

Dosedlová, Jaroslava; Kučerová, Stanislava

## Lidské tělo v dějinách evropského myšlení a současné psychologii

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. P, Řada psychologická.* 2006,  
vol. 54, iss. P10, pp. [31]-39

ISBN 80-210-4144-7

ISSN 1211-3522

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/114205>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAVA DOSEDLOVÁ, STANISLAVA KUČEROVÁ

## LIDSKÉ TĚLO V DĚJINÁCH EVROPSKÉHO MYŠLENÍ A SOUČASNÉ PSYCHOLOGII

### Souhrn

První část příspěvku přehledově zpracovává filozofický problém duality tělo – duše od antiky do současnosti. O vztahu těla a duše či mysli uvažují mj. Homér, Pythagoras, Platón, Aristoteles, Hippokrates, sv. Augustin, Descartes a Merleau-Ponty. Druhá část se věnuje kognitivně – behaviorálnímu modelu tělesného sebepojetí a předkládá základní principy a procesy konceptu body-image v současné kognitivně-behaviorální psychologii.

**Klíčová slova:** lidské tělo, filozofie, tělesné sebepojetí, body image

Položíme-li si otázku, jaké názory na tělo měli lidé v průběhu více než dvou tisíciletí dějin naší civilizace, zjistíme, že úvahy o těle – až kam historická paměť sahá – nelze oddělit od úvah o duši. Dvojice těla a duše v sebepoznání člověka zajímá všechny antropologicky zaměřené disciplíny, medicínu či léčitelství, přírodovědu a psychologii, teologii a etiku, filozofii a pedagogiku – od nejstarších dob až podnes. Většinou se však jako problém neklade tělo, které je bezprostředně prožívané, předmětné a smyslové, ale duše, která je netělesné povahy, ale která je původkyní našeho niterného života a ovlivňuje naše bytí jako řídicí centrála. U Platóna je to vozataj řídicí dvojspreží (rozum ovládající city a pudy), u Augustina kormidelník, který řídí loď, Descartes si vzpomněl na „ovladače hydraulického zařízení“ a Eccles mluví o „programátorovi mozkového počítače“ (Beneš, 1994).

Řecká mytologie dochovala i nejstarší animistické představy o existenci netělesných bytostí, které jsou vlastní všem jevům světa, lidem i věcem a působí v nich jako zvláštní aktivní činitel. Jsou duše stromů (Dryady), pramenů (Nymfy), hor a skal (Oready). Lidská duše je jako stín, netělesný dvojník člověka, který opouští jeho tělo při skonu s posledním vydechnutím. U Homéra přebývají duše mrtvých v podsvětí – bez paměti, bez myšlenky, bez citu (Homér, 1945; Weigt, 2000). Posmrtná existence je politováníhodná, nesrovnatelná s pozemským životem. A pozemský život je život těla, které je možno cvičit, trénovat, kultivovat, krášlit, zdobit, ctít. Neboť ono představuje zdatnost bojovníka i půvab ženy.

U Homéra je duše doplňkem těla bez zvláštního významu. Jinak je tomu u orfiků, mysticko-náboženské sekty, která vznikla patrně v Thrákii v 7. – 6. stol. př. n.l. a odvozovala svůj původ od bájného Orfea, kterému bylo dopřáno sestoupit do podsvětí, aby odtud vyvedl milovanou Eurydiku (Encyklopedie antiky, 1973). Orfikové vztah duše a těla obrátili. Ne tělo, ale duše je hlavní, přitom však tělo není jen bezvýznamný doplněk, nýbrž vězení nebo dokonce hrob duše. Tělo (sóma) je hrob (séma) duše. Duše přísluší jinému než pozemskému světu. Je to božská složka člověka. Spojením s tělem se poskvnila. Ale člověk může usilovat o očistu a osvobození od hmotného světa: zasvětit se mystériím, nejíst maso, protože duše se převtěluje i do zvířat, pěstovat hudbu jako harmonii, všeobecný soulad, usilovat o dobro a spravedlnost. Orfikové byli ve spojení s učením Pýthagorovým a prostřednictvím pozdějšího novopythagoreismu ovlivnili i křesťanství (Dršina, 1948).

