EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání

MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ, MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Název projektu	Rozvoj vzdělávání na Slezské univerzitě v Opavě
Registrační číslo projektu	CZ.02.2.69/0.0./0.0/16_015/0002400

Filosofické otázky života seniora

Distanční studijní text

Petr Slováček

Opava 2019

SLEZSKÁ UNIVERZITA
FAKULTA VEŘEJNÝCH POLITIK V OPAVĚ

Obor: Filosofie, dějiny filosofie, dějiny myšlení

Klíčová slova: Filozofie, stárnutí, staří lidé, čas, pluralismus, praktická filosofie, ageismus

Anotace: Cílem kurzu *Filosofické otázky života seniora* stejně jako stejnojmenných opor, jež jsou právě před vámi, je seznámit studenty s tím, jak může být stáří tematizováno v dějinách filosofie i v současném filosofickém diskurzu. Vzhledem k tomu však, že lze problematiku stáří a starých lidí považovat za marginální, alespoň tedy v dějinách filosofie, což se postupně mění, zabývají se předkládané opory i tím, co bychom mohli nazvat významem stáří. Studenti se tak seznámí nejen s tím, jak se současná filosofie stále více chápe problematiky stáří, ale také s tím, jak starým lidem a stáří bylo rozuměno. V naplňování tohoto cíle se pak nebudeme opírat jen o texty, jež bychom mohli zařadit do filosofického kánonu, ale i texty literárními, jež nám různým způsobem zprostředkovávají význam stáří a místo starých lidí ve společnosti.

Autor: **Mgr. Petr Slováček, Ph.D.**

Obsah

ÚVODEM 7

RYCHLÝ NÁHLED STUDIJNÍ OPORY 9

1 VZTAH FILOSOFIE A PROBLEMATIKY STÁRNUTÍ – ZÁKLADNÍ ROZVRŽENÍ A PŘEHLED VÝZNAMNÝCH PRAMENŮ KE STUDIU PROBLEMATIKY 11

1.1 Úvod 11

1.2 Výkladová část 12

1.3 Test 22

1.4 Závěr 22

1.5 Odpovědi na otázky 23

1.6 Úkol k zpracování 24

2 PROBLEMATICKÝ POJEM STÁŘÍ A STÁRNUTÍ – PROMĚNLIVOST ATRIBUTU STÁŘÍ 25

2.1 Úvod 25

2.2 Výkladová část 26

2.3 Test 32

2.4 Shrnutí výkladové části 32

2.5 Korespondenční úkoly 32

2.6 Odpovědi na otázky 33

3 STÁŘÍ A STÁRNUTÍ V ANTICKÉM (ŘECKÉM A ŘÍMSKÉM) SVĚTĚ – DVA KULTURNÍ KNTEXTY, DVA POHLEDY NA STÁŘÍ 34

3.1 Úvod 34

3.2 Výkladová část 35

3.3 Otázky 42

3.4 Závěr 42

3.5 Odpovědi na otázky 43

3.6 Úkol k zpracování 44

4 ANTICKÁ FILOSOFIE A OTÁZKA STÁRNUTÍ – MONISTICKÁ A PLURALISTICKÁ PERSPEKTIVA 45

4.1 Úvod 45

4.2 Výkladová část 46

4.3 Test 54

4.4 Závěr....54
4.5 Opovědi na otázky....55
4.6 Úkol k zpracování....56
5 STŘEDOVĚKÉ VNÍMÁNÍ STÁŘÍ – STÁŘÍ JAKO JEDNA Z PŘIROZENÝCH FÁZÍ ŽIVOTA ČLOVĚKA, OTÁZKA ČASU A ČASU ČLOVĚKA, KŘESŤANSTVÍ A VÝZNAM STÁŘÍ....57
5.1 Úvod....57
5.2 Výkladová část....58
5.3 Test....63
5.4 Závěr....63
5.5 Odpovědi na otázky....64
5.6 Úkol k zpracování....65
6 STÁŘÍ V NOVOVĚKÉM A MODERNÍM SVĚTĚ – PROMĚNY VZTAHU K STÁRNUTÍ V SEKULARIZUJÍCÍM SE SVĚTĚ....66
6.1 Úvod....66
6.2 Výkladová část....67
6.3 Test....70
6.4 Závěr....70
6.5 Odpovědi na otázky....71
6.6 Úkol k zpracování....72
7 POJEM ČASU V SOUVISLOSTI SE STÁRNUTÍM – ČAS SVĚTA A ČAS ČLOVĚKA....73
7.1 Úvod....73
7.2 Výkladová část....74
7.3 Test....78
7.4 Závěr....79
7.5 Odpovědi na otázky....80
7.6 Úkol k zpracování....82
8 STÁŘÍ A VYPRÁVĚNÍ – MOŽNOSTI NARACE VE VZTAHU KE STÁŘÍ A STÁRNUTÍ....83
8.1 Úvod....83
8.2 Výkadová část....84
8.3 Test....87
8.4 Závěr....88

8.5 Odpovědi na otázky 89
8.6 Úkol k zpracování 90
9 STÁRNUTÍ A DŮSTOJNOST – OTÁZKA ŮSTOJNOSTI ČLOVĚKA A JEJÍHO ZACHOVÁNÍ 91
9.1 Úvod 91
9.2 Výkladová část 92
9.3 Test 95
9.4 Závěr 95
9.5 Odpovědi na otázky 96
9.6 Úkol k zpracování 97
10 STÁRNUTÍ A IDENTITA – OTÁZKA IDENTITY SUBJEKTU 98
10.1 Úvod 98
10.2 Výkladová část 99
10.3 Test 105
10.4 Závěr 106
10.5 Odpovědi na otázky 107
10.6 Úkol k zpracování 108
11 STÁRNUTÍ A AUTONOMIE – KRITIKA DOMINANTNÍHO POJETÍ AUTONOMIE Z PERSPEKTIVY FEMINISTICKÉ FILOSOFIE V APLIKACI NA SENIORY 110
11.1 Úvod 110
11.2 Výkladová část 111
11.3 Test 113
11.4 Závěr 113
11.5 Odpovědi na otázky 114
11.6 Úkol k zpracování 115
12 STÁŘÍ A SMRT – VYROVNÁVÁNÍ SE S JEJÍ BLÍZKOSTÍ 117
12.1 Úvod 117
12.2 Výkladová část 118
12.3 Test 120
12.4 Távěr 121
12.5 Odpovědi na otázky 122
12.6 Úkol k zpracování 123

13 KOMPARATIVNÍ PERSPEKTIVA – STÁŘÍ VE VÝCHODNÍM KULTURNÍM KONTEXTU 125
13.1 Úvod 125
13.2 Výkladová část 125
13.3 Test 128
13.4 Závěr 128
13.5 Odpovědi na otázky 129
13.6 Úkol k zpracování 130
LITERATURA 131
SHRNUTÍ STUDIJNÍ OPORY 134
PŘEHLED DOSTUPNÝCH IKON 135

ÚVODEM

Pohlédneme-li na dějiny západní filosofie z perspektivy problematiky stárnutí, stáří a starých lidí (seniorů), najdeme v nich jen málo textů a autorů adresně se snažících naše porozumění stáří prohloubit, jako je tomu například u Cicerona (*Cato starší o stárnutí*), Plútarcha (*An seni respublica gerenda*; *Moralia* 783B-797F) či z nám bližších Schopenhauera (*Pererga a Paralipomena, malé filosofické spisy*) a S. de Beauvoirové (*La Vieillesse*). Nemůžeme si pak nevšimnout nepoměru, jenž panuje mezi zájmem o člověka z jedné strany a nezájmem o jeho stárnutí či situaci stáří ze strany druhé. (Bavidge, M., *Feeling One´s Age: A Phenomenology of Aging,* s. 207; Baars, J., *The Reinterpretation of Finitude,* s. 259.) Zatímco v prvním případě jistě nepřeháníme, když s L. Straussem za základní otázku filosofie budeme pokládat otázku po tom „*Jak žít?*“ (*Jak má člověk žít?*), v případě druhém je nesporným faktem naznačeným již velmi záhy například u Platóna či Aristotela, že stárnutí jako významný problém téměř uniká pozornosti filosofů nebo v lepším případě zaujímá jen místo na okraji šířeji pojatého antropologického tématu či stojí ve stínu smrti a smrtelnosti. Konkrétním výrazem této disproporce pak například může být způsob, jimž zmíněný Platón vůbec hovoří o filosofii. Je pro něj, jak praví ve slavném dialogu *Faidón*, přípravou na smrt.

Jako jeden z důvodů tohoto nepoměru bývá uváděno především to, že až moderní a blahobytné společnosti umožnily, aby ze starého člověka přestala být výjimka či téměř vybočením z přirozenosti, a také snad to, že smrt se týká všech bez ohledu na věk. (Baars, J., *Philosophy of Aging, Time and Finitude,* s. 105.)

Z takto nastíněného vstupu do problematiky se může zdát, že filosofie či také dějiny filosofie k otázce stárnutí nemají příliš co nabídnout. Skutečnost ale takto jednoduchá není, na což nás připravuje již bytostně antropologický zájem filosofického myšlení, na který jsme poukázali výše v souvislosti s Straussovým jménem, a upozorňuje zvláště v posledních několika málo desetiletích se rodící a rozrůstající zájem filosofů a paradoxně také nemalé výsledky biomedicínských věd. (Gems, D., *Tragedy and Delight: the ethics of decelerated ageing,* s. 108). Rovněž můžeme dodat, že ačkoliv téma stárnutí ve své explicitní poloze skutečně stojí téměř na okraji zájmu filosofů, kategorie a pojmy, jež jsou pro uchopení stárnutí relevantní (čas, konečnost, vyprávění, člověku přiměřený život, důstojnost, cíle života, motivy jednání, štěstí či blaženost, životní etapy ad.), naopak tvoří neopominutelnou součást filosofických odpovědí po povaze lidského života a provázejí filosofickou antropologii téměř od jejích počátků. Nemůžeme-li tedy mnohdy sáhnout pro hotové či explicitní odpovědi, můžeme hledat a také nacházet implikace tam, kde to na první pohled není úplně zřejmé. A právě toto rozvíjení antropologických relevantních motivů ve směru implikací pro otázku stárnutí bude náplní předkládaného kurzu *Filosofické otázky stárnutí,* a to vedle zkoumání dostupných pramenů z jiných oblastí, jimiž může být třeba literatura či výtvarné umění. Při tom nebudeme sledovat jen významové pozadí, jež nám poskytuje možnost komparace, a tedy i stanovení významových proměn ve vztahu ke stárnutí a stáří, ale budeme moci i naznačit, jaký způsobem právě filosofie či

obecněji kritické myšlení, jak naznačuje K. Jaspers v případě zrození filosofie obratem *vykročení z mýtu,* k změně tohoto pozadí přispívalo.

Vzhledem k tomu, že předkládané opory slouží především distančnímu studiu, jsou součástí e-kurzu v rámci systému LMS MOODLE, a proto je třeba na ně i pohlížet, což se pojí s požadavkem aktivní a samostatné práce studenů při vypracovávání otázek a úkolů uvedených na konci každé z kapitol.

RYCHLÝ NÁHLED STUDIJNÍ OPORY

Studijní opora sestává ze třinácti témat uvedených níže, jejichž záměr je následující: 1. ukázat, jak se význam stárnutí a stáří mění s historickým, intelektuálním i geografickým kontextem; 2. analyzovat hlavní kategorie, jež jsou nejčastěji spojovány se stářím a stárnutím (čas, autonomie, důstojnost, starý, stáří); 3. poskytnout přehled významnějších filosofických přístupů k fenoménu stáří a stárnutí. Základním motivem prostupujícím strukturu opor je tento: význam stáří a stárnutí je proměnlivý – liší se způsoby, jimiž je smysl stáří dán v kontextu lidského života, v mnoha ohledech záleží na historicko geografickém kontextu. Nadto jeho určení zůstává mnohdy i s vytyčením kontextu velmi problematický. Nicméně některé z atributů a problémů, jako například čas v případě prvním a například identita a důstojnost v případě druhém představují pro řadu zvláště současných filosofů výzvu, v jejímž naplňování jsou v různé míře úspěšní. V této souvislosti totiž nesmíme zapomínat na to, že filosofie již tradičně vychází především od člověka, jenž je mnohého schopen. To se ukazuje nejvíce na významu autonomie. Samozřejmě je třeba dodat, že podpůrným cílem opor je poskytnout studentům elementární přehled o literatuře a pramenech, které porozumění reflektivnímu přístupu k fenoménu stáří a stárnutí mohou pomoci.

Témata opor:

1. Vztah filosofie a problematiky stárnutí – základní rozvržení a přehled významných pramenů k studiu problematiky
2. Problematický pojem stáří a stárnutí – proměnlivost atributu stáří
3. Stáří a stárnutí v antickém (řeckém a římském) světě – dva kulturní kontexty, dva způsoby pohledu na stáří
4. Antická filosofie a otázka stárnutí – monistická a pluralistická perspektiva
5. Středověké vnímání stáří – stáří jako jedna z přirozených fází života člověka, otázka času a času člověka, křesťanství a význam stáří
6. Stáří v novověkém a moderním světě – proměny vztahu k stárnutí v sekularizujícím se světě
7. Pojem času v souvislosti se stárnutím – čas světa a čas člověka
8. Stáří a vyprávění – možnosti narace ve vztahu k stáří a stárnutí
9. Stárnutí a důstojnost – otázka důstojnosti člověka a jejího zachování
10. Stárnutí a identita – otázka identity subjektu
11. Stárnutí a autonomie – kritika dominantního pojetí autonomie z perspektivy feministické filosofie v aplikaci na seniory
12. Stáří a smrt – vyrovnávání se s její blízkostí.
13. Komparativní perspektiva – stáří ve východním kulturním kontextu

1 VZTAH FILOSOFIE A PROBLEMATIKY STÁRNUTÍ – ZÁKLADNÍ ROZVRŽENÍ A PŘEHLED VÝZNAMNÝCH PRAMENŮ KE STUDIU PROBLEMATIKY

1.1 Úvod

V kapitole 1. *Vztah filosofie a problematiky stárnutí – základní rozvržení a přehled významnějších pramenů ke studiu problematiky* se studenti seznámí se základní perspektivou opor, jíž budeme v průběhu textu sledovat. Zaprvé se tedy bude jednat o relevanci a dokonce i nezbytnost filosofické tematizace problematiky stáří, na což upozorňuje například i Vern L. Bengston se spoluautory v první kapitole *Teorie stáří a stárnutí* (*Theories About Age and Aging*) dnes referenčního textu *Příručka teorií stárnutí.* (*Handbook of Theories of Aging,* s. 6–7.) Za druhé již v první kapitole naznačíme nosnou filosofickou strategii, jež se vyhýbá celé řadě krajností. Jsme toho mínění, a to ve shodě s M. C. Nussbaumovou, o jejíž dílo se budeme v mnohém opírat, že právě tzv. pluralismus je toho schopen, v čemž je v moderních filosofiích stáří doprovázen narativním přístupem. Za třetí již v první kapitole studenty upozorníme na výběr textů, jež stojí za další pozornost.

PRŮVODCE TEXTEM

První kapitola *Vztah filosofie a problematiky stárnutí – základní rozvržení a přehled významných pramenů ke studiu problematiky* seznamuje studenty s možnostmi filosofického přístupu k fenoménu stáří s stárnutí. V této souvislosti se studenti seznámí se dvěma filosofickými strategiemi, a to s monismem a pluralismem. Z jejich komparace se ukáže jako zvláště vhodný, s ohledem na hlavní téma opor, pluralistický přístup, který ve svém antropologickém nastavení vychází z možnosti ztráty. Jinými slovy řečeno, pluralistická koncepce života případně dobrého života je přiměřená situaci starých lidí. Studenti se dále v této první kapitole seznámí s výběrem relevantní literatury, kterou mohou dále doplnit své studium. V tomto jim také pomůže krátká charakteristika či anotace textů. Za zdůraznění také stojí, že uvedená literatura tvoří také základ, z nějž autor opor vychází.

CÍLE KAPITOLY

Cíle kapitoly jsou dva: 1) seznámit studenty se dvěma možnými filosofickými strategiemi přístupu k fenoménu stáří a stárnutí – s monismem a pluralismem; 2) seznámit stu-

denty se významnými texty reflektujícími, a to různým způsobem, fenomén stáří a stárnutí.



KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Stáří, stárnutí, filosofie, prameny, sekundární literatur, monismus, pluralismus, ztráta.

1.2 Výkladová část

Problematiku stárnutí lze v kontextu filosofie i dějin filosofie chápat jako marginální. (Bavidge, M., *c. d.*, s. 207; Baars, J., *c. d.*, s. 259–260.) Toto tvrzení je ospravedlnitelné zvláště tehdy, uvědomíme-li si, že otázka stárnutí a stáří není zdaleka identická s tématem smrti. Zatímco problematika smrti či konečnosti patří k tématům klasickým díky své univerzálnosti, jak nás o tom přesvědčuje již v úvodu zmíněný dialog *Faidón*, je téma stáří skutečně pouze okrajovou záležitostí, s níž se sice setkáváme, jež ale sama o sobě není příliš rozvíjeným momentem. Nicméně již zde je nutné dodat jednu poznámku, jež nabude významu především při zhodnocení odkazu antické filosofie. Uvedené hodnocení se totiž omezuje pouze na explicitní zájem filosofů o téma stárnutí a stáří. Vůbec nepostihuje tu rovinu, kterou bychom popisovali při zodpovídání otázky, nakolik filosofické myšlení, jehož zrod K. Jaspers opsal pojmem *vykročení z mýtu,* ovlivnilo způsoby chápání stáří. Solonův příklad, s nímž se seznámíme v jedné z příštích kapitol, to velmi dobře ukazuje. Z řečeného je zřejmé, že musíme rozlišovat dvě roviny: a) explicitní tematizace problematiky stáří, v níž jsme odkázáni skutečně na poměrně skromné zdroje; b) dopady filosofického, kritického či také vědeckého myšlení na významové struktury stáří a stárnutí. Zatímco první otázka bude patřit spíše do dějin filosofie, druhá již spadá do kategorie filosofické. V následujícím textu se budeme v různé míře oběma rovinami zabývat.

Vraťme se k příkladu Platóna a přečtěme si významný text z jeho *Ústavy*, který nám právě obrazným způsobem ukáže problematické či nejednoznačné místo otázky stáří a stárnutí ve vztahu k filosofii:

„Šli jsme tedy domů k Polemarchovi a zastihli jsme tam Lysia a Euthydéma, Polemarchovy bratry, potom Thrasymacha z Chalkédonu, paianského Charmantida a Kleitofónta Aristónymova; také otec Polemarchův Kefalos byl doma. Zdál se mi být velice zestárlý, bylo totiž tomu už dávno, co jsem ho naposled viděl. Seděl s věncem na hlavě na zvláštním křesle s polštářem; konal totiž právě na dvoře oběť. Sedli jsme si teď vedle něho, neboť stálo tam kolem dokola několik židlí.

Kefalos, jak mě spatřil, hned mě vítal a pravil: Vzácným hostem jsi, Sókrate, u nás v Peiraieu. A přece bys tu měl být častěji. Věru, kdybych já měl ještě síly, abych mohl snadno konati cestu do města, nemusel bys chodit ty sem, nýbrž já bych chodil k tobě;

takto však bys měl častěji sem přicházeti. Neboť dobře věz, že tou měrou, jak mě opouštějí ostatní tělesné rozkoše, právě tak roste ve mně touha po vážných hovorech a rozkoš z nich. Buď tedy tak laskav a nevyhýbej se společnosti těchhle mých synků a choď sem k nám jako k přátelům dobrým a známým. (…) Nuže dobrá, vece Kefalos, a tím vám odevzdávám rozmluvu, neboť se musím starat již o oběť.“ (Platón, *Ústava,* s. 4–7)

Z uvedeného textu je zřejmé, že Platón stáří nedává příliš prostoru. Situace stáří nemá příliš co říci tam, kde je antropologický rozvrh tak intelektualistický dán, jako je tomu v případ Platónovy filosofie člověka.

Je-li tedy naším zájmem přece jen zkoumat otázku stáří a stárnutí a chceme-li být úspěšní, musíme zvolit náležitou strategii, již jsme do určité míry naznačili výše rozlišením dvou rovin. Pojďme se nyní zamyslet, jaké možnosti se nám nabízejí dále.

První z možností, která se nám nabízí, je vyjít z nedávných snah filosofů otevřít i na poli filosofie téma stáří a stárnutí a dostát tak společensko-ekonomickým proměnným posledních několika málo staletí, jež z starého člověka učinily nikoliv jev téměř popírající přirozenosti, ale významnou sociální skupinu. Pokud bychom se po této cestě vydali, nalezli bychom celou řadu podnětných a inspirativním prací například J. Baarse, T. Rentsche, Ch. Overall, M. C. Nussbaumové a řady dalších. Co pak stojí v této souvislosti za zmínku je skutečnost, že filosofickému přístupu k fenoménu stáří je i ve srovnání s jinými disciplínami přiznáno neopominutelné místo. Dokladem toho může být, že ve velmi působivé knize *Handbook of Theories of Aging*, již můžeme považovat za referenční interdisciplinární text zabývající se stárnutím, je i filosofii věnován značný prostor. (Bengston, V. L., Gans, D., Putney, M. N. (eds.), *Handbook of Theories of Aging,* s. 6) Nicméně je otázkou, nakolik by tento přístup postačil sám osobě k tomu, abychom si byli vědomi komplexnosti problematiky. Jinými slovy řečeno, jakkoliv mohou být prozatím naznačené zdroje užitečné, a jistě i pro nás budou, není naším cílem ani tak identifikace s konkrétním úhlem pohledu na fenomén starých lidí a stárnutí, ale zmapování široké perspektivy, v níž se nabízejí a z níž teprve snad budeme schopni sami zaujmout stanovisko a rozhodnout se.

Upřesníme-li tedy náš cíl tímto způsobem, musíme se poohlédnout po alternativě, již nalézáme především v odpovědi na otázku, jak se význam stáří a stárnutí proměňoval a jaký vztah k takto vymezeným fenoménům filosofie zaujímala. Máme tedy před sebou několik úkolů: a) sledovat proměny významu stáří a stárnutí; b) sledovat to, jak takto kontextuálně vymezené významy uchopuje filosofie; b) stanovit komparativní perspektivu, jež se nutně pojí s kritickým postojem k našemu vlastnímu porozumění stáří a stárnutí stejně jako k významům, s nimiž se setkáváme především v mainstreamových médiích.

Z řečeného je patrné, že nám v naplnění našeho cíle nestačí pouze zohlednit texty filosofické tradice, ale také texty jiné, například historické či texty literární, čímž podstatně rozšíříme naši pramennou základnu. Ale toto není jediný a ani ten nejdůležitější důvod, proč onu pramennou základnu rozšířit. Tím hlavním důvodem je ten, že omezení se na čistě filosofické texty je již samo o sobě neopodstatněná restrikce, která má své kořeny v Platónově sporu s řeckými dramatiky či obecněji řečeno s exponenty etického pluralismu, a to jak s jejich exponenty filosofickými tak s jejich exponenty uměleckými. Zároveň se tato restrikce stala v západním filosofické kontextu dominantní, a to ne příliš právem, jak na to nakonec naznačuje i náš významný filosof Václav Bělohradský.

V čem se tedy liší Platónův a pluralistický přístup. Ačkoliv o této speciální otázce spadající do politické filosofie a etiky (praktické filosofie) pojednáme podrobněji v jedné z následujících kapitol, je nezbytné se ji velice krátce věnovat již nyní. Ukáže nám totiž základní předpoklady, z nichž téma stáří a stárnutí budeme primárně nahlížet.

Velice zjednodušeně řečeno, Platónova odpověď spočívá v přesvědčení, že veškeré hodnoty (přesněji řečeno *ctnosti*) jsou projevem hodnoty (*ctnosti*) jediné, totiž *vědění*: ctnost je identická s věděním. Pluralistická odpověď, kterou nacházíme nejen u některých sofistů, jako například Protágory, ale i slavných dramatiků Aischyla, Sofokla a Eurípida, či řeckých historiků pak říká, že hodnoty (*ctnosti*) jsou nesouměřitelné. Nelze je mezi sebou přepočítávat s použitím jakéhosi jednoho společného jmenovatele. Proč je tento spor mezi monismem, tedy naznačenou Platónovou pozicí, a pluralismem tak významný pro téma stáří a stárnutí? Důvody především dva:

a) onen zmíněný Platónův monismus totiž může nabývat různých podob. U Platóna je tou nejvyšší hodnotou vědění. Touto nejvyšší hodnotou ale může být snadno cokoliv jiného, třeba *výkon, mládí, úspěch, krása, bohatství, zdraví* apod. Jinými slovy řečeno, monistické myšlení o člověku je strategie, která je, jak nakonec příklady ukazují, stále živá a vlivná, a to zvláště v mainstreamové kultuře, na což nakonec poukazují například konkrétní empirické výzkumy L.H. Clarka, E. V. Bennett a Ch. Liu stejně jako filosofické analýzy I. Berlina či již zmíněné M. C. Nussbaumové. Zároveň se ale jedná o strategii marginalizující v tom smyslu, že obecně řečeno *neúspěch* či *ztráta* (*nedostatek výkonu, mládí, krásy, bohatství*) vylučuje takto neúspěšného z oblasti jakési normy či oblasti zájmu filosofie. Jestliže je totiž *kvalitní, autentický* či *hodnotný* život podmíněn jednou hodnotou, ponecháváme celé široké skupiny, včetně mnoha starých lidí, na okraji. Je jim z monistického hlediska plnohodnotný život, konkrétně například autonomie, na což poukazuje řada feministických filosofek, odepřen.

Naproti tomu se pluralistická tradice vyhýbá této jednostrannosti, a to především tím, že počítá se *ztrátou,* počítá s *neúspěchem, nemocí, bolestí, smrtí. Neúspěch* v této tradici může být *tragický,* nicméně tímto *neúspěchem* člověk neztrácí nic ze svého lidství – důstojnosti. Opět jinak řečeno, *možnost neúspěchu* je takříkajíc nutnou podmínkou lidského života. Shrneme-li řečené, pluralistická tradice se *ztrátou* počítá a činí z ní své hlavní téma. Je-li našim zájmem skupina v mnoha ohledech marginalizovaná, stigmatizovaná mnohosti ztrát, zdá se, že právě pluralistický přístup je adekvátnější. Tento závěr pak naznačuje i G. Scarre, editor *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging,* referenčního textu filosofie stárnutí.

b) pluralismus je, a v tom budeme důvěřovat Aristotelovi, systematikovi pluralistické praktické filosofie, filosofickým výrazem člověka, jenž si je vědom komplexity lidského života (ač mnohdy zasaženého ztrátou), již by ale nebyl ochoten vyměnit za eleganci a čistotu monistického *daru.* Tato racionalita je pak, jak již naznačuje sepětí historického, dramatického a sofistického tábora, proti němuž Platón vystoupil Sókratovým jménem s takovou vervou, častokrát k nalezení nikoliv pouze ve filosofických textech.

Jak je z našich poznámek patrné, není rozšíření našeho pramenného základu samoúčelné či zaměřené pouze na popis kulturního kontextu. Do očí bijící to bude především v kapitole věnující se řeckému kontextu a také v příspěvku feministické a postmoderní filosofie.

Nyní můžeme tedy přejít k vybraným pramenům, které budeme v následujícím textu využívat a o něž se budeme v značné části opírat (jimž jsme tedy také především zavázáni). Nebudeme se při tom z pochopitelných důvodů omezovat na rok vydání, neboť dle našeho soudu může i literatura starší pěti let být stále neproblematicky využívána. S ohledem na řečené tedy prameny rozdělíme do několika oddílů s tím, že : A) sekundární literatura věnující se problematice filosofie a stárnutí nebo problematice umožňující byť nepřímo její tematizaci; B) filosofická literatura věnující se stárnutí a stáří; C) literatura; D) empirické studie.

Přehled vybrané literatury:

A) sekundární literatura věnující se problematice filosofie a stárnutí nebo problematice umožňující (byť nepřímo) její tematizaci:

1) Cole, T. R., The Humanities and Aging: an Overview. In: Cole, T. H., Van Tassel, D. D., Kastenbaum, R. (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging*. Springer Publishing Company 1992.

- Ačkoliv pochází tento úvod z *Handbook of the Humanities and Aging,* tedy z textu, který vyšel již na počátku devadesátých let, je jen málo důvodů, proč se s Coleovou analýzou vztahu humanitních věd a problematiky stárnutí neseznámit. Zvláště významný je tento text ze dvou důvodů. Za prvé autor zdůvodňuje, proč humanitní vědy mají pro studium fenoménu stárnutí co říci. Za druhé pak naznačuje velice zajímavé přesvědčení, a to to, že pluralistická perspektiva může velmi výrazně přispět ke studiu naší problematiky. Zde je třeba si uvědomit, že text, o němž právě píšeme spolu se sborníkem *Handbook of the Humanities and Aging,* není primárně zaměřen na stárnutí a filosofii, ale na stárnutí a humanitní vědy. Ačkoliv tedy naše předchozí úvahy byly spíše filosofické provenience, nacházíme potvrzení jejich předpokladů i v prostoru úvah nad vztahem humanitních věd a stárnutí. Není to samozřejmě příliš překvapivé, zamyslíme-li se nad vztahem filosofie a humanitních věd vůbec, nicméně za pozornost to jistě stojí. Autor si je toho velmi dobře vědom, a proto svůj text zahajuje těmito slovy:

  „Během posledních 20 let mnoho lidí pocítilo, že v rámci čistě vědecké a profesionální gerontologie něco chybí. Mainstreamová gerontologie – se svým vysoce technickým a instrumentálním, pochvalně objektivním, hodnotově neutrálním a specializovaným diskurzem – postrádá vhodný jazyk, jenž by mohl uchopit základní morální a duchovní problémy naší stárnoucí společnosti. Vědci, učitelé, studenti, profesionálové, klienti, administrátoři i tvůrci politik nedisponují hotovými prostředky, jak by spolu navzájem hovořili o fundamentálních otázkách lidské existence.“ (Cole, R., *c. d.*, s. xi, přel. P.S.)

2) Falkner, T. M., de Luce, J., A View from Antiquity: Greece, Rome, and Elders. In: Cole, T. H., Van Tassel, D. D., Kastenbaum, R. (Eds.), *c. d.,* s. 3–39.

- Text T. M. Falknera a J. de Luce rovněž pochází ze knihy *Handbook of the Humanities and Aging*. Opět, i když snad ve větší míře platí, že datum jeho vydání naprosto neomezuje jeho využitelnost pro potřeby zpracování našeho textu. T. M. Falkner s J. de Luce se v něm totiž zabývají významem stáří v řeckém a římském kontextu. Ukazují, že význam staří se v obou těchto kulturních kontextech liší, i když pro oběma je vlastní značná ambivalence. Z hlediska naší perspektivy, již jsme zvolili výše, je text důležitý opět především ze dvou hledisek. Zaprvé je vstupní analýzou, pomocí které můžeme sledovat proměny významu stáří, čímž i naše vlastní pojmové schéma ztratí na statičnosti. Za druhé analýza řeckého kulturního kontextu a pramenů, jež máme k dispozici, velmi příkladně ukazuje, jak se „filosofie stáří" spíše realizuje nikoliv v klasických textech filosofické tradice, ale spíše v rovině umění. Jinak také řečeno, vrcholným exponentem pluralistické tradice praktické filosofie sice může být Aristotelés, chceme-li ale porozumět jejímu zaměření na otázku stáří, může být prospěšnější poohlédnout se do oblasti řeckého literatury.

3) Troyansky, D., The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution. In: Cole, T. H., Van Tassel, D. D., Kastenbaum, R. (Eds.), *c. d.,* s. 40–61.

- Text Davida G. Troyansky *The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution* otevírá další důležitou kapitolu proměn významu stáří v dějinách západní kultury a myšlení, a to křesťanský odkaz, jehož jsme všichni dědicové a jenž stejně jako antická kultura spoluutváří to, co nazýváme evropskými hodnotami. Připomeneme-li si výše citovaná slova T. H. Coleho, nemůžeme se divit tomu, jak je identifikace křesťanských (biblických) motivů nezbytná opět pro sledování proměn významu stáří. V závěru textu to D. Troyansky vyjadřuje těmito slovy:

  „Antická, středověká i ranně novověká tradice velmi silně ovlivnily moderní chápání stáří i jejího prožívání." (Troyansky, D., *c. d,* s. 56, přel. P.S.)

4) Overall, Ch., How old is Old? Changing Conception of Old Age. In: Scarre, J. (Ed.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging.* Palgrave Macmillan 2016, s. 13–30.

- Nikoliv náhodou je text Ch. Overall zařazen na první místo velmi důležité knihy *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging*. Věnuje se totiž základní významu *stáří.* Co vůbec znamená toto označení, kdy o někom můžeme říci, že je starý? Pokud bychom čekali snadnou odpověď, byli bychom zklamáni. Text Ch.

Overal ukazuje, jak problematické toto označení je a jak povrchní, nepřesné a stereotypní jsou klasifikace, s nimž se běžně setkáváme. Z řečeného je pak také patrné, že se touto otázkou, touto problematizací základního pojmu našeho tématu dostáváme k jeho filosofickému centru. Slovy Ch. Overall:

„Jak starý je starý? je fundamentálně filosofickou otázkou. Zve nás k zamyšlení nad tím, co myslíme slovem „starý" v jeho aplikaci na lidské bytosti a lidské stárnutí, a nad tím, jak tento myšlený význam (nebo významy) mohou být podobné či nepodobné ve vztahu k slovu „starý" aplikovaném na jiná jsoucna. Existuje životaschopný objektivní smysl „starého", který by byl nezávislý na sociálním vnímání a očekávání? Nebo je stárnutí – stávání se starým – zcela relativní pojem, ...?" (Overall, Ch., *c. d.*, s. 13, přel. P.S.)

5) Winkler, M. G., Walking to the stars. In: In: Cole, T. H., Van Tassel, D. D., Kastenbaum, R. (Eds.), *c. d.*, s. 258–284.

- Text G. M. Winklerové nabízí sice omezenou, nicméně velmi pronikavou sondu do oblasti výtvarného umění, které se tématům stáří, stárnutí a projevům s těmito fenomény spjatými vůbec nevyhýbá. Autorka si tak všímá třech základních způsobů znázornění stáří: a) stáří, jež si odmítá uvědomit proměny s ním spjaté (*ztrátu*); b) stáří, jež si uvědomuje svá místo v kontinuitě zrození a smrti a realizuje se především relačním způsobem k druhým; c) stáří naplněné významem. Winklerová nicméně také ukazuje, což je naprosto ve shodě s míněním M. Nussbaumové či také V. Bělohradského, že umění může být médiem filosofie stejně a mnohdy i lépe než tzv. akademická filosofie, o níž jsme výše uvedli, že se tématu stáří a stárnutí věnuje spíše okrajově. To o umění říci naprosto nelze, proto i případný exkurz, který bychom k němu vedli, pro nás může být velmi poučný. Winkerová je pak velmi kompetentním průvodcem. Explicitním pozváním mohou být tato její slova:

„Jestliže všichni hledáme smysl života a jestliže je hlavním úkolem umělce uvést příhodný smysl, pak studium toho, jak různí umělci vnesli význam do problematiky stáří, nabízí vedení pro reflexi konce životní cesty." (Winkler, M. G., *c. d.*, s. 259, přel. P.S.)

6) Nussbaum, M. C., Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature. In: Nussbaum, M. C., *Lowe´s Knowledge. Essay on Philosohy and Literature.* New York, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 3–53.

- M. C. Nussbaumová patří k nejvýznamnějším filosofkám současnosti, rozsah, záběr a hloubka jejího díla je velice široká a rozkládá se od studia klasické řecké filosofie po problematiku stáří v současné společnosti. Již toto přiblížení by mohlo

postačovat, nicméně to není vše, co bychom v případě M. C. Nussbaumové měli vědět. Je totiž třeba dodat následující: a) M. C. Nussbaumová patří k současným filosofům, kteří přehodnocují význam pluralistické tradice, o niž jsme mluvili výše a z níž budeme na problematiku stáří také pohlížet. Dle M. Nussbaumové je totiž pluralismus stále živou alternativou, již je třeba rozvíjet, a to navzdory tradici sdílející spíše Platónův odsudek; b) M. C. Nussbaumová pohlíží poměrně skepticky na možnosti akademické filosofie, proto neváhá ve své práci využívat i literatury jako jednoho z pramenů filosofického poznání; c) M. C. Nussbaumová se intenzivně věnuje problematice marginalizovaných skupin, kam mohou patřit také staří lidé; d) M. C. Nussbaumová patří ke kritikům dominantního konceptu autonomie subjektu, který je charakterizován hiperracionalitou a nezávislosti či atomičností. Tomuto momentu se budeme věnovat v jedné z následujících kapitol. Text ze sborníku esejů *Lowe´s Knowledge* je pak pro nás důležitý proto, že do filosofického zkoumání zapojuje i literaturu, která nám samotným bude moci v souvislosti s tématem stárnutí, nakonec stejně jako výše zmíněné výtvarné umění, mnohé nabídnout. Úvodní odstavec by nám pak mohl význam úvah M. C. Nussbaumové naznačit:

„Jak bychom měli psát, jaká slova bychom měli volit, jakou formu, strukturu a organizaci, pokud usilujeme o porozumění? (Což jinak znamená, pokud bychom chtěli, v jistém smyslu, filosofovat?) Občas je tato otázka považována za triviální a nezajímavou. Já budu tvrdit, že nikoliv. Samotný styl vznáší nároky, vyjadřuje svůj vlastní smysl toho, co je významné. Literární forma není oddělitelná od filosofického obsahu, ale sama je částí tohoto obsahu – integrální součástí hledání a propozic pravdy.“ (Nussbaum, M. C., *c. d.*, s. 3, přel. P.S.)

