KATARZE Z FILOSOFICKÉ A KINANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVY

CATHARSIS FROM THE PHILOSOPHICAL AND KINANTHROPOLOGICAL POINT OF VIEW

M. Bednář

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta tělesné výchovy a sportu, Katedra základů kinantropologie a humanitních věd

ABSTRACT

The study analyses the concept of catharsis in view of philosophy, hermeneutics and kinanthropology. According to philosophy approach it takes especially less known Plato's texts into account and integrates catharsis into wider framework of kenosis – pleroma model. Connection between catharsis and personality transformation (metanoia) is highlighted. Usability of catharsis construct in kinanthropology is seen particularly in the management of aggression (within both athletes and spectators), not so much as a benefit of outdoor activities. The study underlines diagnostic role of catharsis – yet some vigilance is necessary within therapeutic role in cases of getting to cope with aggression, if trusting too much in cathartic effect of sports. We enthuse both about positive presentation of agonial aggression within the bounds of fair play and about the pillory of uncontrolled aggression out of these bounds. In conclusion the further courses of reflections on catharsis and necessity of interdisciplinary approach to this phenomenon are suggested.

Keywords: aggression; catharsis; Plato; philosophy of sport; psychology of sport

SOUHRN

Studie analyzuje pojem katarze z pohledu filosoficko-hermeneutického a kinantropologického. V prvním aspektu si všimá zejména méně známých Platónových textů a vřazuje katarzi do širšího rámce koncepce kenosis - pléróma. Zdůrazněno je napojení katarze na osobnostní proměnu - metanoiou. Využitelnost konstruktů katarze v kinantropologii je spatřována zejména v managementu agrese (u sportovců i diváků), méně již jako benefitu pohybových aktivit v přírodě. Nově se nám vynořuje katarzní potenciál fenoménu porážky. Studie vyzdvihuje diagnostickou roli katarze, zatímco u té terapeutické poukazuje na nutnost určité ostražitosti, jestliže bychom příliš spoléhali na katarzní účín sportu při zvládnání agrese. Pléduje pro pozitivní prezentaci agonální agrese v rámci fair play na straně jedné a pranýř agrese nezvládnuté na straně druhé. Závěrem jsou naznačeny další směry reflexí katarze a nutnost interdisciplinárního přístupu při výzkumu tohoto obtížně uchopitelného fenoménu.

Klíčová slova: agrese; filosofie sportu; katarze; Platón; psychologie sportu

Úvod

Řecké substantivum KATHARSIS znamená *očistění* či *pročištění* a je tradičně spojováno s Aristotelem, který mu dal specifický pojmový obsah. Ve svých spisech „Politika“ a „Poetika“ chápe katarzi jako součást působení umění (jmenuje hlavně tragédii a hudbu) na člověka, kdy dochází k umenšení, či dokonce odstranění negativních duševních hnutí. Onou ingrediencí bezprostředně působící očistu je mu soucit/žal (*eleos*) a strach/mrazení (*fobos*),¹ případně nadšení (*enthusiasmos*),²

které umění vyvolá v divákovi. Propracovanější pojetí katarze se od něj nedochovalo – zůstalo tedy mnoho otázek, které se pokouší zodpovědět množství odborníků zejména z oblasti psychologie, estetiky a filosofie dodnes.

Kupodivu stranou zájmu zůstává autor, který se katarzi věnoval neméně, dokonce ještě před Aristotelem a zanechal nadto její propracovanější verzi – Platón.

Předběžně můžeme konstatovat, že katarze je specifický psychosomatický proces, odstraňující

¹ „Poetika“ VI 1449b – to v případě tragédie.

² „Politika“ VIII 1342b – to v případě hudby.

z duše člověka nahromaděnou negativitu, či ji alespoň umenšující a v optimálním případě i čímsi pozitivním ji nahrazující či spíše vyvolávající procesy s pozitivní náplní, které mohou mít až sílu vykročení do nadindividuální sféry.

Nechme se antickým objevem inspirovat ke vstupním otázkám:

* Zasahuje proces katarze jen diváka, nebo i aktéra?

* Lze katarzi chápat jako součást širšího filosoficko - teologického modelu *kenósis – pléróma* (vyprázdnění – naplnění)?

* Co konkrétně dokáže katarze v „duši“ očistit (jaký typ negativit)? Odstraňuje i negativní *myšlenky* či (tíživé) *vzpomínky*? *Zátěže svědomí*?

* Je katarze pojmenováním také pro (pouhou) úlevu či radost, která ovládne mysl po překonání nějakého okamžiku napětí?³

* Dochází ke katarzi jaksi automaticky, tedy „z moci“ umění, či jsou vyžadovány specifické podmínky?

* Co je výsledkem procesu katarze? Jen „očista duše“? Nebo dochází k „pružinovému efektu“ a očištěná duše vyplní „uvolněný prostor“ z „pramene pozitivit“?

* Může být zdrojem katarze i jiná lidská aktivita než umění? Která? Může jí být sport? Není snad potencionálním zdrojem katarze jakýkoli hlubší prožitek?

* Dochází (paralelně či sekundárně) i k očistě *těla*?

* Má k tomuto tématu co říci kinantropologie? Může být katarze užitečná sportovní praxí? Může být sportovní praxe přínosná pro výzkum katarze?