Nejstarší řečtí filozofové směřovali k monistické koncepci a k uznání jednoty, totožnosti těla a duše. Vykládali duši jako součást pralátky světa a dárkyni životní síly. Anaximenes mluvil o její vzdušné podstatě (živé bytosti dýchají), Herakleitos si ji představoval jako součást světového ohně (dává živočichům teplo), Demokritos ji chápal jako strukturu ohnivých atomů v lidském těle, mezi všemi atomy nejjemnějších a nejpohyblivějších (umožňují bystré a jasné rozumové poznání). Stoikové v návaznosti na Herakleita pokládali duši za ohnivý dech, který je nositelem pěti smyslů, schopnosti rozumu, řeči a plodivé síly. Duše podle některých stoiků přetrvávají až k velikému světovému požáru, který bude závěrem současného světového dění a obnoví porušenou jednotu vesmíru (čistý oheň). Tento proces je podle nich cyklický, všechno dění se opakuje. (Myšlenku „věčného návratu“ přejal v nové době F. Nietzsche.) Epikurejci navázali na Demokrita; duše jako soustava „lidských atomů“ touží po blaženosti. Tím se nemyslí „rozkoše prostopášníků“, ale stav, „kdy člověk necítí bolest v těle, ani neklid v duši“ (Dršina, 1948; Höffding, Král, 1946; Tvrký, 1947).

Jestliže Pýthagoras převzal dualismus orfické inspirace včetně víry ve stěhování duší (metempsychosa) a následného zákazu požívat maso, Platón jím byl do jisté míry ovlivněn. Uvažoval o poměru duše k tělu, které je pomíjivé a k světu idejí, který trvá. Duše má podle něho složku pudovou a afektivně volní, která je svázána s tělem a spolu s ním zaniká. Ale rozum (nesmrtelná část duše) patří k světu idejí. V tomto světě přebývala duše před narozením, učením se „rozpomíná“ na ideje, které před spojením s tělem znala, touží vrátit se k nim. Platón je ovšem pravý Athéňan své doby, jeho objev světa idejí a důraz na péči o duši neznamená degradaci těla, péči o zdraví a tělesnou zdatnost (Dršina, 1948; Höffding, Král, 1946; Tvrký, 1947).

Aristoteles, Platónův nástupce, vynikající přírodovědec a systematik antické biologie, chápal duši jako životní princip ovládající organické i duševní dění. Duše je mu formou (entelechií) látky živého těla, souhrnem jeho funkcí. Člověk má spolu s rostlinami duši vegetativní, která řídí výživu. Spolu s jinými živými tvory má duši živočišnou, která řídí pohyb a vnímání. Člověk má navíc duši specificky lidskou, duši rozumovou, činný rozum, který (jako u Platóna) neumírá (Dršina, 1948; Höffding, 1946; Tvrký, Král, 1947).

Životní styl Řeků klasického období se vyznačuje výraznou orientací na tělo, tělesnou zdatnost, tělesné zdraví. Spartská výchova k bezvýhradné otužilosti, odolnosti, skromnosti a kázni byla diktována důvody brannými a vojenskými. V Athénách žila společnost mnohostranněji, dbala o harmonický rozvoj těla i ducha. Mladí Sparťané i Athéňané se cvičili v běhu, skoku dalekém, zápolení, vrhání oštěpem a diskem. K tomu ve Spartě přistoupilo jen minimum gramotnosti a občanské nauky. Athéňané však zřizovali palaistry a gymnasia, kde se ke vzdělání gymnastickému připojilo i vzdělání múzické; hra na nástroj u učitelů kitharistů a auletistů, četba básní, přednášky filozofů, vzdělávací kurzy sofistů atp. Cílem byl všeobecně uznávaný ideál KALOKÁGATHIE, krásy tělesné i duševní. Jeho ztělesnění obdivujeme v památkách antického umění, pokusem o jeho oživení jsou i novodobé Olympijské hry. V těch klasických se nezávodilo jen v atletických disciplínách, ale i v oborech uměleckých (múzických). Nebyly rovněž korumpovány zjištnými záměry a cíli, na které stůně dnešek. K ideálům antiky se vraceli v době renesance, v dobách klasicismu, novohumanismu, ožily v tělovýchovné jednoty Sokol Miroslava Tyrše i v koncepci novodobých Olympijských her Pierra Coubertina.