7) Nussbaum, M. C.,The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. In: Nussbaum, M. C., *c. d.*, s. 54–105.

- V případě textu *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality* stojíme před analýzou Aristotelovy praktické racionality, která je podle M. C. Nussbaumové vrcholem antického pluralistického myšlení. Proto se také k Aristotelovi Nussbaumová hlásí. Pro nás má tento text především ten význam, že na poměrně omezeném prostoru ukazuje význam pluralistického myšlení ve srovnání s reduktivním monismem, který by si *žádný racionálně uvažující dospělý člověk nezvolil, pokud by si byl vědom ceny, již je za jeho eleganci zaplatit.* Rozsáhlejší analýzu pluralistické tradice pak můžeme nalézt i v knize *Křehkost dobra,* která vyšla i v češtině a o níž se ještě zmíníme níže.

8) Nussbaum, M. C., Levmore, S., *Aging Thoughtfully. Conversation about Retirement, Romance, Wrinkles, and Regret.* New York-Oxford: Oxford University Press 2017.

- Právě uvedená kniha M. Nussbaumové a S. Levmora je velmi významným zdrojem, díky kterému můžeme nahlédnout skutečnost, že zájem M. Nussbaumové o antickou pluralistickou tradici není pouhým kabinetním filosofováním, ale může mít i důsledky pro promýšlení tak konkrétních otázek jakými je například důchodový systém. Ač jsme to neuváděli výše, zde stojí za zmínku, že M. C. Nussbaoumová je také uznávanou filosofkou práva a má v tomto ohledu co říci. Samozřejmě platí, že kontext, v němž M. C. Nussbaoumová působí, je značně odlišný od našeho. V každém případě ale právě citovaná kniha obsahuje kapitoly, pro něž je geografický kontext nedůležitý. Zvláště pak analýza Krále Leara a způsobu, jimž opět činí *ztrátu* předmětem reflexe. Kontext, tedy otázka stáří, tento text činí nanejvýš inspirativní. Celkové zaměření knihy pak naznačují již první věty jejího úvodu:

  „Tato kniha je o uvážlivém životě a zcela jistě nikoliv o umírání, a to ať elegantním či jakémkoliv jiném. Stárnout znamená získávat zkušenosti, získávat moudrost, milovat, ztrácet, cítit se stále pohodlněji ve své vlastní kůži, …“ (Nussbaum, M. C., Levmore, S., *c. d.*, s. 9, přel. P.S.)

(9) Nash, L., Concepts of existence: Greek origins of generational thought. *Deadalus* 107, 1978, 1-21.

- velmi podrobná a bohatá studie významu stáří v řecké literatuře, jež poukazuje jednak na strukturu vývoje fází života a jednak na ambivalentní význam stáří vůbec.

(10) Edwards, S. E., *Philosophy of Nursing. An Introduction.* Palgrave Macmillan 2001.

(11) Rentsch, T., *Die Konstitution der Moralität. Transcendentale Anthropologie und praktische Philosophie.* Frankfurt am Main, Suhrkamp 1999.
Rentsch, T., Ageing as Becoming Oneself. Rentsch, T., Vollman, M., *Gutes Leben im Alter: Die philosophische Grundlagen.* Stuttgart: Reclam 2012.
Rentsch, T., Ageing as Becoming Oneself: A Philosophical Ethics of Late Life. In: Scarre, G. (Ed.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging.* Palgrave Macmillan 2016, s.347-363.

- T. Rentsch je autorem řady textů, které zvláště analyzují otázky smyslu stáří, který je ohrožen řadou nepřátel (konzumní, fitness a wellnes kulturou; anti-ageing culture), významem konečnosti (života v čase) ve vztahu k indetitě člověka a především stářím.[1] Zároveň je pro Rentsche důležitý význam negativních životních

[1] Rentsch, T., Ageing as Becoming Oneself. Rentsch, T., Vollman, M., *Gutes Leben im Alter: Die philosophische Grundlagen.* Rentsch, T., *Die Konstitution der Moralität. Transcendentale Anthropologie und praktische Philosophie.*

okolností a způsob, jimž jsou do onoho smyslu stáří integrovány, což se může uskutečnit také pomocí literárních prostředků, jako je tomu v případě tragédie. Pokud pak za negativum (v omezeném smyslu) budeme považovat i naši konečnost, pak filosofickým programem (extremelly challenging task) T. Rentsche je návrat či záchrana zkušenonsti stárnutí, k čemuž také využívá nejen narativní koncepce osoby, její identity (ve smyslu *ipse*) ale také pluralistických motivů.

(12) Baars, J.Baars, J., THOMÉSE, F., Communes of Elderly People: Between Indepenndence and Colonization. *Journal of Aging Studies* 8, 1994, s. 341-356.
Baars, J., Concept of Time and Narrative Temporality. *Journal of Aging Studies* 11, 1997, 2, s. 283-295.
Baars, J., Philosophy of Aging, Time and Finitude. In: Cole, T.R., Ray, R., Kastenbaum, R. (Eds.), *A Guide to Humanistic Studies in Aging.* Baltimore: John Hopkins University Press 2010, s. 105-110.
Baars, J., Critical turns of aging, narrative and time. *International Journal of Ageing and Later Life* 7, 2012, 2, s. 143-165.
Baars, J., Phillipson, Ch., Introduction . In: Baars, J., Dohmen, J., Grenier, A., Phillipson, Ch. (Eds.), *Ageing, Meaning and Social Structure. Connecting critical and humanistic gerontology*. Bristol: Policy Press 2013, s. 1-7.
Baars, J., Laceulle, H., Self-realization and cultural narratives about later life. *Journal of Aging Studies* 31, 2014, 34-44.
Baars, J., Aging: Learning to Live a Finite Life. *Gerontologist* 57, 2017, 5, s. 969-976.

- J. Baars rovněž ve své filosofii stáří využívá narativního konceptu osoby spolu s pluralistickými motivy. Lze říci, že s Rentschem jej spojuje přesvědčení o významu proměn moderních (postmoderních, post-tradičních) společností, riziko systemické kolonizace přirozeného světa (konkrétně *colonization of the life-course*)[2] a možností, které v rehabilitaci smyslu stáří nabízí právě narativní koncepce osobnosti a její identity. Oproti Rentschovi jde ale v rozvíjení tohoto přístupu dále, a to v lokalizaci rovin (intrapersonální, socio-kulturní, strukturální) a jejich vzájemné souhry při konstituci identity, a tedy i smyslu, starých osob. V tomto jej pak následuje M. Coors, jenž zaostřuje svojí pozornost právě směrem k Ricoeurovi a významu jeho odkazu s ohledem na problematiku stáří. Práci M. Coorse, a zláště článek *Die Zeit des menschliches Lebens zur Sprache bringen,* je pak nutné chápat jako jako jeden z nejadresnějších příspěvků v využití Ricoeurovy filosofie v zaměření na problematiku stáří.

[2] Baars, J., Concept of Time and Narrative Temporality, s. 285: „The essence of this colonization is a dominance of systemic media or categories (such as bureaucratic rules or budgetary restrictions) over meaningfully oriented actions.“ Srov. rovněž Baars, J., Thomése, F., Communes of Elderly People: Between Indepenndence and Colonization, s. 343.

B) Literární zdroje

Hesiodos, *Báseň rolnická (Díla a dny).* Museion 1929.

Homéros, *Ílias.* Praha, Rezek 1996.

Homéros, *Odysseia.* Praha, Rezek 1996.

Sofoklés, *Odipús na Kolónu.* In: Sofoklés, *Tragédie.* Praha, Svoboda 1995, s. 275–325.

Platón, *Ústava.* Praha, Oikoymenh 2000.

Cicero, *Cato starší o stáří.* Přel. V. Bahník. Lira Pragensis 1975.

Seneca, *De brevitate vitae.*

Aurelius Augustinus, *Vyznání.* Praha, Zvon 2006.

Isidor ze Sevilly, *Etymologie XI.* Praha, Oikoymenh 2004.

Guillaume de Lorris, *Román o růži.* Praha, Odeon, 1977.

Grimm, J., *Rede auf Wilhem Grimm und Rede über das Alter,* Berlin 1865 (3. Aufl.)

Heidegger, M., *Bytí a čas.* Praha: Oikoymenh 2004.

Mann, T., *Zpověď hochštaplera Felixe Krulla*

Steinbeck, J., *Na východ od ráje.* Praha, Melantrich 1968.

Ricouer, P., Čas a vyprávění. Praha: Oikoymenh 2000.

D) empirické studie

1) Clarke, L. H., Bennett, E. V., Liu, Ch., Aging and masculinity: Portrayals in men´s magazines. *Journal of Aging Studies* 31 (2014), s. 26–33.

- Nejprve je třeba uvést, že časopis *Journal of Aging Studies* patří k významným periodikům, jež se zabývají na velmi vysoké úrovni problematikou stáří a stárnutí. Při tom se neomezuje na parciální vědecký přístup, ale nabízí platformu, kde se stýkají různé vědy a přístupy. Citovaný text se pak zabývá velmi důležitou a významnou otázkou tvorby obrazu stáří a starých lidí ve spíše populárních médiích. V úvodu této kapitoly jsme zmínili, že význam stáří a stárnutí není neměnný. Výše zmíněná M. G. Winklerová tak například ukazuje, jak se mu na poli výtvarnému umění snaží umělci dát smysl. Obdobným způsobem pak mohou i média tento smysl utvářet a není vždy zřejmé, že je výsledek tohoto utváření přínosný. Autoři citovaného textu jsou přesvědčeni, že nikoliv a ukazují to na příkladech řady časopisů zaměřených na muže. Jejich hlavní otázkou tedy je, jak tyto časopisy de-

formují význam stárnutí a stáří a co z toho plyne pro ty, kteří kritériím a standardům, o něž se tento populární obraz opírá, nemohou dostát.

1.3 Test

Otázky:

Jakou pozici zaujímá stáří ve filosofii?

Jaký je rozdíl mezi pluralistickou a monistickou praktickou filosofií?

Jaké důsledky pro problematiku stáří může mát přijetí monistické perspektivy v praktické filosofii?

Jaké nejvýznamnější současné filosofy věnující se problematické stáří znáte?

Proč je důležité ptát se po významu stáří a proč se jedná o důležitou antropologicko otázku?

Jaké důvody mohou stát za tím, že téma stáří se až v posledních letech dostává stále více do hledáčku zájmu filosofů?

Jaké současné filosofy stáří znáte a jaké jejich texty jste četli?

1.4 Závěr

V první kapitole jsme se seznámili následujícím: a) věnovali jsme se místu problematiky stáří ve filosofii – naznačili jsme, jak tomu bylo v tradici západní filosofie a jak se situace postupně mění; b) v první kapitole jsme také naznačili, že problematika stáří je bytostně antropologickým tématem, jehož význam se změnou demografické struktury moderních západních společností vzrůstá; c) seznámili jsme se dvěmi základními strategiemi praktické filosofie, jejichž důsledky ve vztahu k problematice stáří jsou velmi odlišné; d) nakonec jsme podali výběr relevantních textů pro studium probelamtiky stáří spolu s jejich charakteristikou.

1.5 Odpovědi na otázky

Uveďte odpovědi na otázky:

1.6 Úkol k zpracování



Vyberte si jeden z výše uvedených textů z kategorie sekundární literatury, přečtěte si jej a pokuste se na následující straně shrnou jeho obsah:

2 PROBLEMATICKÝ POJEM STÁŘÍ A STÁRNUTÍ – PROMĚNLIVOST ATRIBUTU STÁŘÍ

2.1 Úvod

Druhá kapitola *Problematický pojem stáří a stárnutí – proměnlivost atributu stáří* pojednává o možných významových proměnách pojmu stáří. Zabývá se především tím, jak obtížné je nejen hovořit o stáří a starých lidech, a to zvláště ve srovnání či snad v konfrontaci s používáním různých eufemismů, tím, jaké významové asociace s pojmem *starý* pojí a co z toho můžeme vyvodit, a nakonec i tím, jak je onen problematický význam přece jen možno uchopit. Významnou částí kapitoly je také zdůvodnění toho, proč je otázka významu stáří otázkou náležející do oblasti praktické filosofie.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu se studenti seznámí s problematizací pojmu starý člověk, která má za účel poukázat na to, o jak proměnlivý pojem se jedná, s jakými konotacemi se pojí, na co si musíme dávat pozor a proč je otázka významu stáří velmi důležitá i pro filosofii.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je především upozornit studenty na to, že význam starý ve vtahu k člověku je jen problematicky definovatelný, ač do určité míry v jeho vymezení můžeme být úspěšní. Cílem kapitoly je dále studentům ukázat, jak se problematika tzv. ageismu i problematika marginalizace projevuje či odráží již na úrovni jazyka.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Starý člověk, starý, senior, ageismus, význam, definice, kontext, eufemismus.

2.2 Výkladová část

Dle Christine Overall, o jejíž myšlenky se budeme především opírat (srov. literatura a přehled literatury v kap. 1.) patří otázka významu *stáří* k základním otázkám praktické filosofie, tedy politické filosofie a etiky. V tom není vůbec osamělá, neboť již M. Mothersill v *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* téma stáří vyzdvihuje jako primárně antropologické, ač opomíjené ve srovnání se „sterilním" problémem smrti. Co toto tvrzení znamená, když se nad ním ale zamyslíme blíže? Určení významu *stáří* či alespoň pokus o jeho kritickou reflexi, jež nutně musí brát v potaz historicko-společenské proměny námi považované za určující, se pojí s celou řadou normativních tvrzení, tedy s celou řadou tvrzení, jež kladou požadavky na naše jednání. Jinak také řečeno, kritická reflexe významu *stáří* a *stárnutí* je morálně i filosoficko-antropologicky nezbytným úkolem, a to zvláště dnes, kdy stojíme před tzv. fenoménen stárnutí populace z jedné strany a tzv. ageismem, neboli třetím *ismem* vedle rasismu a sexismu, ze strany druhé. Zde je třeba rovněž dodat, a s tím se podoroběji setkáme v kapitole zabývající se smyslem stáří, že onen ageismus je jedním z projevů toho, co slavný psycholog V. E. Frankl označil jako nedostatek smyslu čí existenciální Vakuum. Pokud se tedy omezíme na tzv. západní svět. V tom tzv. „třetím" je to samozřejmě jinak. (Kechlibar, M., *Afrika: porodnice světa.*) Následujíce Christine Overal se pokusíme výše uvedená poměrně silná tvrzení zdůvodnit nebo přinejmenším poukázat na jejich motivaci.

Pokud se tedy pokusíme zamyslet nad významem *stáří* a *stárnutí*, musíme se nejprve obrátit k jednoduššímu pojmu *starý*. V prvé řadě je třeba si uvědomit, že tímto pojmem či slovem míníme či označujeme komparativní poměr. Něco je *staré* vždy s ohledem k něčemu. V nejobecnější rovině lze uvažovat o *komparativním standardu* (*comparative standard*), který nám umožňuje říci, že je něco *staré*. Většina z nás je tak příliš *stará* k tomu, abychom vykonávali nějakou činnost nebo abychom byli členy nějakého sdružení. Tak například je většina z nás příliš *stará* k tomu, abychom byli členy dorosteneckého oddílu kopané. Rovněž jsme pravděpodobně všichni příliš staří na to, abychom byli v našich rozhodnutích závislí na vůli někoho jiného. Můžeme ale být, abychom uvedli ještě jiný příklad, příliš *staří* k tomu, abychom se stali houslovými mistry. Pokud ale pohlédneme na význam slova či pojmu *starý* ve vazbě k člověku, problematika se může začít komplikovat. Zde si pro názornost, abychom tedy ukázali jak onen komparativní standard, na jehož základě snad lze o člověku říci, že je starý, není zřejmý, uveďme text ze Steinbeckova slavného románu *Na východ od ráje*, v němž mimo jiné téma staří a jeho různých významů ve vztahu k různým lidem, sehrává důležitou roli. V uvedeném textu můžeme sledovat první uvědomění rodiny Samuela Hamiltona, že jejich milovaný otec a tchán je již opravdu starý:

„Všichni chtěli vyslovit totéž – všech deset. Ze Samuela se stal starý muž. Nikdy by nevěřili, že by k tomu mohlo dojít. Upíjeli whisky a šeptem si sdělovali ten zarážející objev.

Všimli jste si, jak se hrbí v zádech? A krok už nemá tak pružný.

Trochu brká, ale o to nejde – má to v očích. Oči mu zestárly.

Dřív by si šel lehnout až poslední.

Všimli jste si, že zapomněl, o čem mluví, zrovna uprostřed té historky?

Poznal jsem mu to na pokožce. Začíná se mu scvrkávat, a na hřbetech ruky ji má průsvitnou.

Šetří si pravou nohu.

Pravda, tu mu ale přece přerazil kůň.

Já vím, ale nikdy předtím ji za sebou netahal.

Říkali to všechno dotčeně. To přece není možné, protestovali. Táta přece nemůže zestárnout. Samuel je mladý jako úsvit dne, jako věčný úsvit.

Může přece zestárnout, jako stárne den po poledni, ale proboha, přece nemůže nadejít večer, nebo dokonce noc–? Bože, to né!

Bylo přirozené, že se k tomu v myšlenkách obraceli a couvali před tím, že o tom nemluvili, ale v duchu si říkali: Jaký by to byl bez něho svět?“ (Steinbeck, J., *Na východ od ráje,* s. 256–257, drobně upraveno podle originálu – překládáme „*get old*“ jako „*zestárnout*“ a nikoliv „*zdědkovatět*“, P.S.)

Steinbeckův literární text nelze v žádném případě považovat za nějakou výjimku. Stáří, starnutí, uvědomění si stáří, zapomnění na své stáří a to, co je mu přiměřené, vědomí toho, co je mu přiměřené, je tématem vděčným a častým. Jako druhou ukázku či příklad proto uveďmě část textu W. B. Yeatse *Kletba Ryšavého Hanrahana*, v němž se právě Ryšavý Hanrahan setkává s plačící dívkou Norou:

„Můj otec, matka a bratři,“ pravila, „chtějí mě provdat za starého Paddy Doe, poněvadž má pod horou stateček o stu jitrech. A co můžete udělat, Hanrahane,“ pravila, „udělejte písničku o něm zrovna tak, jak jste to udělal starému Petru Kilmartinovi kdysi tenkrát, když jste byl mlád, aby vstávaje lehaje cítil zármutek, který by ho přiměl, aby pomýšlel na collooneyský hřbitov a ne na ženění. A neotálejte s tím, neboť již na zítřek ustanovili svatbu a raději bych viděla vycházet slunce k dni své smrti než k tomuto dni.“

„Udělám o něm písničku, která mu způsobí hanbu a zármutek, ale pověz mi, kolik je mu let, neboť bych to rád dal do té písně.“

„Ó, je tuze starý. Je tak starý jako vy sám, Ryšavý Hanrahane.“

„Tak starý jako já“, pravil Hanrahan, a jeho hlas byl jako zlomen, „tak starý jako já; je mezi námi dvacet let a více! Je opravdu zlý den pro Owena Hanrahana, když ho mladá dívka s májovým květem na tváři pokládá za muže starého. To bolí!“ pravil, „zasadila jsi mi trn do srdce.“ (Yeats, W. B., *c. d.,* s. 33.)

Starý je tedy především ten, a to nám říká běžné použití slova, kdo se blíží konci života. Již z toho je ale patrné, s jak širokými významovými možnostmi musíme počítat, neboť *blížit se konci života* se nejen bude lišit kontext od kontextu, ale s ohledem na možnosti dožití v moderních společnostech i v rámci kontextu jediného, a to i s ohedem na další komparativní standardy, jak se ukázalo v textu W. B. Yeatse. S naznačeným běžným užitím se tedy nedostaneme příliš daleko. Uvedený, dle Ch. Overal tzv. *archetypální význam*, je tedy příliš široký a kontextuálně značně proměnlivý. I pokud se omezíme na první komparativní standard, je sice vytyčen, ale uniká bližší specifikaci. V této souvis-

losti pak Ch. Overall píše: „Lze předpokládat, že pojem stáří potřebuje revizi jak z toho důvodu, že se empirické podmínky našich životů mění, tak i z důvodů normativních, jež ji činí významnou pro otázku spravedlnosti a lidského štěstí (well-being). (Overall, Ch., *c. d.,* s. 14)

Budeme-li pokračovat v našich úvahách dál, ukazuje se jako jedna z možností reflexe významu *starého* analýza s ním spjatých konotací. Pohlédneme-li opět na běžný jazyk, jak jej používáme, pojí se adjektivum *starý* se dvěma třídami významů: a) s negativními a s b) pozitivními. K negativním pak může patřit: staré je to, co je nemoderní, zastaralé, neživé, zkostnatělé, nepružné, nepřizpůsobivé, odřené, poškozené apod. Naopak, pozitivní významy mohou být tyto: zkušené, moudré, tradiční, zakořeněné, stabilní apod. Každý čtenář se může sám zamyslet nad tím, co si s adjektivem *starý* může spojit. Bez ohledu na to, jak bohaté příklady budeme schopni uvést, je již z těch několika málo zřejmé, že adjektivum *starý* je vysoce nejednoznačné, s čímž se budeme dále setkávat i v příkladech z literatury, filosofie a šířeji společenských věd, ačkoliv je to také jedna z nejdůležitějších informací, kterou o druhém člověku zpracováváme. (Cuddy, A. J. C., Fiske, S. T., *Doddering but Dear: Process, Content, and Function in Stereotyping Old Persons,* s. 3.) Zároveň, jak poznamenává Ch. Overall, se jasně ukazuje i to, že v kulturách, jako je například ta naše, v nichž k hlavním hodnotám patří například *výkon, mládí, úspěch, užívání si* apod., bude dominovat spíše negativní významové pole. To může být, a také je, posíleno skutečností, že v moderních společnostech je smysl či význam života svěřen každému, nese si za svůj projekt zodpovědnost.

Lillian B. Rubinová k tomu ve svém článku *Tvrdá pravda o stárnutí (The hard truth about getting old*) píše: „Žijeme ve společnosti, která *mládí* uctívá, vynáší, balí a prodává tak neúnavně, že celý průmysl zaměřený na boj se stářím patří k nejžhavějším kandidátům růstu: plastičtí chirurgové, kteří existují proto, aby sloužili naši iluzi, že nevypadáme staří a že nebudeme ani staří a ani se jako staří cítit; miliardový kosmetický průmysl, jehož krémy a jiné prostředky slibují vyhladit vrásky a odmasírovat naši celulitidu; módní návrháři změnili značení oděvů tak, aby 50ti letá žena oklamávala sama sebe v tom, že stále nosí stejnou velikost jako na střední škole – vše to v marné naději, že můžeme obelhat sami sebe, naše tělo a čas. (Rubin, B. L., *c. d.,* kap. 1, překlad P.S.)

Není se tedy divu, že jazyková praxe v takto vyznačeném kontextu reflektuje akcenty, jež se s adjektivem *starý* ve spojení s člověkem především nabízejí. Výsledkem je vyhýbání se slovu *starý.* Je příliš spjato s negativními konotacemi. Může být dokonce ztv. nekorektní. Vzpomeňme na příklad ze Steinbeckova textu *Ny východ od ráje*. Jeho překladatel, jak jsme uvedli v poznámce, se rovněž vyhýbal slovům *starý* a *zestárnul,* a to volbou jen obtížně ospravedlnitelného *stát se dědečkem, zdědkovatět,* což je oto víc pikantnější v románu, jehož hlavní postavou je vlastně čas. Proto na místo *starý* může nastoupit a nastupuje *starnoucí, starší* nebo ještě lépe *senior* či *senioři,* kteří, a to stojí za pozornost, nejsou doprovázeni *juniorem* a *juniory*. Pokud bychom přijali perspektivu symbolického interakcionismu, který rolím rozumí vždy ve vztahu k protirolím, viděli bychom problém opět z jiného úhlu pohledu a opět velmi zřetelně – identita je kompexní soubor dílčích identit, smysl každé z nich je pak spoludán existencí protirole jakož i hierarichií jiných rolí a jejich vzájemným vztahem. Užití termínu *starší lidé, senioři* apod.

místo *staří lidé* má tedy za cíl zlehčit onu konotativní zátěž, jež se se *starým* pojí, stejně jako oslabit vazby utvářející identitu souvstažností k jiným rolím, jejichž ztrátou je právě stáří spoludáno. Snad by se dalo i říci, že jeho cílem je smysl zastřít nebo také zastřít skutečnost, že nemáme prostředky k jeho artikulaci. V této souvislosti opět Ch. Overal shrnuje: „Lze tvrdit s velkou pravděpodobností, že skrytý záměrem je sdělit, že lze být starší (než jiná osoba či osoby), aniž bychom byli staří. *Starší* je tak eufemismus, jehož cílem je zakrýt realitu.“ Overall, Ch. *c. d.,* s. 15.) Stejně jako se v politickém diskurzu setkáváme s tzv. politickou korektností, je touto korektností zasažen i diskurz týkající se starých lidí. I zde se tedy ukazuje význam filosofické reflexe způsobu, jimž o fenoménech, s nimiž se se setkáváme v životě, hovoříme.

Vezmeme-li v potaz právě uvedené, tedy a) že *starý* se pojí s celou řadou negativních konotací; b) že být mladý (výkonný, krásný, držící osud za svůj projekt pevně v rukou) je dnes primárně ceněnou hodnotou, zdá se velmi pravděpodobné, že význam slova *starý*, jak mu zvláště v moderních západních společnostech především rozumíme, je úzce spjat s tzv. *ageismem*. Opět Ch. Overal *ageismus* definuje těmito slovy: „Definuji *ageismus* jako předsudek, stigmatizaci, negativní diskriminaci a dokonce útlak zaměřený na konkrétní osobu nebo skupinu osob z důvodu jeho nebo jejich věku. *Ageismus* se může zaměřovat a zaměřuje se na mladé lidi včetně dětí, (…). Ale cílem *ageismu* je pravděpodobněji člověk starý (ať již je *starý* konstruován jakkoliv), který může být označován jako zatěžující, nic nepřinášející, lakomý, zapomětlivý, zaujatý, závislý, neschopný a dokonce senilní. (…) Ageismus tedy zhoršuje výzvy stáří, a to tím, že přispívá k negativním hodnotám spojovaným se stářím a k internalizaci strachu z toho být starý.“ (Overall, Ch., *c. d.,* s. 15.)

Lilly Rubinová ve stejném kontextu hovoří dokonce o *stigmatu:* „Ano, říkám stigma. Příkré slovo, vím, ale je to také slovo, jež vystihuje pravdu potvrzovanou sociálními výzkumníky, kteří neustále ukazují jak rasové a etnické stereotypy ustupují s postupem času a vzájemným stykem, ale nikoliv ty spjaté se stářím. A kdekoliv jsou stereotypy, tam jsou předsudky a diskriminace.“ (Rubin, C., *c. d.*)

Z prozatím uvedeného je tedy zřejmé tvrzení, jimž jsme zahájili tento oddíl, totiž, že otázka významu stáří je otázkou intimně náležející do oblasti praktické filosofie. Již jen jeho tematizace a problematizace v konfrontaci s běžným rozumění či tím, jak jazykový úzus pracuje se slovem *starý,* naznačuje řadu problémů a nebezpečí.

Pokud se ale nespokojíme pouze s naznačenou problematizací, můžeme si položit s Ch. Overall pozitivní otázku: Jak starý je starý? Odpověď by mohla nabýt formu tautologie. Starý je starý. Nicméně informativní bezvýznamnost této odpovědi naznačuje, že slova starý v položené otázce je pokaždé užito v jiném smyslu. Aby položená otázka měla vůbec smysl, musíme oba významy rozlišit. V češtině stejně jako například v angličtině existuje neutrální význam slova starý. Ptáme-li se, jak je kdo starý, ptáme se na chronologický věk a odpovědí je číslo. Přeformulujeme-li tedy hlavní otázku v tomto smyslu, pak se ptáme po věku, který již může být označen za věk stáří. Nicméně být starý není zcela jistě jen o chronologickém věku, jak velmi pečlivě ukazuje J. Baars. Na to poukazuje i skutečnost, že v případě dětství či adolescence tímto způsobem nehovoříme. Zcela jistě neříkáme, že být dítětem či adolescentem není věcí chronologického věku. J. Birren ve své knize *Teorie stárnutí: osobní perspektiva* (*The Theories of Aging*, s. 460, přel. P.S.)

k tomu pozamenává: „Pokud vezmeme soubory velkého množství dat ukazujících vztahy k chronologickému věku, vůbec nám to nepomáhá. Důvod je ten, že chronologický věk není příčinou ničeho. Chronologický věk je jen index a soubory dat ukazují vazby s chronologický věkem, ty ale nemají vnitnřní nebo kauzální vzájemné provázání."

Jak můžeme určit význam druhého výskytu slova *starý* v otázce? První možností je, že odkazujeme k biologickému stavu, a to k (1) tělesnému stavu korespondujícímu se stářím a také stavu (2) přibližujícímu se či blízkému smrti. Nicméně chronologický věk a biologický věk často nekorespondují. Světová zdravotnická organizace tak v této souvislosti píše: „Ačkoliv existuji obecně používané definice stáří, neexistuje obecná shoda ve věci věku, kterým se stáváme starými. Běžné užívání kalendářního věku k označení přechodu do stáří předpokládá ekvivalenci s biologickým věkem. Ale obecně se také uznává, že biologický věk a chronologický věk nejsou ekvivalentní."

Nicméně naší výchozí otázku *jak starý je starý* lze promýšlet z hlediska vztahu mezi biologickým a chronologickým věkem. Pokud připomeneme, že biologické stáří lze definovat dvojím způsobem, lze i onen vztah dvojím způsobem naznačit. Ad (A): zde je třeba vyjít z toho, že stáří samo o sobě není nemocí nebo souborem nemocí, ačkoliv nemoci stáří často doprovázejí. Mikrobiologický a gerontologický pohled, který můžeme najít například u L. Hayflicka v článku *Anarchie v gerontologické terminologii,* nám k tomu může říci následující: „procesy stárnutí jsou z definice ztrátou funkčnosti nebo kapacity a stárnutí je hlavní rizikový faktor ve vztahu k nemocem spjatým se stárnutím." Otázka *jak starý je starý* tedy může být formulována takto: Jaký je chronologickáý věk, kdy dochází právě k zmíněným jevům ztráty funkčnosti, kapacity a nárůstu rizika? Při jejím odpovídání ale narážíme na skutečnost, že ač je stáří spjato právě prostřednictvím negativních konotací s nemocemi apod., je skupina starých lidí nesmírně různorodá. A. Silvers k tomu ve svém článku *Příliš starý na to být zdravý?* dodává následující slova: „S ohledem na biologické změny spojené se stářím ne každý těmito změnami prochází v tom samém čase. Ani nelze říci, že je každé zhoršení spjaté s věkem stejně rozsáhlé pro každého. (…) k tomu je pak nutné doplnit, že moderní medicína, pokud na to samozřejmě máte, může mnohé zvrátit." (Silver, A., *c. d.,* s. 9, přel. P.S.) Vidíme tedy, že ona ztráta biologické funkčnosti, je zároveň univerzální i individuální. Ad (B) pohlédneme-li na relaci chronologického času a blízkosti smrti, narážíme opět na přinejmenším nejasnosti. Neboť i lidé, kteří žili jen krátce, zemřeli a naopak o řadě lidí s vysokým chronologickým věkem nelze beze všeho tvrdit, že jsou na sklonku života. Tudíž je přinejmenším problematické tvrdit, že lidé s vysokým chronologickým věkem stojí přímo před branami smrti. Nicméně samozřejmě platí poznámka G. Scarreho: „Pamatuji, že jsem četl o jednom velmi starém člověku, který značně překročil sto let, jenž se při každém svém probuzení ptal: Stále zde? Je zřejmé, že když někdo překročí extrémně vysoký věk, je hloupé počítat s mnoha dalšími léty." (Scarre, G., *Death,* s. 27, přel. P.S.)

Co lze tedy z předložených úvah vyvodit? Otázka *jak starý je starý* musí zvažovat empiricky objektivní fakta týkající se pravděpodobného nástupu poklesu biologické funkčnosti a pravděpodobný věk smrti. V případě předpokládaného věku smrti je pak samozřejmě nutné srovnávat podobné s podobným. Tedy v našem případě musíme brát alespoň z části v úvahu maximální věk dožití, s jakým se setkáváme u lidí. Ten můžeme nastavit podle slavné Jeanne Calment, která se dožila neuvěřitelných 122 let. Nicméně je

zřejmé, že tento údaj je mnohem méně závažný než průměrný věk dožití (*life expectancy*).

Tím se ale dostáváme k další obtíži. Průměrný věk dožití se totiž velmi liší. Liší se s ohledem na národnost či státní příslušnost. Této problematice se věnuje disciplína zvána biodemografie (*biodemography*), subdisciplína demografie využívající biologických poznatků a teorií. (Vasunilashorn, S., Crimmins, E. M., *Biodemography: Integrating Disciplines to Explain Ageing*, s. 63.) Jen pro přiblížení Světová zdravotnická organizace uvádí následující:

Česká republika: 79,2
Německo: 81
Polsko: 77,8
Rakousko: 81,9
Slovensko: 77,4
Rusko: 71,9
Spojené státy americké: 78,5
Čína: 76,4
Japonsko: 84,2
Somalsko: Sierra Leone: 53,1

V rámci jednotlivých národů se pak průměrný věk dožití může samozřejmě dále lišit, a to s ohledem na etnicitu, pohlaví, profesi.

Maximální délka života a průměrný věk dožití lze tedy považovat za velmi důležité koordináty. Zdá se totiž velmi neproblematické říčí, že Jeanne Calmentová a další z řad nemnoha dlouhověkých lidí byli velice staří. Zdá se ale také velmi rozumné tvrdit, že lidé, kteří buďto jsou nebo se blíží k průměrnému věku dožití vlastnímu zemi a demografické kategorii jsou staří. Je tedy smysluplné tvrdit, že v České republice být starým znamená mít okolo 79 let.

Tento pohled má velmi zajímavé implikace, na které opět upozorňuje Ch. Overall: být starým se kontextuálně liší. Zatímco v České republice jste staří, když se blížíte věku 80 let. V Sieře Leonne tomu bude dříve téměř o třicet let. Největší rozdíl podle Světové zdravotnické organizace je pak mezi Japonskem (84,2) a Lesotho (52,9), což hranici 30 let dokonce překračuje. To, co konstituuje *stáří* tedy není jen funkcí prožitých let, ale funkcí geografické a demografické situovanosti. Ch. Overall to uzavírá takto: „Veřejné vnímání stáří (*old age*) může ve skutečnosti přispívat, cestou sociální politiky, k tomu, jak dobře, nebo jak špatně jednotlivci stárnou. Může například ovlivnit jaký typ zdravotní péče je starým lidem poskytován, jaký typ bydlení pro ně bude dostupný, jak budou dostupné spoje, jaký typ práce (placené či neplacené) jim bude umožněn nebo jaký mohou očekávat. Být starý tedy není takovým stavem, který bychom mohli jako jednotlivci změnit nebo oddálit jednoduše uvážlivými a ctnostnými volbami o stravování, cvičení, pití, kouření a užívání léků. Naopak se zdá, že stáří je determinováno z větší části sociálními silami, které mohou nebo nemusí dobré jídlo činit dostupným, zdravou práci možnou, apod. (…) Stáří je, alespoň z části, výraz sociální politiky, (…).“ (Overall, Ch., *c. d.*, s. 20)

I přes užitečnost této definice stáří je zřejmé, že se jedná jen o nedokonalý nástroj, a to především z toho důvodu, že statistika průměrného věku dožití se skládá z řady údajů, které ji ovlivňují: úmrtnost dětí, úmrtnost rodiček apod. Proto má smysl uvažovat ještě o jednom významu stáří, který je interpretován pomocí konceptu životní fáze (stage), začátek fáze stáří pak může být vymezen například důchodovým věkem. Světová zdravotnická organizace k tomu dodává: „Většina rozvinutých zemí přijala chronologická věk 65 let jako definici stáří. (…) Ačkoliv je tato definice do jisté míry arbitrární, je mnohdy spjata s věkem, v němž lze žádat o přiznání důchodu."

Samozřejmě vstup do důchodového věku je jen jednou z mnoha možností uvažování o stáří jako o fázi života. Jiným příkladem může být pojímání života jako příběhu, který se blíží ke konci tehdy, je-li vše podstatné již odvyprávěno. Nebo, abychom se nyní vrátili k příkladu uvedenému z Steibeckova románu *Na východ od ráje*, když již ztratíme sílu dál bojovat.