Pohled filosoficko-hermeneutický

Pokusme se zasadit katarzi do širšího rámce modelu *kenósis – pléróma* (vyprázdnění – naplnění). *Kenósis* v rámci *fýsis* představuje výsledek procesu, při kterém dochází ke ztrátě tvaru (*morfé*). Fundamentální tvar, který určuje danou přírodní entitu, podléhá „přirozeně“⁴ ataku dalších entit ze svého „osvětí“ a tento agon lze tedy chápat jako boj o udržení tvaru. Poražený „ztrácí tvar“ a výsledkem může být zánik či transformace ergo metamorfování čili pře-tvarování. Memento zániku vyžaduje aktivizaci životních sil a relevantní transformace představuje sebezáchovnou alternativu. V optimálním případě tak dojde až k pléró-

matu v podobě harmonie „přetavené“ matérie a adekvátní formy.

Uvažujeme-li řečené ve vztahu k lidskému jedinci, pak může katarze představovat vhodný korektiv některých chybných „(pod)programů“ či zkomatělých daností lidské psychosomatické jednotky. Domníváme se, že katarzi bychom neměli chápat jen v užším „psychohygienickém“ smyslu a v krunýři jejího jazykového významu (tedy jen jako „očistu“). Každá očista – a ta katarzní povýtce – znamená zásah i do podstatné struktury a nutnost nalézání nové rovnováhy. To platí jak při „mělčí“ variantě katarze (např. v podobě nadšení z kvalitní hudební skladby či sportovního výkonu), tak při katarzi „radikální“. Očistou je cosi odstraněno, cosi jiného však obnaženo a vyneseno ze skrytosti. Katarzním *otřesem* dochází k odstraňování „nečistot“, současně však tento ořes nemůže nezasáhnout očišťované. Tomu pomáhá k nové stabilitě *potenciace* katarzního působku, ke které dochází jistým *homeopatickým* efektem. V souvislosti s katarzí je princip homeopatie ve hře (minimálně) dvakrát:

1. V základním plánu, kdy se léčí podobné podobným (*similia similibus curantur*): „... vášně, strasti a bolesti člověka se léčí pomocí obrazů, na nichž jsou zobrazeny, nebo se pomocí nich předvádějí podobné vášně, podobný pathos...“⁵ (STARÝ, 1999, 22).

2. Součástí přípravy homeopatického léku je *třesení* (jím právě dochází k potenciaci, tedy k „umocnění“ či „povýšení“) – paralelně k tomu silné (až *otřesné*!) předvedení vybrané figury uměleckého díla rezonuje v divákovi a *otřese* jím.

Zde se již pohybujeme na půdě hermeneutického myšlení, vhodného pro orientaci v této nejisté oblasti. Není tedy zřejmé nahodilě, že Aristotelés, který filosoficky pracoval s nástrojem v podobě *logu*, tuto oblast již nenavštívil...

Na stopě pozitivního využití „energie otřesu“ tak byl spíše Platón a někteří stoikové. Je to ostatně Platón – nikoli Velký Stageíran -, kdo je řazen do hermeneutické tradice.⁶

V dialogu „Sofisté“ mluví nejprve o očišťování těla: „... všechno pročišťování /katharsis/ se provádí uvnitř těl působením gymnastiky a umění lékařského...“ (Sofisté 227a), aby posléze věnoval větší pozornost duši, neboť jsou v ní dokonce dva druhy zla: špatnost (*ponéria*) a nevědomost (*agnoia*).⁷ Očekávali bychom důraz na vymítání

³ Tak soudí např. Mike McNamee, když posuzuje reakci golfistů na neúspěch soupeřů: „... the relief and joy expressed in their actions was symptomatic of mere catharsis...“ (2003, 13)

⁴ Jazyk zde poněkud pokulhává: tvar té které přírodní entity povstal/vyval z prazákladu Velké Fýsis – on se v rámci této Přírody při-rodil. V procesu ztráty tvaru tak jde fakticky o opačný proces „od-rození“ (srovnej substantivum „odrodilec“!)...

⁵ Odtud homeopatie jako *homoios* (podobný) + *pathos* (původně utrpení, později vášeň).

⁶ Srovnej některé náznaky v dialogu „Faidros“ a zejména ono místo v jeho Sedmém listu, kde mluví o nedostatečnosti slov, zejména při jejich písemné „konzervaci“ (342e – 343a).

⁷ „Špatností“ míní morální zlo a jmenuje „zbabělost, nezřízenost a nespravedlnost“ (srv. 228e),

prvního z nich, ale Platón útočí hlavně na nevědomost a v ní na „jistý veliký a zlý druh, který vyváží všechny její ostatní části“, totiž „když člověk něco dobře neví a myslí si, že ví“ (tamtéž 229c). Největším zlem je zde tedy „nevědění nevědění“ (M.B.) – v ostrém kontrapunktu k sókratovské moudrosti v podobě „vědění nevědění“ (srovnej tuto interpretaci u PATOČKY, 1990, 116 či Kusánského „učenou nevědomost“, jak zní i název jeho slavné knihy /“Docta ignorantia“/), dodejme. Jakou navrhuje Platón terapii? Vzdělávání – leč takové, které se nevyhne fázi „napomínací“, při níž je nutno vypudit z duše chybné domněnky, především ono výše zmíněné „tuhé mínění o sobě samých“ (Sofistés 230c). Duše nemůže mít „užitek z podávaných nauk, dokud někdo svým usvědčováním nevzbudí v usvědčovaném stud, dokud mu nevyjme mínění překážející naukám a nezpůsobí, aby se jevil čist a myslil si, že ví jediné to, co vskutku ví, a více ne.“ (tamtéž 230d). A těsné propojení tohoto specifického „usvědčování“ (*elenchus*) s katarzí následuje: „... usvědčování je největší a nejúčinnější ze způsobů očišťování.“ (tamtéž).