Rovnoměrná péče o tělo i duši je dědictvím antiky. Rozvoj intelektu i mravnosti, tělesné zdatnosti a krásy ve vzájemném souladu. Demokritův současník Hippokrates a jeho škola (Corpus Hippocraticum) se zabývá s veškerou vážností nejen léčením nemocí, ale i pravidly správné životosprávy a tělesného tréninku atletů, ba i léčebným významem vzduchu, vody, životního prostředí a kuchařského umění pro uchování a obnovení zdraví (Encyklopedie antiky, 1973).

Znalci antické kultury zdůrazňují „zdravý smysl pro životní harmonii těla i duše, pro soulad a správnou míru citu, rozumu a vůle, pro kladné a radostné přitakání pozemskému životu, kráse, síle a dobru, tvůrčí práci a volnému rozmachu lidského ducha; její touhu po přirozeném, ušlechtilém lidství; její ideál – všestranně dokonalý, zdravý a přitom také šťastný člověk“ (Bureš, 1927) – program, který se sotva kdy podaří lidem překonat.

Extrémně odmítavý názor na tělo jako na vězení duše ovládl v době rozkládající se antické kultury prvotní křesťany. Víra v nesmrtelnost duše, její dědičný hřích a odkázanost na milost Boha, který po smrti dobré odměňuje a zlé trestá, se stala církevním dogmatem. Fantastické představy novopythagorejců a novoplatoniků spolu se starými lidovými pověrami inspirovaly křesťany k různým formám a praktikám potlačování přirozených potřeb tělesných a smyslových, k degradaci těla a tělesnosti jako zdroje hříchu a pokušení, k jeho zatracení jako nástroje ďábelských svodů. „Tělo, svět, ďábla přemáhám“, vyznává křesťan a v touze po věčné blaženosti v nebi a ze strachu před mukami pekelnými potlačuje přirozené pudy a žádosti, jako je touha po osobním vlastnictví, ctižádost, pohlavní láska, příbuzenská náklonnost apod. Utrpení a bolest se chápe jako prostředek spásy. Oslavují se mučednické útrapy světců, poustevníci jednotlivě a poté mniši v komunitách vynalézají různé způsoby mučení a trýznění těla. Žít v osamocení, v pustině, bez dostatečného jídla, pití, oděvu, v celibátu – tím je možno získat

si zásluhy a naději na věčnou spásu. Stát přikován řetězy ke sloupu, bos a jen v bederní roušce, bez přístřeší, vydán všem rozmarům počasí na pospas, nemýt se, nečesat, nestříhat, neholit (sloužit tělu je přece nízké!), rozdírat si kůži drsnými kameny, jíst jen to nejnужnější obden, ob dva dny, dlouhodobě se postít, bičovat se, svázat si krk a nohu tak, aby bylo nutno lézt jako zvíře. Demonstrativní askeze prozrazuje, jak věřící pohrdají tělem a tělesností, nepohodlím i bolestí. Neboť co jsem jako tělo? „Nádoba hnoje, stěpin a hnisu, plný zápachu a hrůzy, slepý, chudý, nahý, podrobený mnohým nedostatkům a neznající svého východu ani vchodu. Jsem bídný, smrtelný, ten, jehož dny jsou pomíjející jako stín...“, říká sv. Augustin a potvrzuje platnost představy, že odumřením světa dojdeme spásy znovuzrození na věčnosti (Drtina, 1948).

Křesťané raného středověku věřili na brzký konec světa a nábožensko mravní principy odříkavého vztahu ke světu pokládali za nepřekročitelné. Starý zákon ukládá: „Nezabiješ“. Kříž a meč jsou chápány jako neslučitelné. Ale když se církev trpící časem změnila v církev vítěznou a vládoucí, stala se také církví bojující a světským zájmům učinila dalekosáhlé ústupky. Přestala odsuzovat světské panování, bohatství a moc. Sama organizovala křížácké výpravy z důvodů jen proklamativně náboženských. V křížáckých výpravách vládl duch ryze světský, platily vojenské hodnoty, radost ze života, z dobrodružství, z dobývání bohatství Východu. Rytířská kultura i ve své idealizované podobě protirečila křesťanskému asketismu svým smyslem pro krásu a lásku, poznávání cizích krajů, přitakání pozemskému světu. Jestliže se budoucí klerik učil sedmero svobodných umění (gramatiku, rétoriku, dialektiku, astronomii, aritmetiku, geometrii a musiku), učil se budoucí rytíř (panoš) sedmero rytířských ctností (jízdu na koni, běh a skok, plavání, zbraň – kopí, meč a luk, zpěv a loutnu, verše a dvornost k dámám, hru v šachy) (Drtina, 1948).