2.3 Test

1. Zamyslte ne nad rozdílem mezi slovy starý a senior.

2. Bez dlouhého přemýšlení napište, co se vám vybaví v mysli, když slyšíte slovo starý a senior. Zamyslete se nad konotacemi,

3. Zamyslete se nad motivací i ospravedlnitelností tzv. jazykové korektnosti.

2.4 Shrnutí výkladové části

V druhé kapitole jsme se seznámili se svěmi hlavními problémy: a) s problematickým využitím slova starý, které je z celé řady důvody překryto slovy starší či senior; b) s problémem určení stáří k tzv. chronologickému věku, kdy se jako zvláště důležité ukázalo přihlížet ke geografické situovatnosti.

2.5 Korespondenční úkoly

1. Vypracujte tabulku průměrného věku dožití s využitím informací Světové zdravotnické organizace.

2. Průběžně sledujte média a zamyslete jak (v jakých kontextech, s jakými konotacemi, jakými jazykovými prostředky) se v médiích (např. v reklamě) hovoří o starých lidech či jak je nakládáno s tématem stáří.

3. Zamyslete se nad příčinami starnutí západní populace a své důvody uvěďte od tabulky podle závažnosti.

2.6 Odpovědi na otázky



Zde uveďte písemně své odpovědi:

3 STÁŘÍ A STÁRNUTÍ V ANTICKÉM (ŘECKÉM A ŘÍMSKÉM) SVĚTĚ – DVA KULTURNÍ KNTEXTY, DVA POHLEDY NA STÁŘÍ

3.1 Úvod

V textu kapitoly *Stáří a starnutí v antickém (řeckém a římském) světě – dva kulturní kontexty, dva pohledny na stáří* se studenti seznámí s tím, jak byl fenomén stáří ve vztahu k člověku nahlížen v antickém světě. Důvod toho, proč pojednávat otázku významu stáří v takto časově velmi vzdáleném kontextu, je při tom dvojí: a) antický svět či kultura je nepochybně kolébkou kultury naši; b) antický odkaz nabízí stále velmi inspirující pramen pro promýšlení významu stáří, který, jak jsme viděli v předcházející kapitole v souvislosti s ztv. *ageismem,* není vůbec neproblematický, neutrální či významově stabilní. Porozumění významu stáří a stárnutí tak komparativní perspektika nabídnuta v této kapitole může jen přispět. K tomu pak přistupují ale i pozitivní možnosti, na které poukazuje zvláště M. Nussbaumová v *Love´s Knowledge*, kde analyzuje obraz stáří v Homérově díle respektujícím racionalitu volby přiměřenou lidské situaci života v čase.

PRŮVODCE TEXTEM

Studenti se v textu druhé kapitoly seznámí se základními prameny, které můžeme využívat ve snaze popsat antické chápání stáří jako etapy běhu života. Zároveň se studentí seznámí s napětími, která v obou probíraných kontextech (řeckém a římském) můžeme identifikovat. Jejich promýšlení při se při tom bude pojit, alespoň v tom lepším případě, s uvědměním si zbytečnosti perspektivy, již bycho mohli nazavat perspektivou *ageismu,* aniž bychom ale zároveň stáří zakrývali eufemismy.

CÍLE KAPITOLY

Cíle kapitoly jsou v zásadě tři: a) seznámit studenty s řeckým rozuměním stáří; b) římským rozuměním stáří; c) srovnáním s perspektivou každého z nás.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Starý člověk, ztráta, fáze života, starý muž, stará žena, biologické vymezení, sociální či generační vymezení, ambivalentní rozumění stáří.

3.2 Výkladová část

V předchozí kapitole jsme v mnoha ohledech problematizovali význam pojmů *starý* a *stáří.* Již z tohoto krátkého exkurzu se ukázalo, že možností je přinejmenším několik. To, s čím jsme se pak setkali, byly možnosti, jež nám jsou i dnes v porozumění přístupné. Jeden důležitý faktor pro proměnu významu zmíněných pojmů jsme však záměrně ponechali stranou, ač jsme jej na několika místech explicitně zmínili. Tímto faktorem je kulturní a historický kontext. Význam *stáří* a *stárnutí* se totiž mění i se změnou tohoto kontextu. Proto tematizace kontextuálních proměn je stejně tak důležitá pro porozumění problematiky *stáří* a *stárnutí,* jako jeho možné současné promýšlení. V této kapitole se tedy zaměříme na to, jak bylo tomuto pojmu i fenoménu rozuměno v antickém světě. Budeme se při tom opírat o úvahy Thomase M. Falknera a Judith de Luce.

Obracíme-li se k antickému kontextu, musíme se nejprve zamyslet nad prameny, které máme k dispozici, totiž takové prameny, které se k problematice stáří nějakým způsobem vyjadřují. Učiníme-li tak, zjistíme velmi záhy, že stojíme v poměrně obtížné výkladové situaci. To se velmi názorně dá ukázat, pokud si tyto prameny schématicky představíme:

Homér
Hesiodos
Mimnermus
Solon
Pythagoras
Pindar
Sofokles
Empedokles
Herodotos
Sokrates
Thukydides
Hippocrates
Alcmeon
Platón
Aristoteles

V úvodu našeho textu jsme řekli, že téma stáří a stárnutí do značné míry uniká pozornosti filosofů. To stále platí. Nicméně ptáme-li se po pramenech, z nichž bychom mohli interpretovat význam *stáří* a *starnutí* v antickém kontextu, jsme jak je patrné z uvedeného výčtu v poměrně komfortní situaci, ačkoliv musíme brát v potaz i slova T. Falknera a J.

de Luce: „Staří lidé byli velmi často, a to spíše jako třída než jako jednotlivci, velmi vzdáleni od tradičních center moci (politické, právní a vojenské). Nicméně toto bylo kompenzováno vysokým postavením v literatuře. V ní pak nacházíme rozličnost pramenů a bohaté odkazy k *stáří* (*old age*), ačkoliv přinejmenším ze dvou důvodů.“ (Falkner, M., Luce, J., *c. d.,* s. 4, přel. P.S.) Oněmi důvody, jež stojí za zmínku, pak jsou: a) humanismus řady textů, které si za téma berou poslední fáze života; b) věk jako konceptuální systém může být velmi produktivním literárním pramenem. Jinými slovy řečeno, téma věku a konkrétněji *stáří* může plnit instrumentální roli, jejímž účelem není téma stárnutí samého. Opět k tomu můžeme využít slova M. Falknera a J. de Luce: „Drsně řečeno, texty někdy mluví *o* stáří; jindy však mluví *prostřednictvím* stáří o něčem jiném, (…). (Falkner, M., Luce, J., *c. d.*, s. 4, přel. P.S.)

Je-li tomu tak, pak se nacházíme v situaci, kdy téma stáří v antickém kontextu vyžaduje stejný přístup jako jiný tematika zabývající se marginalizovanými skupinami (ženami, otroky). Ještě jinými slovy, literární prameny mohou být využity jen s nejvyšší mírou opatrnosti a vždy v komparativní perspektivě.

Začněme tedy významem stáří v antickém Řecku. A zde se musíme obrátit nejprve k Homérské tradici či k tzv. archaickému období. Zvláště v tomto případě pak platí, že význam má tento exkurz přinejmenším trojí: a) porozumíme v aspektu stáří jednomu z nejvýznamnějších kulturních pramenů; b) porozumíme proměnám, jež se v souvislosti s rozvojem filosofie a věd udály ve vztahu ke stáří; c) budeme schopni identifikovat alespoň několik málo filosofický relevantních pasáží, jež mohou sloužit i naší reflexi. Zaměříme se při tom na následující momenty: a) stáří a lidský úděl; b) staří a jeho projevy; staří lidé jako specifická sociální skupina; b) stáří v životě člověka.

Ad a) smrt a v některých případech i stáří ukazuje Homér jako neoddělitelnou součást lidského života.Tento nutný vztah pak lze promýšlet v několika rovinách. Za prvé je smrtelnost znakem, jenž odlišuje člověka od boha. Ve třetím zpěvu slavné *Odyssei* můžeme číst tato slova Pallas Athény Télemachovi:

> „Mladíku, jaká ti řeč teď vyklouzla z ohrady zubů?
> **Bohové snadno, když chtí, též zdaleka zachrání muže**!
> Já bych si raději přál, byť mnohé strasti mě stihli,
> opět přijít domů a spatřit den návratu svého,
> nežli se ihned vrátit a zhynout u svého krbu,
> právě jak Agamemnón své ženy Aigistha zradou.
> Arciže **odvrátit smrt, všem společnou, nelze ni bohům**,
> kdyby i sebe kdo jim byl milejší, jakmile jednou,
> zhoubný úmrtí los (*moira*) jej zachvátí zarmutku plný.“ (Homéros, *Odysseia,* III, 229–238.)

Člověk je nejen na rozdíl od bohů smrtelný, ale jeho smrt je nevyhnutelná. Bohové, jež jsou nesmrtelní také díky své potravě – *nektaru* (nec/tar: smrt-překračující; ne/ctar: neumírající; Levin, S., *The Etymology of Nektar: Exotic Scents in Early Greece,* s. 40.) nemohou ovlivnit zda příjde, neboť nutně příjde, ale přece jen mohou smrt člověka dočasně

odvrátit. Jak naznačuje užití slova *moira* (los, úděl, osud), je každému člověku vyměřen určitý rozsah života. Protože se jedná o důležitá moment i ve vztahu k stáří, neboť jen některým a nemnohým je souzeno stáři se dožít, podívejme se na velmi napjatou situaci boje Achilla a Aineiáse před Trojou, jak ji nacházíme v *Illiadě*:

„Ahilleus zatím
meč svůj vytasil ostrý a zuřivě vyrazil na něj,
strašlivým hlasem křiče.
V tom pozdvihl Aineiás rukou
balvan veliké tíže – dva muži by sotva ho nesli,
jací nyní jsou lidé – on jediný snadno jim mával.

Byl by ho býval ještě, jak útočil, balvanem praštil
v přilbu neb veliký štít – však ten by mu odvrátil zhoubu –:
mečem však Péléovec by býval zblízka ho zabil –
bystře však Poseidáón jej zahlédl, Zemětřas slavný.
Bez dlení k nesmrtným bohům se ozval těmito slovy:
„Žel, jest velmi mi líto, že Aineiás, hrdina chrabrý,
má být Achillem zabit a sejít v Hádovo sídlo,
Apolla, Jistého Střelce, jsa poslušen vybídky k boji,
bláhový – žalnou zhoubu mu odvrátit nebude moci!
Avšak nač má onen, jsa bez viny, snášeti strasti,
zbůhdarma, pro cizí žal, vždyť libé oběti vždycky
Aineiás dává bohům, již bydlí na nebi širém.
Nuže, teď *my* zas hleďme jej vyvést z dosahu smrti,
aby se Kronův syn pak nehněval, kdyby mu zabil
Achilleus tohoto muže – **vždyť uniknout dáno mu losem**,
aby tak bez dítek nebyl a beze stop nezmizel zcela
Dardanův rod, jejž nejvíce Zeus měl ze synů v lásce,
kteří se zrodili z něho a ze žen smrtelných rodem;
neboť Priamův rod již Kronovec v nenávist pojal,
pročež nad lidem trojským teď Aineiás povládne mocně,
po něm i synové synů, již v příštích dobách se zrodí.“
(Homéros, *Illiás,* XX, 283–308)

Pomocí uvedených textů můžeme ukázat, jak je smrt *nadpřirozeně* (supernatural) podmíněná, tzn. je dána osudem (*moirai*), tedy božského původu. C. E. Finch k tomu dodává, že tato perspektiva *nepřirozené podmíněnosti* (*supernatural causation*) se vztahuje také na zdraví, stárnutí a dlouhověkost. (Finch, C. S., *Evolving Views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural,* s. 358.)

Ad b) zdá se velmi pravděpodobné, že v Homérově *Illiadě* nacházíme první antický literární doklad o existenci zvláštní sociální skupiny starých lidí. (Finch, C. S., *c. d.,* s. 358.) V právě uvedeném textu nacházíme tyto literární obrazy:

„Kolem Priama krále rek Panthoos, Thymoités stařec,
Klytios, Hiketáón, druh Areův, statečný Lampos,
Anténór, Úkalegón, dva mužové nad jiné moudří,
všickni to starší lidu, tam seděli nad Skajskou branou.
Stářím přestali válčit, však zdatní řečníci byli,
cikádám podobní jsouce, jež za léta na větvích stromů
sedí porůznu v háji a tenkým zpívají hlasem;
podobně trojští vůdci tam ve věži seděli spolu.“
(Homéros, *Illias,* III, 146–153.)

„Hojný na sněmu lid byl shromážděn: jednali právě
o sporu: občanů dvé stran náhrady rozepři mělo
za muže zavražděného: vrah tvrdil, že zaplatil všecko,
dávaje důkazy lidu, sok popíral, že by co dostal.
Avšak přáli si oba, by znalý je rozhodl soudce.
Lid, jak komu kdo přál, svůj souhlad najevo dával.
Héroldi hlučící lid tam tišili, starší pak lidu
na křesla kamenná sedli a v posvátném okruhu soudním
héroldů zvučných hlasů v své pravici drželi žezlo,
s kterým vstávali s křesel a po řadě činili nález.
Zároveň uprostřed nich dvé talentů leželo zlata
za dar pro toho soudce, jenž nález nejlepší podá.“
(Homéros, *c. d.,* XVIII, 497–508.)

V uvedených textech tedy můžeme najít vymezení sociální skupiny starých lidí, již byla určena poradní a soudcovská role. Nestor je pak zřejmě nejznámnějším z rádců. Velmi zajímavé je pak srovnání s popisy zdravotní kondice starých lidí. Soudcovská a poradní role totiž zcela jistě vyžaduje nemalou mentální kompetenci. C. S. Finch k tomuto srovnání dodává, že velmi důvěryhodné obrazy ubývajících sil a ztrácejícího se zdraví naprosto nekorespondují s absencí mentální inkompetencí starých lidí. Dokonce i starý Argos, který při Odysseově návratu neumí ani pozvednout víčka, nijak není postižen demencí. Závěr C. S. Finche je tedy ten, že v tomto ohledu je homérská literatura velmi nepravdivá, ač nutno dodat, že na realismu nepostrádá tam, kde naznačuje jen malou poslušnost vůči radám ze strany mladších generací.

Ad c) zamyslíme-li se nad velmi konkrétní otázkou vztahu stáří a člověka, nabízí nám dle M. C. Nussbaumové homérská literatura velmi inspirativní odpověď, která nám má i dnes co řici. Tím významným textem, jejž si M. C. Nussbaumová volí za východisko svých úvah je pasáž z Odysseje, v níž Odysseus opouští bohyni Kalýpso. Tento text si pak v rámci korespondenčního úkolu dohledejte a zodpovězte níže položené otázky.

Další informace, již bychom si měli osvojit, je tato. Řekové také stáří pojímali jako jedno ze čtyř období či fází (*aetatis*) života. První zmínky o tomto chápání *cursus aetatis* (*běhu života*) jsou spojovány již s Pythagorou. Diogenes Leartský, slavný doxograf 3. stol., nás informuje, že:

„[Pythagoras] rozdělil lidský život do čtyř částí. Dvacet let pro chlapce, dvacet let pro mladíka, dvacet let pro muže a dvacet let pro muže starého; a tyto čtyři periody odpovídají čtyřem obdobím roku, chlapectví jaru, mladictví létu, mužství podzimu a stáří zimě." (Burrov, s. 14)

Ovidius ve svých *Metamorfozách*, jež byly zvláště důležité pro středověké rozumění etapám života, píše:

„Nevidíš rok, jak ve čtverou tvářnost vždy postupně vchází,
jako by životu lidí své trvání připodobňoval?
Nové, když nastane jaro, je jako kojenec něžný,
žije své dětství, v němž osení útlé a křehoučké ještě
plní se bujarou šťávou a nadějí rolníky kojí.
Tehdy vše pučí a kvete a pestrými barvami květů
bujné lučiny hrají, strom mladičkým listím se halí.
Po jaru nastává léto, rok sílí a mohutní kvapem,
statný jinoch je z něho. Věk žádný nemá víc síly,
žádný plodnější není a zápalem nehoří větším.
Začíná podzimek potom; již není v něm mladého žáru,
ale je zralý a klidný a mezi mládím a stářím
mírné a vlahé má teplo a do skrání jíni se vkrádá.
Konečně přichází stařecká zima, jde třesavým krokem,
vlasy nemá již žádné, a má-li, jsou úplně bílé.
Stále a bez prodlévání i naše těla se mění.
Čím jsme bývali večera, čím jsme dnes, tím nebudeme zítra.
Bývali kdysi dnové, kdy jako zárodky pouhé,
jako naději lidí nás skrývalo mateřské lůno.
Příroda umělkyně pak přiloží obratné ruce,
Nenechá ukrytá těla dál tísnit se v děloze matek,
ale na světlo denní jim pomůže z úzkého bytu.
Nemluvně, zrozené na svět, čas nějaký bezmocně leží,
brzy se batolí pomalu po čtyřech po zvyku zvířat;
potom padajíc stále a nemajíc v kolenou síly,
pozvolna staví se zpříma, když oporu ve svalech získá.
Konečně silné a hbité v čas mládí šťastného příjde,
projde jinošskou dobu a po době mužnosti zralé
schýlenou cestou se ke stáří šine, jež blízké de smrti.
Podlomí bývalou sílu ten věk a uspíší konec.
Naříká Milón, ten zestárlý atlet, jak ochablé

paže, jež silou a mocnými svaly kdys podobny byly
Hérakleovým, mu bezvládně visí a mdlé jsou a slabé.
Pláče i Helena krásná, když v zrcadle stařecké vrásky
spatří, a v duchu se ptá, proč dvakrát ji unesli muži.
Čase, ty zhoubo všeho, a ty, ó závistné stáří,
vy, ach, bořítе všechno! Když ohlodá všechno zub času,
všechno, co na světě je, vy zničíte povlovnou smrtí."
(Ovidius, *Proměny,* s. 411-412)

Pokud se pokusíme představit schema fází života, můžeme to učinit následujícím způsobem, který, a na dávajte pozor, rozlišuje muže a ženy:

Fáze života mužů:

1. dětství – dítě (pais)
2. mladá dospělost – mladý dospělý odlišující se od dítěte fyzickou zralostí (*neos* nebo *kouros*)
3. mužství (*akmê*) – vrchol života bez distinktivních známek
4. stáří – starý muž (*gerôn* nebo *presbys*)

Fáze života žen:

1. dětství – dítě (*pais*)
2. mladá žena – pohlavně zralá ale neprovdaná (*korê*; jakožto panna *parthenos*)
3. zralá provdanná žena (*gynê*)
4. stará žena (*graia*)

Toto rozdělení období života člověka je třeba považovat za primární. Reflektuje totiž přirozené, tedy nevědecké pojímání běhu života jako života v čase, což velmi ostře zaznívá zvláště v závěru ukázky z *Proměn*. Budeme se mu níže ještě věnovat, nicméně již na tomto místě dodejme, že není klasifikací výlučnou. Jinou nacházíme v oblasti psychologie či biologie, a její klasickou formulaci, jež měla formativní vliv i na pozdější vědecké podoby teorie období života ve středověku, nacházíme u Aristotela v jeho slavném textu *O duši* (3, 12, 434, 22-6):

„Vyživovací duši má nutně všechno, co žije, a má duši od svého vzniku až do svého zániku. Neboť všechno, co má přirozený vznik, nutně roste, rozvíjí se a odumírá, a to bez přijímání potravy jest nemožné."

Pokud se vrátíme k nebiologické klasifikaci a srovnáme průběh života muže a ženy, vidíme, že nejsou srovnatelné. Nejmarkantnější rozdíl spočívá v tom, že vývoj života ženy je jednoznačně určen biologickým komparativním standardem, tedy schopností ženy

rodit. Stará žena (*graia*) je vymezená již zaniklou možností mít děti. Odborněji řečeno, menopausa u žen v řeckém kontextu označovala přechod do poslední fáze života. Je ve vztahu k ženám jednoznačně určitelným *komparativním standardem*. V případě mužů je třeba komparativní standard hledat nikoliv jen v oblasti biologické ale snad především v oblasti společenské. Tomu můžeme rozumět následujícím způsobem. Ačkoliv ve starověkém Řecku neexistovalo něco takového jako důchodový věk, muži totiž pracovali obvykle tak dlouho, dokud mohli, přece jen věk 60 let byl mezníkem. V tomto věku, přesněji ve věku 59 let, již například athénský muž nebyl vázán vojenskou službou a šedesátiletý urozený muž ve Spartě mohl být volen do tzv. *gerousie*, tedy do rady starších. Rovněž mezník 60 let jako velmi dobrý komparativní standard může být potvrzen velmi častým věkem, tedy přibližně 60 lety, kdy otec předával svému synovi majetek (*oikos*) do správy. To lze také vyjádřit jinak. Muž se vstupoval do poslední fáze života přibližně ve chvíli, kdy jeho syn (přibližně 30 let) přejímal jeho roli hlavy domácnosti (*oikos*) a stával se dospělým či zralým mužem. Ještě jinak lze mezník přechodu do stáří vyjádřit tak, že od starých lidí se již nevyžadoval výkon úředních povinností. (Lenka Blechová–Čelebič, s. 43.)

Velmi informativní analýzu opírající se o řadu klasických pramenů můžeme najít v článku Laury Nashové *Concepts of existence: Greek origins of generational thought*. V tomto textu pak můžeme číst: „I přes nejednoznačnost označování je generační identita (fáze života, *stages of life*) v Řecku snadno rozpoznatelná, neboť věky (*ages*) mají rozdílné charakteristiky a konotace.“ (Nash, L., *c. d.*, s. 5, přel. P.S.)

Rozlišením fází života jsme sice již mnohé naznačili, nicméně u rozvinutí obsahu poslední fáze ještě zůstaneme a podíváme se s jakými konotacemi se pojí. Začněme tedy tím, že především s konotacemi negativními. Homér i Hésiodos popisují *gerôs* jako „odporné“, „prokleté“, „obtížné“, „zarmoucené“. V slavném textu *Díla a dny* a je dokonce smrtelné, tedy stářím postihnuté železné pokolení popisováno jako důsledek pádu či neposlušnosti:

„Kéž bych nepatřil já sem do rodu pátého lidí!
Kéž bych byl zahynul dřív´ nebo později teprv´ se zrodil!
Nyní žije tu železný rod; ti nebudou ve dne
prosti strastí a běd, ni za noci záhuby prosti;
tíživé starosti vždy jim budou působit bozi,
(přec však i pro ně zlo bude smíšeno s nějakým dobrem)
Jednou zahubí Zeus rod tento **smrtelných** lidí,
jakmile šedivý vlas bude na skráni novorozenců.
Otec vlastním dětem, ni děti vlastnímu otci,
ani druhovi druh, nebo příteli hostinný přítel,
ani bratrovi brat již nebudou milí jako dříve.
Děti přestanou ctít své rodiče stižené stářím,
nezdrží od nich hanlivých slov ni potupy mrzké,
ničemní, božské nedbalí msty; svým rodičům starým
výživy nebudou přát; tak pěstní zavládne právo (…).
(Hesiodos, *Báseň rolnická. Díla a dny,* s. 13.)

Další jako Mimnermus či Euripides píšou o „obtížném a odporném stáří“ či „hrobovém a smutném stáří“. Sófokles pak v *Oidipovi na Kolómu* užívá zřetězení negací „bez síly, přátel a lásky“. V příkladech bychom při tom mohli pokračovat dál. Ptáme-li se spolu s T. Falknerem a J. de Cuce (Falkner, T., Luce, J., *c. d.,* s. 7) po příčině tohoto odporu, nabízí nám Cicero tuto odpověď v jednom z prvních textů věnovaných stárnutí *Cato starší o stáří* (Cato maior de senectute):

„Když si vše v duchu shrnu, nalézám čtyři obvinění, kvůli nimž by se mohlo stát ubohé:
za prvé, že odvádí od činnosti,
za druhé, že oslabuje tělo,
za třetí, že připravuje skoro o všechny rozkoše,
za čtvrté, že nemé daleko od smrti.“ (Cicero, *Cato starší o stáří,* s. 29.)

Pokud bychom se ale omezili pouze na tento pesimistický pohled na stáří, zcela jistě bychom opomněli dva velmi významné momenty významu stáří v antickém Řecku. Prvním se ukazuje ve spojení stáří a moudrosti, druhý pak v tom, co bychom snad mohli nazvat přitakáním stáří jako údělu člověka. Pokud na ně pak chceme poukázat, stojíme v prvním případě ve velmi snadné situaci. Stačí si totiž vzpomenout na Nestora v Homérově Íliadě či trojskou radu starších. V případě druhém si rovněž vystačíme s Homérem a zvláště s jeho Odysseiou, ačkoliv její sdělení již není tak explicitní či na první pohled patrné.

3.3 Otázky

1. Prostudujte si pasáž, v níž Odysseus vysvětluje Kalypsó své rozhodnutí vrátit se ke své ženě.

2. Zamyslte se nad racionalitou Odysseovy volby.

3.4 Závěr

Ve třetí kapitole jsme se seznámili s obrazem stáří v antickém kontextu. Tento exkurz do dějin je nesmírně zajímavý a také poučný. Viděli jsme totiž, že antické zdroje jsou velmi realisitické, totiž nic na stáří nepřikrášlují a popisují barvitě zvláště jeho stinné stránky. Nicméně tato věrnost je vyvážena zvláštní racionalitou, jež operuje s přesvědčením, že stáří je fází lidského života, jemuž samému je rozuměno analogicky k cyklickému vývoji ročních dob apod. Zvláště tento kontext je důležity pro moderního čtenáře. Stáří totiž, i přes celou řadu ne zrovna příjemných projevů, je součástí života a tento kontext mu dává smysl.

3.5 Odpovědi na otázky

Zde uveďte odpovědi na otázky:

3.6 Úkol k zpracování



Zamyslete se nad tím, proč uvedené obrazy stáří, např. v *Proměnách,* nelze chápat jako negativní v to smyslu, v jakém *ageismus* stáří prezentuje.

4 ANTICKÁ FILOSOFIE A OTÁZKA STÁRNUTÍ – MONISTICKÁ A PLURALISTICKÁ PERSPEKTIVA

4.1 Úvod

V úvodu našeho textu jsme naznačili, že otázka starnutí se stává vlastním tématem filosofie jen velmi zřídka. Předchozí kapitola to pak dokládá tím, že jsme se v ní opírali především o literární texty. Zároveň jsme ale zmínili, že ač mnohdy filosofie ve vztahu k stáří mlčí, je možné i užitečné v některých případech na problematiku stáří aplikovat její výsledky či možnosti, které nabízí. Ve čtvrté kapitole *Antická filosofie a otázka stárnutí – monistická a pluralistická tradice* se tedy zaměříme na to, jak využít tzv. pluralistické etické teorie jako možného etického hlediska, a to i v případné souvislosti s tzv. pomáhajícími profesemi.

PRŮVODCE TEXTEM

V následujícím textu se studenti seznámí s rozdílem mezi monistickým a pluralistickým etickým stanoviskem s tím, že rozdíl bude pojednán v aplikaci na problematiku stáří. Nejprve tedy bude zdůvodněn význam navrhnuté perspektivy, poté bude analyzovana s ohledem na svůj původ a nakonec zváženy její dusledky.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je upozornit studenty na skutečnost, že hluboká tradice praktické filosofie (zde etiky), jejíž kořeny můžeme nalézt v antickém Řecku, je stále velmi nosná a využitelná, a to zvláště je-li našim tématem starý člověk, který mnohdy již mnohého není schopen.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Etika, pluralismus, monismus, souměřitelnost, ztráta.

4.2 Výkladová část

V oblasti sociálních věd zaujímají velmi významné postavení tzv. marginalizované skupiny. Jedná se o skupiny, jež se z řady důvodů nacházejí na společenském okraji, nebo jim přinejmenším tato situovanost hrozí. Cílem řady sociálních věd je pak také s tímto fenoménem marginalizace pracovat a snažit se jej či jeho důsledky pokud možno zmírňovat. V těchto snahách se pak zrcadlí především společenský zájem, neboť marginalizace je signálem disfunkcí či problémů, jež v předivu složitých společenských vztahů nemohou být ignorovány bez závažných negativních důsledků. Lze ale také jen obtížně popírat, že tyto snahy jsou také projevem přirozené lidské ochoty pomoci či poskytovat pomoc. Nicméně nehovořili bychom o marginalizovaných skupinách, kdyby realita či možnost marginalizace nesehrávala trvale významnou roli. Osoby, jichž se tedy toto ohrožená týká, se do centra zájmů nevzcházejícího z oblasti sociálních věd, pomáhajících profesí a náhodných individuálních podmínek dostávají jen v omezené míře a často značně zkreslujícím (stereotypizujícím, stigmatizujícím) způsobem (Nussbaumová, M., C., Levmore, R., 2017, s. 22). Zvláště populární média pak mohou být v tomto ohledu velmi dobrým či snad odstrašujícím příkladem, neboť jsou právě v zajetí řady stereotypů či soudobých ideálů mládí, krásy, úspěchu, nezávislosti, bohatství, výkonu či užívání si. (Clarke, Bennett, Liu 2014, 26 – 33.)

Pokud si pak opět položíme otázku z úvodu našeho textu, jak si na tom stojí filosofie, můžeme být rozhodně překvapeni, neboť přinejmenším od dob Sókratových je západní filosofie orientována především, nikoliv však samozřejmě výlučně, na jedince, jenž je vskutku mnohého schopen, což v novověké a moderní filosofii získalo konkretizaci v ideálu autonomie jako schopnosti být sobě vládcem. (Cole 1992, i – xv; De Luce 1992, 3 – 39; Troyansky 1992, 40 – 61.) Není tedy divu, že marginalizované skupiny, a nás zde budou zajímat především senioři či již lépe *staří lidé*, také stojí spíše na okraji zájmu filosofů, což může být s ohledem na sociodemografické proměny moderních společností dlouhodobě neudržitelné. (Baars, J., 1997, 259; Baars, J., 2010, 105 –120; Overall, Ch., 2016, 13 – 30; Rentsch, T., 1997, 263 – 271.) To nakonec i dokládá i mírné narůstání zájmu ve filosofii o fenomén stárnutí, který byl až na malé výjimky zastíněn spíše konečností (smrtí) člověka.

Těmito poznámkami se dostáváme k významnému průsečíku sociálních věd a filosofie. Do marginalizovaného postavení se totiž velmi často dostávají ti, kteří postrádají jednu nebo více kompetencí, a to znalostních, fyzických i kognitivních či také společenských. Jejich společným jmenovatelem je tedy *ztráta* či *nedostatek* (Nussbaumová, LEVMORE 2017, 19). Filosofie a sociální vědy spolu s pomáhajícími profesemi se budou dotýkat právě tam, kde *ztráta* vystupuje do popředí a stává se sice problematickým ale také svým způsobem akceptovaným doprovodným jevem lidského života. Z hlediska obrazu autonomního subjektu (ideálu), jak jej poskytuje například Kantova či Rawlsova filosofie, abychom si tedy pomohli nejvíce využívanými příklady velmi vlivnými v praktické filosofii posledních let, se může stát, že důstojnost druhého bude založena spíše v naší povinnosti (je-li vůbec něco takového možné) a nikoliv v požadavku *dobrého života* druhého. To ale není jediná cesta, kterou nám dlouhá tradice evropské filosofie

odkazuje. Vedle těchto náročných koncepcí člověka totiž stojí také ta, jež přímo na možnosti *ztráty* stojí a v současném teoretickém diskurzu získala označení *pluralismus* (Apfel 2011, 1 – 42). Cíle následujícího textu pak jsou: a) vyjít z možnosti *ztráty* a naznačit způsob, jimž je v pluralistickém kontextu tradičně uchopena, a to v konfrontaci s monistickou perspektivou (Rentsch 1997, 264); b) vztáhnout získané poznatky na vybranou specifickou skupinu ohroženou marginalizací, totiž na staré lidi; c) naznačit možný přínos pluralistické perspektivy pro práci s nimi.

Jak jsme již zmínili výše, můžeme se k vymezení pluralismu přiblížit pomocí *ztráty*. To je jistě velice široký pojem, pod nějž můžeme zařadit mnohé. Nicméně v přihlédneme-li k původnímu kontextu jeho rozvíjení i k jeho reaktualizaci v ještě velmi nedávné kapitole dějin filosofie, zjistíme, že je *ztrátě* rozuměno zvláště ve smyslu vždy hrozícího nesouladu či vždy hrozící disharmonie v naších životních projektech, plánech, představách. Jinými slovy řečeno, v základu pluralistického myšlení stojí přesvědčení, že *nemůžeme mít vše,* že ideální život je nedosažitelný nebo jen velmi zřídka a i přes všechny naše snahy se *ztrátě* nemusíme vyhnout. Nakonec takto podstatu pluralismu lapidárně vyjádřil již starověký historik Hérodotos s odvoláním na slova Solónova.

Připomínky Hérodota působícího v 5. století před naším letopočtem při tom není vůbec libovolná, ale odkazuje nás do velmi významného kontextu, který bychom mohli chápat jako svého druhu křižovatku dějin etického myšlení. Hérodotos totiž patří do stejného kontextu jako Sókrates a Platón, v explicitně jejichž souvislosti se I. Berlin, významný exponent i historik pluralistického myšlení 20. století (Apfel 2011, 1 – 3), ve svém slavném textu *Dva pojmy svobody* ptá: *„Je možné, že se Sókrates a tvůrci klíčové západní tradice etiky a politiky, kteří ho následovali, po více než dvě tisíciletí mýlili v tom, že ctnost je vědění a že svoboda je s obojím totožná?“* (Berlin 1999, 258). Americká filosofka Martha Nussbaumová na tuto Berlinovu otázku pak odpovídá kladně. Ano, Sókrates s Platónem se mýlili a odkázali evropskému myšlení takové etické paradigma, jež není plně v souladu s tím, jak by o smysluplném životě uvažoval dospělý racionální člověk, čehož si dle jejího všímal již Aristotelés (Nussbaumová 1990a, 60; 2003, 77). Abychom tomuto poslednímu tvrzení dokázali plně porozumět, musíme se vrátit přibližně do 5. stol. př. n. l. a popsat onen rozhodující moment evropských intelektuálních dějin s tím, že se primárně soustředíme na obsah pluralistické etiky a návrh jejího oponenta, kterým je pak myšlení *monistické* reprezentované především již zmíněnými Sókratem a Platónem.

Základním textem, který nám zpřístupní jádro Sókratovy či Platónovy pozice, je poměrně neobvyklý dialog *Prótagoras* (Nussbaumová 1990, 108). Z perspektivy naší problematiky lze říci, že Platónova volba názvu dialogu i prominentního či exkluzivního partnera Sókratova rozhovoru, Prótagory, je programovým vyhlášením, jehož obsahem je vytyčení, uznání i eliminace velmi persistentního způsobu nazírání na lidský život, s ním spjaté hodnoty a jejich recepci v běžném životě, filosofii i umění – ctnosti i hodnoty jsou mnohé a ne vždy se lze mezi nimi racionálně rozhodnout, což se, jak ukazují zvláště dramatici 5. stol. př. n. l., nutně pojí se *ztrátou* jako součástí života člověka (Nussbaumová 1990b, 106–107; 2003, 76–77; Jenik 2017a, 2017b). Prótagoru totiž můžeme pokládat za jednoho z nejvýznamnějších teoretiků pluralistické etiky, za sofistu, jehož si i Platón sám snad velmi vážil (Apfel 2011, 45 – 78; Gagarin 1969; Wolfsdorf 1989). Zároveň pak pla-

tí, že obraz, a dodejme, že přinejmenším ambivalentní obraz, jaký si tradice dějin filosofie o sofistech učinila, byl v mnohém ovlivněn právě Platónem (Apfel 2011, 38–41). Abychom dále význam dialogu *Prótagoras* docenili, stačí si připomenout Sókratova slova, jimiž své intelektuální počínání na poli etiky a ve vztahu k pluralistickému etickému myšlení charakterizuje. Jeho cílem totiž není nic jiného, než dát člověku život zcela proměňující dar *záchrany života* a *spásy člověka* (*Prót*., 365d–357b; Nussbaumová 2003, 241). Způsobu této proměny se ještě budeme věnovat níže, prozatím však zcela postačí vědět, že Sókrates požaduje či navrhuje revoluci v praktickém myšlení spočívající v jeho transformaci v *techne* či *měřičské umění*. Varovná slova Berlinova, pak mohou naznačovat, že se Sókratovi tato revoluce v mnohém povedla.