Zde se spokojuje Platón s odstraněním chybných přesvědčení využitím působení *studu* a *pohoršení* nad sebou samým, které *otřesou* „vstupní“ sebejistotou examinovaného,⁸ spoléhaje, že takto očištěná duše již bude poté fungovat správně. V praxi tomu ale tak nebývá... a vskutku, jiné sókratovsko-platónské dialogy mají vedle této *elenktiky* i svou *protreptiku*!⁹ Jde o jejich finální fázi, „jež vybízí probuzeného k tomu, aby svůj život vědomě přetvořil v pravou pevnou jednotu“ (PATOČKA, 1996, 145). To vyžadovalo *obrácení* správným směrem (nikoli nahodile byla protreptika zvána i „uměním obracení“); nalézání onoho „správného směru“ napomáhalo především pěstování filosofie.¹⁰

Jestliže se dílo podařilo, jestliže tato *lěčba duše* uspěla, pak mohl vyústit celý proces, odstartovaný katarzí, v hlubší osobnostní proměnu. Ano, léčba duše se zdá být klíčem. Explicitě to Platón proklamuje v dialogu „Charmidés“: „... z duše vycházejí všechny věci i zlé i dobré pro tělo a pro celého člověka... je třeba onen zdroj nejprve a nejvíce ošetřovati, má-li být i hlava i ostatní tělo v dobrém stavu.“ (156e – 157a). Je snad příliš

odvážné spatřovat zde princip celostní medicíny? Z dalšího vyplývá, že duše se ošetřuje „krásnými řečmi“, což chápeme jako působení vskutku kalokagathické, tedy směřující k horizontu krásy a dobra. Umění pedagogické se zde spojuje s uměním medicínským! Bezprostředně „vzniká v duších rozumnost (*sófosyné*), a když ta vznikne... již je snadné opatřit zdraví i hlavě i ostatnímu tělu.“ (157a). Klíčovým katarzním působkem je zde *sófosyné*, což František Novotný, kmenový Platónův překladatel do češtiny, překládá jako „rozumnost“¹¹. Plédujeme raději pro Masarykův překlad „uměřenost“, neboť ctnost „zdravé mysli“¹² se vyznačuje právě schopností nalézat míru mezi protikladnými složkami duše, mezi racionalitou a emocionalitou, nalézat smír v mezilidských vztazích („mírnost“), rovnováhu uprostřed extrémů i vyváženost tělesné a duševní stránky člověka. To vše je velice potřebné pro úspěch protreptiky, respektive celého katarzního působení, kdy je examinovaný (po *elenktické* fázi) zcela vyveden z rovnováhy. *Sófosyné* umožní očištěné duši nalézt novou rovnováhu a v optimálním případě i harmonii.

Shrme-li Platónův přínos k projasnění pojmu katarze, vidíme v něm nejen doplněk k známějšímu Aristotelovu, ale i nemalé rozšíření: kde se „rationalista“ Aristotelés zaměřuje na očistu *citů*, tam „básník“ Platón upozorňuje na nutnost pročistit především *rozumové* složky duše, čímž se otevírá cesta k transcendentním přesahům – třeba do „říše idejí“ či ke spojení s „řádem světového dění“.

* * *

Nechme se inspirovat oběma velikány k dalšímu promýšlení našeho tématu:

Považujeme za nutné zmínit se i o jiné antické strategii životní orientace, která je – implicitě – katarzí protikladná. Jde o přístupy *stoiků*, kteří jakoby zapouzdřili duši před rušivými vlivy, před jakýmikoli otřesy, tedy i před katarzí. Takto byla dosažena *ataraxiá*, „nevyviklatelnost“ či jazykově nejpřesněji „neotřesitelnost“.¹³ Její amalgam s *apatheiou* („nevášnivostí“) tvořil proslulý „stoický klid“. Rizikem byla duše sice vyrovnaná, leč „ne-očištěná“...

Zastavme se – už nad rámec antického myšlení – u kritického momentu celé katarze, u její „souvrati“. *Katharmos*, katarzní působek, narušil – v různé míře – křehkou (každá rovnováha je vždy křehká...) rovnováhu očišťovaného. Ten se dostává

což jsou neřesti, které nalézají své místo prakticky ve všech „katalozích ctností a nectností“.

⁸ A že jde o „examinaci“ náročnou, ukazuje jedna z interpretačních variant pojmu „elenchus“, totiž „křížový výsledek“, angl. cross-examination (tak SOLBAKK, 2006, 58).

⁹ Jazykově od „protrepó“ – nabádám, pobízím (kupředu), obrácím (pozornost).

¹⁰ Srovnej (KAHN, 1996, 180): „... dialogues are all also protreptic, urging us on to the practice of philosophy.“

¹¹ Tomuto pojmu, který reprezentuje jednu z hlavních antických ctností, je ostatně věnován prakticky celý dialog „Charmidés“.

¹² *Sófosyné* je odvozeno od „sós“ = zdravý a „frén“ = mysl. Významově totožná je mimochodem role „zdravé mysli“ ve slavném Iuvenaliově výroku „mens sana in corpore sano“.