Rehabilitaci těla v rytířské kultuře prohlubuje renesance svým návratem k antickému naturalismu. Cílem života již není pohrdat tímto světem jako nicotným a hříšným a potlačovat přirozenost tělesných potřeb různými formami askeze pro vidinu života jiného, pravého a věčného, který „není z tohoto světa“. Naopak, cílem renesančního člověka se stává snaha rozvinout své přirozené síly a schopnosti pro úspěšný život na zemi. Renesanční autoři si tropí žerty z askeze, nezřídka provokují nevázanost, třeba G. Boccaccio (Dekameron) nebo F. Rabelais (Gargantua a Pantagruel). S nimi souzní i satirická poesie potulných žáků – darebáků.

Novověkou filozofii a její ontologický zájem o člověka charakterizují pokusy, které otvírají tzv. psychofyzický problém. Vztah mezi duší a tělem se řeší rozmanitě, na základě individuální spekulace. René Descartes se stal představitelem substancialitního dualismu svým rozlišením substance hmotné, rozprostrané (res extensa) a duševní (res cogitans). Descartes připisuje duši vědomé myšlenkové procesy, ale spojení duše s tělem uspokojivě neřeší. Pokoušejí se o to, rovněž neúspěšně, jeho následovníci. Materialisté – monisté (La Mettrie, Holbach aj.) pokládali za substanci tělo, kdežto duši chápali jako funkci těla (resp. mozku).

Jiní myslitelé za substanci uznali psychofyzickou jednotu individua. Agnostici prohlásili duši a tělo za mody substance neznámého jsoucna. Hume a Kant představují aktualitní teorii, totiž pojetí duševna jako proudu vědomých činností a dějů. Namítá se jim, že měnící se zážitkový proud předpokládá existenci dispozičního systému jako trvalé základny.

Vyskytly se i filozofické tendence převádět všechno duševní dění na představy (intelektualismus), chtění (voluntarismus), city (emocionalismus) nebo pudy (instinktivismus) (Kratina, 1947).

Vývoj dospěl koncem 19. století k zásadám vědeckého přístupu. Tělesno zkoumá biologie, duševno psychologie. Osvícenské pojetí překonává pojetí těla jako příčiny hříchu, nízkosti a špatnosti. I u nás T.G.Masaryk (1850 – 1937) žádal pěstovat všechny síly harmonicky, nejen ducha, ale i tělo. „Není hmota a tělo zřídlem zla, ale duch. Nečistota netkví v hmotě, těle, ale pochází z ducha. Duch nemá tělo potlačovat, ale povznášet (Masaryk, 1946)“.

Na zajímavý problém dvojznačnosti naší tělesnosti upozornil existencialista M. Merleau – Ponty (1908 – 1961). Jak to, že prožívám své tělo jako sebe sama (jsem tělo) a jindy se s ním neztotožňuji (mám tělo)? Existující, inkarnovaný tělesný subjekt není předmět jako každý jiný mezi všemi ostatními. Je stále se mnou, je při mně, jsem v něm, nemohu se z něho vyvléknout. Já jsem svým tělem. Prostřednictvím těla si rozmanitě osvojuji svět. Tělesnost se reverzibilní, pociťující i pociťovaná. V mém těle se kříží příroda i kultura. Mít tělo, které omezuje nebo umožňuje požitek, je jen jedna stránka. Mé tělo je činné, koná. Čím více tematizují fyzickou stránku, tím více vystupuje psychická a duchovní dimenze. V modu tělesnosti kotví i problém intersubjektivit. Jak se pro mne ve společném světě zpřítomňuje ten druhý? Jak já jemu? Čím jsme si navzájem? (Merleau – Ponty, 1969)

Ukázali jsme, že od bájí o stvoření světa se traduje, že člověk se skládá z těla a duše. Pokud jde o jejich vztah, lidstvo vyzkoušelo řadu paradigmat, v nichž vystřídal větší či menší preference jednoho či druhého člena nezrušitelné dyády. Předvedlo i rovnoměrnou vážnost a respekt k tělu i duši, harmonickou péči o tělo i o duši. Nastolilo ideál tělesné i duševní krásy podle zásad „v zdravém těle zdravý duch“ a „ničeho příliš, všeho s mírou“.