Dialog *Prótagoras* je tedy především střetnutím dvou generací filosofů, starého Prótagory a Sókrata, a dvou filosofických strategií (Fossheim 2017, 9–21). Nicméně hluboký kontrast, o nějž nám především jde (pluralismus versus monismus), není na první pohled zřejmý a nevystupuje do popředí. Naopak se zdá, že Platón je soustředěn buď na podržení kontinuity mezi Prótagorou a Sókratem (*Prót.*, 361e), nebo naopak o jeho diskreditaci jako učitele ctnosti a filosofa. Nicméně pokud se tedy spíše přikloníme k první právě zmíněné alternativě a pokud vyjdeme ze základní otázky, *co je ctnost*, shoduje se Prótagoras se Sókratem v jednom základním momentu či přesvědčení: *ctnosti lze naučit*. Oba partneři rozhovoru si tedy nárokují jistou podobu umění (*techne*). Prótagoras se k tomuto přesvědčení hlásí několikerým způsobem. Jednak ve své „velké řeči" (314c3–328d2), kdy podává nejen slavný mýtus (*mythos*) původu a podmínek politické společnosti, ale také důkaz (*logos*), jenž bychom mohli chápat jako spíše sociologický. Co je pro nás důležité v této souvislosti je následující: a) Sókrates je zřejmě Prótagorovou „velkou řečí" zaujat, nemáme důvod myslet si, že jeho chvála je pouhou ironií; b) Prótagoras v této řeči vyjadřuje identické přesvědčení, jako Sókrates na konci celého dialogu, totiž že ctnost je učitelná, a to prostředky, které sám Sókrates využívá na začátku dialogu v rozhovoru s Hippokratem. Jednak se pak Prótagoras k Sókratově pozici blíží tvrzením, že vědění je ctností nejvýznamnější, které ale můžeme chápat spíše jako výraz profesní loajality.

V čem tedy spočívá onen základní rozdíl, který jsme avizovali výše? Ve vymezení ctnosti či ctností a podobě nabízeného praktického umění. Jinak také řečeno v odpovědi na otázku vzájemného vztahu různých ctností a způsobu jejich předávání (*Prót.*, 349b–d). Ponecháme prozatím stranou Prótagorovu pozici, a zaměříme se na Sókratův tzv. „hedonistický argument", jenž je předposlední částí dialogu *Prótagoras.* (Nussbaumová 2003, 248–249.)

Sókrates Prótagorovi připomíná jeho slova, s nimiž Prótagoras souhlasí: *„Byla pak, jak myslím, tato otázka: moudrost, rozumnost, zmužilost, spravedlnost a zbožnost – zdalipak těchto pět jmen náleží jedné věci, či je pod každým z těchto jmen nějaká zvláštní jsoucnost a věc mající svou vlastní působnost a nejsoucí jedna jako druhá? Tu ty jsi řekl, že to nejsou jména náležející jedné věci, nýbrž že každé z těchto jmen je dáno zvláštní věci a že všechno to jsou části zdatnosti, a to ne tak, jako jsou částky zlata podobny sobě vespolek i celku, jehož jsou částmi, nýbrž jako jsou části obličeje nepodobny jak jak celku, jehož jsou částmi, tak i sobě vespolek, majíce každá každá svou zvláštní působnost. (...)*

Tedy já ti pravím, Sókrate, že všechny tyto vlastnosti jsou části zdatnosti; čtyři z nich jsou si vespolek hodně podobny, ale zmužilost je věc velmi mnoho odlišná od nich všech.“ (*Prót.*, 439b-d) Prótagoras ve svém souhlasu potvrzuje to, co prohlásil v předchozím rozhovoru se Sókratem (*Prót.*, 329c-e). Dodává nicméně, že postavení *zmužilosti* se v mnohém liší od zbývajících ctností. Toho se vzápětí ujímá Sókrates a neúspěšně Prótagoru tlačí k tomu, aby *zmužilost* identifikoval s moudrostí. Prótagoras Sókratův postup směřující k identifikaci dvou ctností odmítá, na což i Sókrates dává ruce od zmužilosti pryč a pokouší se postupovat jinou cestou (Wolfsdorf 2006, 436–444). Tímto začíná již zmíněný hedonistický argument, u nějž je ale užitečné mít stále na paměti, že jej předcházel neúspěch identifikace zmužilosti a vědění (moudrosti). Tato identifikace je totiž i motivací hedonistického argumentu (Nussbaumová 1990b, 108). Neboť je tedy důležitý, zaměříme se na něj podrobněji.

V jeho úvodní části se Sókrates s Prótagorou shodují na tom, že o příjemném životě lze hovořit i jako o životě dobrém. Prótagoras ale platnost tohoto obecného tvrzení pochopitelně omezuje, když poznamenává, že s identitou příjemného lze souhlasit pouze tehdy, je-li příjemné zároveň i *krásné.* Sókratův hedonistický argument je tak hned v úvodu samotným Prótagorou korigován a souhlas s hedonistickým východiskem je spíše souhlasem se Sókratovým pokusem. V druhé části argumentu se Sókrates opět ptá, zda lze o příjemných věcech, jsou-li však příjemné, prohlásit, že jsou dobré. Prótagoras je stejně jako v předchozím případě velmi opatrný v odpovědi: a) podotýká, že některé příjemné věci mohou být zlé, některé dobré, některé ani zlé ani dobré; b) pouze pro účely rozhovoru souhlasí s tvrzením, *„že příjemné věci jsou vesměs dobré a útrapné zlé“*; c) opět se velmi vyhraňuje proti hedonistické interpretaci vztahu libosti a dobra. Rozhovor s těmito výhradami pokračuje a Sókrates se přesouvá k otázce po významu a síle vědění: *„Máš o něm to mínění jako většina lidí, či jiné? (…) smýšlejí o vědění docela tak jako o otroku, že je vláčeno sem a tam od všech ostatních činitelů.“* (*Prót.*, 352b-c) S tímto názorem mnohých Prótagoras nemůže souhlasit, proto se přiklání k Sókratovu popisu vědění: *„Nuže zdá se i tobě o něm něco takového, či že je vědění věc krásná a schopná vládnouti člověku? Uznáváš, že když člověk zná dobré a zlé, nedal by se od ničeho ovládnouti, aby dělal něco jiného, něž co přikazuje vědění, a že moudrost je dostatečnou pomocí člověku? Ano, zdá se mi tak, jak pravíš, Sókrate, (…).“* (*Prót.*, 352c-d)

Tato druhá shoda umožňuje Sókratovi učinit další krok, v němž poukazuje na protivníka obou partnerů rozhovoru. Tento protivník, skrývající se za názorem *většiny lidí*, je přesvědčen, že vědění může být překonáno jinými faktory: „*podléhají libosti a nelibosti“*. Význam *podléhání* je při tom vzápětí několikrát zdůrazněn. Aby Sókrates naplnil účel svého argumentu, který připomíná poukazem po vyjasnění vztahu zmužilosti a ctnosti, vyrovnává se s předpokládaným dotazem oponenta (*většiny lidí*): *„Jak tedy vy nazýváte to, co jsme my jmenovali podléhání libostem?“* (*Prót.*, 353c)

To, co následuje, je využití „utilitárního kalkulu“ s libostí jako jedinou veličinou či jediným kritériem (*zřetelem*). Libé věci mohou být zlé, neboť v budoucnu mohou vést k strasti; naopak platí, že útrapně věci mohou být dobré, jsou-li prostředkem k odvrácení budoucích útrap: *„Tedy jistě se vám zdá, lidé, jak soudíme já a Prótagoras, že pro nic jiného nejsou tyto věci zlé, nežli že se končí útrapami a zbavují jiných libostí. (…) Nejsou-li pak tyto věci dobré jen proto, že se končí libostmi a zbavováním i odvrácením nelibostí?*

Či můžete udat nějaký jiný zřetel, pro který je nazýváte dobrými, kromě libosti a nelibosti? Řekli by, že ne, jak myslím.“ (*Prót.*, 353e–354b-c)

Závěr této fáze je jednoduchý: lidé považují libost za dobro, strast za zlo. Tohoto výsledku pak Sókrates využívá dále, když špatné jednání ve shodě s odpověďmi lidí vymezuje nikoli jako podléhání ale pouhou neznalost: *„Vždyť vy jste uznali, že ti , kteří chybují, chybují z nedostatku vědění o volbě libosti a nelibosti – to jsou dobré a zlé věci – a netoliko vědění, ale jak jste ještě prve uznali. Vědění měřického: o chybném jednání víte patrně i sami, že se koná z nevědomosti bez vědění.“* (*Prót.*, 357d-e)

Na tomto místě se zastavíme a soustředíme naši pozornost na ono „*měřické vědění*“. Toto měřické vědění se začíná v dialogu *Prótagoras* ukazovat ve chvíli, kdy jednota kritéria (*zřetele*) hodnocení vyžaduje vzájemné poměřování libostí a nelibostí jako prostředek dobré volby, jež může být ovlivněna například perspektivou. Od této chvíle Sókrates měřické umění neopouští. Jednota kritéria a možnost poměřování se naopak v kontextu hedonistického argumentu stává nutným předpokladem pro „*spásu života“* a „*záchranu života“*.

V nejdůležitějších bodech představený „hedonistický argument“, jehož cílem bylo ukázat, že špatné jednání je důsledkem nevědění, bývá co do své funkce interpretován různě. Nicméně s ohledem na naše téma se přikloníme k závěru M. Nussbaumové, dle které je Platónovým cílem zavedení *měřičského umění* do etického diskurzu či jinými slovy, formování etického diskurzu po vzoru systematické *techne*. Tento krok pak umožňuje „homogenizaci“ *ctností* či *dober*, lze mezi nimi na základě vědění (poměřování) rozhodnout. Kdo disponuje věděním, a je tedy tohoto poměřování schopen, nemůže jednat nesprávně. S použitím parafráze Sókratových slov jsou různé ctnosti různé nikoliv jako části obličeje, ale jako různé části zlata – jsou *souměřitelné* a nikoliv heterogenní (Nussbaumová 2003, 209).

Jako zástupce pluralistické tradice jsme si výše zvolili Prótagoru. Lze říci, že s ohledem na etické stanovisko vyhlášené v dialogu *Prótagoras,* totiž stanovisko nesouměřitelnosti ctností (ctnosti se k sobě mají jako části obličeje), je tento předpoklad neproblematický. Nicméně dějiny filosofie mnohdy tento přístup k Prótagorovi často nesdílejí a spíše než o Prótagorově pluralismu hovoří o Prótagorově etickém relativismu či dokonce subjektivismu, v čemž se opírají především o slavný výrok *homo mensura:* „*Člověk je mírou všech věcí, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou.*“ Takto vytyčená etická pozice pak jistě ztrácí na zajímavosti. My se v našem textu nebudeme snažit mezi těmito dvěma přístupy k Prótagorovi rozhodnout. Místo toho se pokusíme ukázat, co hovoří ve prospěch pluralistického výkladu, a to především s cílem osvětlení obsahu pluralistického etického přístupu.

Jak ukazuje M. Nussbaumová i L. Apfel, je třeba činnost *Prótagorovu* vsadit do přiměřeného kulturního či myšlenkového kontextu. K tomu nás nás nakonec i Platón jednak v dialogu *Prótagoras* vybízí, když učitelnost ctností v Prótagorově podání charakterizuje spíše jako *výchovu*, a jednak nepřímo upozorňuje, když si za své oponenty volí nejen sofisty, ale také řecké dramatiky 5. století př. n. l. M. Nussbaumová v této souvislosti poznamenává, že sofisté, zvláště Prótagoras, a dramatici jako Aischylos, Sófokles a Eurípides měli mnoho společného. Sdíleli přesvědčení o nedokonalosti či možné *tragice*

lidského života. Jinými slovy řečeno, *záchrana života* a *spása života* v Platónově smyslu pro ně nebyla dosažitelná, což vyplývalo také ze skutečnosti, která určuje podstatu tragédie – dokonce i volba mezi ctnostmi (*dobry*) může být spjata se ztrátou, ztrátou ohrožující blaženost života bez ohledu na snahy a kvality jednajícího subjektu. Jako klasické příklady můžeme připomenout osudy Antígony či Élektry. Nebýt tak zcela pánem svého osudu (*spásy člověka, záchrany života*) bylo naopak pro Sókrata a Platóna nepřijatelné. Proto nabízejí ono měřičské umění, aby tragiku z lidského života odstranili. Proto také Sókrates nabízí dar k proměně lidského života spočívající v eliminaci jeho *křehkosti* či možné *tragiky*. Již Aristotelés, jak nás opět upozorňuje M. Nussbaumová, pak poukázal na to, že za tento dar bychom snad zaplatili příliš vysokou cenu a žádný racionálně uvažující dospělý člověk, vědom si bohatosti a komplexity lidského života, nepřijal (Nussbaumová 1990a, 60; Rentsch 1997, 263).

Co tedy můžeme považovat za obsah pluralistické etické pozice? Za nejdůležitější znaky můžeme chápat především tyto: a) existuje mnoho hodnot (*ctností*) a tyto hodnoty nemohou být redukovány na jednu nejvyšší, nelze mezi nimi rozhodnout s pomocí nějaké míry (*měřičského umění*); b) konflikt je z našich životů neodstranitelný; c) lidský život nemůže být ideální, neboť dokonce i v oblasti mravní je vždy ohrožen – může být zbaven dobra nezávisle na našem jednání; d) nicméně otázka po dobrém životě, je stále nejdůležitější otázkou praktické filosofie. K těmto bodům dodejme několik poznámek:

Ad a) tomuto momentu pluralistické pozice jsme se již věnovali, a proto zcela postačí naznačit souvislosti k slavnému Prótagorovu výroku *homo mensura*. Tomu je s ohledem na interpretační tradici možno rozumět v subjektivistickém a relativistickém smyslu. V prvním případě by obsahem Prótagorova subjektivismu bylo následující přesvědčení: cokoliv kdokoliv věří, je pravdivé; je to při tom pravdivé právě pro něj. Explicitní výraz tohoto subjektivismu nacházíme například v Platónově dialogu Theaitétos: „Vítr, který vnímám, je můj vítr a může být teplý. A tvůj vítr, který vnímáš, je tvůj vítr, a může být studený.“ Zatímco subjektivismus stojí na ontologii privátních objektů a jeho tvrzení jsou pravdivá *simpliciter,* neboť popisují stav mysli mluvčího, je v případě relativismu situace ještě jednodušší, neboť, použijeme-li Platónův příklad, nakolik se mi vítr zdá studený, natolik je studený pro mě, a to bez jakéhokoliv nároku na určení ontologického statusu objektů. Jinými slovy řečeno, relativismus nepopírá jako subjektivismus jen možnost nadosobní pravdy, ale také možnost toho, aby nějaké tvrzení bylo pravdivé *simpliciter*. Vrátíme-li se pak k pluralismu, je jeho obsah mnohem méně radikální: rozhodnutí o tom, co je správné, v některých případech postrádá jednoznačnou odpověď (Apfel 2011, 47–51).

Ad b) Patří-li do tábora Platónových nepřátel či nepřátel měřičského umění nejen Prótagoras ale i autoři tragédií, má to také svou příčinu ve vztahu k konfliktu. Je-li totiž Prótagoras pluralistou, je konflikt nikoliv pouze důsledkem naší kognitivní nemohoucnosti, ale mnohem hlouběji důsledkem nutnosti volby mezi různými dobry. Konflikt tak není léčitelný, je součástí našich životu, a to v pozitivním slova smyslu. To naznačuje Aristotelés, když Sókratův dar zjednodušení našich životů (odstranění konfliktu) odmítá jako příliš drahý. S jeho přijetím bychom se totiž vzdali právě toho, co je lidské – volby, lásky, přátelství, emocí apod.

Ad c) Nemůže-li být ideální, nemůže být také hodnocen unifikovaným (stereotypním) způsobem. V návaznosti na naši problematiku stáří to jen znamená, že pluralistická perspektiva není v souladu s neredukovatelnou mnohostí projevů stáří (Nussbaumová 2017, 24).

Ad d) Antická etická tradice se orientuje na otázku *dobrého života (blaženosti).* V tom se pluralistická tradice neliší. Naopak se ptá po podmínkách tohoto *dobrého života* člověka ve vztahu ke konkrétní situaci jednoho každého. Není tedy překvapivé, že touto konkrétní situací může být i situací poslední *fáze života*.

Tento oddíl tedy můžeme uzavřít následujícím způsobem: etický pluralismus přitakává komplexitě lidského života, který nemůže být dokonalý, řízen s pomocí měřičského umění. Naopak, ztráta – fyzická, duševní i mravní (křehkost dobra), je jeho součástí. Pro účely našeho textu je pak důležité i tvrzení následující: lidský život nelze hodnotit pouze s použitém jediného *zřetele*, jeho hodnota je dána nejen sílou našeho intelektu, ale také emocemi, charakterem sociálního kontextu, vztahy, apod.

Pokusme se nyní zamyslet nad možným přínosem etického pluralismu v kontextu filosofie stáří. Neboť jsme pak pluralismus pojednávali především z hlediska *ztráty* a absence jedinečného *zřetele*, i nyní učiníme tyto momenty východiskem. Možnosti klasifikace této tematické materie se při tom nabízejí téměř samy, neboť stáří je, jak jsme uvedli několikrát, se ztrátou spjato, a velmi závisí, jak je na tuto ztrátu pohlíženo, a to jak subjektem samotným, tak okolím. Toto rozvržení podržíme.

Prozatím jsme o ztrátě hovořili ve dvou významech, ve smyslu obecném a ve smyslu morálním, který jsme pak chápali jako důsledek volby mezi dvěma nesouměřitelnými dobry. Nyní se pojem ztráty pokusíme rozšířit, a to s ohledem na situaci stáří. Ztráta se tedy může především týkat: fyzických, mentálních a emočních kompetencí či schopností; může se pak týkat také kvality společenských či rodinných vazeb. V tomto výčtu je opět třeba připomenout, že má smysl hovořit i o ztrátě jako důsledku volby. Tuto ztrátu ale pojednáme zvlášť. Co nám tedy pluralistický přístup říká ve vztahu k těmto ztrátám?

V prvé řadě je třeba zmínit, že jednotlivé ztráty je třeba nahlížet ve velmi širokém kontextu. To znamená, že na rozdíl od monistické perspektivy, není ztráta v jedné oblasti spjata s plnou **ztrátou identity**. To lze považovat za velmi významný přínos, neboť fyzická a mentální či duševní zdatnost se s jejím chápáním často pojí snad až nerozlučně. Na etickou závažnost problematiky identity pak poukazují diskuse rozprostírající se od ještě nenarozených dětí po osoby zasažené například Alzheimerovou nemocí. Velmi dobrý příklad této situace v literatuře uvádí M. Mussbaumová ve své interpretaci Shakespearova Krále Leara. Lear totiž svoji identitu konstruoval v moci a s její ztrátou se nedokázal vyrovnat, jak naznačují například tato slova:

> „Zná mě tu někdo? Je tu někde Lear?
> Chodí tu Lear? Mluví tu Lear? Kam dal
> Lear oči? Nevidí a neslyší
> už Lear? Sní či bdí snad Lear? Kdo je Lear?
> Řekne mi někdo konečně, kdo jsem?“ (SHAKESPEARE 2010, 35)

A kromě toho, tato ztráta i další ztráty spjaté se stářím nemohly být kompenzovány z emocionálních a vztahových zdrojů (NUSSBAUMOVÁ 2017, 20). Přijetí skutečnosti, že již mnohého nejsme schopni bez pomoci druhých, pro něj bylo nejen obtížné ale i vnitřně, tedy co do sebevnímání, devastující.

Dále výhoda pluralistického přístupu, v němž jediný *zřetel* nezaujímá rozhodující pozici, spočívá v jeho schopnosti odolávat stereotypům, které se pojí se stářím a stárnutím, což je již současným faktem populární kultury. Platí-li totiž, že je stáří často spjato se stigmatizací (staří lidé jsou škaredí, tudíž nikoliv žurnálově krásní; nekompetentní, tudíž ne-výkonní; ne-užiteční, tudíž nepotřební), je komplexita identity nabízená pluralistickým přístupem chráněna jejímu rozpadu. Do té míry dokonce, že může být zachována z pouze extérních zdrojů vypravování (Kunneman 1997, 277). Pokud to důležité vyjádříme jinými slovy, bohatost pluralistického chápání *dobra* v lidském životě, kterým pak mohou být třeba i zcela obyčejné vztahy založené emocionalitě či potřebnosti mohou vůči stereotypům imunizovat nejen okolí, ale i sebevnímání seniora, jež je těmito stereotypy i stigmatizací velmi často zasaženo (Nussbaumová 2017, 25).

V případě stereotypů jsme prozatím opomněli zmínit jeden velmi významný, jenž snad sebevědomí, tedy i kvalitu života, seniorů může zasahovat mnohem bolestněji. Jedná se při o stereotyp, který je z vymezení pluralismu samého, jak jsme jej alespoň nastínili výše, v příkrém konfliktu. Dle tohoto stereotypu nejsou senioři kompetentní v rozhodování. Přesněji řečeno, nejsou autonomními subjekty praktické volby. V této věci si zvláště novověká tradice evropského myšlení, jež ale zůstala vlivná hluboko do současnosti, a to například v díle J. Rawlse, učinila velmi jasnou představu, kterou zakotvila v koncepci hyperracionálního subjektu, který ve svém rozhodování odhlíží od své konkrétní historickospolečenské danosti (Kunneman 1997, 275). Na tomto místě se zcela jistě nemůžeme tomuto ohromnému tématu, které opět otevřela zvláště feministická filosofie, věnovat, nicméně za pozornost stojí, že zvláště seniorům je kompetence vést aktivní (volbou řízený) život upírán často upírán (Nussbaumová 2017, 25). Z řečeného je zřejmé, že je-li jediným uznaným kritériem (*zřetelem*) vědění (rozum) pro uznání volby jakožto volby, pak identifikaci se zmíněným stereotypem, jenž má dle M. Nussbaumové přímo dehumanizační důsledky, daleko. Obrátíme-li se pak k pluralistickému pohledu, je volba sice stále závislá na rozpoznání různých dober, ale nikoliv v tak náročné smyslu, jaký nabízí Sókratovo měřičské umění či Rawlsova pozice racionálního subjektu.

Na závěr těchto jistě ne zcela vyčerpávajících poznámek k možnému přínosu pluralistické perspektivy v přístupu ke stáří a stárnutí je možné uvést tyto tři body: a) pluralismus není relativismus či subjektivismus. Jedná se o filosofickou strategii, v jejímž rámci má smysl hovořit o *dobrém životě*, dobrém rozhodnutí a dobrém jednání; b) etický pluralismus se vyhýbá přílišnému zobecňování ve vztahu tomu, co je tímto dobrým životem, což vždy hrozí exkluzivistickými (marginalizujícími) důsledky; c) etický pluralismus je velmi lidský, neboť některá rozhodnutí s neblahými důsledky pro něj nejsou selháním; d) nakonec pluralistické odmítnutí jednotícího *zřetele,* kterým může být i chronologický čas, stáří zpřístupňuje ztrátě, ale vždy konkrétním způsobem, tedy opět nestereotypizujícím způsobem.

4.3 Test

1. Vysvětlete rozdíl mezi etickým monismem a etickým pluralismem.

2. Napište, proč etický pluralismus, se svojí akceptací ztráty, může být přínosnou perspektivou, z níž lze pohlížet na stáří.

4.4 Závěr

Na závěr těchto jistě ne zcela vyčerpávajících poznámek k možnému přínosu pluralistické perspektivy v přístupu ke stáří a stárnutí je možné uvést tyto tři body: a) pluralismus není relativismus či subjektivismus. Jedná se o filosofickou strategii, v jejímž rámci má smysl hovořit o *dobrém životě*, dobrém rozhodnutí a dobrém jednání; b) etický pluralismus se vyhýbá přílišnému zobecňování ve vztahu tomu, co je tímto dobrým životem, což vždy hrozí exkluzivistickými (marginalizujícími) důsledky; c) etický pluralismus je velmi lidský, neboť některá rozhodnutí s neblahými důsledky pro něj nejsou selháním; d) nakonec pluralistické odmítnutí jednotícího *zřetele,* kterým může být i chronologický čas, stáří zpřístupňuje ztrátě, ale vždy konkrétním způsobem, tedy opět nestereotypizujícím způsobem.

4.5 Opovědi na otázky

Na tomto míste písemně zpracujte výše zadané otázky:

4.6 Úkol k zpracování



Přečtěte si některé z antických tragédií a pokuste se zamyslet nad tím, v čem spočívá tragika jejich hlavních postav.

5 STŘEDOVĚKÉ VNÍMÁNÍ STÁŘÍ – STÁŘÍ JAKO JEDNA Z PŘIROZENÝCH FÁZÍ ŽIVOTA ČLOVĚKA, OTÁZKA ČASU A ČASU ČLOVĚKA, KŘESŤANSTVÍ A VÝZNAM STÁŘÍ

5.1 Úvod

Dlouhé období zvané středověk, jehož trvání můžeme přibližně určit zániky obou římských říší, v aspektu námi zkoumané problematiky stáří a jeho významu z jedné strany vykazuje mnohé známky kontinuity s antickým světem a ze strany druhé vnáší nové momenty, které jsou již původu křesťanského či jinými slovy řečeno, jsou inspirovány křesťanstvím, a to biblí a patristickou tradicí. V prvním případě se setkáváme s rozvinutou číselnou symbolikou, jež doprovází západní filosofickou tradici od Pythágorových dob, a s pojetím života jako rozfázovaného procesu (cursus aetatis), v případě druhém pak s vnímáním stáří jako jednoho z projevů *pádu* člověka zapříčiněného prvotním hříchem. Na následujících stranách opor se tedy oběma těmito motivy, tedy s tím, co si středověk odnáší z antického světa, a s tím, jak je toto modifikováno Písmem, setkáme na řadě příkladů s tím, že se nebudeme omezovat pouze na prameny filosofické, ale nahlédneme i do oblasti spíše literární, jež však filosofické relevance není prosta.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu kapitoly páte *Středověké vnímání stáří – stáří jako jedna z přirozených fází života člověka, otázka času a času člověka, křesťanství a význam stáří* se studentí seznámí se středověkou odpovědí na otázku významu stáří. Seznámí se s tím, jaké motivy a inspirace středověku poskytl antický svět, jak s nimi někteří autoři naložili a jak tyto motivy mohly být transformovány z perspektivy křesťanství.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je seznámit studenty s vnímáním stáří ve středověku, a to se zohledněním vybraných příkladů filosofické i relevantní literární tradice. Konkrétněji řečeno, cílem je ukázat studentům základní koncepty středověké reflexe proměn spjatých se stářím, a to především jeho vřazením do tzv. životních fází člověka, z nichž každá má nejen své charakteristiky, ale každé z nich náleží i vlastní přiměřený normativní rámec.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Stáří, fáze života, cursus aetatis, pád, hřích.

5.2 Výkladová část

Chceme-li se zabývat otázkou významu stáří ve středověku, musíme si hned na začátku, jak nás upozorňuje D. G. Troyansky, z jehož textu *The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution* budeme v mnohé vycházet, uvědomit, že je třeba v této více než tisícileté tradici rozlišovat obrazy stáří a zkušenost stáří. Nejprve se tedy zaměříme na obraz, který se velmi liší s ohledem na zdroje, ze kterých můžeme vycházet, poté zhodnotíme možnosti výpovědí stran zkušenosti stáří.

Pokud se tedy zaměříme na obrazy stáří a srovnáme je, ukazuje se, že jejich zájmem je to, s čím jsme se již setkali v antickém kontextu, totiž běh života (*life course, cursus aetatis*), jehož jednotlivé fáze se pojí i s přiměřeným chováním a přiměřenými cíli. Nepřekvapuje tedy, že středověcí autoři se v této záležitosti obraceli k svým antickým předchůdcům, jež ale porůznu upravovali. Můžeme se tedy setkat s tímto rozdělením běhu života:

a) do tří etap (zvláště biologické texty) – trojí členění je velmi tradiční, setkáváme se s ním téměř běžně v antických zdrojích, které pak byly recipovány středověkými autory. K nejznámnějším antickým zdrojům pak patří například Aristotelova *Rétorika* (II, 12–14).
b) do čtyř etap (fysiologické texty) – Beda Veneralibus, *De temporum ratione;* Ovidius, Met., XV, 60-479, 199-213; Augustin, Ep., 138, 1, 2.
c) do sedmi etap (astronomické texty)
d) do šesti etap (historické a teologické texty) – př. Isidor ze Sevilly, *Etymologie XI*

Stáří pak bylo obvykle identifikováno se svěma posledními fázemi (vyjma biologické klasifikace) a označováno různě: *gravitas a senectus, senectus a senium či také senectus a decrepitas*. Ač mohla být délka jednotlivých fází různá, bylo velmi oblíbené uvažovat o nich jako o násobcích sedmi. Velmi dobrý příklad můžeme najít i ve slavných *Etymologiích* Isidora ze Sevilly, jež jsou zvláště cenné nejen svým bohatým zhodnocením antické a patristické tradice, ale také osobním zájmem a zkušeností, neboť při psaní XI. knihy *Etymologií*, které se právě *etatii vitae* věnují, byl již Isidor spíše kmetem. Podívejme se tedy na Isidorovo členění i s bližším popisem stáří, jež je následuje:

„Je šest věkových stupňů (gradus aetatis): rané dětství, dětství, dospívání, mládí, zralý věk a stáří.

První období, rané dětství (infantia), trvá od příchodu dítěte na svět po dobu sedmi let.

Druhé období je dětství (pueritia), to jest nevinné (purus) období, ještě nezpůsobilé k plození; sahá do čtrnáctého roku.

Třetí období, dospívání (adolescentia), je zralé, (adultus) k rození; trvá do dvaceti osmi let.

Čtvrté je mládí (iuvenus), v němž má člověk ze všech období nejvíce sil; končí v padesátém roce života.

Páté je období staršího člověka (aetas senioris), to jest zralý věk (gravitas), který tvoří přechod mezi mládím a stářím; není to ještě stáří, ale mládí už také ne, neboť se jedná o věk staršího člověka, který Řekové nazývají presbýtés. Starý (senex) není totiž v řečtině označován jako *presbyter*, ale gerón. Tento věk začíná padesátým rokem a končí v sedmdesáti.

Šesté období je stáří (senectus), které není limitováno počtem let, neboť do tohoto období se počítá tolik let života, kolik zbývá po uplynutí předchozích pěti období.

Senium je poslední část stáří, nazvána tak proto, že je to konec šestého (sextus) věku.

Do těchto šesti období rozepsali filosofové lidský život, který se v nich mění, ubíhá a dospívá až k hranici smrti. Proberme ve stručnosti zmíněné stupně věků a ukažme jejich etymologie na označeních lidí (v daných obdobích): (…)

Člověk označovaný jako *senior* je stále spíše svěží. Tak Ovidius v šesté knize praví:

„Postarší (senior): nebyl ni mlád ni stár."

Neboť Terentinus:

„Práva, jehož jsem požíval jako mladší (adulescentior)."

Adulescentior rozhodně neznamená starší než dospívající (*adolescens*), ale spíše mladší než starý (*senex*); neboť v tomto případě druhý stupeň přídavného jména označuje menší míru než první stupeň, proto *senior* není úplně starý, stejně jako *iunior* (mladší) není tak mladý jako *uvenis* (mladý člověk), nebo jako *pauperior* (chudší) je něco mezi bohatým a chudým (*pauper*).

Starci byli podle některých nazváni slovem *senes* na základě oslabení smyslů (*sensus*), protože stářím přicházejí o rozum. Lékaři totiž říkají, že hloupí lidé mají chladnější krev a moudří lidé teplejší; proto také staří lidé, jejichž krev již chladne, a děti, v nichž krev ještě nehřeje, méně chápou. V tom se shoduje útlé dětství (*infantum aetas*) a stáří: starci jsou totiž pro přílišný věk pomatení a děti zas kvůli rozpustilosti a dětinskosti nevědí, co činí.

Výraz *senex* (stařec) je pouze mužského rodu, zatímco slovo *anus* (stařena) je nazývána jenom žena. Stařena (*anus*) je tak označovaná proto, že má mnoho let (*ani*), je jakoby letitá (*annosa*). Pokud by se totiž jednalo o obourodé jméno, proč by Terentinus říkal: „Starou ženu (*senex milier*)?" Proto se také stařence říká *vetula,* neboť je stará *(vetusta*). Tak jako je totiž výraz pro stáří (*senectus*) od slova *senis* (starý), tak je výraz *anilitas* (stařeckost) odvozen od slova *anus* (stařena).

Stáří bylo nazváno *canities* podle bělosti (*candor*), jako bychom řekli *candities.* Proto se říká: „kvetoucí mládí, mléčné stáří“, jako bílé (*candidus*).

Stáří sebou přináší mnoho dobrého i zlého. Mnoho dobrého, neboť nás osvobozuje od zběsilých tyranů, zmírňuje naše touhy, tlumí návaly vášně, prohlubuje moudrost, umožňuje zralejší rozhodnutí. Mnoho zlého, neboť stáří je politováníhodné pro svou slabost a neoblíbenost. „Následují“ totiž „nemoci a smutné stáří.“ Protože jsou dva faktory, které ovlivňují tělesné síly, a to stáří a nemoc.“ (Isidor ze Sevilly *Etymolofie XI,* s. 139–152)

Na příkladu tohoto textu nevidíme pouze to, že je stáří vymezeno pomocí etap, ale také to, že je dvojí zkušenost se stářím, jež byla také integrální součástí i antického trochu ambivalentního obrazu, totiž zkušenost se stářím zkušeným a moudrým a zkušenost se stářím jako obdobím ztráty řady kompetencí, právě pomocí dvouetapového stárnutí zachycena.

Tento dvojí charakter stárnutí pak byl i akcentován velmi diferencovaně. U monastických autorů do popředí vystupovaly spíše duchovní ctnosti spjaté se stářím, pozdější středověcí kazatelé se pak spíše koncentrovali na úpadek člověka, v čemž následovali Augustina Aurelia a jeho výklad Pavlových dopisů. Zvláště tento metaforický přístup, který stáří spojuje s hříchem, neboť smrtelnost je důsledkem prvního hříchu se stal velmi oblíbený v iluminacích, vitrážích, sochařství. Ve slavném textu *O obci Boží* můžeme číst tato slova vysvětlující původ smrti či také stárnutí:

„Jednak jsme tedy porušitelným tělem sklíčeni, jednak – vědouce, že příčinou tohoto sklíčení není přirozenost a podstata těla, nýbrž jeho porušení – nechceme být z těla svlečeni, nýbrž být být oděni jeho nesmrtelností. (…) Avšak ti, kteří se domnívají, že všechno zlo nastalo duši z těla, jsou v bludu. (…) Neboť porušení těla, jež zatěžuje duši, není příčinou prvního hříchu, ale pokutou zaň; a porušitelné tělo nebudělalo z duše hříšnici, nýbrž hříšná duše přivodila porušení těla.“ (Aurelius Augustinus, *O obci boží,* s. 25–26)

Ať již tedy bylo pojetí fází života jakkoliv členité, stojí za nim vždy tento Augustinův obraz zdůrazňující pomíjivost pozemského života, jeho přechodnost či to, že jsme zde pouhými poutníky.

V souladu s uvedeným výše je třeba poznamenat, že prameny s náboženskými motivy nejsou jedinými prameny, jež nás o významu či pojímání stáří mohou informovat. V oblasti spíše sekulárního charakteru tak nacházíme informace o snahách porozumět stáří, a to v kontexetu normativního hodnocení lidského života s ohledem na to, co je té či oné fázi života přiměřené ve vztahu ke kulturním normám. Tuto normu je pak možno překročit: *puer* či *puella senex* jsou pak mladí lidé vykazující ctnosti či vědomosti stáří; naopak se můžeme setkat i obrazem nevinného stáří. Ať je již konkretizace tohoto motivu jakákoliv, je jejím zdrojem normativí požadavek souladu s přirozeností, který zvláště prostřednictvím Seneky středověku odkázal stoicismus. U některých autorů jako Chaucera a Petrarky je toto překročení přirozenosti, i za předpokladu jeho pozitivního vyznění, důvodem k opatrnosti. Tuto myšlenky vyjadřuje J. A Burrow hned v úvodu své významné knihy *The Ages of Man. A Study in Mediaeval Writing and Thouht* těmito slovy:

„*Cursus aetatis* zahrnuje fyzický růst a rozpad (*decay*) spolu s určitými změnami, jež jsou pojímány za stejně tak přirozené ve svém charakteru a průběhu. Tudíž některé typy chování jsou považovány za přirozené pro mladé lidi, ale nikoliv již pro staré. To je to, co Cicero mínil slovem *tempestivitas* (…).“ (J. A. Burrow, *c. d.*, s. 1)

Velmi důležitým zdrojem poznání středověkého pohledu na stáří jsou vědecké texty spadající do oblasi biologie, fysiologie a astrologie. Není, s ohledem na řečené v druhé kapitole, vůbec překvapivé, že se v mnohém středověcí autoři inspirovali svými antickými předchůdci, z nichž jmenujme alespoň Hippokrata, Aristotela, Pythagoru, o nichž jsme rovněž mluvili v předcházející kapitole. Zaměřme se tedy nyní na biologickou klasifikací.

Biologická rovněž navazuje na starou tradici, jež dělila fáze života do základních tří období, jak jsme to nakonec mohli sledovat například u Aristotela.

