



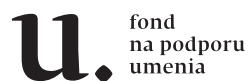
Vladislav Suvák

FOUCAULT
Od starosti o seba
k estetike existencie
a ešte ďalej

MMXXI

Túto knihu venujem s vďakou Miroslavovi Marcellimu,
ktorý ma učil čítať Foucaulta

Vydanie publikácie z verejných zdrojov aj formou štipendia
podporil Fond na podporu umenia.



OBSAH

Uvedenie	9
1. Guvernmentalita	13
Mikrofyzika moci	14
Stopy guvernmentality	22
2. Starosť o seba	41
Sókratés	45
Exkurz: Aischinov <i>Alkibiadés</i>	58
Exkurz: Pyrrhónska skepsa	64
3. Estetika existencie	73
Rozdiely	76
Exkurz: Platónova <i>Obrana</i>	84
Exkurz: Platónov Sókratés	90
Exkurz: Xenofóntov Sókratés	96
Exkurz: Antisthenov <i>Odysseus</i>	101
Kultivácia seba samého	113
Písanie seba	116
Umenie života	124
4. Patočka verzus Foucault	129
Ako číta Foucault <i>Lachéta</i>	131
Ako číta Patočka <i>Lachéta</i>	135
Patočka o starosti o dušu	139
<i>Platón a Evropa</i>	143
Starosť o dušu verzus starosť o seba	147
5. Veridikcia, alethurgia, parrhésia	153
Veridikcia a alethurgia	154
<i>Vládca Oidipús</i>	156

Slovak edition © Petrus Publishers 2021

Copyright © Vladislav Suvák, 2021

Design © Ján Novák

ISBN 978-80-89913-55-8

Parrhésia ako utváranie seba	159
6. Figúra kynika	167
Štyri mody hovorenia pravdy	171
Kynický život	176
Pravdivý život.	182
Odva ha k pravde.	187
7. Sókratés verzus Diogenés.	197
Sókratés v <i>Obrane</i>	198
Sókratés v <i>Alkibiadovi I.</i>	201
Sókratés v <i>Lachétovi</i>	204
<i>Alkibiadés I.</i> verzus <i>Lachés</i>	205
Život kynika	207
8. Dejiny subjektivity.	211
Hadot verzus Foucault	213
Genealógia moderného subjektu	219
Kant a kritika prítomnosti	225
Namiesto záveru	231
Jazyková poznámka	235
Literatúra	237

UVEDENIE

Štúdie zaradené do tejto zbierky mapujú myslenie neskorého Foucaulta – prechádzajú vybranými témami, ktorými sa zaoberal v posledných rokoch svojho života, dávajú ich do vzájomných súvislostí, dopĺňajú menej zrozumiteľné miesta tými, ktoré by nám mohli pomôcť pri ich vyjasnení. Keby som mal ohraničiť mapovanie foucaultovských tém priestorovo a časovo, povedal by som, že sa pohybujú medzi parížskymi kurzmi *Du gouvernement des vivants* (*O vláde nad živými*; 1979–1980) a *Le courage de la vérité* (*Odva ha k pravde*; 1983–1984). V titule obidvoch kurzov je výraz „vláda“ (kurz *Le courage de la vérité* má podtitul *Le gouvernement de soi et des autres II.*, ktorý nadväzuje na predošlý kurz v školskom roku 1982–1983), takže celkový rámec týchto prednášok tvorí otázka vládnutia, respektíve rôzne prístupy ku governmentálite (*gouvernementalité*) ako „umeniu vládnuť“. Zároveň vidíme, že governmentálita tvorí iba jeden z možných rámcov neskorého Foucaulta – rovnako by sme mohli uvažovať o modoch subjektivácie, technikách seba samého, alebo o dejinách subjektivity či genealógii vzťahu medzi subjektom a pravdou.

V období medzi rokmi 1979–1984 vystúpil Foucault okrem Collège de France aj na iných univerzitách (Stanford, Berkeley, New York, Dartmouth, Princeton, Louvain, Grenoble, Toronto, Vermont), kde predstavil témy podobné tým, ktoré skúmal so svojimi parížskymi poslucháčmi, pričom ich doplnil o nové súvislosti, preto ich zahrnieme do nášho mapovania. Hlavný dôraz

krátne súbory praktík umožňujúce meniť daný stav vecí – či už vo vzťahu k nám samým alebo k druhým.⁸⁵ To by znamenalo, že sloboda nie je určená ako stav rozhodovania a konania, ale skôr ako proces uskutočňovania zmeny, v ktorom sa „vlastné ja“ stáva, lebo sa môže stať skrz vedomé praktiky niekým iným. Slobodu charakterizuje nikdy nekončiaca práca na tejto zmene.⁸⁶ V tomto kontexte by sme ju mohli označiť za ontologickú podmienku etiky a etiku za reflektovanú prax slobody – slobody jednotlivca.⁸⁷

V súvislosti s guvernmentalitou, ktorá v sebe zahŕňa okrem vedenia-moci aj oblasť subjektivácií, môžeme povedať, že sloboda je v našich spoločnostiach priamo zviazaná s umením vládnuť, čo znamená, že uskutočňovanie slobody sa nezaobíde bez porozumenia racionalite, ktorá udržiava guvernmentalitu pri živote. Sloboda spočíva na praxi, na praktikách, ktoré vykonáva jednotlivec vo vzťahu k racionalite guvernmentality, ktorá riadi jeho správanie, ale nikdy ho nemôže ovládnuť tak, aby sa proti nej nemohol vzoprieť – čo môže viesť v konečnom dôsledku k vytvoreniu novej guvernmentality, ale nie k jej zrušeniu. Guvernmentalita je priam démonická sila, ak sa na ňu pozrieme z tohto uhla. Ale je to aj miesto odporu, pre ktorý sa môžeme rozhodnúť práve preto, lebo sme slobodné bytosti.

⁸⁵ Porov. M. Foucault, *Moc, subjekt a sexualita*, s. 166.

⁸⁶ Porov. M. Foucault, *Čo je osvietenstvo*, s. 93. Foucault hovorí, že etické vymedzenie praktík slobody je preňho oveľa dôležitejšie ako procesy oslobodzovania; porov. M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, s. 133-134.

⁸⁷ M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, s. 135. V tom istom rozhovore hovorí (s. 144), že sloboda umožňuje vytvárať mocenské vzťahy, bez ktorých by neexistovala možnosť odporu. Porov. M. Foucault, *Pravda, moc a ja sám*, s. 184: „Verím v slobodu indivíduí!“

2. STAROSŤ O SEBA

Hlavnou témou *Hermeneutiky subjektu*, prednáškového kurzu na Collège de France v školskom roku 1981-1982, je „starosť o seba“ (gr. *epimeleia heautú*; lat. *cura sui*; franc. *le souci de soi*, *le souci de soi-même*). Čo priviedlo Foucaulta k rozhodnutiu genealogicky skúmať práve túto starovekú zásadu? Keď porovnáme *Hermeneutiku subjektu* s predošlou sériou prednášok (*Subjektivita a pravda*; 1980-1981), zistíme, že obidva kurzy sa pohybujú v približne rovnakom časovom období, ale mení sa perspektíva pohľadu na oblasť „praktík seba samého“. Zatiaľ čo v predošlom roku to bola grécko-rímska skúsenosť s vlastnými pôžitkami (režim pôžitkov, pravidlá životosprávy vzťahnuté na sexuálne akty, pôžitky manželstva atď.), teraz to majú byť etické problematizácie subjektu. Tie však nie sú oddelené ani od politiky, ani od vedenia a moci. Naopak, Foucaultovi ide o nový prístup ku guvernmentalite, v ktorej sa politika spája s etikou, ba dokonca etika mení náš pohľad na politiku a rovnako aj na vedenie a moc. Foucaulta zaujíma, aké vzťahy sa vytvárajú medzi schopnosťou starať sa o seba (vládnuť nad sebou), byť ovládaný a byť schopný vládnuť nad druhými. *Hermeneutika subjektu* otvára úplne novú tému, ktorú by sme mohli nazvať genealógiou etiky, či presnejšie genealógiou subjektu etických aktov (*actions*).⁸⁸ Avšak slovo „her-

⁸⁸ Porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 354. Na tomto mieste treba zdôrazniť, že „genealógia etiky“ nie je to isté, čo „dejiny etiky“. Foucault nechce podať systematický výklad ideí, ale sleduje vývoj praktík seba samého v určitom časovom období bez ohľadu na systematickosť svojej práce.

meneutika“ v názve kurzu by sme nemali chápať v historizujúcom význame, skôr by sme ho mali dať do súvislosti so snahou o pochopenie toho, ako sa utvára subjekt v našej dobe. Ide teda o „históriu prítomnosti“, aj keď zvláštnu, lebo jej predmetom sme od prvej chvíle my sami.⁸⁹

Na základe tradičných prístupov k antickému mysleniu sa zdá, že *epimeleia heautú* je jedna z mnohých zásad gréckej etiky a Foucault ju volí viac-menej náhodne. Rovnako vhodné z hľadiska tém, ktorými sa zaoberajú historici antickej etiky, by mohli byť zdatnosti konania, napríklad umiernenosť (gr. *sófrosyné*) alebo rozumnosť (*frónésis*). Ale Foucaultov výber nie je náhodný. Prečo? Dôvody sú minimálne tri, pričom každý z nich naznačuje, prečo Foucaulta zaujíma viac otázka, aké spávanie robí zo starovekých filozofov to, čím sú, než to, ako chápu zdatnosti konania.

1. Rozhodnutie zaoberať sa starosťou o seba vyplýva čiastočne z genealogického štúdia asketických praktík v ranom kresťanstve – to totiž ukazuje, že praktiky „vlastného ja“ tradične pripisované kresťanom sa zrodili oveľa skôr, v pohanských kultúrach staroveku. Viaceré spôsoby odriekania vytvárali grécki a rímski vzdelanci za účelom sebazdokonaľovania, kresťania ich od nich prevzali a následne pretvorili na svoj obraz.⁹⁰ Foucault si dokonca myslí, že z hľadiska praktík seba samého by sme nemali uvažovať

⁸⁹ Foucault hovorí v *Hermeneutike subjektu*, že staroveká idea riadenia ako umenia (*l'idée du pilotage comme art*) získava v modernej dobe (od 16. stor.) nové podoby v prístupoch k riadeniu druhých ako umeniu vlády v „záujme štátu“ (*raison d'État*), čím dáva do vzťahu genealogické štúdium subjektu s analýzami guvernamentality v prednáškach *Bezpečnosť, teritórium, populácia*; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 239. Neskôr, v rozhovore z r. 1984 priznáva, že antickú tému starosti o seba by chcel vziať na súčasnú politickú problematiku – zdá sa mu, že otázka etického subjektu bola v 19. stor. úplne vytlačená konceptom právneho subjektu; porov. M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, s. 146.

⁹⁰ Príkladom kresťanského asketika, pre ktorého je dôležitý príkaz *Staraj sa o seba!*, by mohol byť Gregor z Nyssy; v spise *De virginitate* je *epimeleia heautú* podnetom k tomu, aby sa človek vzdal manželstva, odpútal sa od telesnosti a znovu objavil nesmrteľnosť. Na tomto príklade môžeme vidieť, že v priebehu ôsmich storočí (medzi Sókratom a Gregorom) získava starosť o seba úplne iné významy; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, in: *Dits et écrits (1954–1988)*, zv. IV, s. 353–354.

o zásadnom zlome medzi „tolerantným starovekom“ a „strohým kresťanstvom“.⁹¹

2. Požiadavka starosti o seba sa objavuje v prvých etických problematizáciách života vo 4. stor. pred Kr. a rozvíja sa takmer vo všetkých etických prístupoch k životu až do 2. – 3. stor. po Kr. Nejde pritom o teoretické koncepty, ale o súbory praktík, ktoré zohrávajú zásadnú úlohu v konkrétnych životoch tých, ktorí sa riadia princípom *epimeleia heautú*.⁹² V tomto zmysle by sme starosť zameranú na seba nemuseli považovať za jednu z mnohých zásad pre život, ale za hlavný životný princíp, program pre celý život. Program, ktorý zohráva dôležitejšiu úlohu než filosofická požiadavka sebapoznania. Vyjadrené Foucaultovým slovníkom, starosť o seba predstavuje klasickú podobu problematizácie vzťahu medzi subjektivitou a pravdou, ktorá sa dynamicky rozvinie do podoby, v ktorej bude zasahovať do všetkých oblastí života. Foucault ju analyzuje od chvíle, keď sa dostala do centra záujmu sókratovských filozofov až do doby, keď sa na ňu budú odvolávať poslední pohanskí novoplatonici a prví Otcovia Cirkvi.⁹³

3. Starosť o seba ako hlavná téma *Hermeneutiky subjektu* je výsledkom obratu (skôr náhleho než postupného) od prístupov k štúdiu vedenia a moci „zvonka“ k štúdiu dejín subjektivity, ktoré sa môže uskutočniť iba „zvnútra“. Foucault priznáva, že musel opustiť štýl svojich predošlých prác (*Slová a veci, Dejiny šialenstva, Raymond Roussel*) a zmeniť spôsob filozofovania, ktorý sa s nimi viazal: „... zaumienil som si robiť históriu subjektu, ktorá by nebola históriou udalosti, čo sa odohrala jedného dňa, ale si

⁹¹ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 359–360.

⁹² Praktické zameranie starosti o seba zdôrazňuje Foucault v správe pre Collège de France, ktorá je zhrnutím kurzu *Hermeneutika subjektu*; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, in: *Dits et écrits (1954–1988)*, zv. IV, s. 353.

⁹³ Foucault hovorí (*L'Herméneutique du sujet*, s. 81), že starosť o seba je v centre pozornosti od Sókrata po Gregora z Nyssy. Na inom mieste hovorí (*L'Herméneutique du sujet*, s. 180) o veľmi dlhej genealogii (*longue généalogie*) od Alkibiada po Svätého Augustína.

vyžadovala vyrozprávať genézu a završenie.⁹⁴ O dôležitosti tejto zmeny pre spôsob jeho písania a myslenia svedčí rozhodnutie nanovo preformulovať celý projekt *Dejin sexuality*. Frédéric Gros poznamenáva na okraj tohto obdobia, že sa zásadne mení spôsob Foucaultovej práce: na prednáškach už neukazuje výsledky svojich skúmaní, ale svoje skúmania robí priamo pred očami poslucháčov, postupuje veľmi pozorne, krok za krokom, niekedy váhavo, inokedy odvážnejšie. Namiesto toho, aby dával do nečakaných súvislosti rôzne témy súvisiace s preberanými otázkami, opiera sa o dôsledné analýzy vybraných textov, ktoré starostlivo komentuje a následne ich začleňuje do celkovej vízie. Tu vidíme Foucaulta priamo pri práci (*à l'oeuvre*) – hovorí Gros.⁹⁵

V jednom nepublikovanom rukopise z roku 1980 opisuje Foucault svoj vnútorný pocit, ktorý spája s novou prácou: „Myslím, že je tu možnosť písať dejiny toho, čo sme vykonali, ktoré by boli zároveň analýzou toho, čím sme; teoretickou analýzou s politickým významom. Mám na mysli analýzu, ktorá má význam pre to, čo chceme prijať, odmietnuť a zmeniť na nás samých, na našej prítomnosti (*actualité*). Skrátka, je to záležitosť hľadania inej kritickej filosofie – filosofie, ktorá nedeterminuje podmienky a hranice poznania predmetu, ale podmienky a nevymedzené možnosti transformácie subjektu.“⁹⁶ Z Foucaultovej poznámky je zrejmé, že už v roku 1980 si uvedomuje zlomovú zmenu, ktorú chce uskutočniť vo svojom myslení. Zmenu, ktorá sa týka nielen toho, čím sa bude zaoberať, ale aj toho, ako bude

postupovať vo svojich skúmaníach, a nakoniec aj toho, ako sa to prejaví vo vzťahu k nemu samému. V *Hermeneutike subjektu* nájdeme všetky aspekty jeho novej práce, ktorú bude rozvíjať až do svojho posledného kurzu.

Sókratés

Keby sme hľadali jednoznačnú odpoveď na otázku, čo rozumeli starovekí filosofi pod „starostou o seba“, asi by sme ju našli. Sókratés v Platónovej *Obrane* nazýva vlastnú činnosť (jednoducho a zároveň nadnesene) „starostou o rozum, pravdu a dušu“.⁹⁷ Na inom mieste ju pripodobňuje (mierne ironicky) k ovadovi, ktorý sedí na obci ako na nejakom ťažkopádnom koňovi a núti ho k pohybu – aj Sókratés zakaždým priletí, prisadne si k niekomu, prehovára ho alebo ho karhá.⁹⁸ Starosť o seba je súčasne starostou o druhých, aj keď sa týka predovšetkým práce na vlastnom ja. K starosti o seba patrí nutne vedomie, že keď sa zmení „vlastné ja“, mení sa aj jeho či jej pohľad na druhých a na celý svet. A nejde len o malú zmenu. Gréci spájajú „starosť“ (gr. *epimeleia*, *meletē*) s rozrušením a úzkosťou, akú vyvoláva premýšľanie o vlastnej existencii.⁹⁹ Foucault používa pre výraz *epimeleia* francúzsky ekvivalent *le souci*, ktorý nemá význam „systematickej starostlivosti o niečo/niekoľo“ (čo by sa dalo vyjadriť slovami *soin*, *sollicitude*, *assistance*), ale skôr „starosti“ ako obavy, ktorá nás núti k zmene životného postoja a upriameniu pozornosti na to, čo je pre nás dôležité. Analogicky sa to týka aj latinského výrazu *cura* („starosť o niečo/niekoľo“, „obavy“, fyzické alebo duševné „ťažkosti“, „úsilie o niečo“), ktorý v sebe spája obavu o vlastný život so snahou o jej prekonanie.¹⁰⁰

⁹⁷ Plat., *Apol.* 29d.

⁹⁸ Plat., *Apol.* 30e.

⁹⁹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 9.

¹⁰⁰ Bližšie pozri M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 109-110.

⁹⁴ M. Foucault, *Návrat morálky*, s. 120.

⁹⁵ F. Gros, *Situation du cours*, s. 497. Niektorí komentátori prirovnávajú Foucaultove práce z tohto obdobia k postupom, aké používal Aristotelés vo svojich etických spisoch. Proti ich názoru by sme však mohli namietnuť, že Aristotelés postupuje systematicky od toho, „čo je známe“ (od konvenčného chápania) k tomu, „čo je prirodzené“ (čo je veciam vlastné v ich podstate). Naproti tomu Foucault považuje svoje prednášky za náčrty (*croquis*), skice (*esquisses*), prehľady (*surveys*), ktoré sú akýmsi súborom poznámok k budú-
cím prácam; porov. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, s. 174, 215 atď.

⁹⁶ Nepublikovaný rukopis prednášky *Sexualité et solitude* cituje F. Gros, *Situation du cours*, s. 508.

Starosť o seba si vyžaduje neustálu pozornosť, zameranosť na seba samého (gr. *prosoché*). Tým dáva špecifický význam aj príkazu *Poznaj sám seba!* (*gnóthi sauton*), s ktorým sa často spája – význam prebiehajúceho procesu, nie dosiahnutého stavu mysle.¹⁰¹ Ak by sme to chceli vyjadriť jednoduchšie, povedali by sme, že starosť o seba nie je formou vedenia (ani „praktickým vedením“ v aristotelovskom zmysle), ale askézou (gr. *askésis*), teda „cvičením seba samého“ – jediným cieľom cvičenia je ustanoviť trvalý vzťah subjektu k sebe samému.¹⁰² Súčasne treba mať na zreteli, že starosť o seba nevylučuje iné formy pozornosti, teda netýka sa len „vlastného ja“.

Epimeleia heautú má v gréčtine pomerne veľké pole významov („práca“, „uplatnenie“, „zaujatie pre niečo“) a vyjadruje niekoľko dôležitých činností: (1.) posudzovanie vecí, spôsob správania, záväzok konania, vzťah k sebe samému a k druhým, vzťah k svetu; (2.) *epimeleia heautú* je forma pozornosti voči sebe samému (meleť znamená „cvičenie“ aj „meditáciu“); (3.) *epimeleia heautú* označuje množstvo činností, ktoré vykonáva subjekt na sebe samom, zodpovedá za ne a pomocou nich mení, očisťuje, transfiguruje sám seba. Všetky tieto činnosti (rituály očisťovania, techniky meditácie, memorizácia minulosti, spytovanie svedomia atď.) majú v západnej kultúre veľmi dlhú históriu.¹⁰³ Nie je to iba myšlienkový koncept, ale činnosť, ktorá môže mať množstvo historických podôb.

Na druhej strane treba povedať, že aj keď má starosť o seba svoju históriu, Foucault nechce písať „dejiny starosti o seba“. Nejde mu o „dejiny“ v tradičnom zmysle slova. Skôr by sme mohli povedať, že všetky histórie, ktoré píše, sú „kritické dejiny

prítomnosti“ – vychádzajú zo súčasných problémov a ich zámerom je diagnóza súčasnej situácie na základe jej odlíšenia od iných dejinných a kultúrnych kontextov.¹⁰⁴ To, čo by sme mohli nazvať Foucaultovými „filosofickými dejinami“, nám pomáha pochopiť, čím sú táto dejiny „iné“ vo vzťahu k našej prítomnosti a ako by sme sa aj my mohli stať „inými“ vo vzťahu k tomu, akí sme práve teraz.¹⁰⁵

Základným zámerom *Hermeneutiky subjektu* je genealogické štúdium starosti o seba, ktoré prechádza naprieč dejinnými epochami a kultúrami. Foucault sa pohybuje v obrovskom časovom pásme medzi klasickou gréckou a neskorou rímskou kultúrou (od 5. stor. pred Kr. po 5. stor. po Kr.), pričom robí občasné presahy do ranokresťanskej kultúry alebo do modernej filosofie. Perspektíva praktík seba samého mu dovoľuje pozrieť sa na antickú etiku inými očami – inak, ako sa na ňu dívajú akademickí historici. Neposudzuje ju z hľadiska morálne relevantného konania, na prvé miesto nekladie povinnosť konať dobro, ale požiadavku zmeniť sám seba. Z hľadiska takto poňatej etiky ako vzťahu k „vlastnému ja“ (franc. *rapport à soi*) stojí na prvom mieste práca na sebe, snaha ovládnuť a spravovať svoj život, a nie úsilie konať v súlade s nejakými morálnymi normami alebo zákonmi.¹⁰⁶ Foucault vychádza z predpokladu, že imperatív „Zaoberaj sa sebou samým!“ bol zásadnou etickou požiadavkou počas celého trvania antickej kultúry. Až v určitej fáze sa stal

¹⁰⁴ M. Foucault, *Dozerať a trestať*. Zrod väzenia, s. 35; M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, s. 3-40; M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 182, 467 atď. Foucault hovorí v prednáške na Stanfordskej univerzite (M. Foucault „Omnes et singulati“, s. 191): „... skúsenosť ma naučila, že dejiny rôznych typov racionality niekedy dokážu otriasť našimi istotami a našim dogmatizmom lepšie než abstraktná kritika.“

¹⁰⁵ T. Flynn, *Foucault's mapping of history*, s. 28-46; T. Flynn, *Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot*, s. 611.