¹³ Od „tarassó“ = třásti.

do stavu ne nepodobného *aporii*¹⁴, tedy jakési slepé uličky, z níž zdánlivě nevede cesta ven. A přece... skutečná, plnohodnotná katarze přináší řešení. Zdá se, že musí být splněny určité podmínky: prodlení „na dně“ nesmí trvat příliš dlouho; katharmos musí být dostatečně potenciován a uspět může jen v kooperaci s mobilizovanými silami očištěné duše. Na nebezpečí nesplnění první podmínky upozorňuje např. známá novozákonní pasáž: „Když nečistý duch vyjde z člověka, ... hledá odpočinutí, ale když je nenalezne, řekne: ‚Vrátím se do svého domu, odkud jsem vyšel.‘ Přijde a nalezne jej vyčištěný a uklizený. Tu jde a přivede sedm jiných duchů, horších, než je sám, vejdou a bydlí tam; a konce toho člověka jsou horší než začátky.“ (LUKÁŠ 11,24-26) Místo „nečistého ducha“ si můžeme dosadit kupříkladu katarzí vyvolaný aristotelský strach. Není-li náležitě „zpracován“, může se vrátit s ještě větší silou – třeba transformován v neurotizující úzkost. Ano, vyčištěná duše je obnažená, tudíž zranitelná – a to z několika směrů. Její složky jsou tak vyzvány k rekonstrukční aktivitě a hledání nové rovnováhy. Řečeno s Gadamerem, jsou vyzvány k „nové nebojácnosti“ (GADAMER, 2011, 124). Je třeba urychleně mobilizovat pozitivním směrem – more socratico cílí toto směřování na hodnotu nejvyšší, dobro.

* * *

Onou obnažeností a stavem „na dně“ se v určité mezní situaci (vzpomeňme Jasperse!) dostáváme až k vyprázdněné polaritě osy *kenósis* – *pléróma*, kterou jsme zarámovali naše tázání. Dva příklady, které mohou demonstrovat nosnost tohoto modelu:

* Ježíš sestoupil svým pozemským životem až do „pekla“ člověčenství. Tuto jeho cestu zhodnotil apoštol Pavel v Listu Filipským: „... sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.“ (Fil 2,7-8; ekumenický překlad). Z nepochopitelných důvodů (snad pro přílišnou „filosofičnost“, či nežádoucí konotace?!) se vyhýbají všichni čeští překladatelé (i ti kraličtí) doslovnému překladu úvodních slov této pasáže – místo „sám sebe zmařil“ je jednoznačně „sám sebe vyprázdnil“ (*heauton ekenósen*). Ultimátní *kenóze* je zde dovršena na Golgotě. Nepřekvapí, že následovalo v „protipohybu“ nejvyšší možné vyvýšení „ke slávě“, koncentrované do pojmu „Pán“ (Fil 2,9-11 i na mnoha dalších místech NZ). Filosoficky to zobecnil stejný autor v Listu Koloským: „Plnost (*pléróma*) sama se rozhodla v něm přebývat ...“ (Kol 1,19). Novozákonní kontext umožňuje dosadit charakter této plnosti: od plnosti moudrosti a milosti až k vizi plnosti času, která je in spe.

Můžeme spatřovat v této zkratce Ježíšovy mise katarzní moment? Jsou v tomto ději splněny dvě (nevyslovené) podmínky katarze – tak, jak ji chápeme –, totiž hlubší prožitek (tedy nikoli jen analytická rekonstrukce prošedšího) i odstraňování nějakých negativit („nečistot“) aktéra? O prožitku netřeba diskutovat – při sestupování na dno člověčenství zažil nesčetněkrát ponižování a o hrůze smrti na kříži svědčí nejprůkazněji snad jediný moment zapochybování z úst Ježíše in articulo mortis: „Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (MATOUŠ 27,46). Nalézt poptávanou negativitu se zdá být úkolem mnohem obtížnějším – a přece... Ježíš *neguje* při své pozemské misi svou božskost; Ježíš *neguje* smrti na kříži svou tělesnost (kterou – dočasně – „oblékl“).

* Prožitek prázdnoty, ba nicoty, zažívá Komenského poutník z „Labyrintu světa a ráje srdce“ v okamžiku „zlomu děje“ (36. kap.), kdy prchá ze světa a ocitá se až na jeho okraji, aby se podíval, jaký je „los mrtvých“: „... jak jsem nejdál mohl, tam ven se vychýle, nahlédnu a spatřím strašlivých temností mrákotu, již se rozumem lidským ani dna ani konce najít nemůže ...“ (KOMENSKÝ, 1928, 128). Jde o existenciální prožitek temnoty, beznaděje (vzpomeňme vstupu do Dantova pekla) a bezedna. Ano, poutník nahlíží ještě níže, než leží dno lidské existence, ještě hlouběji, až „pod“ labyrinty světa – skutečný prožitek *nadiru*! Nalézáme zde prakticky kompletní instrumentárium aristotelské katarze: soucit, žal, strach i mrazení z lidské *tragédie*, totiž z lidského „losu“. A souvratí, bodem obratu, je modlitba, kterou ze zoufalství poutník pronese. Je vyslyšena a „zaznívá hlas, který ohlašuje v nicotnosti základní propasti nový počátek, který z nicoty světa vede ke kladu bytí“, jak situaci interpretuje Jan Patočka ve stati „Komenský a otevřená duše“ (PATOČKA, 1998, 344). Poutník je následně vyzván, aby se „navrátil do domu srdce svého“. Očistu pak předvádí Komenský metaforicky jako „úklid“ v tomto zvláštním „příbytku“ a cestu směrem k „zenitu“ prezentuje jako typické křesťanské nové zrození. To nepovede sice jako v evangelijním příběhu k plérómatu tak širokého záběru, leč i „hojnost darů“, které přináší *vita activa* i *vita contemplativa* této nové životní orientace, je naplněním svého druhu.