Otázka stáří a jeho charakteru samozřejmě neunikla, jak je zřejmé ze zmínky o Chaucerovi, ani pozornosti umělců. V *nejskvělejším* díle dvorské kurtoasie vrcholného středověku, konkrétně v *Románu o Růži* Guilluma de Lorris nacházíme velmi barvitý text. Mladý muž, pravděpodobně autor sám, v něm popisuje své zavítání do zahrady lásky, na jejichž zdech jsou vyobrazeny *Zášť, Proradnost, Nepravost, Chtivost, Lakota, Závist, Truchlivost, Pokrytectví, Chudoba a Staroba.* O *Starobě* pak v tomto *nejproslulejším literárním díle třináctého století* můžeme číst tato slova:

„Pak starobu jsem uzřel stranou,
o krůček vzadu malovanou,
jak jí to také přináleží.
Stát udržela se jen stěží,
jak vetchá byla už a zchřadlá.
Už dávno její krása zvadla
a zošklivěla už až běda.
Už hlava její, celá šedá,
se časem v bílou proměnila,
a malá by jen změna byla,
kdyby už mrtva byla zcela:
tak seschlého už byla těla
od neduhů i od stáří,
tak scvrklá byla ve tváři.
Kde dřív byl sladký půvab krásky,
teď byly jenom samé vrásky.
I uši měla chabé, mdlé,
a zuby všechny vypadlé,
že jediný ji nezůstává.
Tak slabá byla, vrávoravá,
že bez hole by vyjít strání
nemohla čtyři kroky ani.

Čas, který míjí velkou mocí
bez odpočinku dnem i nocí,
nám utíká a unikává
tak tajně, skrytě, až se zdává,
jako by trval v pokoji;
ve skutečnosti nestojí,
však míjí v stálémm ubíhání,
že představit si nelze ani,
co je to vlastně přítomnost:
věc učencům též sporná dost.
Než představíš si jednu chvíli,
tři další už se vytratily.
Čas, jenž se bez ustání ztrácí,
prchá a už se nenavrací,
jak z vod, jež stekou horskou strání,
zpět nevrátí se kapka ani.
Čas jenž vše ničí, kazí, maří,
však také se vším hospodaří
a všemu růst a život dává
a vše zas hatí, překonává,
Čas, kterým stárli naši otci,
i král i císař se svou mocí
a kterým rovněž zchladnem, zvadnem,
pokud dřív smrti nepropadnem,
ten Čas, jenž vše má ve své moci,
ji stárnout dával dnem i nocí
tak velice, jak se mi zdálo,
že netušila ani málo,
však do dětství se navracela,
neb neměla víc síly těla,
víc rozumu a smyslu v hlavě
než dítě jednoroční právě.
A přece, pokud známo je mi,
bývá moudrá mezi všemi,
když ve svém pravém věku byla.
Nyní však hloupá, pošetilá
a nerudná se zdála celá.
Plášť kožešinou podšit měla,
jenž pěkně k tělu doléhal
a dobře seděl, proč bych lhal.
Jím pro teplo se odívala,
protože zimy moc se bála;
vždyť starým lidem chladno bývá –

toť zkrátka čeleď zimomřivá.“ (Guillaume de Lorris, *c. d.* s. 33–35)

V *Románu o růži* je velmi dobře viditelný ambivalentní status stáří. Autor neváhá stáří spojit s řadou negativ, nicméně se rovněž zdráhá jej jednoznačně odsoudit či zařadit vedle nešvarů alegoricky zachycenými postavami mimo zahradu. Stáří je jistě spjato s celou řadou negativ, zcela jistě jej nemůžeme očekávat v zahradě, nicméně není zlem sama o sobě. K životu patří. Toto zvláštní postavení pak koresponduje s fázovým pojetím života, v jehož případě stáří nabývá svého pozitivního smyslu.

5.3 Test

1. Jaké klasifikace stáří jsou k dispozici ve středověkém kontextu?

2. Kterou z klasifikací můžeme považovat za nejpropracovanější?

3. Jak jednotlivé klasifikace fází života konstruují smysl stáří.

5.4 Závěr

V kapitole páte jsme se zabývali tím, jak se na stáří dívali středověcí autoři. Zcela ve shodě s charakterem středověkého myšlení platí, že se v obrazu stáří stýkají antické inspirace spolu s křesťanskými motivy. Konkrétně to znamená, že akceptace či přitakání staří je zajištěno koncepcí fází života, jež má různé podoby, čímž je stáří dán smysl. Nicméně jeho širším rámcem je vědomí, že stáří, tedy i smrt, je člověku dána z důvodu pokřivení jeho přirozenosti v důsledku pádu skrze prvotní hřích. Můžeme tedy říci, že negativita stáří je oslabena ve dvojím smyslu: a) jednak je, jak jsme zmínili, součástí lidského života, a to analogicky k jiným proměnám v přírodě či světě; b) jednak smrt a finalita relizující se právě ve stáří, není ničím definitivním, naděje uniku stáří je sdílená s nadějí uniku před smrtí skrze vskříšení.

Středověké vnímání stáří stáří jako jedna z přirozených fází života člověka, otázka času a času člověka, křesťanství a význam stáří

5.5 Odpovědi na otázky

Zde zpracujte položené otázky:

5.6 Úkol k zpracování



Přečtěte si *Román o růži.* Zpracujte pak krátkou úvahu nad vztahem stáří a ostatních vlastností či nectností, jež jsou ze zahrady vyloučeny.

6 STÁŘÍ V NOVOVĚKÉM A MODERNÍM SVĚTĚ – PROMĚNY VZTAHU K STÁRNUTÍ V SEKULARIZUJÍCÍM SE SVĚTĚ

6.1 Úvod

V kapitole šesté *Stáří v novověkém a moderním světě – proměny vztahu k stárnutí v sekularizujícím se světě* se budeme zabývat významnými změnami, které doprovázely tzv. zánik evropské duchovní jednoty, který sice byl předznamenán již nominalistickým zpochyněním hierarchického řádu a jeho inteligibility probíhajícím od konce 13. století, ale naplno se rozhořel až na přelomu století 15. a 16., a to v mnoha kulturních oblastech. V následujícím textu se seznámíme především s tím, jaké dopady na význam stáří se pojily s proměnami religiozity z jedné strany, a jaké významové proměny přinesla změna vědeckého paradigmatu, realizujícího se také v oblasti filosofie požadavkem odmítnutí spekulace a budováním filosofie nové.

PRŮVODCE TEXTEM

V následujícím textu se studenti seznámí s některými momnety proměn významu stáří v období nástupu novověku. Studenti budou moci promyslet následující souvislost: jaké příčiny vedly k proměnám vnímání stáří, a to jak z hlediska proměn religiozity, tak z hlediska proměn nároků kladených na filosofii.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je ukázat, jak proměny religiozity i chápání nároků kladených na vědy, i filosofii, proměnily význam stáří.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Reformace, novověk, vědy, filosofie, metoda.

6.2 Výkladová část

Za počátek novověkého světa budeme považovat přelom 16. a 17. století, pro kteréžto období jsou zvláště náboženské války prvořadým formujícím a transformativním činitelem. Platí-li řečené i o filosofii, čehož dokladem může být například podoba Hobbesovy politické filosofie, lze předpokládat, že i námi zkoumaná otázka prodělala změny, na něž se v první části našeho textu zaměříme.

Jak naznačuje naše akcentace významu náboženských válek, je třeba začít u proměn religiozity. Nám již známý D. Troyansky píše: „Můžeme říci, a to ve vztahu ke katolicismu i protestantismu, že náboženství opustilo kláštery a vstoupilo do světa. Obyčejní lidé se stali nově zaujati náboženskými otázkami. Katolicismus i protestantismus vykazoval znaky kolektivní i individuální spirituality a v případě obou platí, že jejich vliv na evropskou společnost a její disciplinovanost byl hluboký. Jejich působení můžeme tedy interpretovat tak, že měly hluboký dopad na průběh života (*course of life*), na význam rodiny a význam smrti.“ (Troyansky, D., *c. d.,* s. 49, překl. P.S.)

Co je tedy ústředním bodem, kolem něhož se budeme pohybovat? Není to nic jiného, než spása. Ta je pak, především v kontextu protireformačním, závislá do jisté míry na naší schopnosti pokání a lítosti. A zde se dostáváme k prvnímu zdroji, na jehož základě můžeme zhodnotit význam stáří. S pokáním a nápravou je totiž nutné začít co nejdříve a neponechávat ji až na poslední fázi života: „Běda! pro staré lidi je nemožné uniknout nebo se vyhnout mizérii, bolestem, problémům a jiným neduhům života. Tudíž se opravdu nejedná o období či čas, v němž bychom mohli pomýšlet na obrácení (conversion) pokud byla doposud zanedbávána; je nutné o ni usilovat brzy. Skutky následují temperament životních období; mladí jsou horliví a vitální; mladý člověk je silný a robustní; ale skutky starých lidí jsou zbabělé, nedbalé, frigidní, hrubé, defektní, roztřesené, doprovázené smutkem a *ennui* (nudou).“ (Troyansky, T. G., *Old age in the Old Regime: Image and Experiencein eighteenth-century France,* s. 85, přel. P.S.)

S podobným kritériem hodnocení stáří se setkáváme i u některých protestantských kazatelů. Stáré lidi je tak nutné upomínat nejen na marnost tohoto života, ale také na ješitnost, která je právě nectností stáří.

Z řečeného je partné, že motiv spojení stáří a moudrosti, jak jsme se s ním mohli setkat výše, není příliš akcentován, ač bývá přítomen například v lidové představivosti i výtvarném umění (zvláště vlámském), jejichž typickým příkadem může být starý muž předčítající rodině z bible či mnohem starší muž v manželství (Troyansky, *c. d.* s. 49). Negativa stáří převažují a nadto jsou spjatá s ohrožením. Jak poznamenává Troyansky, není to nikde patrnější, než na příkladu posedlosti čarodějnictvím (*witch craze*). Ačkoliv čarodějnice nebyly nutně staré, přece jen byly relativně starší ve srovnání se svými středověkými protějšky. E. Bever ve svém článku *Old age and witchcraft in early modern Europe* dokonce hovoří (s. 178) o *gerontofobii*.

Přesuňme se nyní do 17. (či spíše druhé poloviny 17.) a 18. století. V tomto období již zaznamenáváme odklon od čarodějinického běsnění, které nebylo o ohledem na význam stáří vůbec indiferentní. Jako jeden z významných faktorů proměňujících také vnímání stáří bývá uváděna vědecká revoluce, jež byla i revolucí filosofickou odehrávající se zvláště na poli epistemologie. Konkrétně řečeno, tento pohyb byl dán odmítnutím scho-

lastické spekulace, a to ve prospěch ideálů matematiky či geometrie a nové kvantitativně chápané fyziky. Dopad této proměny je i v oblasti zájmu o staří a staré lidi poměrně významný. Mění totiž zcela optiku, jíž byli staří a stáří nahlíženi. Troyansky tuto změnu popisuje takto: „To mělo dopad na staré lidi, neboť ti začali být studováni novými způsoby. Pitva znamenala zásah do starého těla. Proces stárnutí být tematizován Descartem, dopad rizik zaměstnání Ramazzinim. Vědecký diskurz spojoval obojí, Galénovu teorii s novým zájmem o empirické zkoumání." (Troyansky, *c. d.,* s. 51)

Abychom uvedli alespoň jeden příklad, R. Descartes přirovnával lidské tělo k stroji (proto hovoříme o mechanicismu). Tento stroj se jako všechny jiné stroje, které známe, časem opotřebovává a ztrácí na funkčnosti. Dostatečné vědomosti a znalosti z fyziky a fysiologie tomuto rozpadu ale dokážou zabranit. Ve své *Rozpravě o metodě* pak spojuje to, na co poukazuje Troyansky, tím, že svá opatření na poli epistemologiie chápe jako předpoklady zvládání nemocí a snad i negativních projevů stáří. (AT, 6:62) Příslušná pasáž zní takto: „Jsou tomu nyní tři roky, co jsem dokončil pojednání, obsahující všecky tyto věci, a co jsem je začal přehlížet, než bych je odevzdal tiskaři, když jsem se tu dověděl, že osoby, k nimž chovám úctu a jejichž autorita má nemenší vliv na mé činy než můj vlastní rozum na mé myšlenky, zavrhly fyzikální názor, uveřejněný o něco dříve jinou osobou, o němž nechci říci, že bych jej sdílel; před cenzurováním jsem sice na něm nic nepozoroval, co bych mohl pokládat za škodlivé náboženství a státu, a tedy nic takového, co by mi zabránilo stejně psát, kdyby mne byl rozum o tomto názoru přesvědčil, avšak tato věc vzbudila ve mně obavu, abych přece jen neměl nějaký takový názor, jímž bych se byl dal oklamat přes svou stálou péči, abych nepřijal za svou víru nové názory, o nichž bych neměl co nejjistější důkazy, a abych nevyjadřoval žádné takové názory, jež by se mohly obrátit na škodu kohokoli. A to stačilo, abych se rozhodl je nevydávat. Neboť ačkoli důvody, z nichž jsem se k vydání dříve rozhodl, byly velice silné, přece má vrozená nechuť k řemeslnému dělání knih pomohla mi ihned nalézt dosti jiných důvodů, které by mne omluvily. A tyto důvody z té i oné strany jsou takové, že je netoliko v mém zájmu, abych je zde vyslovil, nýbrž že snad veřejnost má také zájem, aby je poznala. Nikdy jsem nedal mnoho na věci, vycházející z mého ducha; pokud jsem nesklidil jiné ovoce z metody, jíž užívám, než své uspokojení v několika problémech z věd spekulativních a než snahu, spravovat své mravy důvody, jimž mne má metoda učila, nepokládal jsem nikterak za nutno o ní psát. Neboť co se týče mravů, oplývá každý tak rozumem, že by bylo možné nalézt právě tolik reformátorů, jako je lidí, kdyby směli podniknout nějaké změny i jiní než ti, jež Bůh učinil panovníky národů, anebo kterým dal dost milosti horlivosti, aby byli proroky; a ačkoli se mi mé úvahy velice líbily, myslil jsem si, že jiní mají úvahy své, jež se jim snad líbí ještě více. Avšak jakmile jsem získal některé poznatky všeobecné, týkající se fyziky, a jakmile jsem zjistil, vyzkoušev je v několika zvláštních problémech, až kam mne mohou dovést a jak se liší od zásad, až posud užívaných, měl jsem za to, že je nesmím skrývat, nechci-li se značně provinit proti zákonu, zavazujícímu nás přispívat, pokud v nás nějaké dobro je, k obecnému dobru všech lidí. Neboť tyto poznatky mi ukázaly, že je možno dojít znalostí, v životě velmi užitečných, a že místo oné spekulativní filozofie, jíž se vyučuje ve školách, je možno nalézt jinou, praktickou, jejíž pomocí poznajíce sílu a působnost ohně, vody, hvězd, oblohy a všech ostatních těles, nás obklopujících, tak zřetelně, jako známe rozličná zaměstnání svých řemeslníků, mohli bychom vše-

ho toho použít stejným způsobem ke všem účelům, pro něž se to hodí, a stát se tak jakoby pány a vlastníky přírody. A to je žádoucí netoliko pro vynálezy nesčíslných strojů, vhodných k tomu, abychom získali bez všeliké námahy plody země a všechny užitky, které v ní jsou, nýbrž je to hlavně žádoucí pro zachování zdraví, jež je nepochybně prvním statkem a základem všech ostatních statků tohoto života; neboť i duch závisí tak značně na temperamentu a na dispozici tělesných orgánů, že je asi nutno hlavně v medicíně hledat prostředek, činící lidi obecně moudřejšími a obratnějšími, než potud byli, je-li ovšem možno jej nalézt. Je pravda, že nynější věda lékařská obsahuje málo věcí, jejichž důležitost by byla tak pozoruhodná: avšak jsem jist, aniž zamýšlím jí pohrdat, že i všichni ti, kteří se jí zaměstnávají, přiznávají, že vše, co je z ní známo, není téměř ničím vedle toho, co tu zbývá poznat, a že bychom mohli být ušetřeni mnoha chorob, jak tělesných, tak duševních, ba snad i slabosti stáří, kdybychom měli dosti znalosti o jejich příčinách a o všech lécích, jimiž nás příroda opatřila. Hodlaje tedy užít všeho svého života k výzkumům ve vědě tak potřebné, a našed cestu, po mém soudu správnou, aby se po ní došlo k novým objevům, ač-li v tom nezabrání buď krátkost života nebo nedostatek zkušeností, soudil jsem, že není vůbec lepší pomoci proti těmto dvěma překážkám, než podat věrně veřejnosti všechno to málo, co bych našel,a vyzvat schopné lidi, aby se snažili dojít dále, a aby přispěli podle svých náklonností a schopností k potřebným zkušenostem, a oznámili také veřejnosti vše, čemu by se naučili, abychom tak, když poslední začnou tam, kde předcházející skončili, a když se tak spojí životy a práce mnohých, došli všichni dohromady mnohem dále, než by mohl dojít každý zvlášť.“ (R. Descartes, *Rozprava o metodě,* kap. 6)

U R. Descarta ještě zustaneme a s jeho pomocí poukážeme na proměny spjaté s lidským, a samozřejmě především stárnoucím, tělem. Pro zajímavost snad také uveďme, že velmi oprávněně hovoříme o proměnách ve vztahu k tělu. Descartův optimismus stran jeho „údržby“ jakožto stroje byl totiž jeho současníky velmi ostře vnímán. Tak záhy po jeho smrti můžeme číst v antpverských novinách ironickou zmínku: „hlupák, který tvrdil, že může žít tak dlouho, jak chce, zcela jistě zemřel ve Švédsku.“ (Wilkin, R. M., Figuring the Death of Descartes: Claude Clerselier´s Homme de René Descartes, s. 39) Tento zájem o tělo se pak, jak bylo naznačeno výše, projevil i v jeho podrobném studiu. Poměnrně málo známý Descartův text *O člověku* (*L´Homme*), jenž byl vydán až posmrtně, pak může být díky svým velmi realistickým zobrazením lidského těla také signálem nového vědeckého zájmu o tělo a jeho, ovšem, neduhy ve stáří. Stáří je tak odnímán význam neměnného údělu.

Velmi významnou se stala i proměna politická, kdy do hry vstupuje moderní stát se svou politickou ekonomií. V jejím rámci dochází ke zvažování demografických otázek, což vedlo prvním úvahám o penzijním zajištění.

K neméně hlubokým proměnám významu stáří pak dochází v 18. století, kdy v důsledku zvyšování životní úrovně, a tedy i průměrného věku dožití, vzniká dokonce sentimentální obraz stáří. Lze tedy hovořit i jakémsi přehodnocení stáří v pozitivním smyslu, ačkoliv reálná situace mnohých starých lidí jistě byla velmi neutěšená.

V předcházejících kapitolách jsme mohli vidět nástroje, jimiž by konstruovám či snad lépe utvářen smysl stáří. Pravděpodobně nejvýznamnějším nástrojem zajistění smyslu bylo vřazení stáří do rozfázovaného životního cylku. Pokud k tomu potom přidáme před-

poklad pouhé provizornosti tohoto života, jimž ve shodě s Augustinovým odkazem pouze procházíme jako poutnící, je zřejmé, že alespoň ze dvou stran je negativita stáří alespoň otupena a zbavena ostnu fatalismu. S novověkými proměnami se však tyto zdroje utvářený smyslu problematizují. Jinými slovy řečeno, pokračující sekularizace měla nemalý vliv i na otázku smyslu stáří. Troyansky k tomu dodává: „Jistý stupeň sekularizace vedl k tomu, že lidé začali věnovat větší pozornost svým životům. Pro některé to znamenalo, že stáří více spojovali s životem. Pro jiné to však mohlo znamenat ztrátu institucionální podoby útěchy. Jeden z historických demografů, který obrátil svoji pozornost ke kulturní historii, dokonce tvrdí, že jakkoliv mohl být život vylepšen a zpříjemněn, přece jen tato skutečnost byla zakalena ztrátou víry ve věčný život.Výsledkem byl úpadek očekávané doby dožití, ačkoliv nikoliv samozřejmě v tom smyslu, v jakém o ní demografové hovoří.“ (Troyansky, c. d., s. 52.)

6.3 Test

1. Pokud vezmeme v potaz novověké a moderní proměny religiozity i jejich vztah k tradici, tedy pokud vezmeme v potaz tzv. sekularizaci, jaké prostředky konstrukce smyslu stáří se nám nabízejí?

6.4 Závěr

Novověk je spjat s celou řadou proměn, a to proměn religiozity, vztahu k tradici i proměn funkcí poznání. Je nepochybné, že je novověký pohyb doprovázen celou řadou úspěchů, nicméně lze rovněž říci, že smysl stáří za těmito úspěchy z pochopitelných důvodů začíná být ohrožen. Jak tradice fází života, tak výhled na pouhou relativitu smrti již ztrácejí na významu.

6.5 Odpovědi na otázky

Zde písemně zpracujte svoji odpověď:

6.6 Úkol k zpracování



Projděte si dějiny výtvarného umění 17. a 18. stol. a zaměřte svojí pozornost na způsob zobrazování stáří. Vyberte si několik příkladu a zodpovězte otázku, jak je stáří zachceno (na příkladech) výtvarným uměmím?

7 POJEM ČASU V SOUVISLOSTI SE STÁRNUTÍM – ČAS SVĚTA A ČAS ČLOVĚKA

7.1 Úvod

Jak jsme mohli sledovat v kapitolách výše, je stáří v případě člověka navázáno na tzv. komparativní standard. Dále jsme mohli sledovat, že stáří jakožto jedna či dvě poslední fáze života završují směřování lidského života. I v jejich případě lze uvažovat o komparativním standardu, jimž je buďto smrt, nebo završení fází předchozích. V kapitole sedmé *Pojem času a souvislost se stárnutím – čas světa a čas člověka* se zaměříme na to, jak filosofická tradice tematizuje čas, a to v jeho dvojím vztahování, totiž k člověku a k věcem. Zdá se totiž, že význam času se v obou případech bude lišit, a není tedy divu, že si toho již velice záhy filosofové povšimli a učinili předmětem svých úvah. K nejvýznamnějším filosofům současnosti, kteří se otázkou času a stárnutí zabývají, pak patří především J. Baars. Zároveň je ale třeba vědět, že úvahy o čase člověka stojí v úzké vazbě k tzv. narativní identitě, jež je využívána zvláště v etice spjaté s lidmi, u nichž o autonimii v tradičním slova smyslu může být jen veli obtížně řeč.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu kapitoly sedmé *Pojem času v souvislosti se stárnutím – čas světa a čas člověka* se zaměříme na problematizaci identifikace lineárního času a času člověka. Uvidíme, že již velice záhy je konfrontována nesouměřitelnost obou pojetí.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly sedmé *Pojem času v souvislosti se stárnutím – čas světa a čas člověka* je seznámit studenty s problematikou času ve vztahu k člověku. Zároveň je cílem této kapitoly naznačit souvislost k tzv. narativní identitě, jež bude předmětem další kapitoly.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Čas člověka, čas věcí, narativní identita, vyprávění, lineární čas.

7.2 Výkladová část

Jak poznamenává G. Scarre ve svém článku *Stárnutí lidí a věcí* (*The Ageing of People and Things*), kterého se budeme v následujícím textu zvláště držet, význam slova *stárnout* se sice vztahuje k času, nicméně obsahuje zároveň i jednu významnou nejednoznačnost. Všichni totiž stárneme, a to počínaje našim narozením. Ale pokud hovoříme o stárnoucích lidech, zcela jistě nemáme na mysli jakoukoliv etapu lidského života či jakýkoliv moment na oné pomyslné časové ose. Jinými slovy řečeno, hovoříme-li o srátnutí, a to nejen lidí, ale i zvířat i věcí podlehajících časovým změnám (rozpadu, zániku), nemíníme tím téměř mechanické přičítání času, ale spíše to, že člověk, věc či zvíře někam dospěli, totiž, v případě lidí, že dospěli do období seniorského věku či věku stáří. Pojďme si přečíst přímo slova H. Scarreho: „Když popisujeme osobu jakožto stárnoucí, obvykle tím myslíme, že dospívá nebo dospěla do seniorské fáze života, a to často s předpokladem, že její zdraví a schopnosti upadají. Neboť ačkoliv nikdo nemůže stárnou, aniž by přidával další léta k svému věku, starnutí není jednoduše záležitostí akumulace narozenin, ale nevyhnutelným sestupem k smrti.“ (Scarre, G., *c. d.,* s. 87.) Stejnému problému se věnuje i Jan Baars. Ten ve svém textu *Problematické základy: promýšlet čas, věk a stárnutí* (*Problematic Foundations: Theorizing Time*) píše: „To, že lidé stárnou, může být jeden z hlavních gerontologických paradoxů. Nicméně v určitém momentě svých životů jsou označeni jakožto staří (*aged*) nebo starší (*older*) (starší než kdo?) a jejich a jejich život za tímto momentem jako *stárnutí* (*aging*). Výrazy „*staří“* (*aged*) a *„stárnutí“* jsou bez dalšího vysvětlení používány k označování abnormálních (*abnormal*) skupin, ačkoliv tyto výrazy vlastně indikují univerzální a kontiuální proces života v čase. Osoby se mění na „stárnoucí“ (*aging*), „staré“ (*aged*) nebo „starší“ (*older*) těla (*bodies*) v určitém chronologickém věku, a to bez evidence jakýchkoliv zásadnějších změn kromě tohoto náhlého kulturního přesunu.“ (Baars, J., *c. d.,* s. 87.)

Zároveň s tímto je třeba dodat další průvodní jev stárnutí. Zatímco pouhé téměř mechanické nakupování oněch narozenin postupuje lineárně, v případě stárnutí o linearitě nemůže být řeč u všech lidí bez vyjímky. V závislosti na zdraví a nemoci, což jsou, jak jsme naznačili výše, proměnné stárnutí, se může jednat o velmi nelineární proces. Je při tom zřejmé, že existují jen obtížně překročitelné limity. Zatímco je možné pozdržet nástup stáří ve výše vytyčeném smyslu například pomocí odpovídajícího životního stylu a diety, přece jen v tomto nelze postupovat donekonečna. Jak jsme nakonec uvedli již v druhé kapitole, takovým mezníkem může být 120 let.

Opusťme nyní otázku stárnutí ve vztahu k člověku a pojdme se podívat, jak se stárnutí dotýká jiných věcí. Zatímco o člověku, který dosáhl například věku 80 či 90 let můžeme s klidným svědomím říci, že je starý, a o člověku mezi 40 a 50 léty, že začíná stárnout (Baars, J, *c. d,* s. 88), u jiných věcí je tomu samozřejmě jinak. Existují takové, které i přes své obrovské stáří starými nejsou. Týká se to především takových, jichž se v obvyklém smyslu netýká cyklus zrození, vývoje, úpadku a smrti. O kontinentech, jež jsou velmi staré, a samozřejmě také výsledkem tektonického utváření planety Země, tak jen velmi obtížně budem tvrdit, že jsou staré. (Scarre, G., *c. d.,* s. 88.) Pohlédneme-li ale na neživé věci vytvořené člověkem, situace se trochu změní, a to velmi zajímavým způsobem. Artefakty, tedy věci vytvořené člověkem, mohou být staré a bývají staré. Stejně

jako člověk mají vznik, využití i případnou ztrátu schopnosti naplňovat svůj účel. Jinými slovy řečeno, mají svojí historii, jež je ale spjatá s historií člověka. Právě tato historie nás oprávňuje k tomu, abychom rozdíly mezi *časem člověka* a *časem věcí* učinili předmětem našeho zájmu i v souvislosti se stárnutím, což pozitivně využijeme zvláště v následující kapitole. (Scarre, G., *c. d.,* s. 88.) Rovněž je tím problematizován zvláště v starší gerontologii zastávaný názor, který nacházíme například v těchto slovech J. Birrena: „Chronologický čas je jedním z nejdůležitějších údajů, pokud ne tím nejdůležitějším vůbec, o jednotlivci. Z jeho samotné znalosti vyplývá překvapivě obrovské množství obecných tvrzení a predikcí o anatomii, fysiologii, psychologii a sociálním chování.“ (Birren, J., *Principles of research on aging*, s. 8, přel. P.S.)

Historicita je tedy nesmírně důležitý moment, neboť pokládáme-li si otázku po čase člověka a času věcí, vidíme, že moment historicity či časovosti odlišuje čas kontinentu a čas člověka. H. Kunneman ve svém článku *Relevance postmoderní a feministické filosofie pro studium stárnutí* (*The relevance o postmodern and feminist philosophy for the study of aging*) nám otázku historicity situuje do následujícího kontextu: „Nicméně historicita subjektu pochází nejen z oněch tří zdrojů, v nichže je založena subjektivita, ale také z faktu, že subjekt jakožto vlastní (*ipse*) může podržet svojí identitu pouze jakožto cítící, hovořící a pracující osoba, jakožto autor jednání a nikoliv produkt, a to skrze permanentní reinterpretaci svého vlstního života jakožto smyslupné historie. (…) Zde, alespoň dle mého soudu, se nachází skutečná výzva současné gerontologii vržená ze strany postmoderní a feministické filosofie: pokusit se navrhnout komplexní obraz identity a racionality, který by chápal stárnoucí lidi nikoliv pouze jako *idem* ale primárně jakožto *ipse,* tedy jakožto osoby vyžadující nikoliv pouze odborně a technicky kompetentní pomoc v léčbě a péči, ale také a dokonce především konstruovat a rekonstruovat narativní identitu za účelem artikulace jejich tužeb a naplnění nejich ztráty a konečnosti smyslem. (Kenneman, H., *c. d.,* s. 277, 282) Kunnemanova „výzva“ nicméně není jedinou odpovědí, J. Baars ve své koncepci *vnitřního času,* času, jenž je odlišný od času tzv. chronometrického, nabízí další možnost. S oběma se v dalším textu seznámíme.

Z uvedených textů je zřejmé, že za poměrně významný přínos postmoderní i feministické filosofie můžeme považovat problematizaci konceptu identity subjektu. S tímto je velmi úzce provázána i koncepte tzv. *narativní identity* subjektu, které se budeme podrobněji zabývat v příští kapitole. Protože však, jak jsme mohli sledovat v odkazech H. Kunnemama, oba momenty, tedy negativní kritika tradičního chápání identity (ve smyslu *idem* – něměnné totožnosti) a pozitivní návrh narativní identity nachází svůj původ v specifickém chápání času člověka, podíváme se v této kapitole prozatím na tento aspekt, a to opíraje se o významné dílo P. Ricouera *Člověk, čas a vyprávění,* jež začíná analýzou velmi slavného Augustinova *Vyznání* (k. 11, h. XIV: *Co je čas?;* XV: *Co jest měřítkem času?*; XVI: *Jak se měří čas?*; XVII: *Kde jest minulý a budoucí čas*; XVIII: Jak minulý a budoucí čas jest přítomný; XIX: *Jan nazvati různost časů*?):

„Nebylo tedy času, v němž jsi ničeho nedělal, poněvaďž jsi čas sám vytvořil; žádná čas však není Tobě souvěčný, poněvadž jsi nezměnitelný. Kdyby však čas zůstal takovým, již by to nebyl čas. Co jest vlastně čas? Kdo to může snadno a krátce vysvětliti? Kdo jej může pochopit svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy? Co však je v našich

rozmluvách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o čase, rozumíme mu; rozumíme, i když o něm jiný mluví.

Co jest tedy čas? Vím to, když se naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím. Přece však mohu tvrdit zcela určitě: „Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí čas, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.“ Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále přítomným a neměnil se v minulý, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost. Musí-li se tedy přítomný čas, aby byl časem, proměniti v minulý, jak smíme o něm říci, že jest, když důvod jeho bytí jest v tom, že nebude? Nemůžeme tedy vskutnu říci „Čas jest,“ leč když spěje ke svému zániku?

Co jest měřítkem času?

A přece mluvíme o dlouhém a krátkém čase, ovšem jen o minulém a budoucím. Tak na př. nazýváme minulý čas před sto lety dlouhým; rovněž budoucí dlouhým za sto let. Krátký minulý čas jest asi před deseti dny a krátký budoucí asi za deset dní. Ale jak se může nazývati dlouhým nebo krátkým, co vůbec není? Neboť minulý čas již uplynul a budoucí ještě není. Proto neříkejme: „Čas jest dlouhý,“ nýbrž říkejme o minulém: „Byl dlouhý,“ a o budoucím: „Bude dlouhý.“

O Pane Bože můj, Světlo mé! Zdaž i zde se Tvá pravda nevysměje člověku? Kdy vlastně byl dlouhým minulýá čas? Byl dlouhým tehdy, když uplynul, anebo když ještě byl přítomným? Neboť jen tehdy mohl být dlouhým, když vůbec bylo něco, co mohlo býti dlouhé. Minulý čas však již nebyl; nemohl tedy býti dlouhým, poněvadž vůbec již nebyl. Neměli bychom tedy vlastně říkati: „Minulý časbyl dlouhý,“ poněvadž na něm ničeho opravdu nenalezneme, co by mohlo býti dlouhým. Jakmile totiž uplynul, již ho není. Měli bychom spíše říci: „Onen přítomný čas byl dlouhý.“ Neboť jen když byl přítomný, byl dlouhý. Ještě zajisté neuplynul tak, že vůbec nebyl; proto bylo zde „něco“, co mohlo býti dlouhé. Jakmile však uplynul, přestal býti dlouhým, poněvadž vůbec přestal býti.

Pozorujme nyní, o duše lidská, zda přítomný čas může býti nazván dlouhým! Tobě totiž byla dána schopnost rozeznávati a měřiti trvání času. Co mně odpovíš? Jest sto přítomných let dlouhý čas? Napřed však uvaž, zda vůbec může býti sto let přítomných! Plyne-li první rok ze sta, jen on jest přítomen; ostatních devadesát devět jest v budoucnosti a proto ještě nejsou. Plyne-li druhý rok, jeden již uplynul, druhý jest přítomný, ostatní budoucí. A podobně uvedeme-li kterýkoliv rok ze středu tohoto století jako přítomný, jsou všechny před ním minulé, za ním budoucí. Proto sto let zároveň nemůže být přítomno. Ale vizme dále, zda aspepoň ten jeden rok, který právě trvá, může býti nazván přítomným. Ani to ne? Plyne-li totiž jeho prnvní měsíc, ostatní jsou budoucí. Plyne-li druhý měsíc, první již byl, ostatní ještě jsou. Ani tedy ten rok, který právě plyne, není celý přítomný; není-li však celý přítomný, nemůže býti nazván rokem přítomným. Rok má totiž dvanáct měsíců; ať nastoupí kterýkoliv měsíc, jen ten jest přítomný, ostatní jsou buď minulé nebo budoucí. Ale ani právě plynoucí měsíc není přítomný, nýbrž jen jeden den.; je-li to první den, ostatní jsou budoucí; je-li poslední, ostatní jsou minulé; je-li to některý jiný den z prostředku, jest mezi minulými a budoucími.

Tak celý přítomný čas, který dle úvahy jedině může býti nazván dlouhým, obsahuje sotva dobu jednoho dne. Ale uvažujme dále, že ani jediný den není celý přítomný; skládá se totiž z dvacetičtyř denních a nočních hodin. První hodina má všechny ostatní

jako budoucí, poslední jako minulé, každá jiná hodina má některéhodin před sebou jako munulé některé za sebou jako budoucí. A opět sama jedna hodiny ubíhá v prchavých okamžicích; co z ní uplynulo, jest minulé, co ještě zbývá, budoucí. Přítomným může se nazvat jen ten okamžik času, který již nemůže býti rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části. Tento okamžik však spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že ani chvilky netrvá; neboť kdyby trval, nutně by se rozdělil na minulý a budoucí.

Přítomný čas tedy nemá žádného trvání. Kde jest tedy ten čas, který bychom nazvali dlouhým? Snad jest to budoucí čas? Nikoliv, neboť neříkáme: „Je dlouhý," poněvadž dosud nic není, co by mohlo být dlouhé, nýbrž říkáme? Bude dlouhý," Kdy to však bude? Jistě ne pokud jest budoucím, poněvadž ještě ani není to, co býti dlouhé. Bude-li však potom dlouhý, až z budoucího času, který dosud není, začne býti a stane se přítomným, aby vůbec měl něco, čím by se mohl státi dlouhým, nezapomínejme, že přítomný čas nám dříve jasně prohlásil, že nemůže býti dlouhý.

Jak se měří čas?

A přece Pane, rozeznáváme časová obodbí a porovnáváme je vespolek, nazývajíce některá delšími, některá kratšími. Měříme také, oč některý čas je kratší neb delší než jiný, říkajíce: „Jest dvakrát, třikrát delší nebo kratší, nebo jest stejně dlouhý." Měříme však plynoucí čas úvahou o jeho ubýhání. Kdo může měřiti minulý čas, který již uplynul, nebo budoucí, který ještě nenastal? Jenom ten, kdo tvrdí, že se může měřiti, co není. Čas tedy možno porovnávati a měřiti, pokud plyne; jakmile uplynul, měřiti ho nelze, poněvadž již není.

Kde jest minulý a budoucí čas.

Hledám jen, Otče, a ničeho netvrdím! Bože můj, bdi nade mnou a veď mne! Kdo se osmělí mně tvrditi, že jsou tři časy, totiž přítomný, minulý a budoucí, jak jsme se učili jako hoši a jak jsme učili hochy? Kdo bude tvrdit, že jest jen přítomný čas, poněvadž dva ostatní nejsou? Či snad jsou přece a čas se vynořuje z nějakého úkrytu, stává-li se z budoucího přítomným a opět mizí v nějakém úkrytu, stává-li se z přítomného minulým? Kde však viděli proroci budoucnost, když ji dosud není? Nikdo nemůže zajisté viděti, co není. A kdo vypravuje o minulosti, nevypravoval by dle pravdy, kdyby ji nechoval v mysli. Kdyby však minulý a budoucí čas nebyl, nemohl by se vůbec viděti. Jest tedy přece i budoucí i minulý čas.