¹⁰⁶ Porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 350-353. Foucault načrtáva 4 základné aspekty vzťahu k „vlastnému ja“: 1. etická substancia (*la substance éthique*); 2. spôsob podriadenia (*le mode d'assujettissement*); 3. prax seba samého (*la pratique de soi*); 4. morálna teleológia (*la téléologie morale*).

¹⁰¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 82. Príkaz *Poznaj sám seba!* dáva do priameho vzťahu so starosťou o seba Platónov dialóg *Alkibiadés I* (124b).

¹⁰² Porov. Foucaultovu prednášku z 28. februára 1982. Foucault nestavia starosť o seba do protikladu s poznáním, skôr chce zdôrazniť, že *epimeleia heautú* vyjadruje aktivitu, ktorá sa spája s pozornosťou a zahŕňa v sebe určité poznanie; porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 358.

¹⁰³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 1-13, 46-48.

tento imperatív podozrivým a začal sa posudzovať ako prejav sebalásky, teda „morálneho egoizmu“ (konania, ktoré nemá etický charakter). Do značnej miery k tomu prispelo kresťanstvo so svojou ideou sebaobetovania, ale príčiny zmeny významu praktík seba samého sú zložitejšie. Niektoré pohanské praktiky totiž prežili aj v kresťanstve a stali sa dôležitou súčasťou osobnej snahy o spásu. Ovládnutie vlastných túžob bolo rovnako dôležité pre gréckych filozofov aj prvých kresťanov, sebaovládanie sa však spájalo s inými cieľmi. Pre Grékov a Rimanov bol cieľom boj s tým, čo by nás mohlo premôcť: sebaovládanie. Pre kresťanov to bola neúprosná vojna so silami a s mocnosťami, ktoré by nás mohli odvrátiť od spásy: sebaodriekanie.¹⁰⁷

Jedna z najstarších podôb starosti o seba v klasickom Grécku, ktorú Foucault analyzuje, je sókratovsko-platónska požiadavka „starosti o dušu“ vychádzajúca z kritiky konvenčnej zásady „starostlivosti o vlastné veci“ (napríklad o majetok, zdravie, česť). Čitateľa Foucaulta asi neprekvapí poznámka, že Sókrata by sme nemali považovať za „vynálezcu“ starosti o seba, ale skôr za jej „propagátora“ na poli filosofie. Starosť o seba nevynašli filosofi – ide o tradičnú životnú zásadu, ktorú považovali niektoré vrstvy slobodných občanov za sociálnu výsadu vlastného stavu.¹⁰⁸ Filosofi preniesli a rozšírili túto zásadu do všeobecného postoja k životu.¹⁰⁹ Foucaulta nezaujímá „pôvod“ starosti o seba, ale to, ako sa človek vzťahuje cez zásadu starosti na seba samého.

¹⁰⁷ V tomto zmysle by sme mohli povedať, že etický prístup k subjektu stelesnený v gréckej filozofii pravidlami (*logoi*), ktoré si stanovuje každý sám pre seba, sa v kresťanstve mení na zvnútorňený Zákon (*Nomos*), ktorý musí prijať každý člen zboru ako morálnu normu pre svoj život.

¹⁰⁸ Foucault pripomína Plútarchove *Spartské výroky* 217a, v ktorých sa okrem iného vysvetľuje, prečo sa Spartania nestarajú o pôdu – lebo sa môžu „starať o seba samých“ (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 32; M. Foucault, *Užívání slasti*, s. 59). Na inom mieste Foucault upozorňuje, že techniky seba samého (napr. rituály očisťovania, techniky koncentrácie duše atď.) sa rozvíjali aj v iných starovekých kultúrach ešte skôr, ako o nich začali premýšľať Sókratovi nasledovníci (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 46-47).

¹⁰⁹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 475.

Sókratés vzťahuje starosť o seba na úsilie o sebaotváranie, ktoré sa týka predovšetkým chlapcov vstupujúcich do veku mužnosti.¹¹⁰ Až oveľa neskôr, hovorí Foucault, nadobudne *epimeleia heautú* význam nepodmieneného princípu života, ktorý zasahuje celú bytosť vo všetkých fázach jej života.¹¹¹ Charakteristickým znakom sókratovsko-platónskej starosti je dialogický charakter skúmania, ktorý dáva starosti o seba význam starosti o druhých a zároveň slúži všetkým ako protreptické povzbudenie. Príkladom je Platónova *Obrana* 29d-e, v ktorej sa Sókratés prihovára k svojim sudcom ako majster *epimeleia heautú* – nie sú to vojaci alebo politici, ale práve on, kto neustále bdie nad aténskymi občanmi, keď ich núti zaoberať sa sebou samými.¹¹² Robí tak na príkaz boha, v prospech celej obce a bez nároku na odmenu. Tým sa stáva zo starosti o seba niečo viac než len pravidlo – stáva sa z nej cieľavedomá prax seba samého.

Za programové uvedenie do životného princípu starosti o seba označuje Foucault dialóg *Alkibiadés I.*¹¹³ Použité spojenie *to heautú epimeleisthai* („starať sa o seba samého“) vyjadruje cieľavedomú životnú prax, ktorú musí začať pestovať mladý Alkibiadés preto, lebo je jeho povinnosťou viesť obec (Alkibiadés je na túto úlohu predurčený svojím rodom a postavením).¹¹⁴ Sókratés

¹¹⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 38.

¹¹¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 237-238.

¹¹² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 7-8; M. Foucault, *Technologie seba samého*, s. 189. Foucault poznamenáva na okraj pasáže z Platónovej *Obrany* 30a-b, že *epimeleia* sa tu chápe všeobecnejšie, akoby sa netýkala iba chlapcov na prahu dospelosti, ale všetkých ľudí a celého života (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 38 - 39). Práve v tomto by sme mohli vidieť posun oproti tradičnej spartskej zásade starosti o seba samého smerom k sókratovskej etickej požiadavke starosti o dušu.

¹¹³ Foucault venuje analýze *Alkibiada I.* veľký priestor v *Hermeneutike subjektu* (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 35-80, 475-476), v ktorej sa sústreďuje na otázku utvárania etického subjektu, t. j. na otázku vzťahu medzi praktikami seba samého a pravdou. V neskorších prednáškach a rozhovoroch sa Foucault niekoľkokrát vracia k *Alkibiadovi*, a to vždy z inej perspektívy. V poslednom kurze (*Le courage de la vérité*) stavia *Alkibiada I.* do protikladu s ďalším Platónovým dialógom *Lachés*, aby ukázal dve rozdielne podoby vzťahu medzi *parrhésiou* a starosťou o seba, ktoré by sme mohli umiestniť na začiatok dvoch rozdielnych línii západnej filosofie (M. Foucault, *Le courage de la vérité*, s. 227-228).

¹¹⁴ Plat., *Alcib. I.* 127e9.

spochybňuje samozrejmé presvedčenie Alkibiada, že je schopný vládnuť nad inými – takáto zdatnosť predpokladá vládu nad sebou, schopnosť starať sa o seba vo všetkých významoch tohto slova. Nasledujúca rozprava sa sústreďuje na dve otázky: 1. Čo je to „ja sám“ (gr. *auto to auto*; *Alc. I.* 129b), ktorému treba venovať starosť?; 2. V čom spočíva starosť o seba samého?¹¹⁵ Sókratés privádza Alkibiada k poznaniu, že sa musí starať o svoju dušu, lebo „ja sám“ sa nedá redukovať na telo, nástroj ani majetok, a k uznaniu, že starosť o seba je podmienkou schopnosti starať sa o druhých.¹¹⁶

Alkibiadés I. dáva podľa Foucaulta do priameho vzťahu otázku starosti o seba s otázkou sebapoznania, ktoré môže byť pochopené dvomi spôsobmi, pričom každý z nich vedie k inému ponímaniu starosti: 1. Keď uchopíme sebapoznanie „teoreticky“, stane sa pre nás cestou k odhaleniu pravej podstaty „vlastného ja“, respektíve toho, čo je božské v tomto „ja“; 2. Keď pristúpime k sebapoznaniu „prakticky“, budeme ho chápať ako záujem o seba samého, ktorý sa spája s technikami seba samého. Prvý význam prisudzuje sebapoznaniu vládnuca filosofická tradícia, ktorá vedie od Platóna k novoplatonizmu a pokračuje ďalej až do 17. storočia. Alternatívny význam pripisujú sebapoznaniu pokračovatelia Sókrata, ktorí k nemu pristupujú z perspektívy praktík seba samého.¹¹⁷ Starosť o seba sa viaže v tomto kontexte na dušu pochopenú ako princíp činnosti – dušu ako priesečník viacerých vzťahov (k sebe, k druhým, k celému kosmu), a nie dušu ako nadčasovú substanciu.¹¹⁸ Z perspektívy praktík seba samého

¹¹⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 46.

¹¹⁶ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 40.

¹¹⁷ Poznamenajme, že diferenciacia „teoretického“ a „praktického“ nie je v tomto kontexte dostatočná – možno by bolo vhodnejšie rozlíšenie medzi „kontemplatívnym“ a „asketickým“ prístupom k sebapoznaniu. Thomas Flynn rozlišuje medzi „intelektualistickým“ a „existenciálnym“ chápaním sebapoznania (T. Flynn, *Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot*, s. 612).

¹¹⁸ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 56; M. Foucault, *Technologie seba samého*, s. 192-198.

budú pristupovať k starosti o „vlastné ja“ helenistickí epikúrovci (Epikúros, Filodémos), kynici (Diogenés zo Sinópy) a najmä rímski stoici (Seneka, Epiktétos), ktorým Foucault venuje v *Hermeneutike subjektu* najviac pozornosti.

Alternatívne chápanie starosti o seba – starosti ako sebautvárania – by sme však mohli nájsť aj priamo u Platóna, konkrétne v dialógu *Lachés*, o ktorom sa Foucault v *Hermeneutike subjektu* nezmieňuje, ale vracia sa k nemu v poslednom kurze nazvanom *Odvaha k pravde*.¹¹⁹ V *Lachétovi* zohráva kľúčovú úlohu vzťah medzi slovami (gr. *logoi*), ktoré človek vysloví pri posudzovaní zdatnosti konania (gr. *areté*), a skutkami (gr. *erga*), ktoré vykonal počas svojho života a ktoré sú zárukou pravdivosti jeho slov, ak žil dobre a spravodlivo.¹²⁰ Analýza *Lachéta* tak trochu skomplikuje jednoznačnú tézu, že Platón stojí na začiatku tradície, pre ktorú je kľúčové vymedzenie večnej substancie duše. Zdá sa, že Platón stojí na začiatku obidvoch tradícií, takže pravými „platonikmi“ budú až jeho pokračovatelia, ktorí sa pokúsia uchopiť dušu teoreticky.

Rozdielne prístupy k sebapoznaniu vedú k rozdielnemu chápaniu pravdy. Z hľadiska teoretického, kontemplatívneho prístupu k sebapoznaniu je pravda to, čo môžeme poznať, potvrdiť, uchopiť. V karteziанизme pravda splynie s evidenciou – subjektu stačí aktivizovať svoju myseľ a pravda sa mu odhalí skrz jeho vlastnú štruktúru.¹²¹ Naopak, z hľadiska praktického, asketického prístupu k sebapoznaniu závisí pravda od práce, ktorú subjekt vykoná na sebe samom. Prístup k pravde je závislý od toho, čo musí subjekt vykonať pri premene vlastného modu bytia.¹²² Foucault konštatuje, že počnúc Descartom (a neskôr aj vďaka

¹¹⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 109-144.

¹²⁰ Porov. Plat., *Lach.* 188c-189b.

¹²¹ V diskusii so svojimi poslucháčmi Foucault hovorí (*L'Herméneutique du sujet*, s. 184), že karteziанизmus nespája poznanie s prístupom k pravde, ale s poznaním predmetov (*connaissance de l'objet*).

¹²² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 172, 182-183.

Kantovi) sa z filozofickej činnosti odstráni potreba toho, čo nazýva podmienkou spirituality v prístupe k pravde. Pravda už nebude mať transformatívny či etický charakter, ale nadobudne kognitívny význam niečoho zrejmejšieho a evidentného. Z pravdy sa stane to, čo človek má, čo vlastní, a nie spôsob, akým je.

Pod „spiritualitou“, „duchovnosťou“ (franc. *spiritualité*) by sme si mali predstaviť súbor praktík potrebných na to, aby subjekt zmenil svoj spôsob života, aby dosiahol iný modus bytia. Spiritualita je prax a skúsenosť transformácie, vďaka ktorej subjekt získava prístup k pravde.¹²³ Prístup k pravde je v tomto zmysle prístupom k sebe samému – k možnosti byť sám sebou.¹²⁴ Takto budú rozvíjať spiritualitu – ako špecifickú formu starosti o seba – post-sókratovski filozofi, ktorí rozšíria sókratovskú zásadu starosti o seba do systematickej podoby sebaútvárania.

V nepublikovanej rukopisnej poznámke k *Hermeneutike subjektu* Foucault píše, že celým západným myslením prechádzajú tri otázky, tri veľké témy: 1. prístup k pravde; 2. aktivácia subjektu smerom k starosti, ktorú vzťahuje sám na seba; 3. poznanie seba samého.¹²⁵ S týmito otázkami sa spájajú dva citlivé body. Prvý sa viaže na to, či je možný prístup k pravde bez toho, aby vstúpilo do hry samotné bytie subjektu. Môžem získať prístup k pravde a nezaplatiť za to obetou, transformáciou, askézou či očistou? Je možné, aby subjekt získal prístup k pravde taký, aký je? Descartes a vlastne aj Kant odpovedajú kladne. Druhý citlivý bod sa týka vzťahu medzi starosťou o seba a poznaním seba. Môže sebapoznanie nahradiť starosť o seba? Je možné, aby sebapoznanie poskytl formu a silu zdatnostiam konania a skúsenosti? Záver rukopisnej poznámky, ako upozorňuje Frédéric Gros, nás vedie k zaujímavému porovnaniu: Opozícia medzi antickým subjektom

a moderným subjektom spočíva v protikladnom chápaní vzťahu podriadenosti medzi starosťou o seba a poznaním seba samého. Antická starosť je usporiadaná skrz ideál ustanovenia priameho vzťahu medzi činmi a myšlienkami. Človek musí konať správne, t. j. v súlade s pravdivými princípmi – správne konanie korešponduje s rečou spravodlivosti. Poctivosť filozofického postoja je čitateľná priamo z činov filozofa (práve toto vymedzuje mudrca). Na druhej strane ustanovenie „vlastného ja“ ako subjektu v modernej dobe závisí od neobmedzeného úsilia o seba-poznanie. Mnou vykonané činy majú hodnotu iba do tej miery, do akej mi pomáhajú poznať lepšie sám seba.

Zdá sa, že práve táto myšlienka vedie Foucaulta k historickej analýze sebapoznania: Keď pristupujeme k sebapoznaniu ako podstatnému určeniu filozofovania v klasickom gréckom myslení, robíme to preto, lebo my sami považujeme sebapoznanie za kľúčový moment v historickom procese poznávania (to je dedičstvo karteziizmu a hegelianizmu). Foucault nás núti pozrieť sa na vzťah medzi sebapoznáním a starosťou o seba genealogicky – keď uplatníme genealógiu, uvidíme, že starosť o seba je veľmi komplexná činnosť, ktorá v sebe zahŕňa takisto sebapoznanie, avšak je oproti nemu oveľa širšia. Mohli by sme to chápať dokonca v tom zmysle, že spôsob filozofovania sa mení v priamej závislosti od toho, ako sa mení vzťah medzi starosťou o seba a sebapoznáním. Foucault naznačuje v tejto súvislosti polemickú poznámku namierenú na Heideggerovu tézu, že proces zabúdania bytia v západnom myslení začína v momente, keď sa začína presadzovať poznanie predmetu podľa vzoru *techné*.¹²⁶ Foucault navrhuje, aby sme Heideggerovu otázku otočili a pýtali sa sami seba, na základe ktorých *technai* sa formoval západný subjekt a na zá-

¹²³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 16-17.

¹²⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 184; E. F. McGushin, *Foucault's Askēsis*, s. 39-42.

¹²⁵ Foucaultov rukopis cituje F. Gros, *Situation du cours*, s. 504-505.

¹²⁶ Porov. M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, s. 147: „Nič mi nie je väčšie cudzie ako myšlienka, že filozofia v istej chvíli zblúdila, že niečo zabudla a že niekde v jej dejinách je princíp, základ, ktorý treba znovu odhaliť.“

klade akých hier pravdy a omylu či slobody a nátlaku sa utváral?¹²⁷ Takto položená otázka sa týka jedného z kľúčových momentov genealógie subjektu v západnom myslení, lebo spoločne s vytváraním vzťahu k sebe sa mení aj to, ako subjekt poznáva to, čo je vo vzťahu k nemu. Iné.

Uvedme aspoň jeden konkrétny príklad, na ktorom si ukážeme, akú úlohu zohráva sebaopoznanie v starosti o seba. *Logoi* („pravidlá“, „princípy“) predstavujú pre gréckych filozofov niečo ako „pravdivý diskurz“. Mohli by sme povedať, že práve k nemu smerujú všetky aktivity filozofov. Pravdivosť diskurzu však nevyplýva z teoretického obsahu *logoi*, čo okrem iného znamená, že „princípy“ sa nedajú v prísnom slova zmysle naučiť ani vlastniť. Foucault analyzuje v tejto súvislosti grécku *paraskeuē* („príprava“, „prax“), ktorá označuje určitú „výbavu“ človeka; mohli by sme povedať, že je to „súbor nástrojov“ použiteľný v konkrétnych situáciách. Načo potrebuje človek takéto nástroje? O *logoi* sa neusiluje preto, aby zdokonalil svoju myseľ, ale aby bol pripravený čeliť nadchádzajúcim udalostiam. Foucault používa moderný slovník, keď hovorí, že vedenie (franc. *savoir*) nepotrebujeme na to, aby sme poznali sami seba, ale aby sme konali správne vzhľadom na okolnosti a situácie, v ktorých sa ocitneme. V rukopisných doskách s názvom *Kultúra seba samého* píše:

„Výbava by nemala byť pochopená ako jednoduchý teoretický rámec, z ktorého, pokiaľ je to nutné, vytiahneme potrebné praktické konzekvencie (a to ani vtedy, keď tieto formulácie obsahujú veľmi všeobecné teoretické princípy, *dogmata*, o ktorých hovoria stoici); a nemala by byť pochopená ani ako jednoduchý kód, ktorý nám hovorí, čo máme robiť v tom alebo onom prípade. *Paraskeuē* tvorí celok, sú v ňom vyjadrené bezprostredne a vo vzájomne neoddeliteľnom vzťahu pravda poznania (*la vérité des con-*

naissances) a racionalita správania, či presnejšie je to celok, ktorý v pravde poznania zakladá racionalitu správania a v ktorom sa racionalita ospravedlňuje pravdivými výrokmi.“¹²⁸

Foucault rozvíja poznámku z roku 1980 v *Hermeneutike subjektu*, keď vysvetľuje, ako by sme mali chápať *paraskeuē* v kontexte *askésis*.¹²⁹ Predovšetkým musíme vedieť, že pre stoikov aj epikúrovcov je dôležitá požiadavka, aby sa každý človek vyzbrojil pre život. Výzbroj, to je metafora pre schopnosť zaujať postoj voči všetkým budúcim udalostiam, do ktorých nás život zavlečie. Používame rôzne metafory pre výbavu („kotva“, „zbroj“, „kormidelník“), ale všetky vyjadrujú dôležitosť prípravy pre život. Napríklad Seneka prekladá *paraskeuē* do latiny slovom *instructio* a „inštrukciu“ chápe ako kotvu, ktorú potrebuje človek čeliaci nadchádzajúcim udalostiam.¹³⁰ *Paraskeuē* znamená vo všeobecnosti „praktickú výbavu“ – vďaka nej sme schopní odpovedať na rôzne životné situácie náležitým spôsobom, t. j. najjednoduchšími a najúčinnějšími prostriedkami. *Paraskeuē* pozostáva z *logoi*, „rozumne zdôvodnených tvrdení“, tieto tvrdenia však nemajú iba formu „pravdivých výrokov“, ale sú to zároveň či predovšetkým „prijateľné princípy správania“.¹³¹ Foucault vysvetľuje, ako by sme sa mali dívať na *logoi*: berme ich tak, akoby k nim patrila materiálna existencia. *Paraskeuē* dobrého atléta napríklad znamená, že pozná nielen veci týkajúce sa povahy atletiky, ale má v sebe zakotvené aj *logoi* – spravidla ide o výroky, ktoré si vypočul od svojho majstra, učí sa ich naspamäť, pravidelne ich opakuje, zapisuje a prepisuje.¹³² Stoici nazývajú *logoi* slovom *dogmata* (lat. *praecepta*) – Foucault ich interpretuje ako materiálne existujúce

¹²⁸ Z rukopisu *Culture de soi* cituje F. Gros (Situation du cours, s. 509).