Jako katharmos zde zafungovala *pravda* – pravda o nepravdě mámení světa, pravda o marnosti všudbydství, pravda o smrti. Pouze lidské síly však evidentně samy nestačily na zvládnutí nové cesty a pro „žití v pravdě“ bylo třeba tutora – takového, který o sobě mohl prohlásit: „Já jsem ta pravda, cesta i život“.

* * *

V těchto silných příbězích je ve hře nový počátek i obrácení toku života. Tento jev je znám jako

¹⁴ Zde jsme inspirováni analýzami SOLBAKKA (2006, 59 a 63), který mluví o aporetickém charakteru mnohých sókratovských dialogů.

*metanoia*¹⁵. Neplnovýznamově bývá překládáno jako (pouhé) obrácení či pokání. Katarze větší brizance však přivodí otřes dosavadního poznání i životní orientace, vede k odvrácení od „starého obsahu“, ano, vedle rozumové analýzy by měla zahrnovat i etické pokání; aktér se přivrací „ke kladu bytí“, čímž je dovršen celý proces obrácení. Metanoiu chápeme tedy v širším smyslu jako komplexní osobnostní proměnu a zabývali jsme se jí podrobněji in (BEDNÁŘ, 2009, 97-98).

Katarze – ta hluboká, radikální, s potenci duševně-duchovní aktivity „od souvrati do souvrati“ (kenósis – pléróma) – se nám tak ukazuje i jako významný příspěvek k prastarému tématu „péče o duši“ (*epimeleia tés psýchés*).

Katarze a sport

„Aplikovat“ téma katarze do sportovní oblasti se může zdát příliš troufalé a snad i násilné. Argumenty pro tento „skok“ však pokládáme za ospravedlňující:

Fenomenologický pohled na sféru sportu v něm prostě jev katarze „vidí“.

Účin současného sportu je někdy přirovnáván k tomu divadelnímu; už roku 1930 Vsevolod Mejerchold při popisu krize divadla předjímá budoucí vývoj: „... dav vyhlášeje jako jednu ze základních svých potřeb kolektivní pocit, možnost valit se v mohutných vlnách do ohromných stadionů, schopných pojmout desetitisíce.“¹⁶ Společné rysy divadelních i sportovních aktérů shledávali i sportovní psychologové Bohumil Svoboda a Miroslav Vaněk: „... hráč i herec vstupují na scénu a předvádí divákům v určitých rolích to, čemu se v přípravě naučili, co zvládli. Stejně jsou i předstartovní stavy (tréma), úsilí o stabilní výkon a jeho hodnocení po skončení představení či utkání.“ (SVOBODA a VANĚK, 1986, 89)¹⁷ A v obecnější rovině ludolog Roger Caillois: „Cyklistické závody /.../ nebo fotbalové utkání představují divadlo svého druhu, s kostýmy, slavnostním úvodem, adekvátní liturgií, reglementovaným průběhem. /.../ Hluboká podstata těchto podívaných zůstává *agonální*, avšak svými vnějšími rysy se jeví jako představení.“ (CAILLOIS, 1998, 43)

Jiná metafora řadí sport k „divadlu světa“ (*theatrum mundi*). Ostatně oba světy, ten divadelní i sportovní, mají společné jedno klíčové slovo: *hra*. Už Shakespeare ostatně tuší (ve hře „As You Like It“): „All the world's a stage. And all the men and

women merely players.“ „Players“ – herci a/či hráči!

Propojení umění a „sportu“ bylo jedním ze stavebních kamenů antického olympismu a i ten novověký se k tomuto východisku opakovaně vrací, byť v metamorfované podobě (srovnej např. vstupní ceremoniály OH či divadelní zpracování autentické sportovní události, totiž vítězství českých hokejistů v Naganu).

Nejsme první, kteří spatřují v katarzi vhodný výkladový princip k objasnění některých sportovních fenoménů (viz níže).

Nepřekvapí, že o katarzi v souvislosti se sportovními aktivitami se zajímají především sportovní psychologové, méně již sociologové a filosofové – jestli však nebylo sítu naší řešerše příliš drahé, pak zásadní práce na toto téma doposud napsána nebyla, a to ani v mezinárodním měřítku.