Jak minulý a budoucí čas jest přítomný.

Dovol, Pane, Naděje má, abych ještě dále pátral, a učiň, aby toto mé úsilí nebylo rušeno! Jestliže jest budoucí a minulý čas, chci věděti také kde jest. Nemohu-li však toto dosud pochopiti, vím přece, že ať jsou kdekoliv, nejsou tam jako budoucí nebo minulé, nýbrž jako přítomné; neboť kdyby tam byly jako budoucí, dosud by tam nebyly; kdyby tam byly jako minulé, již by tam nebyly. Ať jsou tedy kdekolik a ať jsou čímkoliv, jsou jenom jako přítomné. Ovšem, mluví-li se o minulém dle pravdy, vybavují se z paměti ne věci samy, jež zanikldy, nýbrž slova vzniklá z představ věcí; věcí totiž postřehnuté smysly vtiskly do duše představy jako své stopy. Tak náleží mé dětství, jež uplynulo, minulosti, která již není; vzpomínám-li však na ně a vypravuji o něm, vidím jeho obraz v přítomnosti, poněvadž dlí dosud v mé paměti. (…)

Jak nazvati různost časů?

Nyní jest úplně jasno, že není ani minulý ani budoucí čas. Také nelze správně tvrditi, že jsou tři časy, totiž minulý, přítomný a budooucí. Správněji snad by se mělo říci: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s ohedem k minulosti, přítomný čas s ohledem k přítomnosti a přítomný čas s ohledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím. Přítomnou s ohledem k minulosti jest paměť, přítomným s ohledem ke přítomnosti jest nazírání, přítomným s ohledem k budoucnosti jes očekávání."

Uvedený text zcela jistě nepatří k nejsnadnějším. Proto také jsme jej uvedli v téměř úplném rozsahu. Nicméně této nesnadnosti, jež je, všimněme si dána tématem samotným a jeho elusivností, odpovídá značná bohatost a nesporný vliv. Co bychom si z něj měli odnést. V prvé řadě nelineární pojem *lidského času*. Snad přesněji by se dalo říci, že jeho obsahem je porovnání *lineární koncepce času* (onoho chronometrického času, jak jej označuje J. Baars), jak ji například chápe Aristotelés, když čas definuje pomocí pohybu, a toho, jak o čase mluvíme a jak mu rozumíme. Chceme-li totiž o lidském čase hovořit jako o čase lineárním, který si můžeme představit jako přímku s přítomností jako bodem na této přímce, dostáváme se do značných obtíží či také *aporií,* jejichž popis i formulaci jsme mohli velmi podrobně sledovat v Augustinově textu. Proto se také první kapitola knihy P. Ricouera *Čas a vyprávění* jmenuje *Aporie zkušenosti času*. (Ricouer, P., *Čas a vyprávění,* s. 19.) P. Ricouer v této souvislosti píše:

„Možná bychom měli dokonce říci, že to, co nazýváme Augustinovou *tezí* o čase, *tezí,* kerou máme sklon charakterizovat jako psycholologickou, abychom ji postavili proti tezi Aristotelově, a dokonce proti Plótinově, je cosi mnohem aporetičtějšího, než Augustin sám připouští." (Ricouer, P., *c. d.,* s. 20.) Ricoeur ale aporetičnost Augustinova textu či jeho meditace (i lamentace) intenzifikuje, když dodává: „Uvedený aporetický styl pak nabývá zvláštního významu v celkové strategii naší práce. Teze, kterou budeme v této knize stále obhajovat, říká, že spekulace o čase je hloubání, jež nevede k žádnému závěru, a že jedinou odpověď zde může podat výkon narativity." Pokud využijeme tohoto závěru v kontextu směřování našich opor, mohli bychom říci, že onen lidský čas se dává především ve vyprávění, a to svého příběhu, i příběhu druhého. V tom pak spočívá jádro narativní koncepce identity subjektu, která je takto zásadně odlišná od identity ve smyslu idem, jak ji pojednáme níže.

7.3 Test

1. V čem spočívá rozdíl mezi časem člověka a časem věcí?

2. Jak rozumíte termínu narativní identity?

3. Jak přistupuje k času člověka Augustinus? Konkrétně: Jak uchopuje minulost, přítomnost a budoucnost?

7.4 Závěr

V sedmé kapitole jsme rozlišili čas člověka a čas věcí. Za východisko nám sloužila především Augustinova analýza času, která je zvláště proto významná, že času nerozumí lineárně, a tudíž i přítonost není pouhým bodovým teď. Je-li tedy otázka času času člověka významně předznamenána uznáním autonomie lidské časovosti jako odlišné od času věcí, má smysl tutu časovost podrobit další analýze. Pozitivní odpovědí na Augustinovo zkoumání časovosti člověka je pak koncepce narativní identity, jež se oné zvláštní časovosti člověka zmocňuje prostřednictvím narace, tedy vyprávění. K tomu se pak podrobněji dostaneme v jedné z násedujících kapitol.

7.5 Odpovědi na otázky

Zde písemně zpracujte otázky uvedené výše:

7.6 Úkol k zpracování



Přečtěte si první dvě kapitoly *Času a vyprávění* P. Ricoeura a napište, jakou souvislost Ricoeur spatřuje mezi Augustinovým textem z části citovaným výše (1. kap.) a Aristotelovou *Poetikou.*

8 STÁŘÍ A VYPRÁVĚNÍ – MOŽNOSTI NARACE VE VZTAHU KE STÁŘÍ A STÁRNUTÍ

8.1 Úvod

V předchozí kapitole jsme se setkali s konceptem narativní identity. V kapitole 8 *Stáří a vyprávění – možnosti narace ve vztahu ke stáří a stárnutí* se vydáme směrem, v němž je právě možnosti narace využito, a to ve vztahu k promýšelní problematiky identity osoby (person). Uvidíme, že motiv narativní identity je velmi užitečný zvláště v oblastech, kde je nutno počítat se ztrátou různých kompetencí s tím, že tato ztráta může být i velmi radikální. Není proto náhodné, že koncept narativní identity je velmi nosný či produktivní nejen ve filosofii stáří, ale také ve filosofii ošetřovatelství. Velmi názorně je to patrné v prakticko-etickém textu M. Coorse *Narativita dobrého umírání* (*Narrative des guten Sterbens*) Abychom se nicméně s problematikou narativní identity mohli lépe seznámit, bude se následující text věnovat i alternativním koncepcím osoby, což nám dovolí využít výhod poskytnutých narativním přístupem, jenž je, jak jsme viděli v předchozí kapitole intimně spjat s časem člověka. Z této perspektivy se pak narativní přístup k osobě člověka zdá snadno ospravedlnitelný.

PRŮVODCE TEXTEM

V následujícím textu se studenti seznámí s několika přístupy k osobě člověka s tím, že důraz bude kladen na tzv. narativní koncepci. Výhody tohoto přístupu ve vzahu k problematice stáří spočívají především v tom, že narativní koncepce osoby umožňuje uvažovat identitu osoby spolu s její důstojností i ve velmi nepříznivých situacích ztráty řady kompetencí.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly 8 *Stáří a vyprávění – možnosti narace ve vztahu ke stáří a stárnutí* je seznámit studenty s narativní koncepcí osoby, která poskytuje alternativní pohled na osoby postižené ztrátou řady kompetecí, schopností, dovedností atd. Cílem této kapitoly je rovněž naznačit sepětí narativní koncepce osobnosti s problematikou identity a důstojnosti.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Identita osoby, narativní koncepce osoby, důstojnost člověka, ztrátat, kompetence.

8.2 Výkadová část

Jak jsem uvedli výše, je koncepce narativní identity velmi nosnou či produktivní zvláště v oblasti filosofie ošetřovatelství, zdravotnické atiky a příbuzných oblastech, jež mají co do činění s lidmi, kteří jsou zasaženi tím, co v našem textu nazýváme obecně ztrátou, či ztrátou kompetencí. Je při tom zřejmé, že tato ztráta může být velmi hluboká nebo radikální. Nicméně stojí za připomenutí, že i v této situaci stále stojíme před člověkem, což právě narativní koncepce osoby usiluje zdůraznit a systematicky podchytit. Vzhledem k vazbě filosofie ošetřovatelství, již jsme právě naznačili, k naší problematice, budeme se v následujícím držet především práce S. D. Edwardse, který ve své knize *Úvod do filosofie ošetřovateství* (*Philosophy of Nursing. An Introduction*) velmi dobře koncept narativní koncepce osoby promýšlí.

Abychom snadněji porozuměli významu narativní koncepce osoby, musíme se seznámit s alternativními či tradičnějšími možnosti. Jaké odpovědi relevantní odpovědi se nám tedy nabízejí? S. D. Edwards uvádí následující: 1) osoba je primárně organismus: – „Tato koncepce chápe osoby primárně jako organismus.“ (Edwards, S., D., *c. d.,* s. 68, 70) ; 2) holistický přístup – osoby jsou více než jen organismus: „Podle tohoto vymezení jsou osoby definovány i skrze jejich hodnoty, aspirace a cíle.“ (Edwards, S. D., *c. d.,* s. 68–69); 3) člověk se skládá z těla a mysli (*mind, spirit*), osoba je pak touto oddělitelnou imateriální částí. Jako příklad S. D. Edwards uvádí tvrzení J. Watsona a R. J. Holdena: „Tělo osoby je omezeno časem a prostorem, ale mysl a duch takto omezeny nejsou.“ (Watson, J., *Nursing: Human science and human care,* s. 50, přel. P.S.) „Duch (*spirit*), vnitřní já, nebo duše (*Geist*) osoby existují v sobě a pro sebe.“ (Holden, R. J., *In defence of Cartesian dualism and the hermeneutic horizon,* s. 1375; přel. P.S.); 4) mysl a tělo jsou nerozlučně propojeny (*intertwined*) a utvářejí jedinou substanci. Toto je pak koncepce osoby, kterou můžeme najít u Merleu-Pontyho (Edwards, S. D., *c. d.,* s. 70).

Na tomto místě se nemusíme věnovat otázce původu těchto koncepcí osoby. Je zřejmé, že bychom se u každé z nich mohli opřít o hlubokou a do daleké minulosti sahající tradici. Zjednodušeně také můžeme dodat, že všechny tyto odpovědi po osobě předpokládají pozici stran tzv. problému vztahu mysli a těla. Tomu se ale na tomto místě nemůžeme věnovat. Prozatím stačí, když se omezíme na důsledky, které z jednotlivých koncepcí plynou pro osoby, jejichž kompetence, schopnosti a pod. jsou zasaženy. S. D. Edwards uvádí především tyto:

Ad 1) „Pokud shrneme řečené, můžeme konstatovat, že fenomény, které jsou významné pro zdarovotní péči – bolest, utrpení, well-being a význam (tj. význam, který pacienti připisují svým symptomům a své zkušenosti – mají osobní a subjektivní aspekt, jenž je podstatný a určující pro jejich přirozenost. Přesto tyto aspekty jsou takové, že nemohou být uvedeny do souladu s pohledem, který redukuje mentální stavy na pouhé fyzikální stavy. Neboť tento přístup vyžaduje „objektifikaci“ mentálních stavů, což nelze učinit bez jejich znehodnocení.“ (Edward, S. D., *c. d.,* s. 75). Edwardsova kritika zaznívající v citovaném odkaze je významná nejen pro oblast ošetřovatelství, ale i pro oblast vztahující se k starým lidem, a to tím způsobem, že ukazuje nepřijatelnost reduktivního přístupu, který identifikuje mentální stavy se stavy fyzickými. Ještě jinými slovy řečeno, přístup, který za

osobu chápe primárně organismus je reduktivní i v tom smyslu, že ze svého horizontu ztrácí individualitu osob.

Ad 2) druhou ze zmíněných koncepci bychom mohli opsat i tímto způsobem: osoby sestávají z mentálních a fyzikálních vlastností, ale ty mentální nejsou redukovatelné na fyzikální. Opět S. D. Edwards mám k tomu říká: „Podstata tohoto přístupu spočívá v tom, že mentální procesy jsou závislé na procesech fyzikálních, nicméně popírá, že by mentální procesy byly redukovatelné (že by byly identické) s procesy fyzikálními." (Edwards, S. D., *c. d.,* s. 45) Ač je na tomto přístupu mnohé velmi přijatelné, přece jen má jednu nevýhodu, nijak nevysvětuje zmíněný vztah závislosti. Jak uvádí C. McGinn ve své knize *Charakter mysli* (*The character of mind*), připouští popsaná koncepce osoby následující situaci: „Tudíž teorie závislosti (dependence view) sama o sobě je kompatibilní s možností: že dvě stvoření budou mít přesně ty samé fyzické vlastnosti, a to až na úroveň mikrostruktury jejich mozků, a přesto žádnou společnou mentální vlastnost (…)." (McGinn, C., *c. d.,* s. 29.)

Ad 3) třetí koncepce osoby má hlubokou tradici. V moderní době je za jejího exponenta považován především R. Descartés. Pokud bychom ale pohlédli hlouběji, našli bychom ji třeba u Platóna. Nás zde samozřejmě příliš nezajímá samotné zdůvodnění, které bychom za tímto přesvědčením mohli nalézt, ale spíše skutečnost, že tento přístup k osobě je velmi vlivný, a to, jak opět poznamenává S. D. Edwards, zvláště v literatuře zaměřené na péči a ošetřovatelství. Nicméně ani tento přístup k osobě se nevyhýbá značným obtížím. První, na kterou již poukázal zmíněný Descartés, spočívá v tom, že je velmi obtížné, ne-li nemožné, uspokojivě vysvětlit způsob interakce mezi tělem a myslí. Spolu s Edwardsem to můžeme jeho problémy shrnout následujícím způsobem: „Krátce, dualismus co do svého ustavení neschopen podat vysvětlení fundamentálních vlastností naší zkušenosti – tj. interkace mezi tělem a myslí – což je nutné považovat za zásadní problém." (Edwards, S. D., *c. d.,* s. 78.)

Ad 4) jak jsme uvedli výše, je spočívá poslední pozice v přesvědčení, že mysl a tělo jsou neoddělitelně provázány. Za původce tohoto přístupu je považován Merleau–Ponty. Pokud se mu pak budeme snažit porozumět, musíme si nejprve učinit jasno v tom, jakým způsobem o mysli a těle hovoříme. Učiníme-li tak, zjistíme, že určitá forma dualismu je vkomponována již do našeho jazyka. Je nám jazykově „přirozené" rozlišovat něco jako mysl a něco jako tělo. Proto ani námi použitý termín „provázanosti" není úplně nejvhodnější, předpokládá totiž dualitu. Tu se právě Merleau–Ponty snaží překonat. Mentální a fyzické vlastnosti jsou vzájemně konstitutivní: vzájemně se obsahují.

Právě jsme se seznámili se čtyřmi poměrně vlivnými koncepcemi osoby, z nichž každá se potýká s výraznými problémy. Nicnémě se nám nabízí ještě jedna, totiž již avizovaná narattivní koncepce, která naznačeným problémů uniká a zároveň může být velmi užitečná v oblasti ošetřovatelství a péče o staré lidi. V následujícím textu se na základní charakteristiky tohoto přístupu zaměříme.

Jak jsme uvedli výše, je koncept narativní identity tematizován nejen psychology, ale i filosofy. I když se psychologové zaměřují především na to, jak člověk vnímá sám sebe či jak odpovídá na otázku *kdo jsem* a jak a případně kdy se tato identita konstituuje, neuniká jim samozřejmě ani vztah smyslu života, jeho identity a ztráty. Snaha tyto tři oblasti pro-

vázat se ve všech zmíněných příkladech realizovala jak přechodem od individuálního horizontu zaměřeného na přítomnost a budoucnost k horizontu extrasubjektivnímu, jenž akcentuje spíše minulost či, jako v případě starých lidí, s příliš extenzivní budoucnosti nepočítá, tak pokusy integrace smyslu ztráty. U V. Frankla tak člověk směřuje k tomu „*být tím, či byl*"; Maslow relativizuje význam seberealizace a v pozdním tvůrčím období akcentuje význam transhumánní zkušenosti, jež především spočívá v překročení parciálních zájmů a cílů; E. Erikson pak explicitně *moudrosti* přiznává integrativní působení s tím, že počítá se specifickým časem člověka. K jejich vzájemnému propojení pak ale dochází i u samého zdroje konceptu narativní identity.

Chceme-li tedy pojednat o problematice narativní identity, musíme naši pozornost obrátit k dílu P. Ricoeura, a to zvláště k jeho knize *Čas a vyprávění*. V ní jsme hned v úvodu zpraveni o tom, že vyprávění zprostředkovává či otevírá lidský čas i lidskou zkušenost, která je časová, což se zvláště projevuje v schopnosti slibu, jímž právě manifestujeme naši moc dodržet dané slovo i v konfrontaci se změnou a neočekávanými událostmi. Souvislost lidského času a narativity pak demonstruje analýzou dvou zdánlivě nesourodých textů: XI knihy *Vyznání* A. Augustina a části Aristotelovy *Poetiky* věnující se zápletce. Jak Ricouer poznamenává, což je jistě významné i pro naši problematiku, nesourodost a historicko kulturní heterogenita obou textů není naprosto na překážku, ale reflektuje obecně lidskou zkušenost času a lidského jednání v něm (*transkulturní nutnost*). Z analýzy prvního textu Ricouer vyvozuje následující: Augustinův text je bytostně aporetický a „spekulace o čase je hloubání, jež nevede k žádnému závěru, a že jedinou odpověď zde může podat výkon narativity." (Ricoeur, P., *Čas a vyprávění,* s. 17.) Jesliže pak Ricouer hovoří o aporetičnosti času v odvolání se k Agustinovu textu, má především ony mysli aporie, jež plynou ze srovnání skeptického přístupu k otázce *Co je čas?* a naší zkušenosti času, která je nesena důvěrou v jeho bytí odrážející se v našem jazyce, pomocí něhož čas měříme, hodnotíme a srovnáváme. Ve snaze uchovat smysluplnost této pozitivní zkušenosti času pak Augustin uzavírá známým *distenzivním* chápáním času, které rozlišuje čas člověka jakožto rozpětí duše, v niž je právě minulé, přítomné a budoucí přítomné. V případě Aristotelovy *Poetiky* se pak Ricouer zaměřuje především na mimetickou činnost tvorby zápletky či vyprávění. Pro naše účely stačí poznamenat, že *mimése* je především aktivní reprezentací či *nápodobou jednání*. Souvislost obou zkoumaných textů, kterou ale již máte zpracovanou, a tudíž ji rozumíte, pak vyjadřuje těmito pro nás zásadními slovy: „(…) čas se stává časem lidským, jen pokud je artikulován narativním způsobem, a vyprávění nabývá svého významu tehdy, když se stává podmínkou časové existence." (Ricoeur, *c. d.,* s. 88.)

Pomocí vypravování, jež Ricoeur neponechává ve třetím díle pouze doménám fikce a historiografie, lze čas člověka zpřístupnit, lze jej s jeho pomocí zpřístupnit stejně jako v něm se zakládající identitu, jež není ani pouze identitou objektu (*idem,* identita toho, co se nemění), ani pouze identitou procesu, ale také identitou člověka či identitou *ipse* (identitou napříč změnami, kterou dotazujeme otázkou *kdo*). Tato identita *ipse* je pak analogická k narativní identitě, která se realizuje ve třech následných krocích prefigurace, konfigurace a čtení či poslouchání. První krok spočívá v individuální zkušenosti s *bytím-ve-světě*, jež je již sémanticky konstruována, nicméně bez jasné formy. Druhým krokem jsou náhodné události této zkušenosti provázány a uspořádány v zápletce vyprávění. Třetím

krokem je pak noetický akt čtení či poslouchání, v jehož rámci je pak dosaženo většího porozumění lidské zkušenosti v průběhu času. Jak podotýká P. Crowley, poslední fáze ústí do transformativního porozumění vlastního já (*one´s self*) ve světě. (Crowley, P., Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography, s. 3.) V řeči vydané svědectví o bytí (Ricoeur, P., *c. d.,* s. 122) v podobě vyprávění tedy smysluplně integruje jednotu a koherenci člověka, a to tváří v tvář uplývajícímu času, a tedy i nutné ztrátě. Z této perspektivy můžeme velmi dobře porozumět i explicinímu vytyčení snad základní otázky *Času a vyprávění*: „Nejobtížnější otázka, kterou může tato kniha klást, pak zní: do jaké míry je filosofická reflexe, zabývající se narativitou a časem, vůbec schopna pomoci tam, kde se věčnost a smrt snažíme myslet spolu?“ (Ricoeur, P.,, *c. d.,* s.134.) Zmíněné snaze myslet smrt a věčnost spolu pak můžeme rozumět také jako snaze o zachování smyslu našich životů v horizontu jeho konečnosti.

Ricoeurův koncept narativní identity je jistě mnohem bohatší. Nicméně naším cílem není jeho podrobná analýza, ale jeho možné využití v souvislosti s otázkou smyslu života u starých lidí, jejichž situace je spjatá, jak jsme již několikrát poznamenali, se ztrátou, jež může být v různé míře rozsáhlá. Toto tvrzení při tom odkazuje k velmi široké škále, na níž je ale možno koncept narativní identity využít dvojím způsobem: a) narace tím, že klade události (i ty negativní) do vzájemné souvislosti, jim poskytuje inteligibilitu, a tudíž smysl, nikoliv pak pouze útěchu, v níž právě někteří psychologové spatřují její význam; b) tam, kde se ztráta dotýká i mentálních kompetencí starého člověka (ale i jiných pacientů), stojí otázka smyslu a také jeho důstojnosti před blízkými a pečujícími osobami, na níž lze odpovědět tzv. narativním porozuměním (*narrative understanding*), v jehož případě se nejedná o nic jiného, než zaujetí eticky náročné pozice. (Edwards, S. D., *c. d.,* s. 93.) Spojovat identitu subjektu s jeho biologickými a mentálními funkcemi nám v této situaci příliš nepomáhá. Narativní identita, tedy také vědomí toho, že za osobou, o níž pečujeme, stojí příběh, který může být vyprávěn, poskytuje zcela jiné možnosti, proměňuje totiž vypravěče i posluchače. Jistě za zmínku stojí také to, že ono Franklovo *be-sinn-en* není vázáno na žádnou externí instanci smyslu. Ono svědectví řeči o bytí člověka zcela postačuje, nakolik je samozřejmě realizováno mezi vyprávěním a jeho posluchačem či čtenářem případně pečující osobou.

8.3 Test

1. Jaké koncepce osoby znáte?

2. S jakými problémy se jednotlivé koncepce mohou pojit?

3. V čem je tzvk koncept narativní identity užitečný.

8.4 Závěr

V osmé kaptitole jsme se seznámili s možnými přístupy v definování či vymezení toho, co je osoba člověka. Jak jsme viděli, řada z nich se potýká zvláště s jistým reduktivním přístupem k člověku, který je dán buďto přílišným fyzikalismem, jenž je z pochopitelných důvodů zvláště populární i, dodejme, zvláště nebezpečný, nebo dualismem, jenž opět postrádá na přesvědšivosti. Narativní koncepce osoby se zmíněnému redukcionismus vyhýbá, stejně jako se vyhýbá tomu, že z jediného či několika málo kompetencí učiníme významné kritérium. Jinými slovy řečeno, ať je již aktuální ztráta jakkoliv rozsáhlá, je součástí smysluplného celku, jenž je možno artikulovat ve vyprávění.

8.5 Odpovědi na otázky

Zde písemně zpracujte odpovědi na výše položené otázky:

8.6 Úkol k zpracování



Přečtěte si první kapitolu knihy J. Pechara *Být sám sebou* a vytyčte hlavní problémy, které se problematiky identity týkají.

9 STÁRNUTÍ A DŮSTOJNOST – OTÁZKA ŮSTOJNOSTI ČLOVĚKA A JEJÍHO ZACHOVÁNÍ

9.1 Úvod

Kapitola 9. *Stárnutí a důstojnost – otázka důstojnosti člověka a jejího zachování* se zabývá jedním z centrálních pojmů etiky, důstojností, a snaží se ji uvést do vztahu s problematikou stárnutí. Vazba těchto dvou oblastí se nabízí téměř sama. Jak jsme uvedli v předchozích kapitolách, staří lidé jsou často ohrožení marginalizací, jež může mít různé podoby, a také erozí smyslu právě té fáze života, v níž se nacházejí. Tato marginalizace pak především souvisí se ztrátou celé řady kompetencí či charakteristik, které mohou, jako například mládí a výkon, být upřednostňovány a vynášeny do popředí s tím, že tomuto procesu mnohdy neodpovídá proces kompenzační na straně smyslu stáří. Nemladému a ne-výkonnému tak hrozi stigmatizace, a tudíž i zbavení důstojnosti. Zdůvodnění důstojnosti člověka, jež právě neplyne z tak proměnlivých charakteristik, jakými jsou například ony zmiňované, tak patří k ústředním úkolům etiky s přímým dopadem do oblasti tématu stáří.

PRŮVODCE TEXTEM

V následujícím textu se studenti seznámí s pojmem důstojnosti a některými problémy, které se s ním pojí. Ač totiž často využíván, není naprosto neproblematický.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je ukázat, z jakých perspektiv lze pohlížet na pojem důstojnosti. Budeme se zabývat především tím, že tak častý pojem jako *důstojnost* může být velmi problematický, a to zvláště z etického hlediska.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Důstojnost, kognitivní etické teorie, nonkognitivní etické teorie, naturalistický kognitivismus, nenaturalistickýc etický kognitivismus.

9.2 Výkladová část

Důstojnost člověka (*dignitas, dignity, Menschenwürde*) patří nejen k důležitým pojmům praktické filosofie ale také k nepochybně centrálním pojmům právněpolitickým. První tvrzení lze doložit odkazem k prvořadému textu moderní západní tradice praktické filosofie, totiž ke Kantově *Základům metafyziky mravů* a například k německé ústavě (Grundgesetz). A. Thies v úvodu ke knize *Der Wert der Menschenwürde* to shrnuje těmito slovy: „Lidská důstojnost, (…), je absolutní hodnotou, na kterou bychom se měli ve svém jednání orientovat. Trochu jinak řečeno: povinnost dbát lidské dustojnosti je základ, o nějž se opírají všechny ostatní morální a právní normy." (Thies, A., *c. d.,* s. 7, přel. P.S.)

S ohledem na tak rozhodující význam, jenž tomuto pojmu dáváme, pak můžeme zhodnotit i relevanci pro témata stárnutí, starých lidí a stáří. Předběžně pak lze říci, že důstojnosti můžeme rozumět ve dvou významech: a) jako konstantě, která náleží každé lidské bytosti; b) jako proměnné, která je závislá na určitých parametrech. Z řečeného je patrné, že stojíme před velmi odlišnými významy, z nichž k prvnímu náleží moment nezměnitelnosti, k druhému pak proměnlivost. Zároveň je zřejmé, že jejich využití bude s ohledem na naše téma různé. V následujícím textu se tedy zaměříme, v čemž budeme následovat práci R. Woodruffa, na problematiku různých významů pojmu důstojnosti a jejich relevanci v oblasti filosofie stáří.

S pojmem lidské důstojnosti se dnes nejčastěji setkáváme v médiích, a to ve spojitosti s tak kontroverzními tématy jako například trest smrti, klonování, eutanásie, umělé přerušení těhotenství apod. Velmi často odpůrci trestu smrti, klonování, eutanasie či umělého přerušení těhostenství argumentují tím způsobem, že zmíněné procesy odporují právě lidské důstojnosti, která musí být jak v případě vraha, tak v případě ještě nenarozeného dítěte respektována či nezměněna naší praxí. Jak poznamenává R. Woodruff v odvolání na slova K. Bayertze, důstojnost často funguje jako *argumentační závora* či *kamenné podloží* argumentace, za něž již nelze jít dál či jejich pevnost zpochybnit. (Woodruff, R., *Aging and the Maintenance of Dignity,* s. 226; Bayertz, K., *Introduction: sanctity of life and human dignity,* s. xi–xiv.) Bayertz v právě zmíněném úvodu doporučeníhodné knihy *Sanctity of life and human dignity* k tomu píše:

„Ačkoliv tyto dva termíny [*posvátnost života* a *lidská důstojnost*] mají odlišnou historii a ačkoliv každý z nich náleží jinému kulturnímu kontextu („posvátnost života" zvláště kontextu anglosaskému, „důstojnost člověka" zvláště kontinentálnímu a především německému kontextu), mají podobnou „strategickou" funkci ve svém kulturním okruhu. V mnoha případech je jejich funkcí přivést diskusi o některých velmi obtížných otázkách k jejich konci. Tento postup může mít podobu milého pohlazení odvolávajícího se k (předpokládanému) všeobecnému názoru: „Samozřejmě všichni souhlasí s tím, že lidský život a lidská důstojnost jsou nedotknutelné! To nicméně bezpochyby znamená, že …". A protože jen málokdo bude pochybovat o tom, že lidský život zasluhuje ochranu a lidská důstojnost respekt, je těžké oponovat onomu „to bezpochyby znamená". (Bayertz, K., *c. d.,* s. vii, přel. P.S.)

Vidíme, že role připisována termínu důstojnosti je značná, alespoň někdy tedy může naplnit onu zmíněnou strategickou funkci. Nicméně ptáme-li se po významu oné důstojnosti, ukazuje se, že spíše rétorická samozřejmost není v žádném případě samozřejmostí

faktickou. A. Thies tuto skutečnost vyjadřuje pomocí několika základních otázek: a) po zdůvodnitelnosti; b) po rozsahu; c) po univerzalitě. (Thies, Ch., *c. d.,* s. 7–8.) Na tuto skutečnost mnohem méně vybíravě pak poukazuje řada autorů především se zabývajících etikou v medicíně. Ruth Macklin, profesorka lékařské etiky, tak ve svém článku *Dignity is a useless concept* píše: „Odkazy na lidskou důstojnost zaplňují krajinu lékařské etiky. Tvrzení, že nějaká charakteristika lékařského výzkumu nebo lékařské praxe ohrožují či porušují lidskou důstojnost jsou velmi časté a často spjaté s genetickým výzkumem nebo výzkumem reprodukčních technologií. Ale jsou tyto výtky koherentní? Je důstojnost užitečný pojem v etické analýze nebo v lékařských aktivitách? Bližší zkoumání významných příkladů ukazuje, že odkazy k důstojnosti jsou buďto vágními hodnoceními jiných a přesnějších pojmů nebo pouhými slogany, jež nic nepřidávají k porozumění zkoumaného předmětu.“ (Macklin, R., *c. d.,* s. 1419, přel. P.S.) Abychom uvedli ještě jeden příklad, tak S. Pinker, harvardský profesor psychologie, v článku *The Stupidity of Dignity* dodává: „Převládající pocit je ten, že dokonce i tehdy, když nová technologie může zlepšit život a zdraví a omezit utrpení a plýtvání, může být odmítnuta, nebo dokonce postavena mimo zákon, pokud uráží lidskou důstojnost. Ať je to cokoliv. Problém spočívá v tom, že „důstojnost“ je svazující a subjektivní pojem naprosto neodpovídající váze morálních problému, s nimiž je spojován.“ (Pinker, S., *c. d.*, přel. P.S.)

Pokud se podíváme na to, co nám o důstojnosti může říci filosofie, nabízí se nám méně pesimistický pohled. V prvé řadě je třeba říci, že filosofické tematizace pojmu důstojnosti začíná s otázkou po významu, respektive otázkou, co slovo či pojem důstojnost označuje. Položíme-li tuto otázku, nabízí se nám velmi zajímavý spektrum odpovědí, které úzce koresponduje s možnostmi či strategiemi nabízejícími se nám na poli etiky. Pojďme se na tyto odpovědi podívat: a) významem pojmu *důstojnost* je vlastnost lidí a snad i jiných organismů; b) pojmu *důstojnost* nic nedpovídá a jedná se spíše o vyjádření morálního postoje aktéra. V prvním případě stojíme před tzv. kognitivistickou metaetikou, v případě druhém před nonkognitivistickým metaetickým přístupem. Abychom tomuto členění rozuměli lépe, obě základní strategie přístupu k etice s pomocí F. Rickena vymezíme:

„Podle kognitivní itnerpretace obsahují morální výpovědi propozice, na něž se klade pravdivostní nárok. (…) Dále budu rozlišovat mezi morálními výroky s hodnotícími predikátory a s deontickými predikátory. Hodnotící predikátory jsou například „dobré“, „špatné“, „zlé“, „ctnostné“, „neřestné“, „chvályhodné“, „zasluhující pokárání“, „statečné“, zbabělé“. Slouží zdůvodnění nějakého doporučení nebo volby. Tři deotické predikátory jsou „dovoleno“, „zakázáno“, „přikázáno“. Jimi vypovídáme o tom, co smíme dělat, co nesmíme dělat a co dělat musíme, tj. co dělat je morálně možné, nemožné nebo nutné.“ (Ricken, F., *Obecná etika,* s. 40.) Z řečeného je patrné, že k hodnotícím predikátorům můžeme doplnit i „důstojné“. Podle kognitivistické teorie pak má smysl hovořit o pravdivosti a nepravdivosti takových výroků, jež z predikátorem „důstojné“ pracují. Jinými slovy řečeno, tyto výroky mají význam. V rámci kognitivistického přístupu je pak třeba dodat, že termín *důstojnost* může označovat buďto třídu přirozených vlastností, nebo jakousi metafyzickou charakteristiku nepřístupnou empirickému pozorování. V prvním případě hovoříme o naturalistickém kognitivismu, ve druhém případě o nenaturalistickém kognitivismu.

Z řečeného je zřejmé, že pokud příjmeme nonkognitivistickou perspektivu, nemá příliš smysl o dignitě či důstojnosti hovořit. Ať již něco pociťujeme nebo se pro něco rozhodujeme, nevypovídáme se či nehodnotíme nic mimo nás. Pokud ale jdeme cestou kognitivistickou, pak je užitěčné rozlišovat mezi zmíněným naturalistickým a nenaturalistickým kognitivismem: a) naturalistický kognitivismus pak říká, že pojmem *důstojnosti* míníme ve zkušenosti existující vlastnosti či soubory vlastností; b) nenaturalistický postoj pak *důstojnost* váže s vlastnostmi, jež bychom označili za *metafyzické,* a náležející tak každému člověku bez rozdílu. (Woodruff, R., *c. d.,* s. 226-227.)

Ad a) naturalistický přístup sám v sobě zahrnuje celou řadu možností pro stanovení oněch znaků zakládající důstojnost. Může to být myšlení, cítění, vnímání či schopnost existovat vlastním způsobem. Jako příklad posledně zmíněného uveďme shrnutí S. L. Cataldi: „Podle naturalistického přístupu důstojnost a její jádro spočívají v přirozených schopnostech organismu žít druhově přiměřený život." (Cataldi, S. L., *Animals and the Concept of Dignity,* s. 114.)

Ad b) nonnaturalistický přístup je pak: i) dědicem judeokřesťanského chápání člověka jako stvoření k obrazu Boha a ii) Kantovy morální filosofie.

R. Woodruff (*c. d.*, s. 228) jisté výhody nonaturalistického přístupu, které oceníme právě ve vztahu k těm, kteří nejsou mnohého schopni, popisuje těmito slovy: Nonaturalistický přístup je pro mnohé velmi atraktivní: nakolik je totiž dignita zakontvena v přináležitosti k druhu a zároveň není spjata s určitou množinou schopností a kompetencí náležející některým členům druhu, natolik máme k dispozici základ pro potvrzení stejného morálního postavení všech členů druhu, a to včetně těch, s nimiž je zacházeno nedůstojně, a těch, jejichž schopnosti a a kompetence jsou oslabeny či zmenšeny."

9.3 Test

1. Vysvětlete rozdíl mezi kognitivismem a nonkognitivismem.
2. V čem tkví rozdíl mezi naturalistickým a nonnaturalistickým kognitivismem?
3. Uveďte možná naturalistická kritéria pro určení důstojnosti člověka.
4. V čem v souvislosti s 3. otázkou může mít výhodu nenaturalistický přístup?

9.4 Závěr

V kapitole deváte jsme se seznámili s pojmem důstojnosti, k němuž se často odvolávají eticky relevantní diskuze. Právě na nich se ale ukazuje, že pojem důstojnosti má velmi daleko k tomu, abychom jej chápali jako neproblematický. S odporem se pak setkává jek ze strany empiricky laděných praktiků, tak ze strany těch etických přístupů či přístupů k etice, které zpochybňují možnost zdůvodnitelnosti morálních vět. Nicméně ani v táboře opačném, totiž v táboře kognitivistickém, není jasno v tom, co důstojnost označuje. Základní otázka v tomto rámci pak zní, zda důstojnost označuje soubor pozorovatelných či vykazatelných vlastností, nebo univerzální vlastnost přináležející člověku, a to z titulu jeho specifického postavení v řádu stvoření nebo z důvodu jeho rozumu.