¹²⁹ Porov. druhú prednášku z 24. februára 1982.

¹³⁰ Porov. Senec., *Epist.* 24, 5; 61, 4; 69, 8; 113, 38.

¹³¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 309.

¹³² Toto je princíp *hypomnémata*, zápiskov, ktorým sa budeme venovať v 3. kap., v časti nazvanej „Písanie seba“.

¹²⁷ F. Gros (Situation du cours, s. 505) cituje z Foucaultovho rukopisu *Gouvernement de soi et des autres* (*Vláda nad sebou a druhými*), ktorý vznikol ešte v r. 1980.

prvky racionality, ktoré stelesňujú pravdu a predpisujú, čo musíme urobiť v určitých situáciách. Okrem toho majú presvedčovaciu funkciu – nabádajú ku konaniu druhých. *Logoi* jednotlivci nielen hovoria, čo má robiť, ale vlastne aj konajú to, čo musí konať podľa Zákona, Nevyhnutnosti, Rozumu. *Logoi* sú v skutočnosti matrice konania.

Stoický *logos* má tiež prívlastok *boéthos*, „napomáhajúci“. Typická stoická metafora pracuje s obrazom kormidelníka: *logos* sa podobá kormidelníkovi, ktorý udržiava loď za každej situácie v správnom smere.¹³³ Takto pochopený *logos* tvorí výbavu, ktorú máme „poruke“. Gréci ju charakterizujú ako „užitočnú“ (*chréstikos*), čo doslova znamená, že „vedia, ako ju majú použiť“. Ako môžeme vidieť na týchto príkladoch, slovo *chréstikos* má blízko k modernému spojeniu *know-how* (franc. *savoir-faire*); aj v tomto prípade ide o výraz, ktorý vychádza z oblasti *techné*: „vedieť, ako na to“, „vedieť, ako niečo urobiť“.¹³⁴ Keď sledujeme Foucaultov výklad krok za krokom, tušíme, kam smeruje: Moderné chápanie, ktoré dáva *logos* takmer výlučne do epistemologického rámca, nedokáže zachytiť jeho praktickú stránku. *Logos* gréckych filozofov znamená nielen „výrok“, „reč“ či „výklad“ alebo „argument“, ale zahŕňa v sebe ešte jednu dôležitú stránku: *logos* je vždy pripravený na použitie, je „poruke“ (gr. *procheiron*, lat. *ad manum*).¹³⁵

Markus Aurélius pripomína známu stoickú zásadu: „Tak, ako lekári majú vždy poruke svoje nástroje a nože na bezodkladné zákroky, tak aj ty maj pohotovo svoje zásady, aby si chápal veci božské i ľudské...“¹³⁶ Myšlienka *logoi boéthikoi*, „napomáhajúcich

výrokov“, nie je v úplnom súlade s modernými predstavami, že *logos* uchováva lesk pravdy v pamäti (gr. *mnéme*) tých, ktorí sú jej účastníkmi.¹³⁷ Foucault nepriamo naráža touto poznámkou na rozdiel medzi sókratovským hľadaním pravdy pomocou dialektického rozhovoru (*logos dialektikos*) a neskorším stoickým chápaním *logoi* ako „pravdivých diskurzov“, ktoré sú nevyhnutným aspektom konania v kultúre seba samého.

Ale vráťme sa k úlohe „prípravy“, *paraskeué*. Prvým bezprostredným cieľom každej *askésis*, pomocou ktorej chceme ustanoviť plný a nezávislý vzťah seba k sebe, je konštitúcia *paraskeué*, štruktúry trvalej transformácie pravdivého diskurzu pevne zakotveného v subjekte. Askéza si vyžaduje prípravu – *paraskeué* („výzbroj duše“) predstavuje základný prvok transformácie, v ktorej sa *logos* mení na *éthos*. *Askésis* by sme mohli charakterizovať v tomto kontexte ako zámerný sled postupov, ktoré sú schopné formovať, upevňovať, pravidelne oživovať, a keď je to potrebné, tak aj podporiť *paraskeué* jednotlivca. *Askésis* umožňuje pravdivé hovorenie – pravdivé hovorenie adresované subjektu a takisto pravdivé hovorenie, ktoré subjekt adresuje sám sebe – s cieľom ustanoviť modus bytia subjektu. *Askésis* vytvára pravdivým hovorením spôsob bytia subjektu.¹³⁸

Ak by sme mali zhrnúť Foucaultovu analýzu *paraskeué*, povedali by sme, že v starosti o seba, v snahe subjektu vytvoriť permanentný vzťah seba k sebe, nie je prvoradé pravdivé poznanie, ale náležité konanie, ktoré je vedené pravdivým diskurzom – *logoi* sa týkajú v oveľa väčšej miere správneho konania než neotrasiteľného poznania. Inými slovami, pravda má ethopoietický charakter, čo znamená v stoicko-platónskom prostredí, že „pravdivý diskurz sa transformuje do trvalého a aktívneho životného princípu“.¹³⁹

¹³⁷ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 311.

¹³⁸ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 312. V závere prednášky Foucault odlišuje grécko-rímske chápanie *askésis* od kresťanského.

¹³³ Porov. Plutach. *De cohibendi ira* 453a.

¹³⁴ Poznamenajme, že z tejto perspektívy by sme mohli uchopiť aj jeden z kľúčových Foucaultových pojmov zo 70. rokov, *pouvoir-savoir* („moc-vedenie“): „byť schopný niečo urobiť“. Nietzscheovsky by sme mohli dodať, že touto aktivitou (ovládnutím) dávame zmysel tomu, čo považujeme za vedenie.

¹³⁵ Ako ma správne upozornil Jiří Růžička, v týchto analýzach nájdeme mnoho styčných bodov s Heideggerovými analýzami „príručností“ v *Bytí a čase* (porov. napr. §15).

¹³⁶ Marc. Aurel. 3.13.

To, čo by sme mali mať stále na zreteli, je rámec, do ktorého sú vsadené Foucaultove genealogické analýzy subjektu. V *Hermeneutike* subjektu hovorí: „Ktokoľvek by chcel skúmať dejiny subjektivity, presnejšie dejiny vzťahov medzi subjektom a pravdou, mal by sa pokúsiť o hľadanie veľmi dlhej, veľmi pomalej transformácie aparátu subjektivity (*dispositif de subjectivité*) vymedzeného spiritualitou vedenia (*spiritualité du savoir*) a praxou pravdy subjektu do onoho druhého aparátu subjektivity, ktorý je náš vlastný a ktorý sa riadi otázkou poznania subjektu ním samým (*connaissance du sujet par lui-même*) a poslušnosťou subjektu voči zákonom. V skutočnosti žiadny z týchto dvoch problémov (poslušnosť voči zákonom, sebazpoznanie subjektu) nebol zásadný a dokonca nebol ani prítomný v antickom myslení a kultúre. Dôležitá bola *spiritualita vedenia* («*spiritualité du savoir*») a *prax a skúška pravdy* («*pratique et exercice de la vérité*»). Takto by sme mali podľa mňa pristupovať k otázke *askésis*.“¹⁴⁰

Exkurz: Aischinov *Alkibiadés*

Na tomto mieste si dovoľím krátku historickú odbočku, ktorá súvisí s našou témou. Foucault v zhode s dobovými historikmi antickej filosofie posudzuje sókratovské dialógy takmer výlučne na základe Platónových textov z raného a stredného obdobia.¹⁴¹ Jeho Sókratés v podstate kopíruje Sókrata Platónovho. Posledné dekády intenzívneho skúmania v sokratike, t. j. v širokom hnutí mysliteľov ovplyvnených Sókratom, však ukázali, že žáner „sókratovských rečí“ (gr. *logoi Sókratikoi*) mal viacero podôb, pričom

¹³⁹ F. Gros (Situation du cours, s. 510) cituje Foucaultove slová z nepublikovaného rukopisu *Gouvernement de soi et des autres*. O niečo nižšie píše Foucault o dlhom procese, ktorý obracia naučený, opakovaný a prijatý *logos* na spontánnu formu konajúceho subjektu.

¹⁴⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 304-305.

¹⁴¹ Foucault analyzuje okrem *Alkibiada I.* niekoľko Platónových dialógov, na základe ktorých hovorí o Sókratovi: *Obrana Sókrata*, *Kritón*, *Faidón*, *Lachés*, *Gorgias*, *Faidros*.

niektoré z nich ovplyvňovali helenistické myslenie v oveľa väčšej miere než Platónove dialógy. Zachovali sa nám súvislejšie (Xenofón) i fragmentárnejšie (Aischinés, Faidón) pasáže z týchto textov. Jeden z nich, Aischinov dialóg *Alkibiadés*, by asi zaujal aj Foucaulta, keby ho poznal.¹⁴² Jeho témou je totiž starosť o seba, ktorú Aischinov Sókratés problematizuje odlišným spôsobom ako Sókratés Platónov, ktorému venuje Foucault vo svojich prednáškach hlavný priestor, pokiaľ ide o klasické grécke myslenie 4. stor. pred Kr.¹⁴³

Štruktúru Aischinovho *Alkibiada* dokážeme rekonštruovať pomerne dobre na základe zachovaných správ a zlomkov.¹⁴⁴ Stručne naznačím obsah dialógu a potom sa pozrieme bližšie na spôsob problematizácie starosti: Sókratés stretne v Lykeiu mladučkého Alkibiada a začnú sa rozprávať. Zozačiatku sa Alkibiadés považuje za šťastného (gr. *eudaimón*), lebo je bohatý a má vznešený pôvod (*genos*), ktorý ho predurčuje zaujať významné miesto v obci. Alkibiadovo sebavedomie sa postupne oslabuje a nakoniec ho nahradí úplne opačný pocit. Sókratés dokazuje (pričom používa vyvracanie, *elenchos*, podobne ako Platónov Sókratés), že Alkibiadés je v skutočnosti chudák (*athlios*) a človek neznalý (*amathés*) v etických veciach. Alkibiadés namieta proti potrebe starosti o seba, proti užitočnosti zdatného konania, proti dôležitosti vedenia – argumentuje, že viacerí politici dosiahli obdivu-

¹⁴² Poznamenajme, že v čase, keď Foucault robil svoje analýzy antických textov, takmer nikto sa systematicky nezaoberal sókratovským hnutím. Prvé kritické vydanie Aischinových zlomkov vyšlo r. 1990 zásluhou G. Giannantonioho (*Socratis et Socraticorum Reliquiae*), teda 6 rokov po Foucaultovej smrti. Prvé preklady týchto zlomkov do svetových jazykov vyšli nedávno.

¹⁴³ Mám na mysli predovšetkým Foucaultovu interpretáciu starosti o seba v *Alkibiadovi I.*, ktorý sa pripisuje Platónovi, ale autorstvo tohto dialógu nie je isté.

¹⁴⁴ Porov. zl. SSR VI A 46 – SSR VI A 50 (odkazy na zlomky podľa Giannantonioho edície); H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 99-103; K. Döring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, s. 16-30; C. Kahn, *Aeschines on Socratic Eros*, s. 87 – 106; K. Lampe, „Socratic Therapy“ from Aeschines of Sphettos to Lacan, s. 194-199; J. Cepko – A. Kalaš – V. Suvák, *Aeschines fragmenta / Aischinove zlomky*, s. 94-136.

hodné výsledky prirodzene (*fysei*), hoci nemali žiadne vedenie. Odvoláva sa pritom na Themistokla. Sókratés vycíti, že Alkibiadés v skutočnosti žiarli na slávneho aténskeho stratéga, a rozhodne sa použiť rovnaký príklad, keď položí otázku, kto je „dokonalý muž“ (*kalos kagathos*)? Elenktickým dokazovaním vedie Alkibiada k tomu, aby uznal, že Themistoklés konal zdatne na základe vedenia (*epistémé*). Zároveň vysvetľuje, že Themistoklés nadobudol zdatnosť postupne, lebo v mladosti konal chybné. Sókratés dospieva k bodu, ktorý poznáme z viacerých *Sókratikoí logoi*: nevedomému človeku (*amathés*) nepomôže ani šťastná náhoda (*tyché*) – každý prospieva iba vďaka zdatnosti svojho konania a zásluhou permanentnej starosti o seba. Alkibiadés nakoniec musí uznať svoju porážku.

Niektoré časti dialógu poznáme vďaka objavu *Oxyrhynského papyrusu*.¹⁴⁵ Sókratés v nich argumentuje, že Themistoklés nedosiahol to, čo chcel, prirodzeným spôsobom (*fysei*), ako predpokladá neskúsený Alkibiadés (čím chce obhájiť svoje schopnosti pre rolu vodcu Aténčanov). Themistoklés sa stal veľkým mužom možno preto, že sa mu nedarilo v mladosti, ale najmä vďaka *epistémé*, ktorú získal učením a trvalou starosťou o seba (*epimeleia heautú*). Z jednotlivých formulácií Sókratovej reči vyplýva, že *epistémé* je výsledkom systematického cvičenia, a nie teoretického nahliadnutia (ako by sme to predpokladali u Sókrata Platónových stredných dialógov).

Pre nás je zaujímavá záverečná pasáž celej rozpravy. Sókratovo dokazovanie vyúsťuje do záveru, že chýbajúci nie je Themistoklés, ako sa nazdáva Alkibiadés, ale domýšľaví ľudia, medzi ktorých patrí aj Alkibiadés. Na základe správ z Cicerona a Augustína vieme, že Alkibiadés sa v jednej fáze rozhovoru rozplače – zrejme po Sókratovej reči, ktorá ukazuje, aký úbohý je Alkibiadés v porovnaní s veľkým Themistoklom.¹⁴⁶ Alkibiadés následne žiada Só-

krata, aby ho zbavil zlého charakteru a pomohol mu k zdatnému konaniu.¹⁴⁷ V zlomku z Aelia Aristida sa nám zachoval citát z tejto časti rozpravy:¹⁴⁸ Sókratés Alkibiada „núti, aby plakal celý zrotený s hlavou zloženou na kolenách, lebo ani zďaleka nezískal takú duševnú prípravu (*paraskeuén*) ako Themistoklés“.

Aischinov *Alkibiadés* načrtáva chápanie starosti o seba, ktorá sa zakladá na neprerušovanom celoživotnom úsilí o utváranie vlastného života. Navyše hovorí o potrebe „prípravy pre život“ (*paraskeuē*), ktorá je základom budúcej *askésis* („cvičenia seba samého“). Na základe tohto dialógu sa ukazuje, že *epimeleia heautú* mohla mať už v klasickej dobe charakter, ktorý Foucault pripisuje až neskorším helenistickým školám.¹⁴⁹ V Aischinovom *Alkibiadovi* nájdeme aj ďalší dôležitý aspekt, ktorý Foucault prisudzuje neskorším konceptom estetiky existencie: starosť o seba sa zameriava v oveľa väčšej miere na činnosť utvárania seba samého než na výsledky tejto činnosti, akým je napríklad poznanie seba samého. V jednej časti rozpravy sa Sókratés priznáva Alkibiadovi, že nemá žiadnu náuku (*mathéma*) ani umenie (*techné*), ktorým by mu vedel pomôcť a svoj vzťah k mladíkovi pripodobňuje k láske (*erós*), avšak bez homoerotických náznakov, lebo zmyslom sókratovskej lásky je výchova (*paideia*) – Sókratovým cieľom je učiť Alkibiada lepším (*beltió poiésai*).¹⁵⁰ Aelius Aristides cituje Sókratove slová:¹⁵¹

„Keby som si myslel, že môžem byť nejakým umením (*techné*) prospešný, sám by som sa obvinil z veľkej nerozumnosti (*mória*).

¹⁴⁶ Cicer., *Tusc. disp.* III 32,77; August., *De civ. Dei.* XIV 8.

¹⁴⁷ Cicer., *Tusc. disp.* III 32,77-8 [= SSR VI A 52].

¹⁴⁸ Ael. Aristid., *De quatt.* 576-577 [= SSR VI A 51].

¹⁴⁹ Poznamenajme, že v antike jestvovala silná tradícia, ktorá považovala Aischinovo stvárnenie Sókrata za najvernejší obraz historického Sókrata (zl. SSR VI A 16, VI A 23 atď.).

¹⁵⁰ Ael. Aristid., *De rhet.* I 61-64 [= SSR VI A 53]. O foucaultovské čítanie Aischinových dialógov sa pokúša napr. Kurt Lampe, *Rethinking Aeschines of Sphettus*, s. 61-81.

¹⁵¹ SSR VI A 53. Slovenský preklad Andreja Kalaša som mierne upravil s ohľadom na terminológiu; porov. J. Cepko – A. Kalaš – V. Suvák, *Aeschines fragmenta / Aischinove zlomky*, s. 127.

¹⁴⁵ Porov. *Pap. Oxyr.* 1608 [= SSR VI A 48].

Za týchto okolností som však nadobudol presvedčenie, že mi to bolo dané nejakým božím údelom (*theia moira*), aby som mohol čeliť Alkibiadovi. (...) Veď mnohí chorí sa uzdravili nielen ľudským umením (*anthrôpiné techné*), ale aj vďaka božiemu údelu. Ľudské umenie uzdravilo všetkých, ktorých liečili lekári. Šťastný osud zoslaný bohmi (*theia moira*) zasa lieči prostredníctvom túžby (*epithymia*), ktorá vedie ľudí k tomu, čo im má prospieť. (...) Láska (*erôs*), ktorou som sa zaľúbil do Alkibiada, mi umožnila zažiť niečo veľmi podobné ako sa stáva bakchantkám. Keď ich zachváti božské nadšenie, dokážu čerpať nie vodu, ale med a mlieko zo studní, ktoré zostávajú pre ostatných ľudí celkom suché. A naozaj, skutočne som nemal žiadne poznatky, ktoré by som mohol niekomu odovzdať a takto byť užitočný. Napriek tomu som bol presvedčený o tom, že iba jednoduchým stretávaním s ním by som ho mohol urobiť pôsobením lásky lepším.“

Na základe Sókratových slov môžeme usudzovať, že Aischinés rozlišuje medzi dvomi typmi výchovy: jeden sa zakladá na umení (*techné*) a na poznatkoch (*mathémata*), druhý na láske (*erôs*). Sókratovská výchova pomocou lásky (*dia to eran*) sa líši od činnosti založenej na *techné*, napríklad od toho, ako liečia svojich pacientov lekári, ktorí ovládajú lekárske umenie (*techné iatriké*). Čo ale symbolizuje láska, ktorú Aischinov Sókratés stavia do protikladu s *techné*? Je to akási *atechnia* zbavená akejkoľvek rozumnosti? Asi nie. Protiklad medzi znalcami a Sókratom spočíva zrejme na niečom inom: Ak umelec (*technitês*), znalec, akým je lekár, dokáže vyliečiť na základe svojich lekárskech poznatkov (spravidla) všetkých, tak božský osud pôsobí iba na niektorých. Protiklad medzi znalcami v oblasti výchovy a Sókratom však môže spočívať aj na niečom, čo súvisí s rôznymi prístupmi k starosti o seba. Sókratés neprivádza Alkibiada k potrebe starosti o seba na základe poznania, ktoré je dostatočným dôvodom na to, aby zmenil svoj život, ale uvádza príklad Themistokla, aby na jeho životnom osude ukázal, že bez starosti o seba by sa nestal tým, čím sa stal a čím by sa

chcel stať aj Alkibiadés. Sókratés uvádza Themistoklovu prax starosti (ako cvičenia seba samého), čím vlastne privádza Alkibiada k tomu, aby si takúto prax osvojil aj on sám vo vzťahu k svojmu životu. Sókratés nepôsobí na Alkibiadovo poznanie, ale aktivuje jeho vnútorné pudenie (*epithymia*) k zdatnému konaniu: Ak sa dokážeš pomocou rôznych asketických praktík vyrovnáť so životnými situáciami, podobne ako to urobil Themistoklés, staneš sa lepším človekom a dosiahneš všetko, čo chceš. Alkibiadés poučený Sókratovou rečou zatúži po tom, aby sa stal lepším človekom. Robí tak nielen z náklonnosti (či lásky) k Sókratovi, ale aj preto, lebo už vie, kým chce byť.¹⁵²

Na záver by sme mohli urobiť krátke porovnanie. Aischinés používa vo svojom *Alkibiadovi* elenktické dokazovanie, ktoré patrí k hlavným znakom Sókratových argumentačných stratégií v raných Platónových dialógoch. Takisto požiadavka starosti o seba ako zásadná úloha v živote človeka – oveľa dôležitejšia než starosť o peniaze, česť a slávu – stojí v centre pozornosti obidvoch Sókratov, ktorí sa ocitli v úlohe vychovávateľov Alkibiada. No aj napriek týmto vonkajškovým podobnostiam je medzi nimi zásadný rozdiel. Kým Platónov Sókratés nabáda nevzdelaného Alkibiada k novému poznaniu, k poznaniu podstaty duše, ktoré mu má otvoriť oči a obrátiť ho k starosti o seba, tak Aischinov Sókratés ponúka Alkibiadovi namiesto poznania lásku a túžbu. Platónov aj Aischinov Sókratés sa zhodne priznávajú k vlastnému vedomiu nevedenia, ale kým u Platóna je nevedenie súčasťou dialektickej hry, ktorá nás núti k hľadaniu „spoločného poznania“, u Aischina sa spája s asketickými praktikami, ktoré vytvárajú ako celok to, čo by sme mohli nazvať *epimeleia heuatú*. V tomto

¹⁵² Bližšie pozri J. Cepko, *Od konfliktu k zdatnosti. Aischinés a sokratovská výchova*, s. 28-39; A. Kalaš, Z. Zelinová, *Alkibiadov pedagogický Eros?*, s. 13-27; F. Škvrnda, *Sokrates a Tēlauges – Aischinova sokratika medzi platonizmom a kynizmom*, s. 40-51; L. Flachbartová, *Sokrates, Aischinés a sokratovský dialóg*, s. 52-63.

zmysle sa Platónovo chápanie „starosti o seba“ zásadne líši od Aischinovho, ktoré má viacero spoločných znakov s neskoršími helenistickými prístupmi k starosti.

