-political cosmopolis.

<sup>8</sup> Claire Taylor, 2017, *Poverty, Wealth, and Well-being: Experiencing Penia in Democratic Athens*, OUP; Claire Taylor, Economic Inequality, Poverty, and Democracy in Athens in G. Anagnostopoulos, G. Santas (eds.), *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece*, Springer International Publishing AG, 2018 (39-62).

<sup>9</sup> S. Halliwell, 'Comic Satire and Freedom of Speech Classical Athens', *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), p. 67: „Near the start of the fourth century we find Lysias (Jr. 53 Thalhaim) asking rhetorically, apropos Cinesias: 'is this not the man who commits such offences against the gods that it is shameful (*aischron*) for the rest of us even to mention them, though you hear of them from the comic poets every year?' ... A similar note is struck later

okrajovú a bez občianskych práv? Alebo ide o *privilegium* (elitnej, exkluzívnej) skupiny – privilegium, ktoré kynici mohli využívať v rovnakej miere ako aj aténski komici? Tieto otázky môžu kontextualizovať alebo určovať aj smer pátrania po odpovediach na otázky týkajúce sa dôvodov určitého správania kynikov. Bez rozboru týchto na prvý pohľad periférnych, ale kľúčových prvkov týkajúcich sa spoločenského postavenia kynikov (ako evidentne spoločenského fenoménu), nám samotný pokus o filozofické vysvetlenie ich názorov len na základe fragmentárnych svedectiev nemusí dávať ani dostatočne verný obraz kynizmu ani nemusí správne vysvetľovať ich postoje, zámery, prejavy a spôsoby konania.


Väčšina pripomienok, ktoré som práci vytkol, sa však netýkajú nedostatkov, ktoré by som pripísal samotnému autorovi – ide o prístup, ktorý je mimoriadne výrazný a ovplyvňujúci rovnako v zahraničných prácach (o ktoré sa autor opiera) a je rovnako prítomný aj v našom prostredí a v zásade ho preberá aj domáca literatúra o kynikoch a nastoľuje ako štandardný. Autorova práca tento štandard dôsledne nasleduje ako vzor a celkovo sa mu v profesionálnom zmysle aj prispôsobuje. Spochybnením niektorých metodologických zásad jedného prúdu týmto nespochybňujem aj samotnú odbornosť kandidáta, ktorý sa o tento prúd opiera. Predovšetkým vysoko oceňujem jeho entuziazmus a záujem o problematiku rekonštrukcie problémov z antických dejín filozofie a jeho záujem o antické témy, ktoré rozoberá. Je evidentne oboznámený a s profesionálnym porozumením pristupuje k použitej aktuálnej, ako domácej tak aj zahraničnej literatúre. Preukazuje odbornú skúsenosť v čítaní a interpretáciách nielen lingvistických, ale aj jemnejších sémantických zložiek nielen kynických zdrojov. V tomto zmysle spĺňa požiadavky kladené na tento druh práce.

Do diskusie, habilitant by prípadne mohol bližšie okomentovať dve (pomerne závislé) otázky, ktoré sa v jeho práci vyskytujú.

1. V čom vidí nespochybniteľné filozofické zásady kynizmu, spoločné pre jeho predstaviteľov?
2. Ako by vymedzil kynizmus – ako hnutie, filozofickú školu, kultúrny fenomén, prípadne inak – a s akým odôvodnením?

Na základe celkového hodnotenia, obsahom a kvalitou navrhnutá práca spĺňa aktuálne požiadavky kladené na daný druh práce a preto po úspešnej obhajobe odporúčam udeliť Mgr. Jaroslavi Cepkovi, PhD. vedecko-pedagogickú hodnosť docent v odbore habilitačného a inauguračného konania systematická filozofia.

V Bratislave, 21. 03. 2022.



podpis

---

in the century by (Socrates viii 14 (*On the Peace*: 355 B.C.), where we encounter the following complaint: 'although this is a democracy, there is no real freedom of speech (*parrēssia*), except, in the assembly, for those who are reckless and do not care about your feelings, and also, in the theatre, for the comic poets.'"