Dnešní člověk má k dispozici vědy o člověku, biologii, psychologii, sociologii, kulturologii. Nemusí tedy v úvahách o tom, kdo je, tápat?

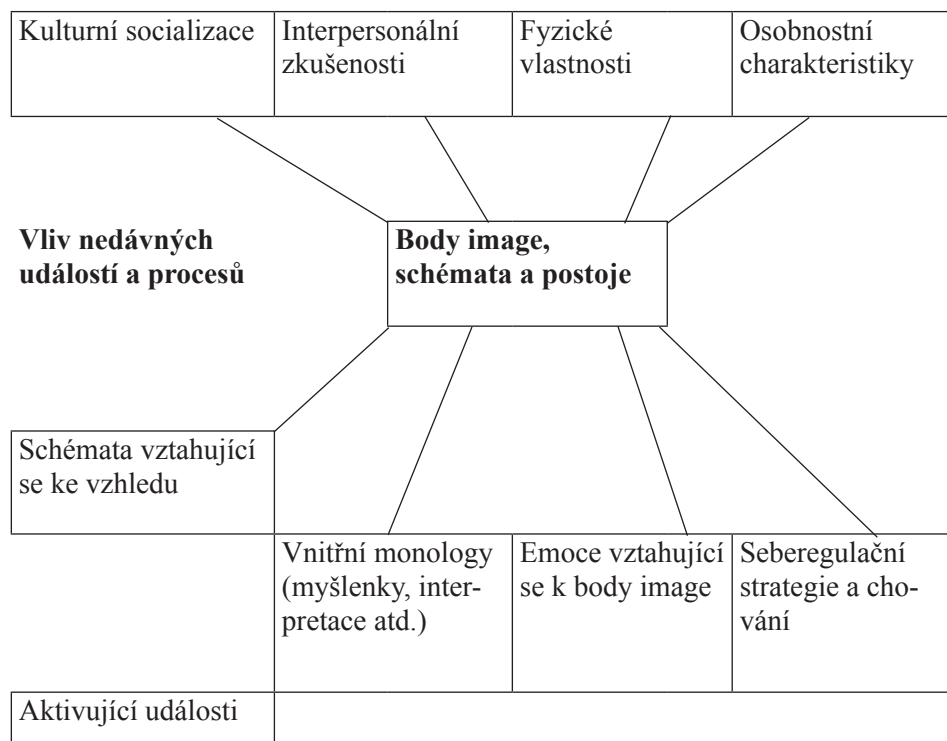
Mnoho současných psychologických výzkumů tělesného sebepojetí je zakotveno v kognitivně behaviorálním paradigmatu. Zdůrazňují procesy sociálního učení a kognitivní mediaci chování a emocí. V rámci níže uvedeného kognitivně-behaviorálního modelu body-image (Cash, in Cash – Pruzinsky, 2004) je nutné nejprve rozlišit vývojově starší a aktuálně probíhající procesy ovlivňující tělesné sebepojetí. Minulé události, postoje a zkušenosti formují myšlení, prožívání

a jednání ve vztahu k vlastnímu tělu. K nejvýznamnějším z nich můžeme řadit kulturní socializaci, interpersonální zkušenosti, fyzické vlastnosti a osobnostní charakteristiky. Na základě různých typů sociálního učení se rozvíjí tělesné (sebe)hodnocení jako spokojenost či nespokojenost s tělem a osobní angažovanost spjatá s kognitivním, behaviorálním a emočním významem těla pro sebehodnocení.

K nedávným událostem a probíhajícím procesům ovlivňujícím body image autor řadí vnitřní monology, emoce vztahující se k body image a seberegulační strategie.

Celý model se snaží utřídit naše myšlenky ve vztahu k multidimenzionálnímu konceptu body image, a protože vyjadřuje reciproční kauzalitu mezi proměnnými, je záměrně prezentován bez naznačeného směru kauzálních závislostí.