9.5 Odpovědi na otázky

Zde písemně zpracujte výše položené otázky:

9.6 Úkol k zpracování



Promyslete si možnosti, jež plynou ze zaujetí nonkognitvního i kognitivistického stanoviska v jeho obou možných polohách. Promyslete si možné důsledky i to, zda jsou pro vás přijatelné.

10 STÁRNUTÍ A IDENTITA – OTÁZKA IDENTITY SUBJEKTU

10.1 Úvod

V kapitole 10. *Stárnutí a identita – otázka identity subjektu* se zaměříme na problematiku změny a zachování identity. Tento problém, který bychom mohli formulovat pomocí otázky: „Za jakých podmínek je osoba A v čese t_1 identická s osobou A v čase t_2?“ je ve filosofické tradici znám jako problém Théseovy lodi a z jeho diskuse vyplývají i kritéria pro stanovení identity, a to především ve vztahu k osobám. V desáté kapitole se tedy seznámíme především s problematikou tzv. Théseovy lodi a s výsledky diskusí týkajících se zmíněných kritérií. Relevance této problematiky je při tom nesmírně významná pro etiku v ošetřovatelství, etiku ve zdravotnictví i pro ty profese, jež mají co do činění s jedinci, kteří z různých důvodů již nebo ještě nevykazují běžné známky vlastní identity. V druhé části kapitoly se pak zaměříme na problematiku smyslu stáří, která s otázkou identity úzce souvisí. Neboť jsme se pak již setkali s konceptem narativní identity výše, zaměříme se v této kapitole na problematiku smyslu stáří z perspektivy filosoficke relevantních příspěvků významných psychologů 20. století.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu se studenti seznámí s problematikou identity osoby s tím, že se zaměříme na problematiku identity ve smyslu totožnosti, jak ji naznačuje příklad Théseovy lodi, a identity ve smyslu stejnosti v průběhu času.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je především seznámit studenty s vazbou problematiky stáří a problematiky identity osoby.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Identita, totožnost, smysl, Théseova loď.

10.2 Výkladová část

K. Hawley v úvodu své knihy *Jak věci přetrvávají* (*How things persist?*, 2001) píše: „Přemýšlet o podmínkách přetrvávání (*persistence*) nám pomáhá rozhodnout, jaká empirická fakta jsou relevantní pro praktickou diskusi o přetrvání, identitě a přežití. Můžeme stanovit různá kritéria pro lidi, organismy a kousky trávníku – organismus snad může přežít úplnou přeměnu svých částí, pokud je tato přeměna postupná, zatímco stejnou změnu by trávník nepřežil, a Elvisova kytara by nepřežila ještě mnohem menší změny. Ale o tomto můžeme uvažovat ještě ne vyšší rovině abstrakce – můžeme přemýšlet o přetrvání materiálních objektů obecně, a to v opozici k přetrvávání organismů, kousků trávníků a kytar zvláště. Například se můžeme ptát, proč jsou některé typy objektů více proměnlivé než jiné: organismy, například, se musí proměňovat, aby přežily. Jaký je tedy vztah mezi změnou a přetrváním a co podmiňuje to, že objekt přetrvává i po změně?“ (Hawley, K., *c. d,* s. 3, přel. P.S). Ve svém pozdějším textu *Přetrvávání a čas* (*Persistence and time,* 2014) pak tento motiv proměny popisuje již vzhledem k našemu tématu tímto způsobem: „většina buněk těla se v průběhu života jedince mnohokrát replikuje nebo je nahrazena, ačkoliv některé buňky mozku (spjaté s čichovým systémem a, jak alespoň na základě našich znalostí předpokládáme, také buňky spjaté s pamětí) přetrvávají bez replikace a náhrady. Argument Théseovy lodi, který plyne z těchto úvah o lidském organismu, může být mnohem komplexnější a mnohem zajímavější, než to, jak se s ním někdy nakládá (…).“ (Hawley, K., *c. d.*, s. 47.)

Kathrine Hawleyová v uvedených textech propojuje skutečnost změny se známým filosofickým problémem tzv. Théseovy lodi. Pokud bychom jej měli formulovat ve vazbě na člověka velmi stručným způsobem otázky, mohli bychom ji položit takto: Za jakých podmínek je osoba A v čase t_1 identická s osobou A v čase t_2? Ačkoliv, jak poznamenává H. Small ve svém článku *Přetrvává identita JÁ i ve stáří?* (*Does Self-Identity Persist Into Old Age?*), je takto postavený problém jen z části relevantí ve vztahu k stáří, neboť osoba člověka nemůže být redukována pouze na jeho tělo, přesto se skrze jeho promýšlení můžeme dopracovat ke kritériím, jež v diskusích týkajících se identity subjektu sehrávají roli. (Small, H., *c. d.*, s. 262.)

Jak jsme uvedli výše, součástí otázky identity je i problematika smyslu. Velmi informativní v tomto ohledu jsou práce tří významných psychologů 20. století, jež mají i významný filosofický přesah.

Otázka smyslu života patří k tradičním filosofickým problémům. Dějiny filosofie nám pak podávají velmi pestrou mozaiku odpovědí, které nacházíme ve vazbě na otázku po tom, *co*? či lépe *kdo*? je člověk. Podle L. Strausse lze dokonce filosofii jako takovou vymezit otázkou: „Jak má člověk žít?“, která již předpokládá zřetelnou odpověď po smyslu či významu lidského života. Naším cílem zde ale není tyto odpovědi prezentovat v celé jejich šíři, ačkoliv i prostřenictvím takto širokého exkurzu bychom mohli naznačit negativní roli, kterou plní zvláště reduktivní koncepce člověka tolik rozšířené v celé řadě odborných textů z různých vědních či profesních oblastí, (Edwards, S. D., *c. d.*, s. 68-84.) ale spíše poukázat na to, že se naprosto nejedná o záležitost, která by patřila právě již jen do dějin filosofie anebo se jen na filosofii omezovala. (Farran, C. J., Theoretical perspectives concerning positive aspects of caring for elderly persons with dementia:

Stress/adaptation and existentialism, s. 256) To je důvod, proč se v tomto oddíle zaměříme na odpovědi nikoliv čistě filosofické provenience, ale na vlivné analýzy z oblasti psychologie. Jejich ambicí je totiž také odpovědět, *co* či *kdo* je člověk (jaká je jeho přirozenost), a naprosto nepřekvapí, že se s nimi setkáváme zvláště v kontextu tázání po smyslu života respektive jeho vnímání, čímž jsou i v psychologii silně reflektovány proměny moderní doby. (Maslow, A., *Toward a psychology of being*, s. 126) Otázka smyslu života se tak stává hraniční oblastí.

Co nás tedy opravňuje tvrdit, že i dnes není záležitost smyslu života vyřízená, ačkoliv současné intelektuální i kulturní klima nepřeje tomuto typu dotazování? Především nám to tedy naznačují zmíněná psychologická a psychiatrická bádání, dle kterých je vnímání smysluplnosti lidského života nezbytnou podmínkou pro zdravé fungování člověka a jeho zanedbáváním se zbavujeme významného nástroje porozumění řadě problémů nebo také celostnímu přístupu k člověku. (Krause, N., *c. d.*, s. 102.)

K prekurzorům zkoumání smyslu života a *existenciálního vakua* tak patří zakladatel logoterapie Viktor Emil Frankl (1905–1997). Ten ve své knize *Lidské hledání smyslu*, jež se dočkala již desítek vydání, píše: „lidské hledání smyslu je primární motivací jeho života“. (V. E., Das Leiden am sinnlosen Leben, s. 46.) Vnímání, rozpoznávání a naplňování tohoto smyslu je pak dle Frankla zvláště v západním světě vystaveno tlakům, z nichž je třeba uvést zmíněné reduktivní výklady člověka, k nimž přihlédneme níže při vymezování pojmu narativní identity, a dominanci tzv. *vůle k slasti* v jejich různých manifestacích. (Frankl, V. E., The Feeling of Meaninglessnes, s. 42, 44.) Za pozornost stojí dva momenty Franklových úvah.

Za prvé Franklova diagnóza ohrožení či eroze smyslu byla stanovena hluboko v dvacátem století, nicméně její aktualitu to nijak nezmenšuje. Jako doklad postačí jen letmý pohled na jazyk reklam, abychom jako dominantní hodnotu identifikovali „užívání si“, „žít naplno“. Není pak obtížné dodat, že užívání je spíš vyhrazeno mladým, krásným a úspěšným. Je-li pak vůle k slasti (užívání si) pouhou náhražkou či snad snahou zamaskování autentické lidské vůle k smyslu (*Wille zum Sinn, Sinnbedürfnis des Menschen*), není divu, že její absence na makroúrovni „sociální neurózy“ představuje nelehkou a zároveň nutnou výzvu. Je totiž nejen velmi snadné se v realném životě s intencí této vůle k slasti minout, ale ani ona sama se svým předmětem nestačí k zodpovězení té základní otázky: „Proč?“ či „Pro co?“. To se pak velmi bolestně ukazuje na tom, že explicitní a sledovaná touha po štěstí štěstí znepřístupňuje: „Právě ono pronásledování štěstí štěstí maří. Štěstí nemůže být pronásledováno. Musí následovat. Štěstí je dostupné pouze jako vedlejší produkt, jako vedléjší efekt života, který sám sebe a svou existenci překračuje.“ (Frankl, V. E., *c. d.*, s. 44. Srov. Frankl, V. E., Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen, s. 22. Frankl, V., E., Das Leiden am sinnlosen Leben, s. 46.) V tomto ohledu se Frankl vrací k velmi staré a zároveň autentické tradici uvažování o štěstí či lépe řečeno blaženosti (*eudaimonia*), jak ji nacházíme v tzv. pluralistické tradici rozprostírající se od Prótagory přes Aristotela až k I. Berlinovi a M. C. Nussbaumové, dle kteréto tradice pouze sledování celého širokého spektra rozličných dober (poznání, přátelství, vztahů, veřejné činnosti, adpod.) k štěstí (*blaženosti*) vede s tím ale, že jeho nedosažení z důvodu ztráty je spíše pravidlem a nikoliv vyjímkou. Není pak jistě náhoda, že u

Frankla velmi často nacházíme přirovnání lidského života k dramatu či tragédii, jež zvláště stojí na nevyhnutelné ztrátě a křehkosti lidského dobra.

Za druhé na zmíněnou výzvu již nemůžeme odpovědět pozitivním vytyčením smyslu. Nelze se vrátit k tradici ani k mnohdy ztracené religiozitě, jak ji znali naši předci. Pokud bychom tak učinili, vystavili bychom se nařčení z planého moralizování. To jediné, co udělat můžeme, je podnítit k smyslu (*be-sinn-en*, Frankl, V. E., Das Buch als Therapeutikum, s. 18.): „Smysl musí být nalezen; nemůže být dán. A musí jej nalézt každý sám, svým vlasntím svědomím. Dávat smysl by bylo moralizováním." Nelze-li tedy podat pozitivní odpověď, zbývá cesta k smyslu. Tím se i u Frankla otevírá, jak na to poukazuje řada výzkumů smyslu života, prostor pro vyprávění, jež právě intrasubjektivní uzavřenost pronásledování štěstí překračuje. Jeho smysluplnost totiž není identická s žádným s dosažených dober stejně jako není ohrožena, pokud jsme se setkali se ztrátou. V případě ztráty lze dokonce podle Frankla tvrdit opak, což je zjevné v jeho chápání tzv. tragické triády (*tragische Trias*) bytí člověka (*Existenz*): smrti, utrpení a viny. (Frankl, V. E., Das Buch als Therapeutikum, s. 12. Frankl, V. E., Das Leiden am sinnlosen Leben, s. 46.) V jiném svém textu, příznačně s ohledem na naše téma pojmenovaném *Čas a zodpovědnost*, pak dodává, že svět jako námi diktovaný záznam je dramatický. (Frankl, V. E., Zeit und Verantwortung, s. 30.)

Pokud opustíme V. Frankla, můžeme akcentaci smyslu života nalézt i u A. Maslowa (1908–1970), kterého lze považovat za jednoho z nejvýznamnějších psychologů moderní doby a jenž je téměř všeobecné znám také díky své pyramidě potřeb. Pomineme-li první čtyři kategorie potřeb v této pyramidě (fysiologické potřeby, potřeby bezpečí, potřebu lásky a přináležitosti, potřeba uznání), stojí na jejím vrcholu, na vrcholu hierarchicky řazených potřeb (Maslow, A. H., A theory of human motivation, s. 375), potřeba seberealizace (Maslow, A. H., *c. d.*, s. 382–383.), jež není možná mimo určitou „filosofii života": „člověk potřebuje nějaký hodnotový rámec, filosofii života (…) a to ve stejném smyslu jako potřebuje sluneční světlo, vápník a lásku." (Maslow, A. H., *Toward a psychology of being*, s. 206.) Jak poznamenává N. Krause, můžeme již nejvyšší rovinu Maslowovy pyramidy spojit s vnímáním smyslu života, který tak může být identický se seberealizací. To naznačují i tato slova A. Maslowa: „Odkazuje (seberealizace) k touze po sebenaplnění, totiž k tendenci stát se pro sebe tím, čím je v možnosti. Specifické formy, které tyto potřeby budou přijímat, se boudou samozřejmě značně lišit osoba od osoby. V případě jednoho individua může nabýt podoby dobré matky, u jiného může být vyjádřena atletickým výkonem, zase u jiného může být vyjádřena kresbou obrazů či vynálezy." (Maslow, A. H., A theory of human motivation, s. 382–383.) Nicméně na základě pozdějších výpovědí a deníkových zápisků z druhé poloviny šedesátých let A. Maslowa se ukazuje, že přece jen seberealizace jakožto pramen smyslu života je možná příliš málo.(Maslow, A. H., Critique of self-actualization theory, s. 31) Jak velice podrobně ukazuje Koltko-Rivera, seberealizace jako vrchol motivace se stala problematická, a to jak ve svém obsahu, tak ve své pozici na vrcholu hierarchie. (Koltko-Rivera, M. E., Rediscovering the Later Version of Maslow´s Hierarchy of Needs: Self Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification, s. 304.) V prvním případě dospěl Maslow k závěru, že rovinu seberealizace kontaminoval neuvědomělými kritérii, jež jsou vlastní rovině jiné,

již právě v druhé polovině šedesátých let označil jako vrchol transcendující zdraví (*beyond health*). (Maslow, A. H., *The Journals of A. H. Maslow*, s. 794.) V případě druhém rovina seberealiazace není nejvyšší, lze předpokládat jiný vrchol hierarchie potřeb člověka, který Maslow později nazval rovinou transhumání či traspersonální. Ve své první veřejné přednášce věnující se této problematice z 4. srpna 1967 píše: „Plně rozvinutý a (a velmi šťastný) člověk pracující za těch nejlepších podmínek spěje k tomu být motivován hodnotami, které překračují jeho já (*his self*). Nejsou již sobecké v tradičním slova smyslu.“ (Maslow, A. H., The farther reaches of human nature, s. 4.)

Vzhledem k naší problematice smyslu života je tento posun v Maslowově myšlení o nejvyšších potřebách či hodnotách významný, a to nejen proto, že se smyslu života dotýká explicitně. Naznačuje totiž také, že se setkáváme se velmi blízkým pojetím smyslo života, s jakým jsme se setkali u V. Frankla a který spočívá alespoň ve dvou momentech, (negativním a pozitvním): a) explicitní a zároveň určitelné hodnoty seberealizace nepostačují v odpovědi na otázku po smyslu, ačkoliv mohou horizont smyslu poskytovat dočasně či s přihlédnutím ke konkrétním podmínkám; b) smysl života, či to, co odpovídá na otázky: „Co jsou ty významy (moments), které ti poskytují to nejvyšší uspokojení? Co jsou ty momenty odměny, které činí tvou práci a život hodnotným?“ spočívá především v sebepřekročení či sebetranscendenci pouze osobního či určitým předemětem vymezeného zájmu.

Toto sebepřekročení může mít celou řadu podob. Může se jednat o dosažení estetické, mystické, sexuální zkušenosti či zakoušení přírody. Nicméně nikoliv pouze tento typ zkušenosti. Jak upozorňuje Koltko-Rivera, zakoušení sebetranscendence může nastat i tehdy, dosáhneme-li transpersonální zkušenosti, v níž osoba zakouší smysl identity, která překračuje nebo se rozprostírá za osobní já.“ (Koltko-Rivera, M. E., *c. d.*, s. 303.)

Tento poslední moment potřeby sebetranscendence, jenž, jak jsme právě uvedli, spočívá v zakoušení transpersonálního rozměru našich životů, dle našeho soudu může být stejně jako ve Franklově případě zpřístupněn pomocí narace, neboť, jak uvidíme níže, tu můžeme chápat především jako nápodobu či reprezentaci jednání. Velkou výhodou oproti setrvání u seberalizace jako posledního horizontu smyslu pak je zvláště v naší aplikaci na seniory postavení ztráty. (Pinquart, M., *c. d.*, s. 90.) Vyprávění se ztrátou počítá, aniž by tím význam vyprávění (života) byl zasažen. Lze dokonce tvrdit, a to s ohledem na realizované výzkumy N. Krause, že narativní přístup k minulosti i současnosti, v němž nezastupitelnou roli sehrávají významní druzí, má velmi pozitivní důsledky na zdraví seniorů. (KRAUSE, N., Stressors Arising in Highly Valued Roles, Meaning in Life, and the Physical Health Status od Older Adults, s. 295.) Ač o ztrátě můžeme hovořit v moha významech a narace je dokáže integrovat, přece jen na tomto místě stojí za zmínku to, že stáří je spjato i se ztrátou významných rolí ve společnosti, jež jsou navázány i na orientující hodnoty a očekávání stran budoucnosti. Proto Krause navrhuje odlišovat tyto sociální role s jejími hodnotami od vnímání účelu či smyslu života: „Smysl účelu spočívá ve víře v to, že jednání člověka má místo v širším řádu věcí a že jeho jednání přirozeně spadá do směřování širšího a důležitějšího sociálního celku. (…) Vyjádříme-li to jinými slovy, smysl účelu se nemůže vyjevit bez přispění či námahy, neboť pouze skrze jednání a námahu se může skrytý záměr a význam hodnot manifestovat.“ (Krause, N., *c. d.*, s. 288.)

Je zřejmé, že v tomto vymezní smyslu zaznívá výše uvedené překročení horizontu já významně reflektované E. Franklem i A. Maslowem. Spojíme-li pak toto Krauseho tvrzení s tím, ja také uchopuje smysl života G. T. Reker: „*poznání řádu, koherence, účelu vlastní existence*“ (Reker, G.. T., Theoretical perspectives, dimensions, and measurement of existential meaning, s. 40), je zřejmé, že rozpracování konceptu narativní identity odpovídá potřebám manifestace smyslu, a to jak v rovině intrasubjektivní tak v té extrasubjektivní. (PASUPATHI, M., Silence and the shaping of memory, s. 159-169.)

Vnímat smysluplnost života či jeho smysl se na základě prozatím uvedeného ukazuje jako jedna z podmínek spokojeného a velmi pravděpodobně i zdravého života. Zároveň jeho vnímání či zakoušení nemusí být pouze individuálně podmíněné. Výzkumy nad jeho rolí pak také dokládají, že zvláště v období stáří se otázka smyslu stává mnohem významnější, na což ve svém díle poukázal zvláště E. Erikson, proto se také k jeho úvahám obratíme.

Jak je velice dobře známo, pracuje Eriksonova teorie cyklů lidského života s rozlišením osmi etap. Každá tato etapa je charakteristcká základním konfliktem či napětím, z něj vycházející ctností či silou a také tím, že společně dohromady, jak Erikson neúnavně zdůrazňuje, vytvářejí epigenetickou sekvenci. (Erikson, E. H., *Životní cyklus rozšířený a dokončený: devět věků člověka,* s. 33-35. Evans, R. I., *Dialogue with Erik Erikson,* s. 41.) Ve významu napětí a konfliku pro rozvoj jedince následuje S. Freuda s tím ale rozdílem, že zatímco Freud věnoval pozornost zvláště první vývojové fázi člověka přibližně do pěti let věku a jejímu vyřešení psychosexuálnímu konfliktu, zabývá se Erikson velmi pečlivě celému rozsahu životních období se zohledněním jeho psychosociálního rozměru a zvláště krizí. Erikson tedy fáze, jim odpovídající napětí a také jim odpovídající ctnosti či síly (*virtues, strength*) rozlišuje tímto způsobem: 1. kojenecký věk – důvěra/nedůvěra; ctnost: **naděje**; 2. rané dětství – autonomie/stud a pochybnost; ctnost: **vůle**; 3. věk hry – iniciativa/vina; ctnost: cíl; 4. školní věk – zručnost/méněcennost; ctnost: **schopnost**; 5. adolescence – identita/zmatení rolí; ctnost: **věrnost** (*fidelity*); 6. mladá dospělost – intimita/izolace; ctnost: **láska**; 7. dospělost – generativita/stagnace; ctnost: **péče**; 8. stáří – integrita/zoufalství; ctnost: **moudrost**. Uvedené ctnosti vyznačují pozitivní vývoj psycho-sociálního vývoje. Ten ale samozřejmě není nikdy zaručen, můžeme je tedy v opačném případě nahradit patologickými výsledky: stažením, kompulzí, inhibicí, netečností, zavržením, výlučností, odmítnutím a opovržením. (VizErikson, E. H., Životní cyklus rozšířený a dokončený: devět věků člověka, s. 38–39.)

Z uvedeného je patrný význam Eriksonova schématu životních cyklů pro otázku smyslu života a starých lidí, vezmeme-li v potaz aspekt ztráty či ztrácení, s nimž jsme se již několikrát setkali výše, a epigenetickýc charakter vývoje. Jak je totiž zřejmé a jak to také Erikson naznačuje, období stáří je obdobím, v němž moudrost dává nový význam předchozím stadiím i jejich ctnostem/patologiím: „(…) každé stadium (i moudrost) je založeno ve všech předchozích; zatímco v každé horizontále vývojové zrání (a psychosociální krize) jedné z těchto ctností dává nové významy všem ostatním „nižším“ a již vyvinutým stadiím, stejně jako vyšším a ještě se vyvíjejícím. Toto je nutné stále připomínat.“(Erikson, E. H., *c. d.*, s. 63.)

Moudrost, tato ctnost i síla stáří, má tedy schopnost dát nový význam či smysl těm ctnostem, jež podmiňovaly a fundamentálně ovlivňovaly náš život. Tato funkce se pak ukazuje jako významná tam, kde jsou naděje, vůle (autonomie), cíl (iniciativa), schopnost (zručnost), věrnost (identita), intimita (láska), generativita (péče) vystaveny ohrožení, ztráceny i ztraceny. (Erikson, E. H., *c. d.,* s. 110–116.) Schopnost moudrosti tento nový význam poskytnout je pak velmi zvláštní, což lze zahlédnout v těchto Eriksonových slovech týkajících se právě integrity jako sympatického vítěze konfliktu poslední fáze: „Zde [v poslední fázi] může spojovat věci dohromady pouze určité **vědomí integrity**; a integritou nemůžeme mínit pouze vzácnou kvalitu osobního charakteru, ale především sdílenou tendenci rozumět těm nebo „slyšet" ty, kdo rozumějí integrativnímu způsobu lidského života. (…) A zde se také vynořuje odlišná, mimočasová láska k těm několika „druhým", kteří se stali hlavními partnery v nejdůležitějších kontextech života. Neboť individuální život znamená koincidenci jednoho životního cyklu a jednoho segmentu historie; a celá lidská integrita stojí a padá s tím stylem integrity, na němž se člověk podílí." (Erikson, E. H., *c. d.,*s. 69.)

K moudrosti stáří patří integrita, nikoliv ve smyslu morálním, ale ve způsobu vnímání sebe v kontextu s jinými a to, což považujeme za zcela zásadní, napříč časem. Význam času u Eriksona ve vztahu k utváření smyslu stáří pak naznačuja i tato věta: „Pak se postupně s každou novou ctností objevuje nové vnímání času současně s vědomím nezměnitelné identity: jak se člověk postupně stává tím, co si připravil, bude nakonec tím, čím býval." (Erikson, E. H., *c. d.,*s. 82.) Pokud pomineme naprostou shodu s chápáním identity lidského života, tedy odpovědi na otázku, kdo jsme, s V. Franklem, ukazuje se, že smysl života je pro Eriksona úzce navázán na otázku času, ztráty a identity. Zatímco bychom jistě mohli ctnosti životních fází 1-7 spojit s cíli (získání důvěry, atd.) je v případě moudrosti cílem integrovat, spojit v celek to, čím jsme bývali a co jsme měli v konfrontaci či kontaktu s jinými. (EVANS, R. I., *c. d.,* s. 54.) V tomto se také ohlašuje opravnění označení Eriksonovy koncepce fází života cyklem. Zatímco ta základní ctnost, bez niž žádný člověk nemůže žít, naděje či důvěra, hledí dopředu, její epigeneticky proměněná podoba ve stáří (nebo analogicky v zoufalství) hledí zpět.[3] Eriksonovo propojení problematiky smyslu, identity a času tak pro nás může být branou k problematice narativní identity. Tuto opatrnou formulaci při tom volíme záměrně s vědomím toho, že Erikson sám o identitě, jakožto o něčem, co může být právě tak důležité jako potrava, bezpečnost a sexuální uspokojení, uvažuje elespoň ve dvou polohách: a) identita je charakterem člověka utvářejícím se v období adolescence; (Erikson, E. H, *Identity. Youth and Crisis,* s. 91.) b) tím, čím je každý člověka povinován druhému.(PECHAR, J., *c. d.,* s. 55.) Uvidíme níže, na což poukázal J. Pechar, že zvláště druhý význam identity u Eriksona nás opravňuje k tomu, v případě osmé fáze života člověka spíše volit identitu narativní. (PECHAR, J., *c. d.,* s. 54-55.)

[3] EVANS, R. I., *c. d.,* s. 17*:* „You see, hope is a very basic human strenght without which we couldn´t stay alive and not something invernted by theologians or philosophers. (…) hope is the basic ingredient of all strenght."

10.3 Test

1. Jak se staví k smyslu života V. E. Frankl a v čem dle jeho soudu spočívá současné nebezpečí v jeho utváření?

2. Jakou podobu by mohla mít Maslowova pyramida potřeb, pokud vezmeme v potaz změny naznačené v jeho pozdním promýšlení problematiky potřeb?

3. Jaké místí zaujímá stáří v koncepci E. Eriksona?

10.4 Závěr

V desáté kapitole jsme se zabývali otázkou identity subjektu, což je zvláště významné téma v kontextu problematiky stáří. Viděli jsme, že k otázce identity můžeme přistupovat pomocí celé řady přístupů. Můžeme si nicméně položit dvě základní otázky: Co? a Kdo? je konkrétní člověk. V prvním případě stojíme před známým problémem tzv. Théseovy lodi, kdy kontinuity procesu živoucího organismus zajišťuje jeho totožnost napříč časovými změnami. Zdá se ale, což je zvláště patrné za perspektivy předchozích kapitol, že otáza *Co?* ve vztahu k člověku může být reduktivní. Tomuto pak odpovídají i snahy psychologů i filosofů klást na první místo spíše otázku *Kdo?* Pokud postupujeme tímto směrem, začíná být identita osoby jako problém součástí komplexu otázek, v jehož rámci se setkáváme s otázku smyslu. Identita osoby je tak dáná především identitou smyslu. Proměna perspektivy se pak zvláště v souvislosti se stářím ukazuje jako důležitá a na pomezí psychologie a filosofie nacházíme několik odpovědí.

10.5 Odpovědi na otázky

Zde písemně zpracujte výše položené otázky:

10.6 Úkol k zpracování



Na základě výše uvedeného textu desáte kapitoly vysvětlete, jako otázka smyslu souvisí s problematikou identity. Zamyslete se také nad tím, proč tato souvislost je v kontextu problematiky stáří velmi důlžitá.

11 STÁRNUTÍ A AUTONOMIE – KRITIKA DOMINANTNÍHO POJETÍ AUTONOMIE Z PERSPEKTIVY FEMINISTICKÉ FILOSOFIE V APLIKACI NA SENIORY

11.1 Úvod

Feministická filosofie má již velmi hlubokou tradici. Pokud ji chceme alespoň ve zkratce a zjednodušeně přiblížit, můžeme se opřít o tzv. vlnovou klasifikaci, která sice není nejvhodnější, ale s ohledem na naše téma nám umožní naznačit, proč feministická filosofie může být přínosná i v našem zájmu o problematiku stáří, starých lidí a stárnutí. Tzv. vlnová klasifikace, a zde opravdu odhlédněme od jejich nedostatků, říká, že feminismus můžeme rozdělit do tří vln: 1. vlna usilovala především o zdůvodnění a obranu politických práv žen, tedy o politickou rovnost; 2. vlna posunula požadavek rovnosti do oblasti hospodářské, rodinné, společenské, vzdělávací apod.; 3. vlna, ta současná, se pak táže například po tom, co zasahuje či korumpuje rozhodovací struktury žen, jež jsou často a mnohde vystaveny marginalizaci, opresivním podmínkám a stereotypizaci. Zvláště důsledky tzv. stereotypizace na rozhodovací struktury aktéru vnímamé jako možný průnik problematiky postavení žen a postavení starých lidí, a proto se tomuto tématu budeme v následující kapitole věnovat.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu se seznámíme s významným problémem feminismu, jimže je otázka autonomie subjektu, tedy otázka původnosti rozhodnutí aktera. Po prostudování opor porozumíme důvodům, jež feministickou filosofii vedly k tomu, aby tradiční koncept autonomie odmítly a navrhly alternativy. Seznámíme se rovněž s tzv. případy selhání autonomie (failures of autonomy), které, jak uvídíme, nejsou aplikovatelné pouze na ženy, ale všechny skupiny, jež jsou vystaveny stereotypizaci a hrozbě marginalizace. Že se tato skutečnost týká starých lidí obecně je z předchozích kapitol zřejmé.

CÍLE KAPITOLY

Cíle kapitoly jsou následující: a) naznačit souvislost mezi problematikou stáří, starnutí a starých lidí a feministickou filosofií; b) seznámit studenty s tím, jak a proč se feministická filosofie chápe problematiky autonomie; c) na příkladech tzv. selhání autonomie (failures of autonomy) ukázat, možné alternativy v chápání akterů.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Feministická filosofie, vlny feminismus, autonomie, selhání autonomie, stereotypizace, rozhodovací struktury, relační autonimie.

11.2 Výkladová část

Jak jsme na několika místech uvedli, je problematika stáří problematikou do jisté míry marginální. To zrcadlí skutečnost, že staří lidé jsou marginalizací rovněž velmi ohroženi i zasaženi. V tomto aspektu se pak skupina starých lidí přibližuje jiné skupině, kterou jsou ženy, na což zvláště upozorňuje femininistická filosofie, jež zvláště posledních letech otevřela řadu otázek překračujících pouze rovinu politických práv žen a jejich sociálního postavení. Proto někteří autoři hovoří o třech –ismech dnešní doby: sexismu, rasismu a ageismu. Konkrétním problémem, jenž feministické filosofky a filosofy především zajímá, je otázka autonomie. Jinými slovy řečeno, otázka, zda tradiční chápání autonomie není příliš úzké. Ač se může zdát, že souvislost problematiky autonomie žen přímo nesouvisí s lidmi stárými, existuje alespoň několik styčných bodů, které nám dovolují feministické motivy využít. Těmi nejdůležitějšími jsou: a) stejně jako v případě (některých) žen platí i v případě starých lidí, že je na ně často pohlíženo prizmatem celé řady stereotypů. Jak jsme pak uvedli výše, a to je zde třeba zdůraznit, tzv. *ageismus* je mnohdy zaměřen spíše na staré lidi, kterým něco předkládá jako samozřejmé, ač to samozřejmé není, a kterým takto i vytyčuje pole možností, z nichž lze domněle pouze vybírat. Nakolik se pak feministické filosofky i filosofové tážou po vlivu stereotypních názorů na struktury rozhodování akterů, natolik se jedná o problematiku, jež není omezená pouze na ženy, ale na jakékoliv osoby ohrožené stereotypizací; b) druhý styčný bod můžeme předběžně naznačit, pokud výjdeme ze základní výtky feministických filosofek a filosofů stran samotného chápání autonomního subjektu. Tato výtka tvrdí, že tradiční chápání autonomie autonomii připisuje idealizovaným subjektům, tedy jinými slovy těm, kteří jsou skutečně mnohého schopni. Autonomie, role aktérů, je pak upřena těm, kteří nesdílejí celou řadu přesvědční. Například, že vztahy jsou stejně nebo více důležité, než izolovanost autonomního aktéra, o němž inspirován I. Kantem uvažuje například klasik liberálního myšlení J. Rawls.

V následujícím textu se tedy zaměříme tři problémy: a) na feministickou kritiku tradičního chápání autonomie; b) na tzv. selhnání autonimie; c) na vybrané příklady pozitivního znovupromyšlení autonomie. Úkolem na závěr bude promyslet otázku, nakolik feministická perspektiva může přispět k tématu stáří a stárnutí.

Začněme tedy autonomií. Tento pojem i problám má poměrně bohatou tradici a můžeme jej interpretovat jako sebeovládání či sebevládu. Autonomní jednání je pak takové, které jedná na základě motivů, důvodů nebo hodnot, které jsou mé vlastní. Velmi známou definici pak nacházíme např. u I. Kanta v *Základech metafyziky mravů*: „Autonomie vůle je vlastnos vůle být sobě zákonem."

Ač se Kantovo určení autonimie může zdát neproblematické, což dokládá i jeho další rozvinutí především v díle liberálního filosofa J. Rawlse, jak ještě ukážeme, stalo se

předmětem kritiky z řad feministické filosofie. Snal lépe řečeno, taktu určený pojem autonomie se některým feministkám jevil jako podezřelý. Jaké tedy byly důvody, na jejichž základě se koncept autonomie jevil jako problematický? Dle raných feministek tento koncept autonimie prosazuje a podporuje maskulinní ideál osobnosti . Jeho složkami, tedy složkami tohoto neatraktivního ideálu, pak jsou: osobnost je chápána jako atomistická, soběstačna, jednající ve vzduchoprázdnu, hyperintelektuální (tedy jako abstraktní rozumová bytost zbavená všech rušivých vlivů – zvláště emocí). Pregnantněji vyjádřeno, ideálem osoby skrývajícím se za uvedeným je ideál self-made mana.

Jinými slovy řečeno, ideál autonomie, tak jak se s ním setkáváme například u Kanta či Rawse je jen teoretickým odrazem především maskulinních hodnot osobnosti. Proti nim je pak třeba klást sociání zakotvenost, vztahy, péči, potřebnost, nutnost závislosti na jiných apod. Do diskuze, zda je tomu skutečně tak vstupovat nemusíme, ač si můžeme položit otázku, zdali například vysoká míra abstrakce, již dosahuje například Rawls, není závažnou výhradou.

Va každem případě platí, že současné feministky tak radikální odpor k autonimii nezaujímají a usilují o její rehabilitaci. Je dle jejich soudu automii rekonceptualizovat tak, aby neodrážela ony maskulinní ideály. Úkolem je tedy formulace podmínek autonomní volby, a to v podmínkách, kdy stojíme tváří v tvář zvláště genderovému útlaku. Dodejme, že téhož postupu bychom byli schopni i v případě jiných marginalizovaných či marganalizací ohrožených skupin.

Co tedy konkrétně feministiky nabízejí: tzv. relační autonimi, k niž se ale teprve dostaneme níže – prozatím jen naznačme, že pro ni budou vazby, vztahy, rodina i emoce stěžejní. Nyní obraťme pozornost k tzv. selháním autonomie, abychom si připravili prostor pro porozumění relační autonomie.

K tzv. selháním autonomie patří tři příklady: a) sebezřeknutí nebo přemíra úcty k přáním druhého; b) adaptivní formace preferencí; c) rozhodnutí aktérů přijímat to, co se jeví jako praxe útlaku či marginalizace.

Ad a) Andrea Westludová a Marina Oshana se snaží ukázat, že excesivní míra sebezřeknutí ve prospěch přání a tužeb jiných je v konfliktu s autonomií, ačkoliv, jak zdůrazňuje především A. Westludowá, na první pohled tento konflikt nevidíme, neboť se skrývá za verbální potvrzením vlastní vůle aktérů. Autonomie tutíž zaniká, neboť se jedná o přijetí vnějšího tlaku. Susan Babitová hovoří o habituální podřízenosti.

Ad b) adaptivní formaci preferencí je možno přiblížit příkladem: „Liška se poté, co zjistila, že se již k hroznům nedostane, rozhodla, že vlsatně žádné hrozny nechce.“ J. Elstrová rozlišuje adaptivní formaci preferencí od změn podmíněných učením a říká, že adaptivní formace preferencí je nevědomí proces, pomocí kterého se aktér odvrací od některých preferencí, aby aliminoval nepříjemné pocity: „jedná se o slepý psychický proce, který působí za zády osoby.“ Není pak třeba zdůrazňovat, že adaptivní formace preferencí není v souladu s autonomií subjektu.

Ad c) opresivní praxe: v rozporu s autonomií je pak situace, kdy se aktéři jeví svobodně přijímat takové praxe, které jsou evidentně marginalizující či opresivní.