Exkurz: Pyrrhónska skepsa

Uvediem ešte jednu historickú poznámku o Pyrrhónovi, ktorá je zaujímavá tým, že sa viaže na obdobie raného helenizmu, pričom vykazuje znaky, ktoré Foucault pripisuje mysliteľom pôsobiacim o niekoľko storočí neskôr. Pyrrhón a jeho skeptickí nasledovníci obhajujú postoj, ktorý vyjadruje zaujímavým spôsobom vzťah medzi konaním a myslením: čím zdatnejšie konáme, tým viac rozumieme, prečo je zdatné konanie správne, ale vzťah medzi konaním a rozumením nemôžeme otočiť, t. j. nemôžeme zdatnosť konania založiť na pravdivom poznaní. Pyrrhónovci (na rozdiel od neskorších stoikov) nepotrebujú *dogmata* na to, aby konali zdatne. Foucaulta by táto okolnosť zrejme zaujala, keby na ňu narazil, lebo práve oblasť *dogmata* bude viesť k myšlienke všeobecne prijateľných princípov morálky. Aj keď stoici obhajujú individuálny charakter etiky mudrca, myšlienka „povinností“ a „náležitých činov“ otvorí cestu k univerzálne chápanej morálke, ktorú presadia raní kresťania, a to s pomocou stoických a novoplatónskych argumentov. Foucault by mohol nájsť v Pyrrhónovi príklad mudrca, ktorý koná správne bez ohľadu na pravdivosť alebo nepravdivosť svojho poznania, avšak s trvalým nárokom na skúmanie. Pyrrhón by mal v tomto zmysle blízko ku kynikom, ktorým Foucault venuje svoj posledný kurz *Odvaha k pravde*.

Starovekí skeptici hovoria, že Pyrrhón zasvätil seba aj ostatných do skepsy oveľa zreteľnejšie než ktokoľvek pred ním – vďaka nemu sa stal skepticizmus celkovým postojom, a nie iba kritikou určitej formy dogmatizmu.¹⁵³ Už z tejto nenápadnej poznámky Sexta Empeirika vyplýva, že pyrrhónsku skepsu nevy-

medzuje argumentácia namierená proti rôznym formám dogmatizmu, ale niečo iné.¹⁵⁴

Pyrrhón patrí k filozofom, ktorí po sebe nezanechali žiadny spis. Podobne ako Sókratés a mnoho ďalších starovekých mysliteľov. V súčasnosti by sme si len ťažko predstavili filozofa, ktorý by nepísal, neobhajoval nejaké učenie, nehlásal nejaké idey. Pyrrhón neobhajoval svoje učenie v spisoch, ale aj napriek tomu ho považovali za jedného z najväčších filozofov antiky. Nevieme, prečo Pyrrhón nepísal, ale jedným z dôvodov mohla byť obava, že akékoľvek vysvetľovanie filozofického postoja by sa nevyhlo určitej forme dogmatizmu. V Pyrrhónovi treba vidieť človeka, ktorý svoju filozofiu žije a jeho život sa stáva príkladom pre ostatných.

Aký je to život? Stručne ho opíšeme na základe toho, čo sa nám zachovalo u doxografov: Pyrrhón pochádzal z chudobných pomerov. Spočiatku si zarábal na živobytie maľovaním. K filozofii ho priviedli Démokritove spisy a prednášky Stilpónovho žiaka Brysóna. Študoval u viacerých aténskych filozofov, neskôr sa pridal k Anaxarchovi, ktorý sprevádzal Alexandra Veľkého na výprave do Ázie – tam sa mohol stretnúť s indickými „nahými mudrcmi“ (gr. *gymnosofistai*) a perzskými „mágmi“. Po návrate domov sa usadil neďaleko Élidy. Na rozdiel od Sókrata a jeho nasledovníkov vyhľadával skôr samotu než spoločnosť. Aj keď ho obkolesovali viacerí obdivovatelia, nezaložil „školu“ a nevychoval si „nasledovníkov“. Nebol teda Učiteľom, ktorý by chcel odovzdávať svojim žiakom nejaké hlbšie poznanie o živote. Doxografické správy uvádzajú, že miestni obyvatelia si Pyrrhóna vysoko vážili – ustanovili ho za veľkňaza a na jeho počesť oslobodili filozofov od daní.¹⁵⁵ Na základe tejto a ďalších správ môžeme usudzovať,

¹⁵³ Porov. zl. 40 Decleva Caizzi zo Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* I 7.

¹⁵⁴ Poznamenajme, že slovo „skeptik“ (gr. *skeptikos*) neoznačuje niekoho, kto pochybuje o možnosti pravdivého poznania, ale toho, kto „starostlivo skúma“; skeptik sa síce zdržiava úsudkov o veciach, ale nikdy neprestáva skúmať; porov. Sext., *Pyrrh. hypot.* I 1-3; I 12.

že prívrženci skepticizmu žili veľmi skromne (podobne ako kynici) a pre ostatných ľudí sa stali vzormi dobrého života – vzormi, ktoré nebolo ľahké nasledovať, lebo tento spôsob života si vyžadoval neustále cvičenie, čo sa v prípade skeptikov spájalo s neustálym skúmaním.¹⁵⁶

O Pyrrhónovi (podobne ako o kynikovi Diogenovi) sa nám zachovali rôzne biografické anekdoty. Sú dvojakého druhu. Jedna skupina správ vykresľuje Pyrrhóna ako človeka, ktorý vychádzal z presvedčenia o neuchopiteľnosti vecí (*akatalépsia*) a dôsledne dodržiaval zásadu, že sa musíme zdržať akýchkoľvek úsudkov (*epoché*).¹⁵⁷ Pyrrhón sa vraj ničomu nevyhýbal a čelil všetkému, čo mu prišlo do cesty, či už to boli vozy, kopce, psy a nič nezve-roval na rozhodnutie zmyslom. Ochraňovať ho museli žiaci, ktorí ho všade sprevádzali. Keď si však predstavíme človeka, ktorý sa musí neustále spoliehať na pomoc svojich žiakov, povieme si, prečo by ho mali považovať skôr za mudrca než za šialenca? Druhá skupina správ vykresľuje úplne iný typ skeptika: Hoci sa Pyrrhón zdržiaval úsudkov, v praktickom živote si počínal tak, že sa riadil vlastnými inštinktmí a intuitívnou vierou v dobré konanie; žil umiernené, skromne, pokojne a požíval veľkú úctu od svojich spoluobčanov, ktorej by sa asi nedočkal onen „notorický pochybovač“.¹⁵⁸ Zdá sa, že obidva obrazy Pyrrhóna sú značne prehnané. Oveľa pravdepodobnejšie by mohli byť správy, podľa ktorých sa Pyrrhón pohyboval v akomsi strede medzi týmito extrémami. Napríklad táto správa hovorí:

„Pyrrhón žil v bratskej láske so svojou sestrou, pôrodnou babou (...); chodil na trh predávať sliepky a prasiatka, ak nejaké mali, a bez hanby čistil dom; aj sviňu vraj umýval vlastnou rukou, natoľko mu to bolo ľahostajné. Keď sa raz kvôli svojej sestre rozčúľil, (...) a keď mu to ktosi vytkol, vyhlásil, že v prípade ženy sa nemusí preukazovať ľahostajnosť. A keď sa raz na Pyrrhóna vyrútil pes a ktosi mu vytkol, že sa zľakol, odvetil, že je ťažké úplne sa vyzliecť z človeka. Proti ťažkostiam je vraj najskôr možné bojovať činmi, ak to však nie je možné, aspoň silou rozumu. Hovorí, že keď mu na nejakú ranu prikladali dezinfekčné prostriedky, rezali ju a vypaľovali, nepohol ani brvou.“¹⁵⁹

V tomto umiernenom portréte sa filozof nedokáže úplne zbaviť vlastnej prirodzenosti (konvenčných súdov, ľudských vášní a zmyslových vnemov) – uvedomuje si ohraničenosť skeptického postoja a robí praktické ústupky voči tomu, čo sa mu ukazuje vďaka rozumovému skúmaniu ako nerozhodnuteľné. Skepsa teda nemusela znamenať pre Pyrrhóna konečný postoj, ale skôr akúsi skúšku, cestu k dobrému životu.

Súčasťou tejto skúšky mohlo byť cvičenie sa v ľahostajnosti (indiferentnosti).¹⁶⁰ Viaceré anekdoty sa zaoberajú tým, ako sa Pyrrhón nezaťažoval vecami, ktoré by vadili iným ľuďom v jeho postavení: upratoval domácnosť, vlastnými rukami umýval prasa (čo znamená, že robil prácu otroka), chodil na trh predávať sliepky (t. j. robil prácu ženy) a tak ďalej. V každej situácii zachovával rovnaký postoj. Jedna anekdota uvádza, že keď ho niekto opustil uprostred reči, dokončil ju sám pre seba.¹⁶¹ Diogenés Laertský pripomína Pyrrhónovu výbušnú povahu v mladosti, čo by naznačovalo, že jeho pokojné správanie bolo až výsledkom dlhodobého cvičenia. Keď raz Anaxarchos (Pyrrhónov druh

¹⁵⁵ Porov. zl. 11 Decleva Caizzi z Diog. Laert. IX 64. Porov. tiež Pausaniové zápisky z ciest (*Graec. Descr.* VI 24, 5, 9-11 = zl. 12 Decleva Caizzi), že Pyrrhóna si ctili spoluobčania za jeho spôsob života – dali mu vytesať sochu a postavili mu mohylu za mestom na mieste nazývanom Petra.

¹⁵⁶ Porov. zl. 11 Decleva Caizzi. Sextos hovorí (*Pyrrh. hypot.* I 16-17), že ak by sme chceli nazvať skepticizmus „školou“ (gr. *hairésis*), nemali by sme sa naňho dívať ako na súbor názorov, ale ako na spôsob života, ktorý sa riadi rozumnými princípmi v zhode s tým, čo sa skeptikom javí.

¹⁵⁷ Zl. 1A Decleva Caizzi z Diog. Laert. IX 61; zl. 6 Decleva Caizzi z Diog. Laert. IX 62 atď.

¹⁵⁸ Porov. zl. 14 Decleva Caizzi.

¹⁵⁹ Zl. 15A-B Decleva Caizzi z Diog. Laert. IX 66-67.

¹⁶⁰ Porov. Cicer., *Acad.* 2.130 [= zl. 69A Decleva Caizzi].

¹⁶¹ Diog. Laert. IX 63.

a učiteľ) spadol do bahna, Pyrrhón šiel ďalej akoby sa nebolo nič stalo – niektorí mu to vytýkali, ale Anaxarchos sa Pyrrhóna zastal za prejavenu ľahostajnosť.¹⁶² Aj táto anekdota svedčí o tom, že Pyrrhón sa systematicky cvičil v ľahostajnosti.¹⁶³ Podľa Timónových slov získal pevnú vládu nad tým, čo ostatných ovládalo, t. j. nad pocitmi, mienkami a zbytočnými zákonmi.¹⁶⁴ Mudrc sa podriaďuje iba vlastným zásadám a zákonom. Takýto postoj pôsobí individualisticky, ale iba navonok. Príhoda vyrozprávaná Poseidóniom ukazuje Pyrrhóna v inom svetle: Raz sa plavil na lodi a jeho spolucestujúci boli znepokojení kvôli búrke – iba Pyrrhón zachovával pokoj a snažil sa posilniť ich skleslé duše – ukázal na prasiatko, ktoré pokojne žralo, a povedal, že takúto neotrasiteľnosť by mal zachovávať aj rozumný človek.¹⁶⁵

Jedna z najstarších zachovaných správ hovorí, že Pyrrhón považoval rozhovor so sebou samým za dôležité etické cvičenie: „Keď ho raz pristihli, ako hovorí sám so sebou, a opýtali sa ho, prečo to robí, odpovedal, že sa cvičí byť dobrým človekom (gr. *meletan chrēstos einai*).“¹⁶⁶ Cvičiť sám seba, aby som sa mohol stať lepším človekom, odkazuje na sókratovské rozhovory, ktoré viedli účastníkov k potrebe neustálej starosti o seba (v správe sa objavuje aj sloveso odkazujúce na sókratovskú starosť, *meletē*). Rozhovory so Sókratom sa odohrávali medzi dvomi alebo viacerými účastníkmi, no ich zmyslom bolo, aby sa každý z nich naučil viesť takýto rozhovor sám so sebou, t. j. aby ho viedol vo svojej duši. Sókratovský rozhovor mal byť cvičením seba s pomocou

Sókrata, cvičením v tom, čo sa raz bude odohrávať v duši, ktorá je schopná viesť rozhovor sama so sebou. Filozofia pochopená ako cvičenie seba samého, ako práca zameraná na zmenu životného štýlu, spája Pyrrhóna so sókratovskou tradíciou myslenia a činí z neho zvláštneho nasledovníka sókratovskej etiky. A to aj napriek určitému rozdielu medzi tým, aký zmysel dáva rozhovorom Sókratés, keď núti svojich blízkych k starosti o seba, a Pyrrhón, ktorý sa cvičí v ľahostajnosti.

Pyrrhón obhajoval osobitý postoj k šťastnému životu bez toho, aby sa odvolával na nejaké učenie. V tejto súvislosti hovorí Timón o nepredstaviteľnom pokoji, ktorý sprevádzal jeho Majstra, čo by naznačovalo, že pokojne prežitý život bol pre Pyrrhóna synonymom blaženosti.¹⁶⁷ Na Pyrrhóna sa dívali jeho súčasníci ako na filozofa, ktorý nie je teoretikom skepsy, ale praktickým filozofom, či presnejšie praktizujúcim skeptikom.

Všetky naznačené charakteristiky Pyrrhónovho spôsobu života ukazujú, že z hľadiska Foucaultovej genealógie starosti o seba by mohol byť Pyrrhón zaujímavým príkladom filozofa, ktorý nezakladá svoj vzťah k „vlastnému ja“ na „spoločnom poznaní“ (ako Sókratés), ale na skúsenosti, ktorá sa rodí z neustáleho skúmania. Pyrrhónova skepsa by mohla byť akýmsi medzistupňom medzi sókratovskou starosťou o seba a druhých a estetikou existencie, ktorú Foucault nachádza až u filozofov cisárskej doby.

* * *

Naznačené historické exkurzy nespochybňujú Foucaultove analýzy. Genealógia nemusí postupovať v histórii systematicky – oveľa dôležitejšia je problematizácia našej súčasnej situácie než historická presnosť (ktorá je koniec koncov ilúziou historikov).

¹⁶² Porov. zl. 60 a 61A-D Decleva Caizzi z Diog. Laert. IX 64-65; Sext. Emp., *Adv. math.* I 305; II 1.

¹⁶² Porov. Diog. Laert. IX 63.

¹⁶³ Diogenés Laertský hovorí, že Pyrrhón sa cvičil v indiferentnosti voči veciam predovšetkým činmi a keď to nebolo možné, tak aspoň rozumom (Diog. Laert. IX 67). Plútarchos (*Quom. quis suos in virt. sen. prof.* 82F) zasa hovorí, že Pyrrhón dospieval k citovému pokoji (gr. *apatheia*) vďaka rozumu a filozofii.

¹⁶⁴ Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV 18, 19, 3-6 [= zl. 58 Decleva Caizzi].

¹⁶⁵ Diog. Laert. IX 68.

¹⁶⁶ Správa pochádza pravdepodobne od Timónovho súčasníka, Antigona z Karysta, takže by sa mohla zakladať na historicky najstarších svedectvách o Pyrrhónovom živote (porov. Diog. Laert. IX 62).

Napriek tomu, že sa dokážeme pozrieť kriticky na Foucaultovo skúmanie starosti o seba v klasickej dobe, jeho analýzam nemôžeme uprieť jednu dôležitú vec: Poznanie seba samého, ktoré podľa presvedčenia prevažnej časti moderných historikov charakterizuje klasickú grécku filozofiu, nemusí mať historický základ v antickom myslení, ale môže sa opierať o to, ako pristupuje moderná filozofia k vlastnej tradícii. Foucaultove analýzy narušujú spôsoby, akými čítame antické texty, čím otvárajú priestor pre iné čítanie našej tradície, a tým aj pre iné chápanie toho, čím sme a čím nie sme vo vzťahu k tradícii, ku ktorej sa hlásime. Vedomie odlišnosti, vedomie odstupu je pre Foucaulta dôležitým impulzom pre hľadanie nových podôb etiky v súčasnom svete.

Čo ukazuje Foucaultovo genealogické skúmanie *epimeleia heautú*? Predovšetkým musíme mať na zreteli, že starosť o seba je jedným z modov subjektivácie, presnejšie ide o klasický grécky spôsob vzťahovania sa na seba samého, ktorý sa rozvinie do estetiky existencie, a tú zase nahradia kresťanské mody subjektivácií. Z genealogického štúdia starosti sa môžeme poučiť dvojakým spôsobom: 1. Mody subjektivácií sa menia, takže „starosť o seba“ je pre nás už len dávnym pripomenutím toho, ako si starovekí vzdelanci vytvárali vzťah k sebe samým a dnes nemá zmysel oživovať niečo, čo sa zrodilo a udržiavalo v úplne odlišných sociálnych, politických či kultúrnych vzťahoch. 2. Genealogické štúdium subjektu zároveň ukazuje, že starosť o seba patrí do západnej tradície myslenia, že vzťah k sebe samému sa stále utvára, aj keď je dnes možno sofistikovanejšie prepletený so vzťahmi moci a vedenia. Snaha vytvárať alebo meniť svoju subjektivitu bola a zrejme aj zostane súčasťou úsilia jednotlivca o odlišnosť. Foucault hovorí, že pochopiť mocenské vzťahy znamená analyzovať formy odporu. Dnešné zápasy s autoritami moci a vedenia problematizujú (okrem iného) status jednotlivca: na jednej strane potvrdzujú právo jednotlivca na odlišnosť a vyzdvihujú všetko, čo činí jednotlivca skutočne jednotlivcom; na strane druhej úto-

čia na všetko, čo pretrháva väzby jednotlivca s ostatnými členmi komunity (to núti jednotlivca k návratu k sebe a zväzuje ho obmedzujúcim spôsobom s jeho identitou). Nie sú to zápasy „za“ alebo „proti“ jednotlivcovi – ide skôr o zápasy proti „vládnutiu na základe individualizácie“. ¹⁶⁸ Tieto zápasy neútočia na mocenské inštitúcie alebo na mocných oligarchov, ale na techniky moci, ktoré sa uplatňujú v každodennom živote, keď kategorizujú jednotlivca, vnucujú mu zákon pravdy, ktorý musí on identifikovať a ostatní ho v ňom musia rozpoznať a tak ďalej. Dnešné zápasy sa vedú najmä proti formám podrobovania – proti submisivite subjektivity.

¹⁶⁸ M. Foucault, *Subjekt a moc*, s. 201.

3. ESTETIKA EXISTENCIE

Genealógia starosti o seba začína analýzou *Alkibiada I.*¹⁶⁹ Foucault nachádza v tomto dialógu tri podmienky, ktoré spoluurčujú povahu *epimeleia heautú*.¹⁷⁰ 1. starosť o seba prislúcha mladým aristokratom, ktorí chcú zaujať príslušné politické postavenie v obci; 2. starosť o seba je zárukou toho, že mladí aristokrati správne uplatnia moc, ktorú raz dostanú do svojich rúk; 3. podstatnú časť starosti o seba tvorí sebaopoznanie – starať sa o seba znamená poznať sám seba. Všetky tri podmienky starosti – ako ich tematizuje *Alkibiadés I.* – sa v nasledujúcich storočiach vytratia z pozornosti filozofov, čo povedie k novému poňatiu starosti o seba.

Pôvodné sókratovské úsilie o vnútornú, duševnú premenu, ktoré je v *Alkibiadovi I.* podmienkou politickej starosti, sa počas helenizmu transformuje do všeobecnej témy, ktorú prijímajú za svoju takmer všetky filosofické školy.¹⁷¹ Proces transformácie sprevádza ústup dialogického charakteru skúmania – namiesto protreptických textov začnú prevládať texty preskriptívne. Nové chápanie starosti prinesie rozšírenie jej významu z politickej oblasti na celok života, na *éthos*.¹⁷² Kým Sókratés v *Alkibiadovi* zameriava starosť na mladíkov túžiacich po politickej kariére, Epi-

¹⁶⁹ Foucault pripomína (*L'Herméneutique du sujet*, s. 71-72) diskusiu o autenticite tohto dialógu, ale viac ho zaujíma jeho datovanie.

¹⁷⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 79-80.

¹⁷¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 39.