### Vliv vývoje a minulých zkušeností



### Vliv vývoje a minulých zkušeností na tvorbu body-image

#### *Kulturní socializace*

Každá kultura vyznává určité standardy týkající se vzhledu. Určuje, které charakteristiky jsou či nejsou společensky ceněny. V dnešní době veřejné mínění ovlivňují nejsilněji média. Jejich prostřednictvím jsme utvrzováni nejen v pře-



svědčení, co je a co není atraktivní, ale i v očekávání, co je a není maskuliní či femininní. Každý den jsme vystaveni reklamám na prostředky, které mají pomoci přiblížit náš vzhled ideálu (diety, přípravky na snížení hmotnosti, posilovací stroje, zpevňující krémy a veškeré další kosmetické výrobky, módní oblečení a doplňky...). Zvnitřněním sociálních hodnot a norem týkajících se vzhledu dochází k vytváření základu pro vlastní tělesné sebepojetí.

#### *Interpersonální zkušenosti*

Očekávání ve vztahu k tělu a jeho hodnocení, které vyjadřují ve verbální i neverbální komunikaci rodiče, sourozenci, vrstevníci nebo i cizí lidé, jsou pro náš sebeobraz ještě významnější než mediální sdělení. Tantleff-Dunn a Gokee potvrzují, že jedinec, který je v dětství a v dospívání vystaven časté kritice, i v dospělosti disponuje k negativnímu tělesnému sebepojetí. Cash a Fleming přispívají svým potvrzením recipročního vztahu mezi vlastním tělesným sebepojetím a sociálními vztahy (in Cash – Pruzinsky, 2004).

#### *Fyzické vlastnosti*

Vývoj body image je samozřejmě nerozlučně spjat s aktuálními fyzickými charakteristikami určitého člověka. Odborná literatura potvrzuje, že vzhled ovlivňuje sociální vnímání a komunikaci (na nejobecnější rovině přijetí či nepřijetí) již od dětských let. To, jak se lidem daří naplňovat sociální standardy atraktivity (výška, váha, postava, muskularita, kvalita pleti, hustota vlasů, přítomnost či nepřítomnost určitých defektů), může silně ovlivňovat jejich globální sebehodnocení. Navíc se naše tělo od narození do smrti nepřetržitě mění (nejrychleji v pubertě a adolescenci), takže formování body image je proces neustálé adaptace.

#### *Osobnostní charakteristiky*

Nejvýraznější osobnostní charakteristikou, která ovlivňuje formování body image, je sebeúcta (self-esteem). Lidé, kteří se těší vysoké sebeúctě, mívají zároveň i pozitivní tělesné sebehodnocení. Sebeúcta navíc vytváří štít před možnými negativními zkušenostmi. Naopak lidé s nízkou sebeúctou jsou ve svém tělesném sebepojetí mnohem zranitelnější.

Perfekcionismus je dalším osobnostním rysem, který může podporovat touhu přiblížit se tělesnému ideálu. Ke snaze po naplnění sociálních očekávání ve vztahu k tělu a vzhledu vede i silná potřeba sociálního souhlasu. Nesmíme zapomenout ani na postoje a hodnoty.

Cash (in Cash – Pruzinsky, 2004) uvádí pro příklad výsledky vlastního výzkumu: ženy, které vyznávaly tradiční postoje ve vztahu k mužům, se více zabývaly vlastním zevnějškem, lépe znaly medializovaná kulturní kritéria krásy a nechaly se jimi ovlivňovat a častěji vyjadřovaly maladaptivní domněnky o vlastním vzhledu.