Z hlediska problematiky stáří jsou jistě tato selhání autonimie v různé míře závažná, nicméně není těžké nahradit problematiku žen starými lidmi, stejně jako využít do jisté

míry pozitivní odpověď relační automie, jež pracuje s výše uvedenými problémy autonimie a zároveň vyzdvihuje roli osobních vztahu i jejich kvalitu.

11.3 Test

1. V čem dle feministek spočívá hlavní problém tradičního chápání autonomie?

2. Kdy, ač se to na první pohled nemusí zdát, může dojít k omezení automie subjektu, ačkoliv na verbální rovině se k svým rozhodnutím může hlasít?

11.4 Závěr

V jedenácté kapitole jsme se na problematiku stáří podívali z hlediska feministiké kritiky i rekonceptualizace pojmu autonomie. Ačkoliv je tato diskuze na poli feminismu primárně zaměřena na útlak žen, lze velmi dobře předpokládát, že nakolik ageismus je v rysech útlaku a marginalizace blízký sexismu, natolik bude i problematika automie relevantní v oblasti starých lidí. Blízkost může být dána i ze strany raných kritiček autonomie, která upřednostňuje onen ideál soběstačnosti a hyperintelektuality, který je asi všeobecně spíše pouhým ideálem. Pozitivní odpověď na otázku autonomie, která možnosti autonomie spatřuje ve zdravých vztazích, pak může být nosná i tam, kde je řada kompetencí omezena. V tomto lze spatřovat nemalou blízkost k narativnímu přístupu k osobě i pluralistické etice.

11.5 Odpovědi na otázky

11.6 Úkol k zpracování



Písemně se zamystete nad případy selhání autonomie ve vztahu ke starám lidem:

12 STÁŘÍ A SMRT – VYROVNÁVÁNÍ SE S JEJÍ BLÍZKOSTÍ

12.1 Úvod

V úvodu našich opor jsme vztah filosofie a stárnutí uchopili mimo jiné v odlišení od otázky vztahu filosofie a smrti. Uvedli jsme, že zatímco otázka smrti představuje významné téma v tadici filosofie, je tomu se samotným stárnutím odlišně, je mu věnováno neporovnatelně mémě místa. Velmi dobrým příkladem pro prezentaci této disproporce může být Platón, v rámci jehož dialogů je smrti věnován především Faidón, zatímco stárnutí jen občasné a nepříme náznaky, jak jsme nakonec viděli na příkladu Kefala v Ústavě. I přesto jsme se samozřejmě s problematikou smrti a zvláště konečností člověka příležitosně setkávali. Tak za jeden z nejpozoruhodnějších textů v naší literární tradici, na který zvláště upozorňuje M. C. Nussbaumová, nacházíme v Homérově Odysseji, kde Odysseus vysvětluje bohyni Kalypso, že se musí vrátit za svou smrtelnou a stárnoucí ženou Pénelopou na Ithaku. Jinými slovy řečeno, a stejně tak o tom hovoří M. C. Nussbaumová, smrt k člověku a jeho situaci patří, a i když bychom mohli nabídku nesmrtelného života v přítomnosti doslova božsky krásné Kalypso učiněnou Odysseovi považovat za neodolatelonou, přece jejímu odmítnutí velmi dobře rozumíme. Za pozornost na tomto místě stojí, že když se M. C. Nussbaumová snaží porozumět čtenářovu přitakání Odysseově „neracionální“ volbě, zmiňuje jako jednu z motivací tohoto zvláštního souhlasu s potřebou pokračování příběhu. I to nám snad ukazuje, že koncept narativní identity, jak jsme o ní pojednali v jedné z předchozích kapitol, může nabývat relevnace v přístupu k antropologickému tématu a zvláště stáří a stárnutí. Nadto dodejme, že narace je možná, alespoň z Homérovy perspektivy i těch čtenářů, kteří Odysseově rozhodnutí opustit Kalypso chápou, pouze z perspektivy smrti, konečnosti. Nesmrtelnost a jakési bezčasí hrozí téměř nudou. Ač jsme tedy smrti zatím nevěnovali příliš velkou pozornost, napravíme to v následující kapitole s tím, že otázku po smrti spojíme s problémem vyrovnávání se se stářím a nutně se blížící smrtí. Zaměříme se při tom především na velmi vlivnou pozici Simone de Beauvoirové a odpověď M. C. Nussbaumové.

PRŮVODCE TEXTEM

V následujícím textu se zaměříme na dva přístupy ke stáří a smrti, a to přístup S. de Beauvoir a M. C. Nussbaoumové. Jejich úvahy pak propojíme s dřívějšími kapitolami.

CÍLE KAPITOLY

Cílem kapitoly je ukázat dva pohledy na vyrovnávání se se smrtí a stářím, a to v naznačení rozdílů, jež mezi nimi panují, a důsledků, které z tohoto srovnáná plynou.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Stáří, smrt, vyrovnávání se se smrtí, smysl života.

12.2 Výkladová část

Jak jsme uvedli výše, budeme se v tomto textu dotýkat svou otázek, vyrovnávání se se stářím a významem smrti. Omezíme se samozřejmě na to, jaké odpovědi ve filosofii nacházíme.

Zaměříme-li se nejprve na vyrovnávání se se stářím, nabízí se nám především dílo Simone de Beauvoir, která je sice znám především jako feministická filosofka, ale téma stáří a starnutí k ní rovněž neodmyslitelně patří. Penelope Deutscher ve svém článku *Aftertlifes: Beauvoir´s Old Age and the Intersections of The Second Sex* k tomu dodává: „Starnutí si podrželo svůj filosofický význam v celé tvorbě Simone de Beauvoir a projevovalo se v řadě projektů – literárních, autobiografických, narativních i teoretických. Je sice méně exponovaným filosofématem Beauvoirové, nicméně vstoupilo, postupně, do sekundární literatury. Její zájem o sociální status starnoucíh jakožto „jiných" (*others*) byl pravděpodobně stejně významný (filosoficky, ve smyslu jejich teoretických inovací a systematické konstrukce) jako její práce v oblasti feminity." (Deutscher, P., *c. d.,* s. 439, přel. P.S.)

Témata významu ženskosti (feminity) a stárnutí při tom vedle sebe podle Beauvorové nestojí pouze vedle sebe, ale vzájemně se ovlivňují. To se ukázalo i na přijetí jejich dvou textů zabývajících se stárnutím. První (*La Vieillese,* 1970) popisoval nejen vlastní zkušenost stáří jako především fyzické degradace, ale i pozorování této degradace, tedy stárnutí, u J.-P. Sartra. Druhý (*Velmi snadná smrt*) pak činil totéž, ale ve vztahu k matce S. de Beauvoir. Oba texty se ale setkali s velmi odlišným přijetím. Jak sama Beauvoirová poznamnává, první text byl hodnocen jako exotický, divný a odporný. Druhý již nikoliv. Beauvoirová tento rozdíl vysvětluje sexuální odlišností. Ponechme ale tyto texty stranou, jejich zmínka měla pouze poukázat na to, že problematika stáří je u Beauvoirové trvale přítomna, že její zpracování vyvolalo kontrovezi a že je téma stárnutí úzce svázáno s genderovými rozdíly mezi muži a ženami. Z této provázanosti obo zmíněných témat vyjděme dále a srovnejme dva jiné texty – *Druhé pohlaví* (*Second sex,* 1949) a *Stáří* (Old Age, 1970). To, co je spojuje především, je jejich struktura. V knize *Druhé pohlaví* se Beauvoirová zamyšlí nad situaci ženy, a to z historického, antropologického, psychoanalytického, biologického, sociologického, politického, právního hlediska. Druhý text byl konstru-

ován obdobně s tím, že se zaměřoval na staré lidi. Provázanost tématu postavení žen a postavení starých lidí u Beauvoirové P. Deutscher popisuje velmi výstižně těmito slovy: „Oba texty popisují tělesné a subjektivní dopady sociální formy jinakosti (alterity). Ženy a staří lidé jsou spjati se sociálním statusem „*jiných*“ (others), jenž může být charakterizován pomocí rozlišení mezi jejich vyzdvižením (elevation) a devalvací (devaluation). Ženy byly tradičně postaveny na piedestal (jakožto múzy, inspirace, andělé v domě, panny, svaté), nicméně nikdy nechybělo mnoho, aby byly spojovány s neschopností, omezenou mentální kapacitou a omezenou schopností usuzování, s omezenými možnostmi zaměstnání, excesivní sexulitou, s tělesností a trivialitou. Staří lidé byli rovněž ctěni (venerated) jakožto starci, mudrcové, nositele vědění a zvláštního vhledu, jakožto zprostředkovatelé tradice, nositelé autority – zatímco ve skutečnosti byli vystaveni mnohem větší míře nouze, omezení prostoru k životu a možností, ekonomické závislosti, pohrdání, diskriminace a marginalizace.“ (Deutscher, P., *c. d.,* s. 440, přel. P.S.)

Co si prozatím z tohoto velmi krátkého přiblížení pohledu S. de Beauvorové můžeme odnést? Hodnocení stáří ma zatím přinejmenším rovinu sociální. Stejně jako v případě ženskosti (tedy genderu obecně) se alespoň z části jedná o sociální konstrukt, který v sobě nese potenciál změny. Ačkoliv je ve vytyčených mezích odpověď Beauvoirové negativní, připouští její překonání. Na tuto negativní odpověď, jež je spjatá i s negativní diagnózou společnosti poloviny dvacátého století se podívejme s využitím vlastních slov S. de Beauvoirové: „Dokud si starý muž zachovává svojí výkonnost, zůstává intergrální částí komunity a je od ní neodlišitelný – je starý dospělý muž. Když ale ztratí své síly, stává se „jiným“ (*another*); stane se, a to způsobem mnohem radikálnějším, než je tomu u žen, pouhým objektem. Ona je pro společnost nezbytná, on je zcela bez ceny.“ (Beauvoir, *Old age,* s. 100, přel. P.S.)

U Beauvoirové ale můžeme najít ještě druhou rovinu zhodnocení stáří, kerou bychom mohli nazvat osobní. Této si pak všímá řada komentátorů jako například Ch. Cowley či nám již dobře známá M. C. Nussbaumová. Oběma je trnem v oku nikoliv společneská diagnóza navázána na určitý význam stáří, ale osobní výpovědi Beauvoirové, její vlastní vypořádání se stárnutím. V tomto se můžeme opřít o tento text S. de Beauvoirové který právě uvádí Ch. Cowley ve svém článku *Coming to terms with Old Age – and Death*: „Omezené budoucnost a zamrzlá minulost: to je situace, které musí staří lidé (elderly) čelit. V mnoha ohledech je to paralyzuje. Všechny jejich plány byly realizovány nebo opuštěny, jejich život se uzavírá; nic nevyžaduje jejich přítomnost; již nemají nic na práci.“ M. C. Nussbaumová dodává, že pesimismus Simone de Beauvoirové není naprosto na místě. Naopak zcela jistě existují lidé, kterých se tento popis netýká. S tím by ale S. de Beauvoriová souhlasila. Například v textu *Adieux* píše: „Existuje pouze jeden způsob, jak se vyhnout tomu, aby se stáří nestalo směšnou parodií na naše dřívější životy, a to usilovaná o cíle, jež by našim životům daly smysl, tj. oddat se jedincům, kolektivům, případům, sociální, politické, intelektuální nebo kreativní práci.“ Beauvoir dodává, že takovým osmyslněním může být i jednání, které něco zanechá budoucím generacím. Nicméně stále platí, že: „Většína lidí žije neplodný, opuštěný život v izolaci, opakování a nudě.“

Je toto zhodnocení stáří a jehoho případného naplnění smyslem přijatelné? Pro M. C. Nussbaumovou nikoliv. Velmi poučna je proto její odpověď, kterou nacházíme v nám

již známé knize *Ageing Thoughtfully*: „Řekla bych, že se oba (Beauvoirová i Sartre) proviňují nezodpovědným zobecněním: Beauvoirová z důvodu důležitosti, kterou připisuje intelektuální práci, Sartre z důvodu významu politické angažovanosti. Oba, a to svým mandarinským a bohémským způsobem, jsou krátkozrací. Ani jeden z nich si totiž nemyslí, že přispívat k výchově dětí a vnuků je smysluplným způsobem příspíváním světu. (Ona tuto ideu dokonce zhurta odmítá, ani ji nezmiňuje.) A co takové transgenerační přátelství, s mladšími kolegy, se studenty, s dětmi jiných lidí i jejich vnuky? A co taková péče o planetu a o zvířata? A co takové činnosti, které aktivní lidé běžně dělají pro celou řadu hodnotných věcí, v něž věří. Zdá se naprosto neuvěřitelné, že o tom oba mlčí." (Nussbaum, M. C., *c. d.*, s. 29.)

S. de Beauvoirovou a její hodnocení stáří a situae starého člověka můžeme tedy chápat jako příliš zjednodušující a neodpovídající bohatosti zkušenosti. M. C. Nussbaumová ji dále v uvedeném textu charakterizuje i jako urážlivou a naprosto postrádající skromnost, již téma vyžaduje. I proto bychom pesimistické hodnocení S. de Beauvorové měli chápat jako omezené na perspektivu intelektuála.

V úvodu textu jsme zmínili, že vedle pesimistického pohledu zhodnocení stáří existuje ještě ten optimistický. Ten pak nacházíme spíše než ve filosofické literatuře v literatuře populární.

Bez ohledu na to, jak značný je rozdíl mezi S. de Beauvoirovou a M. C. Nussbaumovou, je třeba dodat, že obě ve svém hodnocení stáří pracují s pojmem smyslu života. Zde je pak třeba vědět, že se nejedná pouze o pojem významný v oblasti filosofie. Psychologie i psychiatrie význam smyslu a smyslupnosti života taktéž činí pro kvalitu lidského života velmi významným, jak ukazuje N. Krause ve svém textu *Deriving a Sense of Meaning in Late Life: An Overlooked Forum for the Development of Interdisciplinary Theory* (s. 102–103). Ve vazbě k našemu tématu to pak dokládají tato jeho slova: „Ačkoliv získat smysl pro význam může být důležité pro lidi všech věkových kategorií, máme doklady pro to, že nalézt smysl v životě získává na důležitosti s tím, jak lidé stárnou." (Krause, N., *c. d.*, s. 103.)

Tímto se opět vracíme k průsečiku pluralistické etiky a narativní koncepce identity. První klade jisté nároky, druhá ukazuje možnosti artikulace její realizace nebo selhání. Záleží pak jistě na míře, v jaké jedno koresponduje s druhým. Jak se pak domníval Aristotelés, říci o člověku, že žil blaženým životem, lze až po jeho smrti.

12.3 Test

1. Pokuste se charakterizovat problematičnost přístupu S. de Beauvoirové k smrti a stáří?

2. Zamysltete se nad možným vztahem k smrti u Homéra a S. de Beauvoirovou. Využijte k tomu již nabyté znalosti.

12.4 Závěr

V kapitole dvanácté jsme se zaměřili na otázku vyrovnávání se se smrtí a se stářím. K tomuto tématu jsme se přiblížili jednak v celku zuženým přístupem S. Beauvoirové a jednak skrze výhrady, s nimiž se zmíněná setkala ze strany M. C. Nussbaumové. A tomto místě se ukazuje, jak významný je spíše pluralistický přístup k životu, neboť smysl, jenž je dán především smysluplným celkem v možnosti přístupným naraci, se stává jak významným faktorem v bilanci, na což poukazuje i náš známý V. Cílek, tak ve vztahu k vyrovnání se k smrti. Je to při tom snadno pochopitelná. Nakolik je totiž jednání artikulovatelné ve vyprávění, natolik k němu patří i konec.

12.5 Odpovědi na otázky

Zde uveďte písemně zpracované opovědi na otázky:

12.6 Úkol k zpracování



Srovnejte S. de Beauvoir a M. C. Nussbaumovou.

13 KOMPARATIVNÍ PERSPEKTIVA – STÁŘÍ VE VÝCHODNÍM KULTURNÍM KONTEXTU

13.1 Úvod

V poslední kapitole *Komparativní perspektiva – stáří ve východním kulturním kontextu* se seznámíme s pohledem či pohledy na steré lidi a stáří, které vycházejí z neevropských tradic. Konkrétně se zaměříme na tři společnosti, totiž na Čínu, Koreu a Japonsko. Důvody zařazení této kaptitoly jsou především tyto: možnost srovnání obohatí naše porozumění evropskému kontextu; ve všech pojednaných společnostech je starým lidem vyhrazeno specifické místo, tedy lze říci, že tvoří intergrální součást společnosti, s níž je počítáno. Způsob, jakým je pak tato integrace realizována, může být i pro nás přinejmenším poučný.

PRŮVODCE TEXTEM

V textu 13. kapitoly se studenti seznámí s východním kulturním kontextem a přístupy ke stáří, jež v něm nacházíme.

CÍLE KAPITOLY

Cílem poslední kapitoly je poskytnou studentům komparativní perspektivu, a to prostřednictvím přiblížení významu stáří v asijském kontextu.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

13.2 Výkladová část

Jak poznamenává Christie W. Kiefer, o jehož výzkume se budeme v následujícím textu především opírat, hrají staří lidé ve většině východních kultur významnou úlohu. (Kiefer, Ch. W., *Aging in Eastern Cultures: A Historical Overview,* s. 96) Tuto skutečnost pak zrcadlí i bohatost zdrojů, o které se můžeme při analýze významu stáří opírat. I přes toto obecné tvrzení nicméně existují dílčí rozdíly neumožňující nám jednoduše hovořit o východní tradici jako takové. Budeme proto k tématu přistipovat diferencovaně a na jed-

notlivé společenské či národní kontexty se zaměříme zvlášť. Začneme při tom Čínou, neboť nelze pochybovat o tom, že se Čína po velmi dlouhé odmlce opět stává významným geopolitickým hráčem, a to v té míře, že současné děti mohou s krtečkem na takzvaném „Déčku" hrát s pandou čínské šachy.

Nejprve je třeba naznačit perspektivu. Je zcela nepochybné, že Čína i čínská společnost prochází hlubokými proměnami, které můžeme považovat za dozvuky otřesů, strukturálních a společenských proměn dvacátého století. Z hlediska našeho tématu ale stojí přece jen za zmínku jeden aspekt těchto proměn, kterým je snaha komunistického režimu v letech 1949–1976 eliminovat či rozbít tradiční centra společenské autority, k nimž, jak uvidíme níže, neodlučitelně patřili zvláště staří či starší lidé zastávající klíčové pozice. Současnou Čínou se tedy příliš zabývat nebudeme, místo toho zaměříme pozornost na tzv. klasickou čínskou společnost, neboť před malou chvíli zmíněné pokusy o rozchod s tradicí se zdařily jen zčásti.

Jak například ukazuje M. H. Hansen ve svém článku *Organising the Old,* i v současné Číně dochází k reaktualizaci velmi tradičních vzorců, což se samozřejmě nutně týká i postavení starých lidí. Pokud si takto náš úkol zjednodušíme, můžeme hned v úvodu říci, že čínská klasická společnost stáří velmi ctila. Ch. Kiefer v této souvislosti dokonce hovoří o tom, že západní hodnocení uchopující tento stav, jehož oprávněnost zatím ponechme stranou, by se dalo shrnout slovy *bezčasé gerontokracie* (*ageless gerontocracy*; Kiefer, Ch. W, *c. d.,* s. 96) Toto hodnocení může být z části dáno právě komparativním zkreslením. Zatímco západní svět a kultura má blízko spíše k adoraci a oslavě mládí, je čínská společnost a kultura tomuto nevyváženému přístupu poměrně vzdálena. To je velmi dobře patrné i na pohřebních zvyklostech, kdy panuje propastný rozdíl, mezi významem pohřbu člověka s minulostí (případně uznávanými zásluhami) a dítěte, jež se ještě do paměti společenství nezapsalo. I přes to je ale onen hodnotící soud *bezčasé gerontokracie* zřejmě přehnaný a je nutné jej zmírnit.

Musíme uvědomit, což je nakonec s ohledme na časový i geografický rozsah samozřejmé, že vztah k starým lidem závisel na mnoha okolnostech. Nejen že se tedy lišil geograficky a časově, ale také s ohledem na rodinu a její postavení, ekonomický status a zvyky. Se zohledněním těchto proměnných lze říci, že staří lidé z dobrých rodin a s vysokým socioekonomickým statusem plnili různé klíčové společenské funkce, a tudíž požívali i velký respekt a úctu. Naopak bezdětní staří lidé, kteří neměli tolik štěstí, na tom byli nesrovnatelně hůře, a to v té míře, že jejich postavení do konce 19. století upravovala řada reforem. S ohledem na řečené tedy stojíme v celkem podobné situaci, jako v případě antických zdrojů. Ačkoliv máme mnoho informací a pramenů o stáří elit, je to jen stáří elit. Podívejme se tedy dále na filosofii, jež těmto elitám a jejich starým lidem pomáhala stáří porozumět.

Základním pramenem porozumění místa starých lidí ve společnosti je konfucianismus, tedy filosofie vycházející z Konfucia. Z konfuciánských zdrojů pak víme, že v čínské společnosti přinejmenším od 6. století př. n. l., ale zcela jistě již dříve, hrály primární funkci příbuzenské vztahy. Konfucius sám považoval období dynastie Zhou (1050–700) za zlatý věk, neboť byl věkem respektu k řádu a harmonii. Toto období se pro něj stalo vzorovým a jeho opětovné dosažení podmiňoval zdokonalováním a vzájemným respek-

tem. A teď přichází pro nás velmi důležitý moment. Jedním z prostředků tohoto zdokonalování bylo i rituální projevování úcty k předkům. Nicméně zde je třeba dodat, že tito rituální projevy úcty nebyly primárně zaměřeny na vyjádření jednostranného vztahu mladých k svým předchůdcům, ale spíše na potvrzení důstojnosti lásky mezi rodiči a dětmi. V tomto kontextu se pak můžeme setkat s přijímanou analogií mezi jedincem a společností. Stejně jako se jedinec vyvíjí a stává stále dokonalejší, je tomu tak i se společností. Stará společnost, a samozřejmě i její předci, tak budou moudřejší, než mladá společnost a mladý člověk. Konfuciánská tradice je tedy velmi optimistická. Lidé jsou bytostmi společenskými, bytosmi schopnými učit (staří) a učit se (mladí) be vzájemné harmonii. Tato harmonie pak podmiňuje, jak nakonec zaznělo výše, společenský řád.

Konfucius a jeho následovatelé jsou ale pouze částí, i když nepochybně významnou, čínské tradice, již bychom také mohli označit za optimistickou. Vedle ní pak stojí tradice nycházející svůj původ u Xun Zi, jenž již zástává velmi pesimistické stranovistko stran přirozenosti člověka. Pokud řekneme, že Xun Zi bývá označován za čínského Hobbese, pak tím základní rozdíl vymezíme dosti přesně. Xun Zi a jeho následovníci nevěřili člověku, zvláště ty nevzdělané a hloupé je třeba, jak se říká, držet velmi zkrátka. Co se naší otázky významu stáří a místa starých lidí v čínské kultuře týče, tak je nutné vzít oba právě zmíněné proudy v potaz. Konfucianismus totiž postupně tendoval k částečnému přijetí optiky Xun Zi. Harmonie či mírněji řečeno společenský řád je možný jen striktním výkonem mocenské autority, čehož předobraz nacházíme v striktním požadavku respektu a úcty k rodičům a předkům.

Během dynastie T´ang (618–906) byl tedy tento typ konfucianismu systematicky zakomponován do řady zákonů, jež garantovaly autoritu rodičů ve společnosti. Tento základní vztah pak setrvával v čínské kultuře po dalších mnoho století. J. Gernet tak například hodnotí situaci kolem 13. století těmito slovy: „Podle zákoníku dynastie T´ang, který byl v této době stále v platnosti, ti, kteří vztáhli ruku na rodiče nebo prarodiče, zasluhovali setnutí hlavy (…). Otec, jenž by svému synovy zpřerážel kosti přemírou trestání, byl postihnut mnohem méně, než kdyby je zpřerážel cizinci.“ (Gernet, J., *Daily life in China on the eve of the mongol invasion,* s. 145, překl. P.S.) Za pozornost stojí, že tyto zákony byly v platnosti až do konce dynastie Quing (1912).

Přesuňmě nyní naši pozornost na Koreu, která s Čínou samozřejmě sdílela společnou historii. Díky této blízkosti jistě nepřekvapí, že i v námi popisovaném aspektu to, co platí pro Čínu, platí i pro Koreu. V základu této podobnosti leží Konfuciuv odkaz v podobě respektu k rodičům, který měl opět rozhodující vliv i na podobu zákonů. K významu tohoto vztahu si přečtěme zápisek jednoho z francouzských misionářů, který uvádí Ch. Kiefer: „Syn si nikdy nesměl hrát se svým otcem, ani před nim kouřit nebo před nim zaujmout příliš uvolněnou polohu. Proto v movitěších rodinách mají zvláštní místnost, kde syn může jednat a chovat se uvolněně se svými přáteli. Syn je otcovým sluhou. Často mu nosí jídlo, obsluhuje jej u stolu a chystá jeho lůžko. Musí se s ním s úctou rozloučit, když opouští dům a když se vrací. Pokud je otec starý nebo nemocný, syn jej neopoští ani na okamžik, a spí u jeho lůžka, aby mu mohl poskytnou pomoc kdykoliv je třeba. Pokud je otec ve vězení, syn přichází a žije v blízkosti. Žádná ctnost není v Koreji hodnocena výše, než úcta syna k otci; žádné nejsou děti učeny s větší péčí.“ (cit. podle Kiefer, Ch., *c. d.,* s. 108, přel. P.S.)

Pokud tedy uvažujeme o rozdílech, je možné tvrdit, že vztah úcty potomků k rodičům, především tedy otci, byl v Koreji ještě radikálnějším požadavkem či imperativem, než v Číně. Další dva rozdíly ale stojí za to zmínit. Za prvé v Číně dědili synové, v Koreji nejstarší syn, s čímž se pojila povinnost péče o rodiče. Hluboko do dvacátého století tak v Koreji přežíval ideál třígenerační domácnosti.

13.3 Test

1. Jaký vliv se pokouší uplatňovat totalitární ideologie na tradiční zvyklosti?

2. Jaký vliv může mít totalitární ideologie ve vztahu k významu stáří?

3. Na jaké rozdíly ve vztahu k stáří lze poukázat, pokud srovnáme naši západní situaci s podmínkami panujícími v Číně či Koreji?

13.4 Závěr

V poslední, třinácté, kapitole jsme se seznámili východním kulturním kontextem, a to na příkladech Číny a Koreje. Mohli jsme sledovat, že role starých lidí ve společnosti je velmi silná. Nikoliv pak jen v aspektu zhodnocení zkušeností, ale také v aspektu institucionálním, jenž je sám ovlivněn náboženskými i filosofickými koncepcemi. Chceme-li pak porozumět či se alespoň přiblížit problematice významu stáří v našem západním kulturním kontextu, můžeme nyní srovnávat a ptát se po těch diferenčních znacích, které zvláště náš obraz stáří utvářejí.

13.5 Odpovědi na otázky

Zde uveďte písemně odpovědi na otázky:

13.6 Úkol k zpracování

V kapitole třinácte jsme se věnovali především Číně a Koreji. Je tedy zřejmé, že nám pro alespoň částečně úplný obraz chybí situace v Japonsku. Proto se tuto mezeru pokuste sami doplnit.

LITERATURA

Apfel, L. J., *The Advent of Pluralism. Diversity and Conflict in the Age of Sophocles.* Oxford University Press 2011.
Baars, J., Three Interpretation of Finitude: An Introduction to Three Articles on the Philosophy of Aging. In: *Journal of Aging Studies* 11 (4), 1997, s. 259.
Baars, J., Philosophy of Aging, Time, and Finitude. In: T. R. Cole, R. Ray, R. Kastenbaum, *A Guide to Humanistic Studies in Aging.* John Hopkins University Press 1992, 105–120.
Baars, J., The Reinterpretation of Finitude: An Introduction to Three Articles on the Philosophy of Aging. *Journal of Aging Studies* 11, 1997, 4, s. 259–261.Baars, J., Concepts of Time and Narrative Temporality in the Study of Aging. *Journal of Aging Studies* 11, 1997, 4, s. 283–295.
Bayertz, K., Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity. In: Bayertz, K., *Sanctity of Life and Human Dignity.* Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2006, s. vi–xiv.
Bengston, V. L., Gans, D., Putney, N. M., Silverstein M. (eds.), *Handbook of theories of ageing.* 2nd ed. Springer Publishing Company 2009.
Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě.* Praha: Prostor 1999.
Bever, E., *Old age and witchcraft in early modern Europe dokonce hovoří* o *gerontofobii.* In: P. N. Stearns (ed.), *Old age in preindustrial society*. New York, Holmes and Meier 1980, s. 150-190.
Birren, J., Theories of Aging: a personal perspective. In: Bengtson, V. L., Schaie, K. W. (eds.), *Handbook of theories of agging.* New York, Springer 1999.
Clarke, L. H., Bennett, E. V., Liu, CH., Aging nad Masculinity: Portrayals in Men´s
Cowley, Ch., Coming to Terms with Old Age – and Death. In: Scarre, G. (ed.), *The Palgraave Handbook of the Philosophy of Ageing,* s. 187–205.
Cole, T. R., The Humanities and Aging. In: T. R., Cole, D. D. Van Tasel, R. Kastenbaum (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging,* Springer Publishing Company 1992, s. i – xv.
Deutscher, P., Afterlives: Beauvoir´s *Old Age* and the Intersection of the *Second Sex.* In: Hengehold, L., Bauer, N. (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir.* Wiley Blackwell, 2017, s. 438–448.
Falkner, T. M., De Luce, J. A., A View from Antiquity: Greece, Rome, and Elders. In: T. R., Cole, D. D. Van Tassel, R. Kastenbaum (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging,* Springer Publishing Company 1992, 3 – 39.
Finch, C. S., Evolving Views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural. *Greece & Rome, Second Series* 57, 2010, č. 2, s. 355–377.

Fossheim, H., The Question of Methodology in Plato´s Protagoras. In: O. Petterson, V. SONGE-MØLER, *Plato´s Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*. Springer 2017, 9 – 21.
Gagarin, M., The Purpose of Plato´s Protagoras. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 1969, 133–164.
Gems, D., Tragedy and Delight: the ethics of decelerated ageing. *Philosophical Transactions of the Royal Society* 366, 2011, s. 108–112.
Hawley, K., *How things persist*. Oxford: Clarendon Press 2001.
Hawley, J., Persistence and time. In: Luper, S. (ed.), *Cambridge companion to life and death*. Cambridge, Cambridge University Press 2014, s. 47–63.
Jenik, L., Na ceste k poznaniu seba samého I. Ľudská prirodzenosť ako téma v nektorých antických drámach. In: *Studia Aloisiana* 8 (3), 2017, 5 – 31.
Jenik, L., Na ceste k poznaniu seba samého II. Od témy ľudskej prirodzenosti v antických drámach k niektorým problémom Platónovej filozofie umenia. In: *Studia Aloisiana* 8, 2017, (4), 37 – 61.
Kunneman, H., The Relevance of Postmodern and Feminist Philosophy for the Study of Aging. In: *Journal of Aging Studies* 11, 1997, 4, 273–282.
Levin, S., The Etymology of Nektar: Exotic Scents in Early Greece. *Studi micenei ed egeo anatolici* 13, 1971, s. 41–50.
Macklin, R., Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 327, 2003, s. 1419–1420.
Nussbaum, M. C., The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. In: M. C. NUSSBAUMOVÁ, *Lowe´s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature.* Oxford University Press 1990, 54 – 105.
Nussbaum, M. C., Plato on Commensurability and Desire. In: M. C. NUSSBAUMOVÁ, *Lowe´s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature.* Oxford University Press 1990, 106 – 124.
Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra.* Praha: Oikúmene 2003.
Overall, Ch., How old is Old? Changing Conception of Old Age. In: J. SCARRE (Ed.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging.* Palgrave Macmillan 2016, 13–30.
Platón, *Prótagoras.* Praha: Oikúmene 2000.
Pinker, S., The Stupidity of Dignity. *The New Republic.* Dostupné z: http://www.ub.edu/valors/Estilos%20UB/imatges/Documents/The%20stupidity%20of%20dignity.pdf.
Ricken, F., *Obecná etika.* Praha, Oikúmne 1995.
Rentsch, T., Aging as Becoming Oneself: A Philosophical Ethics of Late Life. In: *Journal of Aging Studies* 11, 1997, 4, 263–271.
Shakespeare, W., *Král Lear*. (Přel. Martin Hilský). Brno: Atlatntis 2010.
Shorey, P., Plato´s Ethics. In: G. VLASTOS (Ed.), *Plato II. Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion.* Palgrave Macmillan 1997.
Thies, Ch., *Der Wert der Menschenwürde.* Paderborn, München: Ferdinand Schöning 2009.

Troyansky, D., The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution. In: T. R., COLE, D. D. VAN TASSEL, R. KASTENBAUM (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging*, Springer Publishing Company 1992, 40 – 61.
Vasunilashorn, S., Crimmins, E. M., *Biodemography: Integrating Disciplines to Explain Ageing.* In Bengston, V. L., Gans, D., Putney, N. M., Silverstein M. (eds.), *Handbook of theories of ageing.* 2nd ed. Springer Publishing Company 2009, s. 63–85.
Wilkin, R. M., Figuring the Death of Descartes: Claude Clerselier´s Homme de René Descartes. *Representation* 83, 2003, 1, s. 38–66.
Wolfsdorf, D., The Historical Reader of Plato´s Protagoras. In: *The Classical Quarterly* 48 (1) 1998, 126–133.
Wolfsdorf, D., Courage and Knowledge at Protagoras 349e1–351b2. In: *The Classical Quarterly. New Series* 56, 2006, 436–444.

SHRNUTÍ STUDIJNÍ OPORY

Studijní opora pojednává ze 13 témat uvedených níže, jejichž záměr byl následující: 1. ukázat, jak se význam stárnutí a stáří mění s historickým, intelektuálním i geografickým kontextem; 2. analyzovat hlavní kategorie, jež jsou nejčastěji spojovány se stářím a stárnutím (čas, autonomie, důstojnost, starý, stáří); 3. poskytnout přehled významnějších filosofických přístupů k fenoménu stáří a stárnutí. Základním motivem, jenž prostupoval strukturu opor, je tento: význam stáří a stárnutí je proměnlivý – liší se způsoby, jimiž je smysl stáří dán v kontextu lidského života, v mnoha ohledech záleží na historicko geografickém kontextu. Nadto jeho určení zůstává mnohdy i s vytyčením kontextu velmi problematický. Nicméně některé z atributů a problémů, jako například čas v případě prvním a například identita a důstojnost v případě druhém představují pro řadu zvláště současných filosofů výzvu, v jejímž naplňování jsou v různé míře úspěšní. V této souvislosti totiž nesmíme zapomínat na to, že filosofie již tradičně vychází především od člověka, jenž je mnohého schopen. To se ukazuje nejvíce na významu autonomie. Samozřejmě je třeba dodat, že podpůrným cílem opor bylo poskytnout studentům elementární přehled o literatuře a pramenech, které porozumění reflektivnímu přístupu k fenoménu stáří a stárnutí mohou pomoci.

Témata opor:

14. Vztah filosofie a problematiky stárnutí – základní rozvržení a přehled významných pramenů k studiu problematiky
15. Problematický pojem stáří a stárnutí – proměnlivost atributu stáří
16. Stáří a stárnutí v antickém (řeckém a římském) světě – dva kulturní kontexty, dva způsoby pohledu na stáří
17. Antická filosofie a otázka stárnutí – monistická a pluralistická perspektiva
18. Středověké vnímání stáří – stáří jako jedna z přirozených fází života člověka, otázka času a času člověka, křesťanství a význam stáří
19. Stáří v novověkém a moderním světě – proměny vztahu k stárnutí v sekularizujícím se světě
20. Pojem času v souvislosti se stárnutím – čas světa a čas člověka
21. Stáří a vyprávění – možnosti narace ve vztahu k stáří a stárnutí
22. Stárnutí a důstojnost – otázka důstojnosti člověka a jejího zachování
23. Stárnutí a identita – otázka identity subjektu
24. Stárnutí a autonomie – kritika dominantního pojetí autonomie z perspektivy feministické filosofie v aplikaci na seniory
25. Stáří a smrt – vyrovnávání se s její blízkostí.
26. Komparativní perspektiva – stáří ve východním kulturním kontextu

PŘEHLED DOSTUPNÝCH IKON


Čas potřebný ke studiu


Cíle kapitoly


Klíčová slova


Nezapomeňte na odpočinek


Průvodce studiem


Průvodce textem


Rychlý náhled


Shrnutí


Tutoriály



Definice


K zapamatování


Případová studie


Řešená úloha



Věta


Kontrolní otázka


Korespondenční úkol


Odpovědi



Otázky


Samostatný úkol


Další zdroje


Pro zájemce


Úkol k zamyšlení

Název: **Filosofické otázky života** seniora

Autor: **Jména autorů každé na nový řádek včetně titulů**

Vydavatel: Slezská univerzita v Opavě

Fakulta veřejných politik v Opavě

Určeno: studentům SU FVP Opava

Počet stran: 136

Tato publikace neprošla jazykovou úpravou.