¹⁷² M. Foucault, *Technologie de soi-même*, s. 192, 199-202.

kúros hovorí, že sa treba starať o seba počas celého života, musia to robiť starci aj mladíci.¹⁷³ *Epimeleia heautú* sa stáva samostatnou a dôležitou súčasťou etického prístupu k životu a rozvinie sa do „kultúry seba samého“ (lat. *cultura sui*; franc. *la culture du soi*): praktiky seba samého nadobudnú systematickejšie podoby, starosť o seba získa relatívnu samostatnosť, upevní sa vzťah medzi asketizmom a pravdou.¹⁷⁴ Jednoducho povedané, starosť o seba sa stane imanentnou súčasťou „umenia života“ (gr. *techné tú biú*).¹⁷⁵ Platónov pedagogický model starosti (zviazaný s dialektickou štruktúrou skúmania) nahradí lekársky model: starosť o seba sa začne chápať ako trvalá lekárska činnosť a človek sa ocitne v úlohe lekára seba samého, lekára svojej duše.¹⁷⁶

Foucault poukazuje v tejto súvislosti na výraz *therapeuein*, ktorý uprednostňujú helenistickí filosofi, keď chcú vyjadriť požiadavku neustálej starosti o seba.¹⁷⁷ Sloveso *therapeuein* môže znamenať: 1) službu, ktorú vykonáva služobník, aby uspokojil svojho pána; 2) povinnosti, ktoré sa viažu na uctievanie bohov; 3) lekársku starostlivosť, ktorú budú vzťahovať helenistickí filosofi na potrebu liečebnej starosti o dušu. Foucault tým podčiarkuje, že aj na úrovni terminológie môžeme zaznamenať určité rozdiely medzi klasickým a helenistickým prístupom k starosti o seba. S jeho názorom by sme mohli polemizovať, lebo takisto v sókratovských dialógoch sa používa lekársky model starosti – niekedy ako príklad analógie medzi starosťou o telo a starosťou

o dušu, inokedy ako miesto diferencie medzi lekárskou „starostlivosťou“ zameranou na liečbu chorobných stavov a etickou „starosťou“ zameranou na zmenu celkového štýlu života. Jednoducho povedané, sókratovci uplatňujú na filosofiu model *techné* preto, aby zdôraznili, že spomedzi všetkých *technai* má filosofická činnosť najbližšie k lekárstvu, no zároveň ukazujú, že filozofia sa líši od lekárstva, lebo jej dielom je celková zmena éthosu, a nie iba uzdravenie duše. Na obranu Foucaulta však treba poznamenať, že svojím poukazom sleduje niečo iné: filosofická starosť získa u helenistických filozofov výraznejší terapeutický charakter preto, lebo človek by si mal podľa nich uvedomiť, že východiskový stav jeho duše je chorobný.

Rôzne podoby systematickej požiadavky starosti o seba nájdeme u epikúrovcov (Epikúros, Filodémos), kynikov (Diogenés, Démétrios), stoikov (Seneca, Epiktétos), novoplatonikov či novopythagorovcov – to všetko vedie k tomu, že starosť o seba sa stane všeobecným kultúrnym fenoménom. Foucault pripomína maximu, ktorú formuluje stoik Musonius Rufus, že *ten, kto chce žiť bezpečne a zdravo, musí venovať sám sebe neustálu liečebnú starosť*.¹⁷⁸ Ďalším príkladom terapeutického chápania filosofie je Epiktétos, ktorý hovorí svojim žiakom, že k nemu neprišli preto, aby opravili svoje súdy, ale aby sa liečili.¹⁷⁹ Úlohou človeka je rozpoznať v sebe nemocného alebo ohrozeného nemocou (zlom) – vo väčšine prípadov ide o ťažšiu úlohu, než rozpoznanie nemoci tela.¹⁸⁰

¹⁷³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 10, 83.

¹⁷⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 83.

¹⁷⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 197.

¹⁷⁶ Porov. M. Foucault, *Pêche o sebe*, s. 73-74. Proces osamostatňovania starosti o seba povedie k oddeleniu riadenia seba od riadenia druhých, čo vyvolá krízu subjektivity; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 117. Foucault pristupuje ku guvernmentalite ako k súboru praktík, ktorých prostredníctvom si vytvárajú individua vzťah k sebe aj k druhým. V guvernmentalite sa spája etický moment (vzťah k sebe samému) s politickým (vzťah k druhým); porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 242.

¹⁷⁷ Foucault prisudzuje nesprávne termín *θεραπεύειν* Epikúrovi (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 10), ktorý píše v *Liste Menoikeovi* (Diog. Laert. X 122), že „nikto nie je ani málo, ani priveľmi zrelý na to, aby sa staral o zdravie svojej duše.“

¹⁷⁸ Zl. 36 Hense z Plútarcha; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 85. Foucault sa zaoberá podrobne analógiou medzi lekárstvom tela a terapiou duše v *Starosti o seba* (M. Foucault, *Pêche o sebe*, s. 74-79).

¹⁷⁹ Epictet., *Diss.* II 21, 12-22.

¹⁸⁰ Epictet., *Diss.* II 11,1.

Rozdiely

Rozdiely, ktoré nachádza Foucault medzi pôvodným sókratovsko-platónskym modelom pedagogickej starosti o seba a kultúrou seba samého, vysvetľuje pomocou nového charakteru technik vzťahovania sa na seba v 1. – 2. stor. po Kr.:¹⁸¹

1. Prax seba samého už nie je výhradne súčasťou výcviku, ale má výraznú kritickú funkciu – preto je užšie zviazaná s lekárstvom než s výchovným procesom a preto sa omnoho výraznejšie vzťahuje na život, na celok života (a nie iba na obdobie dosiahovania mužného veku). Staroba sa stane dôležitou, či dokonca najdôležitejšou fázou života, na ktorú pripravujú človeka praktiky seba samého uplatňované počas celého života. „Ak sa máte stať subjektom, musíte zostarnúť“ – hovorí Foucault.¹⁸²
2. Starosť o seba sa vyjadruje ako všeobecný a nepodmienený princíp (*un principe inconditionné*), čo znamená, že toto pravidlo môže uplatňovať ktokoľvek bez ohľadu na to, či spĺňa určité technické, odborné alebo sociálne predpoklady. Už neplatí zásada, že človek sa musí starať o seba preto, lebo je predurčený pre politickú dráhu. Jediným cieľom praxe seba samého je „vlastné ja“, ktoré ju uskutočňuje.¹⁸³ Na druhej strane platí, že hoci je princíp starosti o seba otvorený voči všetkým, uskutočňuje ho len úzka skupina ľudí. Zrejme preto sa pestuje starosť o seba predovšetkým v uzavretých spoločenstvách, ktoré majú dostatok voľného času (gr. *scholē*).¹⁸⁴ Vzťah k sebe samému je odteraz hlavnou úlohou praxe seba samého.¹⁸⁵

¹⁸¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 121-123.

¹⁸² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 122.

¹⁸³ Foucault si myslí (O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, s. 346), že tradícia starosti o seba kvôli sebe začína ešte v helenizme, konkrétne u epikúrovcov, teda oveľa skôr, ako časovo ohraničuje „zlatý vek“ kultúry seba samého.

¹⁸⁴ Foucault upozorňuje (*L'Herméneutique du sujet*, s. 123) na blízkosť týchto spoločenstiev k rôznym religióznym hnutiam doby; vo vzťahu k nim je starosť o seba akousi „vyprázdnenou formou spásy“ (*cette forme vide du salut*), ktorú musí filozofia naplniť nejakým obsahom.

Rozdiel medzi sókratovskou starosťou o seba a grécko-rímskou kultúrou seba samého vysvetľuje Foucault pomocou vzťahu k Druhému.¹⁸⁶ Platónov Sókratés pôsobí ako Vychovávateľ, ktorý učí pravdy, ukazuje, ako veci sú, vedie svojich žiakov k osvojeniu pravých životných zásad. V sókratovsko-platónskej výchove stoja na prvom mieste *nevedomosť* a *pamäť* – dva fenomény, ktoré umožňujú človeku preniknúť do ríše vedenia. Úlohou Sókrata je priviesť žiakov k vedomiu, že nevedenie je v skutočnosti neuvedomenie si toho, čo už vedia. V tomto zmysle vystupuje Sókratés ako Majster, ktorý vládne nad nevedomosťou a pamäťou.¹⁸⁷

V kultúre seba samého dochádza k obratu: Majster už nevládne nad pamäťou. Už nie je vedúci, ktorý vie to, čo iní nevedia. Už nie je vedúci, ktorý vie, ako má priviesť svojich žiakov k poznaniu, že v skutočnosti vedia to, čo nevedia. Majstrovstvo spočíva v niečom inom. Majster je „operátor“ (franc. *opérateur*) pôsobiaci priamo vo vnútri toho, čo by sme mohli nazvať snahou individua o ustanovenie seba samého ako subjektu.¹⁸⁸ Majster je sprostredkovateľ medzi individuum a jeho snahou ustanoviť sám

¹⁸⁵ Foucault hovorí na jednej strane, že estetika existencie je vecou osobnej voľby (M. Foucault, O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, s. 346), no zároveň konštatuje, že sa uplatňuje predovšetkým v spoločenstvách rovnako zmýšľajúcich ľudí, čo dáva starosti o seba význam sociálnej praxe.

¹⁸⁶ Foucault uvádza (*L'Herméneutique du sujet*, s. 126-129) ako príklady Senekov *List 52* a takisto začiatok jeho spisu *De tranquillitate*, ktoré pojednávajú o prechode zo stavu *stultitia* („bláznovstvo“, „hlúposť“) do stavu *sapientia* („rozumnosť“), t. j. do stavu, pre ktorý je charakteristická starosť o seba.

¹⁸⁷ Foucault pristupuje k Sókratovi z platónskej perspektívy (aspoň na tomto mieste), keď mu prisudzuje učenie o *anamnēsis*, ktoré rozpracoval Platón v tzv. prechodových dialógoch medzi raným a stredným obdobím (*Menón*, *Faidón*), ale stopy tohto učenia nenájdeme v dialógoch z raného („sókratovského“) obdobia. Platónsku teóriu *anamnēsis* nenájdeme ani v textoch ďalších Sókratových žiakov, hoci hovoria o „rozpomínaní“ (ako napr. Xenofónovo *Oikonomikos*).

¹⁸⁸ Foucault používa zámerne výrazy prebraté z lekárstva, aby zdôraznil analógiu medzi lekárskou starostlivosťou o telo a filozofickou starosťou o dušu: *démonstration*, *pulluler*, *opérateur* atď. Podobne sa vyjadrujú Gréci a Rimania cisárskej doby, keď hovoria o potrebe starosti o seba: „otvoriť vred“, „amputovať“, „odstrániť nadbytočné štavý“. Epiktetos dokonca hovorí, že učebňa filozofa je vyšetrovňa lekára, z ktorej sa nevychádza s veselou myslou, ale s bolesťami (Epictet. *Dissert.* III 23, 30; III 21, 20-24); porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 75-76.

seba ako subjekt. Majster nie je sókratovský Učiteľ, ale človek, ktorý ponúka pomocnú ruku. Majster nie je ten, kto zabezpečuje prenos vedenia z učiteľa na žiaka, ale ten, kto podáva ruku tomu, kto sa chce vymaniť z modu bytia, v ktorom sa nachádza. Činnosť Majstra je druhom operácie zameranej na modus bytia samotného subjektu, a nie na odovzdávanie vedenia, ktoré zbavuje subjekt nevedenia.

Foucault sa pýta, na čom sa zakladá aktivita Druhého, ktorá je nevyhnutná na to, aby subjekt mohol ustanoviť sám seba ako subjekt?¹⁸⁹ Táto aktivita by mala byť niečím viac než len výchovou. Operátorom, ktorý podáva pomocnú ruku, je samozrejme filosof. Foucault pripomína viacero textov demonštrujúcich, že filozofia má v období helenizmu a rímskeho cisárstva význam súboru princípov a praktík umožňujúcich človeku, aby sa mohol náležite starať o seba a druhých.¹⁹⁰ Tomuto chápaniu sa prispôbuje štruktúra helenistických škôl a vzťahy medzi Majstrom a žiakmi.

Kontrast medzi sókratovskou starosťou o seba a kultúrou seba samého vykresľuje Foucault pomocou rozdielnych priorít v usku-točňovaní starosti o seba: prioritou sa môže stať poznanie alebo cvičenie. Kým v klasickej kultúre je kľúčové poznanie, keď sa niekto chce stať dobrým občanom alebo dobrým manželom, v ci-sárskej dobe sú dôležitejšie cvičenia, ktoré uskutočňuje človek preto, aby získal kontrolu nad sebou v akejkoľvek oblasti.¹⁹¹ Ale tento kontrast neplatí absolútne – Foucault si uvedomuje, že po-znanie je nesmierne dôležité aj pre epikúrovcov, ktorých pova-

zuje za prvé hnutie opúšťajúce paradigmu klasickej doby: epikú-rovci nachádzajú priamu súvislosť medzi náležitou starosťou o seba a pochopením toho, ako sa dejú veci vo svete.¹⁹²

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že Platón prepojil vzťah k sebe samému so vzťahom k druhým tromi spôsobmi.¹⁹³ 1. Sta-rosť o seba je podmienkou toho, aby sa mohol človek starať o druhých – kľúčovú úlohu v tomto vzťahu zohráva sebaopozna-nie. Kathartický, očistný aspekt starosti (ako ho chápú napríklad novoplatonici) splyva s politickým. 2. Druhá podoba vzťahu sa zakladá na reciprocite. Ak sa niekto usiluje o dobro obce (a jeho úsilie vychádza zo starosti o seba), tak prospieva z dobrého stavu celej obce. V tomto zmysle je starosť o seba odmenou za spásu celej obce.¹⁹⁴ Človek pomáha sám sebe len do tej miery, do akej pomáha ostatným členom spoločenstva (na tomto princípe sa zakladá spravodlivé zriadenie v Platónovej *Ústave*). Skutočné se-bapoznanie vedie k záchrane celej obce – sám seba zachránim, keď zachránim obec. 3. Posledná podoba vzťahu medzi starosťou o seba a starosťou o druhých vychádza z nutného dôsledku: Vďaka starosti o seba duša poznáva to, čo je (svoju bytostnú pod-statu), a zároveň to, čo vie, resp. čo vždy vedela. Na tomto pri-ncípe sa zakladá sókratovsko-platónsky koncept rozpomínania (gr. *anamnēsis*).

V kultúre seba samého sa mení vzťah medzi starosťou o seba a starosťou o druhých.¹⁹⁵ „Vlastné ja“, o ktoré sa subjekt stará, už nie je jedným z prvkov. Nie je prvkom, ktorý privedie subjekt k inému prvku, napr. k Druhému alebo k Obci. „Ja“ je jediným

¹⁸⁹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 130.

¹⁹⁰ Porov. Musonius Rufus, zl. XIV Hense, s. 71; Dio Chrysost. *Orat.* 22 (*O mieri a vojne*) a *Orat.* 67 (*O filozofii*); Philodem., *Περὶ παρρησίας* (*O hovorení pravdy*); Epictet., *Diss.* III 22; II 26 atď.

¹⁹¹ Príkladom z obdobia klasickeho Grécka by mohol byť Xenofónov spis *O hospodárení*, ktorý vymedzuje rolu dobrého manžela na základe poznania: dobrý manžel musí poznať všetky svoje úlohy doma aj mimo domova; porov. M. Foucault, *Užívanie slasti*, s. 199-217. U Seneku alebo Epiktéta sú to rôzne cvičenia, ktorými človek posilňuje sebaovládanie v rôznych oblastiach; porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodicích se dila*, s. 356.

¹⁹² Porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodicích se dila*, s. 358-359.

¹⁹³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 169-170.

¹⁹⁴ Spása nemá v tomto kontexte kresťanský význam (byť zachránený a zaslúžiť si spásu), ale označuje prechod od zlého k dobrému, od nečistého k čistému apod. – spása je si-tuovaná na hranici medzi životom a smrťou, medzi morálnym a nemorálnym, medzi týmto a iným svetom atď.; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 174-176.

¹⁹⁵ Foucault poznamenáva (*L'Herméneutique du sujet*, s. 170), že jeden z najdôležitejších momentov v histórii praktík seba samého a možno aj v histórii antickej kultúry sa spája so zmenou nazerania na subjekt – s uvidením „vlastného ja“ (*de voir le soi*).

a konečným cieľom starosti o seba. „Vlastné ja“ vykonáva všetky činnosti výhradne na seba samom. V starosti o seba je „vlastné ja“ svojím predmetom i cieľom. Prax seba samého sa už netýka dvojice spojenej dialektickou láskou Majstra k žiakovi. Prax seba samého je prepojená s celou sieťou sociálnych vzťahov, v ktorých majstrovstvo v určitom zmysle pretrváva, ale okrem neho sú prítomné aj iné formy vzťahov. Subjekt sa nemusí starať o seba preto, aby mohol zaujať adekvátne politické postavenie v obci (ako v *Alkibiadovi I.*), ale musí sa starať o seba pre seba samého. Starosť o seba nie je nevyhnutným predpokladom preto, aby sa Markus Aurélius postaral o blaho svojej ríše. Dochádza k nenápadnej, ale dôležitej zmene v prístupe k starosti: Markus Aurélius rozumie tomu, že o blaho svojej ríše sa môže starať do tej miery, do akej je schopný starať sa o seba samého.¹⁹⁶ Inými slovami, starosť o seba už nie je podmienkou starosti o druhých – jedna starosť sa nedá oddeliť od druhej.

Práve v tomto duchovnom prostredí sa zrodí myšlienka „umenia života“ (gr. *techné tú biú*) ako reflektovaného návodu na to, ako má človek viesť svoj život – hovorí Foucault. Život (gr. *bios*) sa stáva predmetom umenia (gr. *techné*), ktorého cieľom je tak, ako v iných oblastiach umenia (od sochárstva až po politiku alebo básnictvo), krásne a dobré dielo.¹⁹⁷ Takéto dielo musí zodpovedať určitej forme, t. j. určitému štýlu života (gr. *bios*).¹⁹⁸ Foucault sa priznáva, že idea života ako štruktúry existencie, teda

predstava, že *bios* sa môže stať materiálom pre estetickú časť umenia, je čosi, čo ho fascinuje.¹⁹⁹

Hermeneutika subjektu opisuje pomerne komplikovaný fenomén kultúry seba samého, ktorý vychádza zo sókratovskej starosti o seba a počas helenizmu, ale hlavne v období rímskeho cisárstva sa rozšíri do autonómnej praxe seba samého.²⁰⁰ V klasickej gréckej kultúre zaplňalo umenie života medzeru, ktorú vytvorila obec, zákon alebo náboženstvo, teda inštitúcie organizujúce ľudský život. S určitým zjednodušením by sme mohli povedať, že umenie dobrého života bolo prejavom slobody, ktorú uplatňoval subjekt vo vzťahu k sebe samému. V tomto duchu nabáda Sókratés Alkibiada k starosti o seba: Nemôžeš rozvíjať umenie politiky, kým sa nezačneš zaoberať sám sebou! Starosť o seba sa chápe ako nevyhnutná podmienka umenia existencie.

Počas helenizmu dochádza k postupnému obratu, ktorý má zásadné dôsledky: Starosť o seba už nie je nevyhnutným prvkom umenia či techniky života. Starosť o seba nie je činnosť, ktorú musí človek vykonávať, keď chce uplatniť správnu techniku života. Starosť o seba sa mení v tom zmysle, že odteraz preniká skrz naskrz celým umením života. Človek sa nemusí starať o seba preto, aby pochopil, ako má správne žiť. Umenie života je súčasťou autonomizovaného rámca starosti o seba. Je to hľadanie osobnej etiky, v ktorej nie je najdôležitejšie to, čo od človeka očakáva rod alebo obec.²⁰¹ Až v tomto prostredí sa môže objaviť predstava života ako „skúšky“: Človek podstupuje v pravidelných intervaloch dobrovoľné skúšky, aby posilnil tie vlastnosti a schopnosti, ktoré považuje za dôležité pre iný spôsob života – cvičí sa napríklad v sebaovládaní alebo zdržanlivosti, alebo podrobuje skúške svoje svedomie.²⁰² Skúšky zamerané na správne rozhodovanie

¹⁹⁶ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 198.

¹⁹⁷ Myšlienka, že človek môže urobiť zo svojho života dielo umenia, vychádza z Nietzscheho; porov. M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 349. Foucault ju spája nielen s antickou kultúrou seba samého, ale aj s niektorými prúdmi moderného myslenia; porov. napr. Baudelairovu predstavu, že umelec nehľadá večné a krásne v absolútne, ale v prítomnej chvíli – preto nesmie vyčkávať, ale musí aktívne pretvárať prítomný svet svojou vôľou; porov. Foucaultovu poznámku (Čo je osvietenstvo, s. 87-90), že pre Baudelaira je moderná vzťah k prítomnosti a zároveň vzťah k sebe samému.

¹⁹⁸ Poznamenajme, že gr. *bios* znamená v tomto kontexte „život“ aj „spôsob života“, „štýl života“.

¹⁹⁹ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 346.

²⁰⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 428-430.

²⁰¹ M. Foucault, *Estetika existencie*, s. 156-157.

a konanie nemajú vyvolávať pocit viny, ale pripomínať dôležitosť ďalšieho cvičenia a zdokonaľovania. Práca myslenia na seba samom je v tomto zmysle viac než skúška. Epiktétos napríklad učí, že v každom momente musíme preberať a skúmať (gr. *dokimazein*) vlastné predstavy, aby sme ich mohli ovládnuť, či presnejšie, aby sme ovládli „to, čo je v našej moci“. ²⁰³ V tejto súvislosti poukazuje Foucault na rozdiel medzi Epiktétom a Sókratom, ktorý vysloví v Platónovej *Obrane* tú slávnú vetu, že „život bez skúmania (*anexelastos bios*) nie je hodný toho, aby ho človek žil“. ²⁰⁴ Epiktétovi na rozdiel od Sókrata nejde o skúmanie, ktoré by odhaľovalo nevedenie v domnelom vedení, ale o to, aby sme neprijímali nepreskúmané predstavy a najmä o to, aby sme zavrhli všetky predstavy, ktoré nie sú v našej moci.

Človek musí prežiť svoj život tak, že sa stará o seba, že sa stará o vlastné „ja“ v každej fáze svojho života až do tajomného momentu konca (staroba – smrť – nesmrteľnosť). To, čo človek získa vďaka *techné* dobrého žitia, je odmena za život v skúške – je to vzťah seba k sebe samému. Umenie života (gr. *techné tú biú*) – spôsob, ako človek pristupuje k udalostiam, ktoré prináša život – je odteraz zasadené do centra starosti o seba, ktorá je všeobecnou a absolútnou činnosťou. Človek sa nestará o seba preto, aby žil lepšie, rozumnejšie, alebo aby sa vedel postarať o druhých (ako Alkibiadés). Človek musí žiť tak, aby si vytvoril najlepší z možných vzťahov k sebe. Človek žije „pre seba samého“, ale toto „pre“ má úplne iný význam, aký by sme mu pripísali my, keby sme povedali, že niekto „žije iba pre seba“. Človek žije so

²⁰² Takouto skúškou môže byť napr. rozhodnutie prežiť raz za mesiac niekoľko dní v úplnej chudobe: človek si oblečie najhoršie šaty, konzumuje najhorší chlieb atď. – to všetko nie preto, aby lepšie vychutnal budúci prepych, ale aby sa presvedčil, že ani to najväčšie nešťastie ho nepripraví o dôležité veci; porov. Senec., *Ad Helviam matrem* 12 (Seneka napr. vysvetľuje, že s chudobou nestráca majetok, ale starosti o majetok); porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 82.