Je zajímavé, že asi nejznámější český psycholog sportu, Miroslav Vaněk, který mj. v letech 1973-1981 zastával funkci prezidenta International Society of Sport Psychology, s pojmem katarze nepracoval ani ve VŠ učebnicích (srovnej SVOBODA a VANĚK, 1986; VANĚK et al., 1980). Jinak je tomu u jeho nástupců: Václav Hošek a Běla Hátlová mluví o *emoční* katarzi ve sportu: „... emoce ve sportu mají výhodu aktivního spojení se svalovou činností, a to dává daleko lepší možnosti emočního odreagování, zbavení se nepříjemného napětí.“ (SLEPIČKA, HOŠEK a HÁTLOVÁ, 2009, 59). Prvně jmenovaný nalézá (implicitně) katarzní potenciál sportu i v jeho spojení s přírodou: „- Enviromentální zdroje radosti ve sportu jsou navozeny především přírodním prostředím mnoha sportů, které civilizovaný člověk chápe jako očištné a povznášející.“ (tamtéž, 74). A do třetice Václav Hošek – v souvislosti s antistresovými účinky sportu a mechanismem odreagování, kdy jiné emoční reakce sníží předchozí nepříznivé emoční napětí: „Zvláštním případem tohoto druhu je mechanismus katarze. Mluví se o ní v případě vztekového napětí, které by mohlo vést k agresii. Sportovní aktivity, zvláště ty, které svou povahou mají agresivní náplň, mohou redukovat agresivní napětí a v tom případě mluvíme o katarzi. Sportovní (agonistická) činnost působí jako ‚drenáž‘ předchozího napětí a to je podstata katarze.“ (tamtéž, 228). O katarzi při sportování, která redukuje potřebu agrese, hovoří i třetí spoluautor citované učebnice, Pavel Slepíčka. Je však opatrnější při hodnocení její efektivity: „I když katarzní účinek sportu je obecně uznáván, přesto je časově omezen a není trvalou prevencí projevů agrese.“ (tamtéž, 179).

Z pozice filosofie sportu mluví o katarzi často Anna Hogenová. Kupříkladu ve sborníku „Hermeneutika sportu“ ji vsazuje do rámce kenósis – pléróma: „... každý sportovní výkon provázený vypětím, vysílením, vydáním se z posledních sil je také jakýmsi vyprázdněním, zbavením se obsahu, jenž nás váže k pozemskosti, k animalitě. A tato

¹⁵ Jazykově od „meta noein“, překročení (tedy proměna) smýšlení, resp. výchozí úrovně vědění.

¹⁶ Ve stati „Přestavba divadla“ (MARTÍNEK, 1962, 20).

¹⁷ Autoři ovšem vyjmenovávají i rozdíly: hráč na rozdíl od herce hraje vždy sebe sama; hra na jevišti má na rozdíl od té sportovní přesný průběh; hráč má proti sobě vždy soupeře, zatímco herec spoluhráče (tamtéž).

katarze umožňuje přijetí nového obsahu, čistého, duchovního prožitku sebezpřekonání, tj. naplnění neboli pléróma.“ (HOGENOVÁ, 1998, 27). U autorky akceptujeme *asketický* moment sportu, který dává šanci („jen“ šanci - není ovšem předem zajištěným automatismem, jak by mohla citace sugerovat!) ke katarzi, méně již údajné přerušení vazby k animalitě; také výslednice těchto sportovních prožitků bude začasť spíše rázu duševního než duchovního. Fenomenologický rozbor těchto situací by musel vzít v potaz i výsledek soutěže (porážka versus vítězství se svými dopady na psychiku), průběh regenerace aj. Podotkněme, že *regeneraci* chápeme v jejím původním významu (regeneratio jako „nové zrození“ či „obrození“) a širokém smyslu, tedy od znovuoobnovení homeostázy v rovině tělesné přes nalezení nové duševní rovnováhy až k duchovní negentropii (cca uspořádanosti), tmelené nalezeným *smyslem* – sportovního konání a snad i smyslem života. Cesta ke skutečnému „duchovnímu sportovci“¹⁸ (a ke skutečnému plérómatu) je dlouhá a vidíme ji spíše v celoživotním horizontu než v jednorázových výkonech. Ano, ty s trvalou hodnotou v teozoru osobnosti (paměti-hodně) se mohou stát „kamenem úhelným“, o nějž se může celá stavba života opírat.

Á propos *porážka*: představuje nepochybně nemalý katarzní potenciál – pokud se stane „školou, ze které vychází pravda silnější“. Ne snad ta „velká“ pravda, ale pravda o nás samých, o poražených. Je-li doping (fakticky únik před hrozbou porážky, před pohledem do zrcadla skutečné výkonnosti) lží o možnostech člověka, je porážka v podmínkách fair play šancí na zjištění pravdy o těchto možnostech – tato pravda pak může vést k autenticitě či nové sportovní či dokonce životní orientaci. Český ludolog Jiří Černý spiná porážku s vítězstvím: „... sportovní fair play umožňuje velice názorně a srozumitelně seznámit každého člověka s tím, jak vítězí *doopravdy a skutečně* silnější, fyzicky (i duševně) nadanější, schopnější, odolnější...“ (ČERNÝ, 1968, 105 – 106). Podobně filosof sportu Ivo Jirásek, který vidí ve vítězství vrcholnou míru individuace a v porážce „prožitek vedoucí k prázdnotě, k anticipaci zániku, ke zrušení své jedinečnosti a individuality...“ (JIRÁSEK, 2005, 242). „Zrušení individuality“ berme spíše jako metaforu (individualitu nelze v toku života nikdy zcela zrušit); někteří autoři mluví rádi o „zrušení tvaru“ – ano, sportovec v soutěži neprokázal *formu* (lat. „tvar“!), která by vedla k vítězství; je tedy třeba po tomto jistém katarzním otřesu nastoupit cestu k novému tvarosloví, k meta-morfování, k „přetvarování“.

I v dialektice porážky a vítězství se tedy vynořuje osa kenósis – pléróma; považujeme však za přesnější hovořit ve sportu o *aproximaci* k těmto pólům – spíše než o jejich dosažení.