## Vliv nedávných událostí a procesů na tvorbu body-image

### *Aktivující události a kognitivní procesy*

V souladu s kognitivně behaviorálními perspektivami vycházíme z předpokladu, že určité situační klíče nebo kontext aktivují proces vytváření kognitivních schémat na základě informací. Podle Markusové (1977, dle Výrost, Slaměník, 1997) můžeme kognitivní jednotky sebepojetí nazvat sebeschématata. Schémata jsou pro člověka vodítkem, které informace bude považovat za seberelevantní a které ne. Jsou tedy jakýmsi filtrem informací a zároveň i vodítkem pro určité činnosti, které odpovídají vytvořeným schématům. Jsou lidé, pro které je vzhled velmi důležitý, pro jiné tolik ne. Ti, pro které je zevnějšek významnou složkou sebepojetí, budou citlivěji reagovat na situace, jako je pohled do zrcadla, vystavení vlastního těla např. na koupališti, sociální zpětná vazba a srovnávání, vážení, cvičení, změny ve vzhledu atd. Výsledkem budou vnitřní soukromé monology plné emočně nabitých interpretací a závěrů. U lidí s problematickým vztahem k vlastnímu tělu, je tato vnitřní řeč většinou dysforická. Je založena na myšlenkových procesech zatížených chybami přehnané generalizace či personalizace, jednostranného sociálního srovnávání, zveličovaných nedostatků a minimalizovaných pozitivních stránek.

### *Seberegulační strategie a procesy*

Navzdory rozsáhlé odborné literatuře o copingových procesech je překvapivě málo výzkumných projektů orientováno přímo na vztahy copingových strategií k body image. Cash (in Cash – Pruzinsky, 2004) informuje o výsledcích vlastního výzkumu, který se zabývá zvládáním situací nějakým způsobem oslovujících či ohrožujících vlastní body image. Oslovil se svými spolupracovníky 369 středoškoláků (mužů i žen) nově vytvořeným dotazníkem Body Image Coping Strategies Inventory (Dotazník copingových strategií ve vztahu k body-image) a pomocí faktorové analýzy dospěl ke třem konzistentním copingovým subškálám:

1. Vyhnutí – pokusy vyhnout se myšlenkám a pocitům ohrožujícím vlastní body image.
2. Fixace podoby – pokusy změnit rušivé charakteristiky vzhledu skrýváním a maskováním
3. Pozitivní racionální akceptace – strategie zaměřené na pozitivní péči o sebe, akceptaci a racionální myšlení.

Dysfunkční schémata tělesného sebepojetí byly statisticky významně spjaty s užitím prvních dvou typů copingových strategií. V závěru autoři interpretují výsledky jako reciproční vztahy mezi problematickým tělesným sebepojetím a málo efektivními copingovými strategiemi, které posilují negativní sebehodnocení obecně i ve vztahu k tělu.

Lidé ve všech kulturách se zabývají množstvím činností, které jsou zaměřeny na úpravu jejich zevnějšku (oblékání, kosmetika, účesy, šperky), a většinou jim

tyto každodenní úpravy přinášejí příjemné afektivní, kognitivní a interpersonální zisky. Negativně je úprava zevnějšku motivována jen v případech korekce nějaké nechtěné fyzické charakteristiky.

### Literatura

- Beneš, J. (1994). *Člověk*. MF, Praha.  
 Bureš, J. (1927). *Antická kultura slovem i obrazem*. Praha.  
 Cash, T.F., Pruzinsky, T. (2004). *Body Image*. The Guilford Press, New York.  
 Drtina, F. (1948). *Myšlenkový vývoj evropského lidstva*. Praha.  
 Homér. (1945). *Odyseia*. Praha.  
 Encyklopedie antiky. (1973). Academia, Praha.  
 Höffding, H., Král, J. (1946). *Přehledné dějiny filosofie*. Praha.  
 Kratina, F. (1947). *Psychologie*. Komenium, Brno.  
 Masaryk, T.G. (1946). *Ideály humanitní*. Praha.  
 Merleau – Ponty, M. (1945, 1972). *Phénoménologie de la perception*. Paris.  
 Merleau – Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris.  
 Tvrđý, J. (1947). *Průvodce dějinami evropské filozofie*. Praha.  
 Výrost, J, Slaměňík, I. (1997). *Sociální psychologie*. ISV, Praha.  
 Weigt, J.P., Potter, P. (eds.). (2000). *Psyché and Soma*. Oxford.

### THE HUMAN BODY IN HISTORY OF EUROPEAN PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVES ON BODY IMAGE

The purpose of this article is to review the mind–body problem from antiquity to present times. The first philosophical part discuss such figures as Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles, Hppokrates, St. Augustine, Descartes and Merleau-Ponty. The second part presents a cognitive-behavioral model of body image development and experiences and summarizes key concepts, principles, and processes inherent in cognitive and behavioral conceptions of body image.

**Key words:** human body, philosophy, body image