²⁰³ Epictet., *Dissert.* I 20, 7-11; porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 86.

²⁰⁴ Plat., *Apol.* 38a.

vzťahom k sebe ako základným projektom svojej existencie, ako s ontologickou podporou – preto musí objavovať, zdôvodňovať a ovládať všetky techniky existencie. ²⁰⁵

Starosť o seba sa stáva umením seba samého – umením vlastnej existencie. Nie je to už iba prostriedok na dosiahnutie niečoho dôležitejšieho či vyššieho, ale jediný cieľ. Základná otázka umenia života v kultúre seba samého znie: „Čo mám robiť, aby som žil správne?“, resp. „Čo mám robiť, aby sa moje vlastné ja stalo a zostalo tým, čím by malo byť?“ ²⁰⁶ Dôsledkom takto položenej otázky je postupné vstrebávanie filozofie do spirituality – vstrebávanie myslenia zameraného na pravdu do transformácie modu života, ktorý chce subjekt dosiahnuť. ²⁰⁷ Pre umenie života je zásadná *metanoia* („premena myslenia“) – stále naliehavejšia je otázka: „Ako musím transformovať svoje vlastné ja, keď chcem získať prístup k pravde?“ V tomto bode vstupuje do hry *parrhésia* („hovorenie pravdy“), ktorá bude hlavnou témou Foucaultovho kurzu na Collège de France v školskom roku 1982-1983.

* * *

Položme si otázku, či by sme sa mohli pozrieť na rozlíšenie medzi sókratovskou starosťou o seba v klasickej dobe a kultiváciou seba samého v 1. – 2. storočí po Kr. inými očami ako Foucault. Bolo by možné, aby rozdiely vyznačené v *Hermeneutike subjektu* nevyznievajú tak ostro a jednoznačne? Odpoveď je kladná – zdá sa, že by sme dokázali uviesť niekoľko textov a tém, ktoré dávajú klasickým podobám starosti o seba širší význam než je ten výchovný a politický, o ktorom sa zmieňuje Foucault, keď

²⁰⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 429-430.

²⁰⁶ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 171.

²⁰⁷ Foucaultovo chápanie spirituality, ktorá v kultúre seba samého takmer splýva s filozofiou, je ovplyvnené Dumezilovými prácami o mytológii a symbole, na ktoré sa odvoláva Foucault vo svojich posledných kurzoch (porov. napr. prednášku z 26. januára 1983); porov. tiež M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, s. 146-147.

spája sókratovskú verziu starosti o seba so zásadou „musíš sa starať o svoje vlastné ja, pretože je tvojou povinnosťou viesť obec“.²⁰⁸ V nasledujúcich exkurzoch („poznámkach nad čiarou“) naznačím, ktoré texty a témy by sme mohli zohľadniť, keby sme sa chceli pozrieť na starosť o seba z inej perspektívy, než je tá, s ktorou pracuje Foucault v *Hermeneutike subjektu*. Zároveň treba poznamenať, že tieto poznámky pristupujú k jednotlivým textom z foucaultovskej perspektívy, čiže pracujú s nimi spôsobom, ktorý má blízko k Foucaultovým analýzám.

Exkurz: Platónova *Obrana*

K dôležitým textom z hľadiska našej otázky patrí Platónova *Obrana Sókrata*, s ktorou Foucault pracuje hneď na začiatku *Hermeneutiky subjektu*, keď chce doložiť, že Sókratés je majster *epimeleia heautú*.²⁰⁹ *Obrana* zaujíma zvláštne miesto v Platónovom korpuse – viacerí historici ju označujú za atypický text v porovnaní s inými dialógmi z raného obdobia, a to nielen preto, že nemá formu dialógu.²¹⁰ Ak odmyslíme názor klasických komentátorov, ktorí považujú *Obranu* za historický záznam Sókratovej reči na súde, ako by sme odpovedali na otázku, prečo Platón napísal tento text?²¹¹ V *Obrane* – na rozdiel od iných dialógov z tohto obdobia – neformuluje žiadnu konkrétnu otázku („čo je to odvaha?“ „čo je to umiernenosť?“, „môže sa človek naučiť zdat-

nosť?“). Tento rozdiel medzi *Obranou* a ostatnými „sókratovskými dialógmi“ je najzreteľnejší. Znamená to, že Platón chce vyjadriť v *Obrane* nejakú širšiu tému? – niečo ako „program“ sókratovského filosofovania?²¹² V prospech tohto predpokladu by svedčilo, že *Obrana* tvorí všeobecnejší rámec pre to, čo Sókratés robí v iných Platónových dialógoch z raného obdobia, čo je takpovediac jeho každodennou prácou, t. j. skúma seba a iných v konkrétnych situáciách. Ak je to tak, vyvstáva pred nami ďalšia otázka: Prečo Sókratés v Platónovej *Obrane* obhajuje svoju činnosť skôr rétorickými prostriedkami než filosofickým zdôvodňovaním? Robí to preto, lebo jeho publikum netvorí filosofi? Táto možnosť by bola asi v rozpore so Sókratovým presvedčením, ktoré v *Obrane* niekoľkokrát zdôrazňuje (*Apol.* 28e): „... moje miesto ustanovil boh (...), že mám svoj život venovať filozofii a skúmaniu seba samého a druhých.“ V tejto chvíli vstupujeme do hry aj my ako interpreti, pretože si musíme položiť ďalšiu otázku: Akým spôsobom máme čítať *Obranu*? – Podobným, aký uplatňujeme pri čítaní iných Platónových dialógov, ktoré (najmä v ranom období) nedospievajú k žiadnym pozitívnym záverom, ale ponúkajú aspoň nejakú argumentáciu toho-ktorého problému? Je úlohou interpreta dopovedať to, čo v texte nie je napísané?²¹³

Mnohí súčasní historici sa zhodnú na tom, že Sókratés v *Obrane* opisuje svoju filosofickú misiu (ku ktorej ho povolal boh)

²⁰⁸ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 346.

²⁰⁹ Foucault, M. (2001): *L'Herméneutique du sujet*, s. 7-10.

²¹⁰ Prívlastok *atopos* by sme mohli pripísať aj Platónovmu Sókratovi, ktorý pôsobí „podivne“, lebo hovorí „podivné veci“ (*atopia*); porov. Plat., *Symp.* 215a, 221d; *Grg.* 494d; *Phdr.* 229c, 230c; *Theaet.* 149a; bližšie pozri S. M. Tanner, *Plato's Laughter: Socrates as Satyr and Comical Hero*, s. 73-74.

²¹¹ O literárnom (a fiktívnom) charaktere Platónovej *Obrany* svedčia viaceré znaky: rétorický charakter všetkých rečí, ale najmä epizóda s delfskou veštiarňou, netypická štruktúra obhajoby (existencia tretej reči je v rozpore s jurisdikciou aténskeho súdu), Sókratov rozhovor s Melétom počas obhajoby atď. Navyše, ďalšia *Obrana Sókrata*, ktorá sa nám zachovala od Xenofóna, má úplne iné znenie, takže jeden text by vylučoval historicitu druhého.

²¹² John Sellars (Plato's *Apology of Socrates: A Metaphilosophical Text*, s. 433-445) považuje Platónovu *Obranu* za metafyzický text, ktorý predstavuje Sókratovo špecifické chápanie filozofie: ide v ňom na jednej strane o požiadavku nasledovať filozofický spôsob života, na druhej strane je to úloha starať sa o seba, takže myslenie a život vytvárajú v Sókratovom ponímaní jednotu, jedno od druhého nemôžeme oddeliť.

²¹³ Táto možnosť nie je až taká nezmyselná, ako by sa nám mohlo zdať, keď uvážime historické okolnosti vzniku Platónovej *Obrany*: Po odsúdení aténskeho buriča (399 pred Kr.) odchádzajú jeho žiaci do exilu, lebo sa obávajú represii – po návrate začínajú písať texty (možno v reakcii na Polykratovu *Obžalobu Sókrata*), ktorými chcú očistiť svojho Učiteľa a zároveň ochrániť sami seba pred možnými útokmi zo strany demokratov; bližšie pozri M. Montuori, *Socrate: Fisiologia di un mito*.

ako „starosť o seba a druhých“ – takto by sme mohli vyjadriť hlavný zámer Sókratovej verejnej činnosti.²¹⁴ Tí istí historici však poukazujú na nejednoznačný charakter filosofickej starosti, lebo *Obrana* nevyjasňuje spôsob sókratovského pýtania („ako dospieva Sókratés k politickým a morálnym pravdám v úsilí urobiť druhých lepšími?“).²¹⁵ Pokiaľ chceme rozptýliť podobné pochybnosti, mali by sme zvážiť dramatickú výstavbu *Obrany*. Filosofická povaha Sókratovej misie sa totiž nemusí zakladať iba na logike argumentácie, ale môže vyplývať aj z niečoho iného. Presvedčenie, ktoré vyjadruje Sókratés už od prvej vety, vychádza z potreby súladu medzi jeho prostými (a preto menej presvedčivými) slovami a činmi, ktoré v jeho prípade vždy predchádzajú slovám (ako dokazuje na rôznych príkladoch počnúc takzvanými anonymnými žalobcami). V priebehu *Obrany* sa tento motív objavuje zas a znova nielen preto, aby sa naplno ukázal rozdiel medzi Sókratovou prostou rečou a krasorečami jeho žalobcov, ale najmä preto, aby sme mohli pochopiť, čím sa potvrdzuje pravda, o ktorej hovorí.²¹⁶ Pravda sa opiera o činy, tie sú následne opísané slovami – keď chceme overiť pravdu Sókratových slov, musíme sa obzrieť späť, skúmať, čo vykonal, a až potom to dať do vzťahu s tým, čo nám hovorí.²¹⁷ Slová sa viažu na vykonané diela.²¹⁸

Anonymní žalobcovia sú podľa Sókrata zodpovední za zlú povesť (*fémé*), t. j. za klamlivé slová – klamlivé preto, lebo sa neopierajú o činy. Zlá povesť z neho urobila podivína plávajúceho vo vzduchu, ako skúma „božské“ Oblaky, alebo mu prisúdila status

²¹⁴ Porov. *Apol.* 31b5: „snažím sa každého z vás primäť k tomu, aby sa staral o svoje zdokonalenie“ (*peithonta epimelesthai aretés*).

²¹⁵ Porov. napr. H. Erbse, *Zur Entstehungszeit von Platons "Apologie des Sokrates"*, s. 32.

²¹⁶ Sókratés v *Obrane* často opakuje, že jeho slová sú pravdivé (17a, 20d, 24a, 31c, 33c), že je povinnosťou rečníka hovoriť pravdu (18a, 22a-b, 32b), pričom sa odvoláva na to, čo vykonal.

²¹⁷ Porov. *Plat.*, *Apol.* 17a-18b.

²¹⁸ Slovo *erga* znamená „diela“, ktoré vytvára nejaký majster vo svojej oblasti *techné*, ale aj „činy“.

učiteľa klamlivej rétoriky – presne takto vystupuje „nejaký Sókratés“²¹⁹ v rovnomennej Aristofanovej komédii. Aténčania, ktorí sa naňho dívajú cez komickú karikatúru, dospeli k svojej predstave o Sókratovi na základe slov, navyše komediálnych slov, čiže bez ohľadu na to, čo skutočne vykonal počas svojho života. Preto ich žiada, aby prehodnotili svoje názory, t. j. aby vzali na zreteľ jeho skutky a až potom ich konfrontovali so slovami či povestami.

Starosť o seba, o ktorej opakovane hovorí, je činnosť, dokonca zásadná činnosť, lebo Sókratés nad ňu nestavia žiadnu inú. Keď hovorí o starosti, má na mysli nielen seba, ale všetkých Aténčanov, pretože život naplnený skúmaním seba a druhých je celoživotný projekt – treba ho uplatňovať vždy, nielen vo veku, keď vstupujeme do politického života. Majú ho uplatňovať mladí aj starí, domáci aj cudzinci – vraví Sókratés bez náznaku irónie (*Apol.* 30a). *Epimeleia heuatú*, čiže „starosť o rozum, dušu a pravdu“ (*Apol.* 29d) je jediným ospravedlnením filosofickej činnosti, jej jediným cieľom, jediným zmyslom. Áno, táto činnosť sa uskutočňuje dialekticky, diskusiami a rozhovormi, ktoré vyjasňujú, aké princípy si musíme stanoviť pre svoj život, ale výchovný rozmer je poňatý širšie, lebo núti Sókratových spolubesedníkov zas a znova premýšľať o forme existencie, pre ktorú sa rozhodli (tá nie je určená raz a navždy). V procese starosti o seba si každý uvedomuje vedomie nevedenia, ale toto nie je cieľom dialektických rozhovorov – prax skúmania je predovšetkým prácou na sebe, formou askézy, v ktorej nejde o silu argumentov týkajúcich sa spôsobu života, ale o samotný život, o schopnosť pôsobiť na svoj život, o možnosť zmeniť ho. Preto je sókratovská etika v konečnom dôsledku výchova seba samého – úlohu Sókrata ako vychovávateľa musia všetci žiaci prevziať a stať sa učiteľmi seba samých.²²⁰ Vý-

²¹⁹ *Plat.*, *Apol.* 19c3.

²²⁰ Rozdiel medzi modmi „byť so Sókratom“ a „byť bez Sókrata“ tematizuje Pseudo-Platónov dialóg *Theagés* cez výraz *synúsia* („byť s niekým“, „stýkať sa s niekým“), ktorý má sociálny aj homoerotický význam.

chova tak získava silne existenciálny rozmer. Zvnútornenie filozofického rozhovoru patrí v sokratike k dôležitej, či dokonca k najdôležitejšej praxi seba samého. Žiadne dialektické skúmanie nemá zmysel, ak sa netýka voľby života. Sókratés v Platónovej *Obrane* vyslovuje dokonca radikálny názor, že jedinou správnou voľbou pre život je filozofia.

Hovoriť pravdu predpokladá – z pohľadu Platónovej *Obrany* – žiť v pravde. Sókratés naplňa potrebu starať sa o seba, byť voči sebe pozorný (*meleté, epimeleisthai*), filozofovať (*filosofoein*) skrz dialektické skúmanie seba a druhých – keď sa zaoberá druhými, rozumie lepšie sám sebe (ako ukazuje epizóda s veštiarňou). Preto tvrdí, že „život bez skúmania nie je hodný toho, aby ho žil“ (*Apol.* 38a), žil ktorýkoľvek človek, čo by sme mohli pochopiť v tomto kontexte nielen ako politickú požiadavku, ale ako filozofický program. Áno, mladíci na prahu dospelosti sú v sókratovskej literatúre často postavení pred požiadavku zväžiť etickú premenu svojho života, avšak dôvodom, prečo sú deti vylúčené z etického premýšľania, nie je ich občianska alebo politická nezrelosť, ale prirodzená neschopnosť uplatňovať rozumné princípy na svoj život.²²¹ Do etického stavu života sa musíme dopracovať, musíme dospieť. A keď raz dospejeme, každý z nás – mladý aj starý, Aténčan aj cudzinec (aj keď skôr domáci, lebo je Sókratovi bližší rodom)²²² – by mal zmeniť svoj spôsob života na filozofický. Toto je leitmotív celej *Obrany*.

Na Sókrata v Platónovej *Obrane* by sme sa mohli dívať ako na predobraz mudrca vykresleného v helenistických biografiách,

²²¹ Tento motív sa objavuje zrejme vo všetkých dialógoch s názvom *Alkibiadés*; žiaľ, zachovali sa nám iba dva texty prisudzované Platónovi (*Alkibiadés I.*, *Alkibiadés II.*) a fragmenty z Aischinovho textu, ktorými sme sa zaoberali v predošlej kap.

²²² Aj táto nenápadná poznámka v Sókratovej reči (*Apol.* 30a) dosvedčuje rétorický charakter *Obrany* – typickým znakom súdnych rečí bola snaha rečníkov nakloniť si priazeň sudcov, teda niečo, čo Platónov Sókratés rázne odmieta hneď v prvých vetách svojej reči, keď hovorí, že nebude používať rečnícke prostriedky, ale prostú reč zloženú z náhodných slov. K rétorickému charakteru Platónovej *Obrany* pozri bližšie E. de Strycker, *Plato's Apology of Socrates*.

ktoré opisujú filozofické postoje cez životné príbehy konkrétnych filozofov, cez ich nesamozrejmé reakcie na samozrejmé veci. Túto tradíciu začnú rozvíjať už Sókratovi žiaci, ale najväčší rozmach zaznamenaná v kynických a stoických textoch. Napríklad Xenofónove *Spomienky na Sókrata* (napísané okolo roku 370 pred Kr.) by sme mohli čítať ako zbierku životných príbehov zameraných na to, ako Sókratés pôsobí na svojich žiakov a priateľov – dôležitejšia než argumentácia sa tu ukazuje jeho snaha pomáhať blízky, snaha zmeniť ich a predovšetkým snaha zmeniť sám seba.²²³ Xenofónove *Spomienky* sú zároveň apológiou – už od 1. kapitoly sa vzťahujú na Sókratových žalobcov, ktorých chcú usvedčiť z nepravdivej obžaloby, pričom ďalšie kapitoly tvoria akúsi zbierku rôznych menších dôkazov, „malých právd“. ²²⁴ Celková obhajoba Učiteľa sa opiera o každodenné obrázky z jeho života – vďaka nim môžeme vidieť, či presnejšie zakúsiť, zažiť, ako sa Sókratés správa, v čo verí, aké sú jeho „slová a činy“. ²²⁵ Život sa tak dostáva do zvláštneho priestoru medzi pravdou a literárnou fikciou, avšak dôležitejšie než pravdivosť opísaných scén a udalostí, je to, že ich jednotliví aktéri (vrátane nás, čitateľov) môžu vzťahovať na svoj život.

Veľký rozvoj biografických žánrov nastane v helenizme – ide hlavne o zbierky chreí a apofthegmata.²²⁶ Takmer všetko, čo vieme o kynikovi Diogenovi, pochádza z takýchto zbierok – v nich sa miešajú biografické príbehy s legendami alebo anekdotami.

²²³ Samotný titul *Ἀπομνημονεύματα* prekladáme výrazom *Memorabilia* (*Spomienky*), ktorý zaviedol Johannes Leonclavius v r. 1569, ale presnejší preklad by bol *Commentarii* (*Zápisníky*, resp. *Záznamy*); porov. Aulus Gellius XIV 3, ktorý takto prekladá *Ἀπομνημονεύματα* do latiny.

²²⁴ Porov. H. Erbse, *Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien*, s. 257.

²²⁵ Toto spojenie (*logoi kai erga*) používa Xenofón pomerne často, prízvukuje pritom, že v prípade Sókrata boli vždy v súlade.

²²⁶ *Chreia* je hutné vyjadrenie nejakej maximy, často má podobu biografickej anekdoty; spája sa s konkrétnym charakterom, ktorý je zobrazený v určitej životnej situácii, takže je opakovane všeobecne ladených maxim alebo gnóm (napr. „Poznaj sám seba!“). *Apofthegma* označuje pichľavý výrok, ktorý môže mať podobu gnómy alebo anekdoty.

tami. Nie je to náhoda, skôr zámer, lebo jediný účinný spôsob, ako sa dá predviesť Diogenov filosofický postoj, je ukázať, ako filozof koná v konkrétnych životných situáciách, ktoré by sme mohli nazvať „skúškami“ – skúškami seba samého.

Platónova *Obrana* vypovedá o činoch filozofa – nie je zameraná na slovný prejav, dokonca sa nedá povedať ani to, že by Sókratés adresoval svoju reč sudcom (ktorých nazýva „muži aténski“, a nie sudcovia či porotcovia). Na základe toho, čo sme povedali, sa zdá, že starosť o seba v Platónovej *Obrane* sa spája predovšetkým s existenciálnou voľbou spôsobu života, že sa netýka iba výchovy k politickej zrelosti mladíkov, ale má omnoho širšie zameranie. Každý z nás – hovorí Platónov Sókratés – by sa mal rozhodnúť pre filosofický život, čo znamená, že prednosť pred takzvanými dobrami (ako česť, sláva či majetok) musíme dať neustálej starosti o pravdu, dušu a rozum. Takouto zmenou spôsobu života pomôžeme sebe aj celej obci. Zdá sa, že iba tento aspekt – podstatná prepojenosť starosti o seba so starosťou o obec – odlišuje klasické chápanie starosti o seba od neskoršieho helenistického, o ktorom hovorí Foucault v súvislosti s kultúrou seba samého. Pokiaľ ide o ďalšie aspekty (starosť o seba počas celého života, prednosť činov pred slovami, voľba spôsobu života), Sókratova starosť o seba v Platónovej *Obrane* sa v mnohom približuje k helenistickým konceptom, aj keď nemá ešte podobu systematického umenia života, o ktorej hovorí Foucault v súvislosti so Senekom alebo Epiktétom.

Exkurz: Platónov Sókratés

Foucault takmer nerozlišuje medzi tým, čo pripisuje Sókratovi Platón, a tým, čo nachádzame v iných obrazoch Sókrata, ktoré vytvorila prvá generácia sókratovcov (Xenofón, Aristippos, Aischinés, Antisthenés).²²⁷ Z tohto dôvodu vyznievajú niektoré Foucaultove tézy zjednodušujúco a vedú k určitému schematizmu.