O *smyslu* mluví i jiný filosof sportu, Daniel Campos, a to ve spojení s fotbalem. V polemice s dalšími autory diskutuje možnosti „obstarání“ smyslu života na fotbalových stadiónech, respektive v oblasti sportu. Inspirativní pro naše úvahy je protistoj smyslu života a jeho prázdnoty (emptiness of life), která – spíše podvědomě, dodejme – po smysluplnosti „volá“ (srovnej CAMPOS, 2010, 72). A právě katarzní momenty sportovních klání mohou tyto procesy odstartovat. Poznamenejme, že vedle očišťující katarze mohou ovšem sportovní střety (a ty fotbalové obzvláště) přinášet „znečišťující“ momenty (jakási antikatarze), a to zejména v podobě prezentovaného násilí, které mohou dovést aktéry k nepravému či náhražkovému životnímu smyslu.

Tím se ovšem dostáváme i k *divákům*, když v dosavadních našich reflexích šlo o katarzní účín, který zažívá sportující jedinec. Jestliže jsme však nalézali paralelu mezi sportem a uměním, bylo by logické očekávat *diváckou* katarzi i při sledování sportovních soutěží. V monografii o diváckých reflexích sportu ji nalézá specialista na sportovní diváctví, citovaný Pavel Slepíčka: „Obecně se hovoří o katarzním účinku sportu, jak v jeho aktivní podobě, tak v podobě pasivní konzumace, kdy při souladu diváckých aspirací s průběhem utkání, závodu dochází k redukci psychické tenze.“ (SLEPIČKA et al., 2010, 48). Katarzní účín je zde nepochybně zesilován společným sdílením a může v jisté konstelaci (nazvěme ji „festivalovou“ či „karnevalovou“) vyústit až v „rituální štěstí“ či *ritual happiness* – srovnej paralelu s tancem u Roberta P. CREASE, 2002, 119). Přítomen je zde nepochybně i vertigonální moment, jak o něm hovoří zejména Robert Caillois.¹⁹

Tyto jevy jsou sledovatelné i u „zprostředkované“ konzumace sportu v podobě televizního přenosu (poněkud diskutabilní je otázka „pasivity“ u sportovního diváctví, a to dokonce i toho televizního). Výrazným příkladem je zde úspěch českých hokejistů na ZOH v Naganu 1998. Jejich vítězné tažení turnajem přineslo českému divákovi nezapomenutelný prožitek, umocněný i pocitem sounáležitosti (zejména při společném sledování u velkoplošných obrazovek na náměstích). Jan DĚKANOVSKÝ (2008, 116 an.) zmiňuje i participaci na „výstupu z času“ (dodejme, že „jiný“ čas než ten všednodenní je jednou z charakteristik hry jako takové) a mytologizaci celé události (např. transformace Dominika Haška do podoby hrdiny či

¹⁸ Přední světový filosof sportu R. Scott Kretchmar užívá tento výraz („spiritual athlete“) ve spojení s asketickou orientací mnichů benediktýnského řádu (KRETCHMAR, 2005, 250).

¹⁹ Caillois užívá ovšem řeckého předchůdce latinského „vertigo“, totiž slova „ilinx“ – v obou případech ve významu závrať, vír, trans. Srovnej (CAILLOIS, 1998, 46 an.).

archetypálního Čecha – zde vidíme mj. i onu potenciální celou událost, která umožňuje či umocňuje katarzní účín). O posilování koheze, „skupinového tmele“, „bráně k radosti“, napojením na mýtus o Davidovi a Goliášovi a mýtotvornosti sportu vůbec mluví v daném kontextu i Václav Hošek (in HOGENOVÁ 1998, 22 a 74). Domníváme se, že zde můžeme plným právem mluvit o *skupinové katarzi*.

Diskuse a závěr

Pojem *katarze* je myšlenkový konstrukt s metaforickým nádechem a jako takový je obtížně empiricky vykazatelný – zde vidíme zdroj určitých rozpaků s jeho používáním a jistou neochotu pracovat s ním v akademickém prostředí. Fakticky jde o hypotézu, která nebyla dosud ani potvrzena, ani vyvrácena. Přesto se nepochybně ukazuje užitečnost jejího používání, a to zejména při „diagnóze“ určitých stavů – především těch psychických, ale i sociálních a těch s etickou dimenzí. Ukázala se nám – na základě rozborů Platónova díla – i její perspektivní využitelnost v pedagogické praxi. Diskutabilnější je její „nasazení“ k terapeutickým účelům: v obecné rovině je takto katarze používána klasikou psychoanalýzy či technikou psychodramatu; už ale Jung její terapeutickou užitečnost (kvůli sugestibilitě) zpochybnil (viz MÜLLER, 2006, 160).

Otevřenou zůstává také otázka, máme-li očekávat od katarze pouze emoční „pročištění“ či „drenáž“ pro negativní pocity a afekty, nebo cosi více v podobě morální očisty a spuštění osobnostní proměny ústící až v metanoii. Má snad sloužit katarze dokonce jako startér společenských změn, jak někteří očekávají od divadla, či od „divadla světa“?

Ve sféře sportu je ožehavou otázkou očekávání katarzního efektu při zvládnutí agrese, která je této agonální lidské aktivitě inherentní. Mají pravdu zastánci pojetí, že sport agresí vyvolává a sytí (a proto se člověk sportem agresivitě učí), nebo ti, kteří tvrdí, že díky sportu se naučíme agresii používat (akceptabilně, tedy v rámci pravidel) a zvládat? „Remízou“ skončil výzkum na kanadských univerzitách počátkem 21. století, který zjišťoval míru hostilní agresivity u sportovních univerzitních reprezentantů v porovnání se studenty nesportovci: žádný významný rozdíl se neprokázal; sport se v tomto případě neprojevil ani jako akcelerator, ani jako inhibitor agresivity (LEMIEUX, McKELVIE & STOUT, 2002).²⁰

Při snaze eliminovat projevy nežádoucí agresivity ve sportovním světě hraje nepochybně ne-

malou roli způsob prezentace agresivních momentů sportovních soutěží – ze strany médií, trenérů i samotných aktérů. Cestou by měla být zřetelná lokalizace agrese „zkrocené“ do sféry fair play na straně jedné a jednoznačný pranýř agrese nezvládnuté na straně druhé. Oceňování bojovníků, kteří „pracují“ s agresí v rámci pravidel – pranýř pro falešné hrdiny neférových zákroků. Vyzdvihování sportovních bitev – kritika nesportovních bitek.

Náš příspěvek odpovídá jen na několik otázek z úvodu a neklade si – samozřejmě – nárok na definitivnost těch několika málo „odpovědí“. Téma si vyžaduje širší rešerši zejména zahraniční psychologické literatury a interdisciplinární zpracování i z pohledu sociologie, medicíny, estetiky, etiky a teologie. Pokusí se o to připravovaná kniha.

Literatura

- Aristotelés (2008). *Poetika: řecko-česky*. Praha: OYKOYMENH.
- Aristotelés (2009). *Politika*. Praha: Petr Rezek.
- Bednář, M. (2009). *Pohyb člověka na biodromu: Cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. Praha: Karolinum.
- Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih: český ekumenický překlad)* (2001⁸). Praha: Česká biblická společnost.
- Caillois, R. (1998). *Hry a lidé*. Praha: Studio Ypsilon.
- Campos, D. (2010). On the Value and Meaning of Football: Recent Philosophical Perspectives in Latin America. *Journal of the Philosophy of Sport*, 37:1, 69-87.
- Crease, R., P. (2002). The Pleasure of Popular Dance. *Journal of the Philosophy of Sport*, 29:2, 106-120.
- Černý, J. (1968). *Fotbal je hra: Pokus o fenomenologii hry*. Praha: Československý spisovatel.
- Děkanovský, J. (2008). *Sport, média a mýty: Zlatí hoši, královna bílé stopy a další moderní hrdinové*. Praha: Dokořán.
- Gadamer, H.-G. (2011). *Pravda a metoda II*. Praha: Triáda.
- Hogenová, A. (ed.). (1998). *Hermeneutika sportu*. Praha: Karolinum.
- Jirásek, I. (2005). *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Komenský, J., A. (1928). *Labyrint světa a ráj srdce*. Olomouc: Naše Vítězství.
- Kretchmar, S., R. (2005). *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity*. Champaign, IL: Human Kinetics.
- Lemieux, P., McKelvie, S., J., Stout, D. (2002). Self - reported Hostile Aggression in Contact Athletes, No Contact Athletes and Non-athletes.

²⁰ Tento výzkum tak mj. také zpochybnil častou mediální prezentaci sportovních reprezentantů jako agresorů i v mimosportovním životě – jsou prostě častěji v centru mediálního zájmu. To samozřejmě zvyšuje jejich zodpovědnost v roli vzorů či „hrdinů“, která není omezena jen na sportoviště.

Athletic Insight – The Online Journal of Sport Psychology, 4:3.

Martínek, K. (ed.). (1962). *Moderní tvář divadla: V. E. Mejerchold, A. J. Tairov, N. P. Ochlopkov*. Praha: Československý spisovatel.

McNamee, M. (2003). Schadenfreude in Sport: Envy, Justice, and Self-esteem. *Journal of the Philosophy of Sport*, 30:1, 1-16.

Müller, L. & A. (ed.). (2006). *Slovník analytické psychologie*. Praha: Portál.

Patočka, J. (1990). *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Patočka, J. (1996). *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH.

Patočka, J. (1998). *Komeniologické studie II*. Praha: OIKOYMENH.

Platón (1940). *Charmides: Laches: Lysis: Theages*. Praha: Jan Laichter.

Platón (1996). *Listy*. Praha: OIKOYMENH.

Platón (2009). *Sofisté*. Praha: OIKOYMENH.

Slepička, P., Hošek, V., Hátlová, B. (2009). *Psychologie sportu*. Praha: Karolinum.

Slepička, P. et al. (2010). *Divácká reflexe sportu*. Praha: Karolinum.

Solbakk, J., H. (2006). Catharsis and moral therapy I: A Platonic account. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 9, 57-67.

Starý, R. (1999). *Filmová hermeneutika: Výbor z filmových recenzí 1981-1994 s úvodní studií o hermeneutice*. Praha: Sagittarius.

Svoboda, B., Vaněk, M. (1986). *Psychologie sportovních her*. Praha: Olympia.

Vaněk, M. et al. (1980). *Psychologie sportu*. Praha: SPN.

PhDr. Miloš Bednář, Ph.D.

UK FTVS

J. Martího 31

162 52 Praha 6

tel. 220172044

milbed@volny.cz