Príkladom by mohol byť koncept „rozpomínania“ (gr. *anamnēsis*), ktorý je úzko spätý s ďalšími kľúčovými článkami platónskeho učenia o nesmrteľnosti duše a večných ideách.²²⁸ Aj keď v súvislosti s *anamnēsis* hovorí Foucault o platónskej myšlienke (*la reminiscence platonicienne*), do jej pôsobnosti začleňuje činnosť Sókratovu, najmä tú, ktorú analyzuje v *Alkibiadovi I*.²²⁹ Stručne naznačím Foucaultovo chápanie konverzie, aby sme zistili, aké miesto v nich zohráva rozpomínanie.

Rozpomínanie (gr. *anamnēsis*) sa zakladá na viere, že raz sa vrátíme do nášho domova, do vlasti ideí, pravdy a Bytia. *Anamnēsis* tvorí spolu s ďalšími tromi prvkami („odvrátenie sa od“ sveta či telesnosti, „obrátenie sa k“ sebe, „návrat domov“) schému platónskej *epistrofē* („návrat k bytiu“, lat. [se] *convertere ad se*, „návrat k sebe“), ktorá má špecifickú štruktúru: (1.) riadi sa fundamentálnou opozíciou medzi svetom tu a iným svetom, (2.) tematizuje sa ako oslobodenie duše z pút tela, a (3.) privilegovanú úlohu v nej zohráva poznanie. Keď sa tieto tri aspekty spoja v jeden, z rozpomínania sa stane základná forma poznania.²³⁰

Foucault predpokladá, že téma „konverzie“, „obrátenia“ v grécko-rímskej kultúre seba samého má úplne iný charakter.²³¹ V helenistickom myslení nenájdeme protiklad medzi svetom „tu dole“ a svetom „tam hore“ – k návratu dochádza vždy v tomto svete. Pohyb nastáva smerom od toho, čo je od nás nezávislé, k tomu,

²²⁷ Opäť treba pripomenúť, že skúmania v oblasti neplatónskej sokratiky v 80. rokoch temer neexistovali – historici sa zaoberajú touto oblasťou intenzívnejšie až v posledných 2-3 dekádach. Foucaultove skúmania sú akousi predzvestou nových prístupov k dejinám antického myslenia, keď uvažíme, že sa zaoberajú myslenním takých marginalizovaných postáv, ako Xenofón alebo kynik Diogenés.

²²⁸ Porov. Plat., *Meno* 81d; *Phdr.* 249b-c; *Phd.* 75e.

²²⁹ Porov. napr. poznámky o „sókratovsko-platónskej krajinomalbe“ (*paysage socratico-platonicien*), do ktorej by sme mali zasadiť „starú starosť o seba“ (*ce vieux souci de soi*) v *Alkibiadovi I*. (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 237).

²³⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 201.

²³¹ Zároveň dodáva, že nejde o uzavretú a pevne definovanú tézu. Poslucháčom sľubuje, že svoje schematické tézy rozvinie neskôr, čo sa mu podarí len do istej miery; porov. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 202.

čo závisí iba od nás.²³² V konverzii nejde o oslobodenie duše od tela, ale o ustanovenie kompletného, primeraného, dokonalého vzťahu „ja“ k „ja“. Aj tu zohráva dôležitú úlohu poznanie, ale nie je rozhodujúcim faktorom. Dôležitejšie než „rozpomenutie“ na pôvodný stav bytia je „cvičenie“ a „prax seba samého“ (gr. *askésis*).

Tretí moment sa týka kresťanského chápania konverzie (*metanoia*). Grécky výraz *metanoia* (lat. *paenitentia*) znamená dve veci: „pokánie“ a radikálnu „zmenu myslenia či zmýšľania“. Foucault stavia kresťanskú *metanoia* do protikladu s platónskou *epistroté*, lebo *metanoia* znamená náhly a dramatický zvrät, je to prechod od jednej formy bytia k druhej – jej dôsledkom je zrieknutie sa seba samého sprevádzané vierou v znovuzrodenie v novej podobe, ktorá sa zásadne líši od pôvodného „ja“.

Foucault sa priznáva hneď na začiatku *Hermeneutiky subjektu* k zámerom izolovať tri momenty, ktoré považuje za zaujímavé vo vzťahu ku geneológii subjektu: 1. sókratovsko-platónsky moment (*le moment socratique-platonicien*), teda objavenie sa *epiméleia heautú* vo filosofickej reflexii; 2. zlatý vek kultúry seba samého; 3. obdobie prechodu pohanskej filosofickej askézy do kresťanského asketizmu.²³³ V prednáške zo 17. februára 1982 sa k tejto téme vracia. Opäť hovorí o troch modeloch, ktoré sa od seba zásadne líšia.²³⁴ Platónsky model (*le modèle platonicien*), platónska schéma (*schéma platonicien*) vychádza z úzkeho vzťahu medzi starosťou o seba a sebaopoznaním: 1. Alkibiadés sa musí starať o seba preto, lebo je nevedomý – ale keďže nevie o svojej nevedomosti, musí ju objaviť – a keď si ju uvedomí, pocíti potrebu starať sa o seba. 2. Zaoberať sa sebou znamená poznať seba, čo v prípade Alkibiada znamená, že samotná duša musí uchopiť svoje bytie. 3. Roz-

pomínanie je umiestnené do bodu, v ktorom sa pretína starosť o seba so sebaopoznaním. Duša odhaľuje to, čo je, rozpomenutím sa na to, čo videla. Poznanie seba a poznanie pravdy, starosť o seba a návrat k bytiu vytvárajú v platónskom modeli jednotný pohyb.

Kresťanský, či presnejšie „asketicko-mníšsky“ model vzniká v 3. – 4. stor. po Kr. 1. Sebaopoznanie je späté s komplexným spôsobom poznania pravdy podľa vzoru Zjavenia. Požiadavka sebaopoznanie vychádza z toho, že srdce musí byť očistené, keď chce porozumieť Slovu. Medzi sebaopoznaním, poznaním pravdy a starosťou o seba sa vytvára kruhový vzťah. Ak sa chceš zachrániť, musíš prijať pravdu Písma manifestovanú Zjavením. Avšak nemôžeš poznať túto pravdu, keď sa nebudeš starať o seba očisťujúcim poznaním srdca. A toto očisťujúce poznanie seba sebou sa môže uskutočniť až vtedy, keď si vytvoríš fundamentálny vzťah k Písmu a Zjaveniu. 2. Sebaopoznanie má exegetickú povahu – dosahuje sa technikami, ktorých základnou úlohou je rozpoznať pokušenia, ktoré vyrástli v duši (srdci) a zabrániť zvráteniu, ktorého obeťami by sme sa mohli stať. 3. Cieľom sebaopoznanie nie je vrátiť sa k sebe pomocou rozpomínania, aby mohla byť znovu objavená pravda bytia, ale zriecť sa seba.

Tieto dva modely – „model rozpomínania“ a „model exegézy“ – získajú v dejinách Západu od 3. stor. po Kr. výsadné postavenie, takže vytláčajú do úzadia model, ktorý vznikol medzi nimi a ktorý zaujíma Foucaulta najviac. Tretí model sa nezakladá ani na rozpomínaní, ani na exegéze. Na rozdiel od platónskeho modelu v ňom nejde o stotožnenie starosti o seba so sebaopoznaním. A nejde ani o to, aby sa starosť o seba vstreba do poznania seba samého. Helenistický model kladie dôraz na starosť o seba, ktorá je autonómna vo vzťahu k sebaopoznaniu. Jediným cieľom tejto starosti je „ja“. V rámci tohto modelu sa zrodí umenie existencie, paradoxne však povedie aj k vzniku náročnej, strohej, prísnej a obmedzujúcej morálky.²³⁵

²³² Tento slovník preberá Foucault od Epiktéta, ktorý rozlišuje medzi tým, „čo je v našej moci“ (gr. *ef' hémín*) a tým, „čo nie je v našej moci“ (*úk' ef' hémín*); porov. Epict., *Ench.* 1.1-4.

²³³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 32. Poznamenajme, že k 3. momentu sa nedostane ani v tomto kurze, ani v ďalších dvoch.

²³⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 244.

²³⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 247.

Na úrovni praktík seba samého máme pred sebou tri veľké modely: platónsky – založený na rozpomínaní, helenistický – zameraný na završenie vzťahu k sebe, kresťanský – vyúsťujúci do zrieknutia sa seba. Helenistický model – hovorí Foucault – zatienia dva dominantné modely, vďaka čomu ostane skrytý pred očami moderných ľudí. Napriek tomu sa stane práve tento helenistický model miestom formovania morálky, ktorú prijmú kresťania a ktorú dnes nesprávne nazývame „kresťanskou morálkou“.²³⁶

V nadväznosti na práce Pierra Hadota načrtáva Foucault rozdiel medzi platónskou *epistrofé* a kresťanskou *metanoia*.²³⁷ Modelom pre *epistrofé* je prebudenie: *anamnēsis* tvorí základný modus tohto prebudenie – človek otvorí oči, objaví svetlo a navráti sa ku skutočnému zdroju tohto svetla, ktoré je zároveň zdrojom celého bytia. Modelom pre *metanoia* je niečo iné: rázna zmena zmýšľania a radikálne znovuzrodenie. Foucault pripája k Hadotovmu výkladu zovšeobecňujúcu poznámku, že platónska, respektíve platónsko-pythagorovská *epistrófe* je prítomná v textoch 4. stor. pred Kr. a až neskôr ju budú modifikovať kynici, epikúrovci a stoici. Chce tým zdôrazniť, že konverzia, ktorú nachádzame v grécko-rímskej kultúre seba samého, nie je ani *epistrofé*, ani *metanoia*.²³⁸

S týmto názorom by sme mohli do istej miery polemizovať. Ani „metafyzika duše“, ani „učenie o ideách“ ako vzoroch bytia nenájde vo 4. stor. pred Kr. v neplatónskych obrazoch Sókrata. Práve naopak, viaceré správy (vrátane Aristotelových) uvádzajú, že proti takémuto obrazu Sókrata sa postavili niektorí vplyvní Sókratovi žiaci (Simón, Antisthenés a ďalší), na ktorých neskôr nadviazali kynici a stoici. Zrejme nie je náhoda, že práve kynici a stoici vytvorili pôdu pre to, čo Foucault nazýva „kultúrou

seba samého“. Vytvorili ju aj preto, lebo rozvíjali tie aspekty sókratovskej etiky, ktoré považovali za dôležitejšie pýtať sa na voľbu štýlu života než na ontologickú povahu duše.

V *Hermeneutike subjektu* je charakteristika Sókrata silne ovplyvnená Platónom – Foucault pripisuje Sókratovi znaky, ktoré by sme mohli označiť skôr za súčasť Platónovho rozvinutia sókratovskej etiky než za typické sókratovské motívy prítomné aj u iných sókratovcov prvej generácie. Dosvedčujú to napríklad zachované správy antických autorov (niektoré pochádzajú zo 4. stor. pred Kr.) týkajúce sa Antisthenovej kritiky Platóna.²³⁹

V neposlednom rade treba poznamenať, že ani Platónov Sókratés nie je jednoliatou postavou s vyhranenými názormi na všetky otázky. To si nakoniec uvedomuje aj samotný Foucault – vo svojom poslednom kurze *Odvaha k pravde* formuluje na základe analýzy Platónovho *Lachéta* tézu, že Platónov Sókratés by mohol stáť na začiatku dvoch tradícií filozofovania. Jedna sa spája s metafyzikou duše (*Alkibiadés I.*) a druhá so štýlom existencie (*Lachés*).²⁴⁰ Práve táto druhá tradícia zaujíma Foucaulta, lebo v rámci nej sa rozvíja „umenie života“ (*techné tú biú*).

A nakoniec, aj Foucaultova analýza Sókratových posledných slov – ako sú uvedené v Platónovom *Faidóni* – ukazuje, že Sókratov filozofický odkaz sa spája so starostou o seba a druhých uchopenou ako životný princíp, v ktorom nejde o návrat ku skrytému zdroju bytia (aj keď *Faidón* naznačuje i túto cestu), ale o vzťah k sebe a druhým.

²³⁹ Najslávnejšia formulácia Antisthenovej kritiky Platónových ideí znie nasledovne (Tzetzes *chiliad.* VII 605-609): „Vidím človeka a rovnako aj koňa, ale nevidím koňovosť, a práve tak ani človekovosť.“ Platón vraj odpovedal (Simplic. *in Aristot. categ.* p. 208, 28-32): „Pretože orgán, ktorým možno vidieť koňa, máš. Myslím toto tu tvoje oko. Nedostal si však nástroj, ktorým možno nazerať koňovosť.“

²⁴⁰ Foucaultovu analýzu *Lachéta* sa budeme podrobne zaoberať v 4. kapitole.

²³⁶ Foucault hovorí, že kresťanstvo podobne ako iné náboženstvá nemá morálku; porov. prednášku zo 6. januára 1982.

²³⁷ Porov. P. Hadot, *Epistrophē et metanoia*.

²³⁸ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 209.

Exkurz: Xenofónov Sókratés

Xenofón je dôležitý príklad sókratovského autora, lebo uňho nachádzame množstvo neplatónskych motívov, ktoré patria do sokratiky. Aj keď strávil v spoločnosti Sókrata len krátky čas, mnohé z toho, čo mu pripisuje vo svojich *Spomienkach na Sókrata*, vychádza z textov iných sókratovských autorov, ktoré upravil alebo domyslel. Pre nás by mohli byť zaujímavé rozdiely medzi jeho a Platónovým zobrazením Sókrata, respektíve medzi Platónovým obrazom Sókrata a tým, ako ho vykresľujú iní Sókratovi žiaci prvej generácie.²⁴¹ Najzaujímavejší z hľadiska našej témy je dôraz Xenofónovho Sókrata na cvičenie (*askésis*): filosofické poznanie sa môže úplne stratiť, ak ho nebudeme pravidelne obnovovať. Takto formulovaná zásada vyznieva protikladne v porovnaní so sókratovsko-platónskym presvedčením, že skutočné poznanie Dobra nedovoľuje človeku konať chybné.²⁴²

Xenofónov Sókratés považuje zdatnosť za výsledok cvičenia (*askésis*).²⁴³ Dobré konanie sa môže oslabiť alebo stratiť, ak nie je posilňované cvičením.²⁴⁴ V I. knihe *Spomienok* sa vyjadruje k diskusii o charakte zdatnosti aj samotný Xenofón (hovori v prvej osobe), čo znamená, že sa obracia na tých Sókratových nasledovníkov, ktorí zastávajú opačný názor.²⁴⁵ Na základe Aristotelovej kritiky etického intelektualizmu vieme, že Xenofón mieri na Platónovho Sókrata.²⁴⁶ Xenofón nesúhlasí s jeho názorom, že (sku-

točne) spravodlivý sa nemôže stať nespravodlivým, odmieta teda tézu, podľa ktorej etické vedenie nemôže stratiť ten, kto ho raz získal. Bez cvičenia – argumentuje Xenofón – sa vytráca tak telesná sila, ako aj zdatnosť konania, lebo kto si necvičí dušu, nedokáže sa správne rozhodovať.²⁴⁷ Poznamenajme, že Xenofónov postoj korešponduje s niektorými tézami Antisthena, ktoré mohol vysloviť ako stúpenec Sókrata ešte pred Platónom.²⁴⁸

Problémom ostáva, či sókratovské dialógy, v ktorých sú prítomné rôzne obrazy Sókrata, môžeme považovať za autoritatívne zdroje správ o sókratovských postojoch. Spolu s Wernerom Jaegerom by sme mohli povedať, že cieľom sókratovských rečí (gr. *logoi Sókratikoi*) nie je predložiť pozitívne učenie, ale dramaticky vykresliť filosofické hľadanie, ktoré sprevádzajú apórie a spory.²⁴⁹ Ťažko nesúhlasiť s Jaegerovým názorom. Ale na druhej strane treba povedať aj to, že pokiaľ by sókratovské dialógy ponúkali iba hľadanie a neobsahovali by žiadny prísľub nachádzania riešení, boli by nepoužiteľné (čo nekorešponduje so zámermi sókratovskej etiky). Prvá osoba, v ktorej prehovára Xenofón o povahe zdatnosti, je zrejmou reakciou na postoje, s ktorými nesúhlasí ako autor, ako sókratovský autor – nesúhlasí s postojmi, ktoré možno neobhajoval „historický“ Sókratés, ale určite ich pripisovali „Sókratovi“ sókratovskí spisovatelia.

Medzi Xenofónovým a Platónovým zobrazením Sókrata môžeme zaznamenať aj iné rozdiely týkajúce sa povahy zdatnosti konania. Kým Platónov Sókratés preferuje v dialógoch stredného

²⁴¹ Systematický výpočet týchto rozdielov vypracoval Louis-André Dorion, *Xenophon's Socrates*, s. 93-109.

²⁴² Aj táto téza sa dá vykladať rôznymi spôsobmi; porov. H. Segvic, *No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism*, s. 1-45.

²⁴³ Porov. Xenoph., *Mem.* I 2,19-23; II 1,20; II 1,28; II 6,39; III 3,6; III 5,14; III 9,1-3.

²⁴⁴ Porov. Xenoph., *Mem.* I 2,19-24; III 5,13.

²⁴⁵ Xenoph., *Mem.* I 2,19-20.

²⁴⁶ Ide hlavne o tézu, „zdatnosť je vedenie“, ktorú Aristotelés pripisuje Platónovmu Sókratovi (porov. Plat., *Prot.* 349d-360e; *Lach.* 194d). Podľa Aristotela (*MM* 182a15-26; *Ethic. Nic.* 1145b23-27 atď.) obhajoval Sókratés intelektualistický prístup k chápaniu zdatnosti, ktorý neberie do úvahy úlohu vášní ani morálny charakter konajúceho.

²⁴⁷ Xenofónove odkazy na básnickú tradíciu naznačujú, že proti etickému intelektualizmu Platónovho Sókrata stavia zdravý rozum; Xenoph., *Mem.* I 2,20: „Niekdedy aj dobrý muž koná špatne, a inokedy zase riadne.“

²⁴⁸ Porov. Antisthenov zlomok *SSR V A 163*: „tí, čo sa chcú stať dobrými mužmi, si majú telo cvičiť telocvikom a dušu výchovou.“

²⁴⁹ Porov. W. Jaeger, *Aristoteles*, s. 24 (o Platónových sókratovských dialógoch); porov. tiež L. Rossetti, *Le Dialogue Socratique*, s. 126: sókratovský dialóg charakterizuje vo všeobecnosti ako druh drámy na polceste medzi tragédiou a komédiou – sókratovský dialóg má aj napriek komickému prvkom vážne poslanie – zdôvodňuje správnosť sókratovského spôsobu života.

obdobia (*Menón*, *Faidón*, *Symposion*, *Ústava*) stále viac teoretické zdatnosti konania (*epistémé* = „vedenie“, *sofia* = „múdrost“), Xenofónov Sókratés stavia na prvé miesto sebaovládanie (*enkrateia*), vytrvalosť (*karteria*) a sebestačnosť (*autarkeia*).²⁵⁰ Opäť sa tu objavuje antisthenovský motív, ako môžeme usudzovať na základe 3. knihy spisu *De oratore*, v ktorej Cicero rozlišuje medzi hlavnými vetvami sókratovských mysliteľov:²⁵¹ „Antisthenés si obľúbil v Sókratových rozpravách nadovšetko vytrvalosť (*patientia*) a odolnosť (*duritia*).“ Obe použité termíny – *patientia* a *duritia* – by mohli odkazovať na Sókratovo učenie, ktoré Antisthenés (aspoň podľa Cicerona) rozvíjal jednostranne, t. j. uprednostňoval požiadavku jednoduchého a zdržanlivého života pred inými sókratovskými témami.²⁵² Na základe Ciceronovej formulácie môžeme usudzovať, že rozlišuje medzi portrétom Sókrata, ktorý vytvoril Antisthenés s dôrazom na *patientia* a *duritia*, a inými obrazmi Sókrata, ktoré vytvorili Platón, Aristippos, Faidón, Aischinés. Pre nás je dôležité, že v Xenofónovom (či Antisthenovom) zobrazení Sókrata hrá dôležitejšiu úlohu cvičenie seba samého (*askésis*) než poznanie (*gnósis*) a vedenie (*epistémé*), čo znamená, že aj v textoch zo 4. stor. pred Kr. môžeme nájsť problematizáciu starosti o seba, ktoré ju vedome nestotožňujú s poznaním seba samého.

Foucault pripisuje helenistickému modelu starosti o seba predstavu, že každé poznanie musí byť späté s umením života (*techné tú biú*).²⁵³ Extrémnym príkladom takejto požiadavky je

vylúčenie logiky a fyziky z filosofie, ktoré požaduje stoik Aristón z Chia.²⁵⁴ Aristón však nie je prvý, kto zaujíma takýto radikálny postoj (koniec-koncov ho k tomu priviedli jeho kynickí učители). Chápanie filosofie, ktorá sa nemá zameriavať na hlbšie poznanie *kosmu*, ale na voľbu štýlu života, je jeden z hlavných motívov sókratovskej etiky a zdôrazňuje ho aj Xenofónov Sókratés.

Keď sa pozrieme, ako narába Xenofón v *Spomienkach* s výrazom *epistémé* („vedenie“), zistíme, že je v dokonalom súlade s úvodným obrazom Sókrata, ktorý odmieta skúmať *kosmos* a „božské veci“, lebo ešte nemáme dostatok znalostí o veciach, ktoré sa týkajú ľudí.²⁵⁵ Xenofónov Sókratés sa zaoberá výlučne „ľudskými záležitosťami“ (*ta anthrópina*), čo je staré pomenovanie pre slovo „etika“. Sókratés zároveň formuluje požiadavku, aby každé umenie (*techné* – u Xenofóna ako synonymum *epistémé*) bolo prospešné pre život. Napríklad geometriu máme študovať preto, aby sme v prípade potreby dokázali zmerať pozemok, ktorý si prenajímame. Xenofónov Sókratés výslovne varuje pred prílišným štúdiom geometrie, lebo mu nie je známy žiadny prospech (pre život), ktorý by prinášalo takéto vedenie. Odvoláva sa pritom na vlastnú skúsenosť so štúdiom podobných náuk (geometria, matematika, astronómia) a vysvetľuje, že „takéto štúdium môže zabráť človeku celý život a odtiahnuť ho od iných užitočných náuk“.²⁵⁶ Sókratov postoj vykreslený Xenofónom je v protiklade so zaradením matematiky do filosofického štúdia v Platónovej *Ústave*, podľa ktorej je geometria (matematika) nevyhnutným predpokladom pre štúdium dialektiky ako najvyššieho ľudského umenia a vedenia.

²⁵⁰ Xenoph., *Mem.* I 2,1-2; I 2,19-24; ; I 3,5-14; I 5,1; I 5,6; I 6,6-8; II 1; III 14; IV 5,9; IV 8,11; *Apol.* 16.

²⁵¹ Cic., *De orat.* III 16,61-17,62 [= SSR I H 4].

²⁵² Cicero hovorí na prvom mieste o Platónovi (naňho nadviazali Aristotelés a Xenokratés), na druhom mieste o Antisthenovi (naňho nadviazali kynici a stoici) a na treťom mieste o Aristippovi (naňho nadviazala kyrenaická škola, resp. epikúrovci). Medzi ďalšími, menej významnými školami, ktoré sa hlásili k Sókratovi, spomína Cicero eretrijskú školu, potom erilliovcov, megarikov, pyrrhónovcov.

²⁵³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 248.

²⁵⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 248, 257.

²⁵⁵ Xenoph., *Mem.* I 1,12.

²⁵⁶ Xenoph., *Mem.* IV 7,3. Porov. *Mem.* II 7,7: Ľudia sú šťastnejší, keď sa venujú činnostiam, ktoré považujú za užitočné, lebo pracovitosť a starosť o veci (*epimeleia*) pomáhajú ľuďom naučiť sa, čo potrebujú vedieť, zapamätať si, čo sa naučili, byť zdraví a telesne silní, zapamätať si a udržať to, čo je pre život užitočné.

Na konci *Spomienok* Xenofón zhrňa niekoľkými vetami, čo chcel ukázať pomocou mikropotrétov Sókrata – jeho slová sú veľkolepou oslavou Učiteľa nespravodlivo obvineného z kazenia mládeže a neúcty k bohom. Každá jedna charakteristika je v priamom protiklade s tým, čo tvrdia žalobcovia: Sókratés bol zbožný (vždy prihliadal na mienku bohov), spravodlivý (prinášal prospech tým, ktorí boli s ním), ovládal sám seba (nikdy nedal prednosť príjemnému pred lepším) a za každých okolností konal rozumne (nerobil chyby pri rozhodovaní medzi lepším a horším). Nepotreboval radcu, ale sám sebe bol radcom – vlastnými silami sa dopracoval k správne vymedzeniu princípov (*logoi*). Takisto iných vedel podrobiť skúške (*dokimazein*), ukázať im ich chyby a povzbudiť ich v úsilí o zdatné konanie (*areté*) a dokonalosť (*kalokagathia*).²⁵⁷

Xenofón završuje svoju obhajobu Sókratových činov dôrazom na to, že jeho snaha vymedziť (*diorizein*) zbožnosť, spravodlivosť, sebaovládanie, rozumnosť – snaha o uchopenie správnych princípov konania (*logoi*) – nie je dialektická hra na pomedzí vedenia a nevedenia, ale „skúška“, ktorú Sókratés uskutočňuje sám na sebe a uplatňuje ju tiež na tých, ktorí sa ocitli v jeho blízkosti. Podobným spôsobom by sme mohli opísať Sókratovo vyvracanie v Aischinových dialógoch: sókratovské skúmania sú skúšky ľudských charakterov, v ktorých nejde o vedomie nevedenia, ale o hľadanie spôsobov, ako sa stať lepším.²⁵⁸ Práve tento aspekt približuje Xenofóntovho Sókrata k helenistickej kultúre seba samého. Alebo inak: Xenofóntov Sókratés je súčasťou myšlienkového prúdu, ktorý vyúsťuje do kultúry seba samého.

²⁵⁷ Xenoph., *Mem.* IV 8,11.

²⁵⁸ Porov. exkurz v predošlej kapitole.

Exkurz: Antisthenov *Odyseus*

Súlad medzi slovami a činmi, o ktorom sme hovorili v súvislosti s Platónovou *Obranou*, je kľúčovým aspektom dobre vedeného života. Mohli by sme povedať, že mudrca rozoznáme od mudrlanta podľa jeho konania, a nie podľa toho, čo hovorí o svojom konaní. Tento pôvodne aristokratický ideál sa transformuje počas 4. stor. pred Kr. na etický princíp, ale bez jednoznačného vyznenia, ako môžeme usudzovať z diskusií medzi sókratovcami. Vzťahom medzi slovami a činmi sa zaoberá napríklad Platónov Sókratés v *Lachétovi*.²⁵⁹ Zaujímavejšie z hľadiska genealógie starosti o seba sú však dve Antisthenove reči.²⁶⁰ Zjednodušene ich budeme nazývať *Aiás* a *Odyseus*.²⁶¹ Ide o pomerne staré texty, ktoré sa nám zachovali v celku (čo je vzácnosť) – podľa všetkého vznikli skôr než prvé Platónove dialógy (čo by mohlo znamenať, že Platón na nich reagoval vo svojich dialógoch, napríklad v *Lachétovi* alebo v *Hippiovi Menšom*). Klasická filológia považovali dlhú dobu Antisthenove reči za rečnícke cvičenia, no vďaka podrobným analýzám Andreasa Patzera²⁶² dnes takmer nikto nepochybuje o tom, že tieto texty patria do sokratiky – otvárajú sókratovské otázky a naznačujú sókratovské riešenia, aj keď neponúkajú jednoznačné odpovede.²⁶³

²⁵⁹ Foucaultovej analýze *Lachéta* sa budeme venovať v 4. kap.

²⁶⁰ Antisthenés patril k najvernejším Sókratovým žiakom; porov. Xenoph., *Symp.* 8,4-6 [= SSR V A 14]; Xenoph., *Mem.* III 11, 17 [= SSR V A 14]; Plat. *Phd.* 59b [= SSR V A 20]. V prvých dekádach po Sókratovej smrti ho považovali za jedného z najplyvnejších filozofov; porov. C. Eucken, *Isokrates: Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, s. 25-27; C. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, s. 4-5.

²⁶¹ V antických správach sa uvádzajú pod názvami *Aiantova reč* a *Odyseova reč*; porov. SSR V A 53 a SSR V A 54. Všetky antické svedectvá o Antisthenovi zhromaždil G. Giannantonio *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (skratka SSR).

²⁶² A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*.

²⁶³ Poznamenajme, že pre sókratovskú literatúru 4. stor. pred Kr. je príznačné, že neformuluje odpovede na etické otázky, ale ukazuje cesty, ako sa k nim môžeme priblížiť – tým sa zachováva individuálny charakter etiky, lebo každý človek sa musí rozhodovať podľa toho, v akej situácii sa nachádza.

Starovekí doxografi pripisujú Antisthenovi tézu, ktorá charakterizuje jeho filosofický postoj: zdatnosť spočíva predovšetkým v činoch, t. j. vo vykonaných dielach, a nepotrebuje príliš veľa slov (gr. *logoi*) ani náuk (*mathémata*).²⁶⁴ Je možné, že táto téza vznikla ako kritická reakcia na Platóna, ktorý spájal sókratovskú etiku s potrebou teoretického poznania na spôsob geometrie a matematiky. Vieme, že medzi Sókratovými nasledovníkmi vládla rivalita (týkala sa otázky, kto sa stane legitímnym nástupcom Sókrata). Preto je možné, že Antisthenés kritizoval Platóna spôsobom, ktorý sa zachoval vo *Vatikánskom gnomologiu*: „Zdatnosť konania nepoužíva veľa slov, špatnosť však nekonečne veľa.“²⁶⁵ Antisthenova téza by mohla vyjadrovať presvedčenie, že správne rozhodnutia nie sú výsledkom teoretických skúmaní, ktoré nás nakoniec tak či tak dovedú k tomu, že odpoveď na otázku, čo je zdatnosť, sme nenašli – ako konštatuje Sókratés vo viacerých raných Platónových dialógoch.²⁶⁶ Antisthenés navrhuje, aby sme sa držali „stručnej reči“ (*brachylogia*), ktorá je opakom „dlhých výkladov“ (*makros logos*) či „hromadenia slov“, t. j. pripravených rečí, aké predvádzajú napríklad sofisti, tí samozvaní učitelia politickej zdatnosti.²⁶⁷ Antisthenova *brachylogia* („stručnosť reči“) je slovom a zároveň činom, lebo jej dielom je výchova seba samého k zdatnosti.²⁶⁸ Nejak tak by sme mohli charakterizovať Antisthenov sókratovský postoj. Zachované texty však naznačujú, že tento problém má viacero rovin.

²⁶⁴ Porov. Diog. Laert. VI 10-13 [= SSR V A 134]. To, že by mohlo ísť o pôvodný antisthenovský postoj, potvrdzuje Xenofón, ktorý zrejme čerpá z Antisthena.

²⁶⁵ *Gnom. Vat.* 743 n. 12 [= SSR V A 104].

²⁶⁶ Podľa Aristotelovej správy Antisthenés dokazoval, že nikdy nedokážeme vymedziť, čo je vec, pretože definícia je dlhá reč; porov. Aristot., *Metaph.* 1043b4-32 [= SSR V A 150].

²⁶⁷ Porov. Plat., *Prot.* 336b-d.

²⁶⁸ Antisthenovo chápanie „stručnej reči“ by sme mohli dať do súvislosti s jeho tézou zachovanou u Aristotela (Aristot., *Metaph.* 1024b26-34 [= SSR V A 152]), podľa ktorej o každej veci možno vypovedať iba jej „vlastný výklad“ (gr. *oikeios logos*), z čoho malo okrem iného vyplývať, že spor nie je možný.

Antisthenés rozvíja sókratovské myslenie osobitým spôsobom – vyberá si známe postavy z Homéra alebo z histórie a cez nich problematizuje otázku dobrého života. V jeho textoch nevystupuje Sókratés ako príklad mudrca – účinnosť sókratovských zásad pochopíme, keď sa pozrieme na konanie legendárneho kráľa Kýra alebo bájneho hrdinu Odyssea. A môžeme sa na ich dívať priamo v akcii, lebo Odysseus reaguje na Aiantovu reč, pričom obidve reči sa odohrávajú pred pomyselným súdom, ktorý má rozhodnúť o tom, komu pripadnú božské zbrane po Achilleovej smrti. Mýtická zápleтка slúži Antisthenovi na to, aby tematizoval otázky, ktoré až tak netrápili homérskych hrdinov, zato trápia jeho súčasníkov – tragických básnikov, sofistov alebo sókratovcov.

Vonkajší rámec *Aianta* a *Odyssea* tvorí fiktívny rečnícky zápas, no zároveň je zjrejmé, že boj medzi hrdinami má dialektický charakter – Odysseus reaguje na Aiantovu reč a kladie otázky, ktoré sa netýkajú iba sporu, ale povahy ľudského konania ako takého.²⁶⁹ Spor o zbrane sa mení priamo pred našimi očami na zápas o správne vymedzenie zdatnosti.

Každý z hrdinov vzťahuje svoju reč na činy, ktoré vykonal v minulosti, pričom sa na nich odvoláva v prítomnosti. Práve v rozdielnom prístupe k vzťahu medzi minulými činmi a prítomnými slovami postupne odhaľujeme rozdielne chápanie rozumnosti, ktorá je kľúčovou zdatnosťou konania. Tento rozdiel však nie je viditeľný – Aias a Odysseus, hoci predstavujú protikladné typy hrdinov, pristupujú k vzťahu medzi slovami a činmi spôsobom, ktorý vyznieva na prvý pohľad sókratovsky. Akoby medzi nimi nebol zásadný protiklad. Pozrime sa bližšie na priebeh rečí.

Aias útočí od začiatku na kompetenciu sudcov, ktorí majú posudzovať na základe slov (*logoi*) jeho skutky (*erga*), hoci ani jeden z nich nebol očitým svedkom udalosti, ktorú majú rozsúdiť.²⁷⁰

²⁶⁹ Porov. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, zv. II., s. 310-315.

²⁷⁰ Porov. SSR V A 53 §4.

Od prvej chvíle zdôrazňuje, že slová nie sú tým, čo činy, obzvlášť v prípade, ak je medzi nimi časový odstup. Hneď nato pripomína Odysseovo konanie v minulosti (hovorí o tom, ako ukradol v noci z chrámu sochu bohyne) a obviňuje ho z nekalých budúcich zámerov (zbrane nepoužije proti nepriateľovi, ale predá ich), aby spochybnil Odysseovu udatnosť, ktorou sa tak rád chvasce.²⁷¹ Podľa Aianta je Odysseova zbabelosť očividná – svoje zámery a činy často skrýva (napríklad keď si navlečie šaty žobráka). Nevadí mu ani zlá povest', ktorú by pravý bojovník neznesol.²⁷² Aias preto žiada sudcov, aby pri posudzovaní zdatnosti neprihliadali na slová, ale oveľa väčšmi na činy. No jeho žiadosť, čo ako strohá, vyznieva paradoxne – veď ju predkladá ľuďom, ktorí nemôžu byť kompetentnými sudcami.²⁷³ V Aiantovej požiadavke je prítomný neprekonateľný rozpor: slávny hrdina na jednej strane nechce dovoliť, aby jeho činy posudzoval niekto, kto nebol ich očitým svedkom – na druhej strane nemôže predstaviť svoje činy inak, ako prostredníctvom slov. Aiantova bezradnosť vyúsťuje do trúfaleho návrhu, aby sa sudcovia radšej vzdali rozhodovania, než by mali rozhodnúť nespravodlivo. Vyhráža sa im, že raz budú potrestaní aj oni za vynesenie nespravodlivého rozsudku.²⁷⁴ Nakoniec vysloví opäť svoju paradoxnú požiadavku: „Dovoľujem vám, aby ste o mne a mojich skutkoch vyniesli pravdivý názor, nikomu však nedovoliť, aby tu prezentoval číre domnienky.“²⁷⁵

Odysseova reč je oproti Aiantovej dlhšia, štruktúrovanejšia a vyváženejšia. Adresuje ju nielen prítomným sudcom, ale aj svojmu odporcovi (čo je znakom sókratovského výchovného pôsobenia). Všetkým pripomína, že len vďaka jeho činom skončila

²⁷¹ SSR V A 53 §3, §6.

²⁷² SSR V A 53 §5-6.

²⁷³ SSR V A 53 §7; SSR V A 53 §1.

²⁷⁴ SSR V A 53 §8.

²⁷⁵ SSR V A 53 §9. Prel. Andrej Kalaš.

vojna proti Tróji.²⁷⁶ Postupne odpovedá na všetky Aiantove obviňovania, dokazuje, že sa zakladajú na neznalosti, ktorú si on sám ani neuvedomuje (ďalší sókratovský motív). Nevedomosť je ako chorooba, ktorá bráni človeku, aby túžil po krásnych veciach.²⁷⁷ Aias napríklad tvrdí, že Odysseus je zbabelec, ale Odysseus vysvetľuje, aké naivné je Aiantovo chápanie udatnosti. Zdatnosť bojovníka nevyplýva z toho, že sa ženie do boja ako „rozzúrená divá sviňa“.²⁷⁸ V boji nikomu nepomôže zbytočná námaha, aj keď ju vynaloží spolu s ostatnými, ale rozumnosť, a to aj vtedy, keď ju použije v úplnom osamotení. Odysseus vysvetľuje (opäť ho vidíme, ako sa snaží obhájiť a zároveň výchovne pôsobiť na Aianta): „Dobrý muž nemôže utpieť žiadne zlo, ani od druhu, ani od nepriateľa, ale ani od seba samého.“²⁷⁹ Takýto človek sa nebude báť ani smrti.²⁸⁰

Odysseus sa považuje za strážcu, ktorý bedlivo stráži všetkých spolovníkov, aj keď o tom nevedia (takisto Sókratés bdie nad Aténčanmi).²⁸¹ Prívlastkom „strážca“ chce odlíšiť svoju úlohu vo vojne od činnosti ostatných Achájcov.²⁸² Odysseus sa nebojí uškodiť nepriateľovi akýmikoľvek prostriedkami – zahrá trebárs otrocka, bedára, bičovaného úbožiaka, ak si to vyžaduje situácia. Aj toto sú podľa neho hrdinské činy, hoci jeho spolubojovníci by sa k niečomu takému neznížili: „S každým viem bojovať spôsobom, aký si sám zvolí.“²⁸³ V tom sa prejavuje Odysseova mnohoobrat-

²⁷⁶ SSR V A 54 §1.

²⁷⁷ Porov. Plat., *Apol.* 25d-26a, 37a o rozdiel medzi úmyselným a neúmyselným konaním, ktorý Platónov Sókratés preformuluje do známeho paradoxu, že *nikto nekoná zle úmyselne*. Bližšie pozri C. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, s. 92 (porovnáva túto tézu s Antisthenovým *Odysseom*).

²⁷⁸ SSR V A 54 §6.

²⁷⁹ SSR V A 54 §6.

²⁸⁰ SSR V A 54 §7. Porov. Plat., *Apol.* 41c-d: *pre dobrého človeka niet nijakého zla ani za živa, ani po smrti*.

²⁸¹ V tomto motive by sme mohli vidieť zaujímavú paralelu s charakteristikou kynika ako „strážneho psa“ (Elias, *In Aristot. Cat. commentarium* 111), ktorej sa venuje Foucault v *Odvaha k pravde*.

²⁸² SSR V A 54 §8.

²⁸³ SSR V A 54 §9.

nosť (gr. *polytropia*), schopnosť chýbajúca Aiantovi, ktorý koná vždy tak, ako sa to od neho očakáva.²⁸⁴ Spojenie „ako sa od neho očakáva“ poukazuje na zásadný rozdiel medzi Aiantom a Odysseom: Kým prvý hrdina koná „dobré“, čiže v súlade s očakávaním väčšiny, druhý hrdina koná „dobré“ v súlade s okolnosťami a vlastnou rozumnosťou, ktorá dokáže zvážiť to, čo iní nevidia alebo nevidia. Ktoré konanie je v skutočnosti dobré? V neviditeľnom rozdieli medzi „dobrým“ a „dobrým“ môžeme vybadať, čím sa odlišuje Aiantov nekompromisný prístup k prednosti činov pred slovami od Odysseovho chápania vzťahu medzi slovami a činmi, v ktorom slová sú rovnocenné činom a v určitých situáciách môžu zastúpiť činy.

Odysseova múdrosť nie je v zhode s mienkou väčšiny ani sa nezakladá na poznaní toho, čo je správne – jeho múdrosť spočíva vo vynachádzaní spôsobov, ako sa vyrovnáť s každodennými útrapami a nebezpečenstvami života. Bez rozumnosti, ktorá prihliada skôr na cieľ než na prostriedky, skôr na rozumne zvážené možnosti než na súhlas väčšiny, by Odysseus a spolu s ním všetci Achájci nedobyli Tróju.

V Odysseovej reči zaznieva niekoľko sókratovských motívov. Napríklad Odysseova snaha poučiť Aianta o tom, ako dospel k mylnej domnienke o zdatnom konaní, je praktickou ukážkou Antisthenovho presvedčenia, že spor nie je možný – keď chce Odysseus presvedčiť Aianta o tom, čo považuje za správne, nebude s ním viesť spor o pravdu, ale skúsi ho poučiť.²⁸⁵ Odysseus na viacerých miestach poukazuje na Aiantovu detinskosť a nerozumnosť.²⁸⁶ Výrazne sókratovský charakter má Odysseovo tvrdenie, že „nevedomosť je najväčšia špatnosť pre tých, ktorí ju v sebe nosia“.²⁸⁷ Aj keď

je Aiantova nevedomosť neúmyselná, práve vďaka nej chybné usudzuje a koná.²⁸⁸ A tiež môžeme uviesť Odysseovu chválu sebaovládania (*enkrateia*), ktoré zohráva v antisthenovskej etike kľúčové miesto medzi zdatnosťami. Odysseus obhajuje názor, že dobrý muž ovládne svoje vášne a nikdy sa nenechá viesť prudkým hnevom.²⁸⁹

Aias predstavuje tradičného aristokratického hrdinu, ktorý verí, že činy musia predchádzať slovám.²⁹⁰ Proklamovanú vieru však nedokáže uplatniť v situácii, v ktorej má byť jediným kritériom posudzovania činov jeho reč. Aiantovo srdce je plné hnevu na Odyssea aj na sudcov poverených rozhodnúť o jeho zdatnosti. Priamočiarosť svojho konania stavia do ostrého protikladu s Odysseovou tendenciou skrývať svoje činy a používať úskoky. Nedokáže prijať rozumnosť takéhoto konania ani s ohľadom na situáciu, v ktorej sa ocitli Achájci. Posudzovanie Aiantovej zdatnosti teda závisí od mienky úzkeho okruhu spolubojovníkov, ktorí boli svedkami jeho činov. Len im sa môže zodpovedať za svoje skutky, len oni ich môžu posudzovať. Vhodnosť Aiantovho konania vychádza z tradičnej predstavy o zdatnosti bojovníka, ktorá je vopred zdôvodnená. Takto uchopená zdatnosť je ohraňovaná činnosťou bojovníka, ktorá jej dáva zmysel, a spoločnosťou ľudí, ktorí sa hlásia k rovnakým ideálom ako Aias.

Naproti tomu Antisthenov Odysseus predstavuje typ nového hrdinu, ktorý dokáže zosúladiť svoje slová s činmi v každej situácii. Odysseova zdatnosť nie je limitovaná časom vojny. Dokážeme si predstaviť, že jeho konanie by mohlo byť rovnako úspešné v každodennom živote. Odysseus sa nenechá strhnúť hnevom ako jeho protivník, dokonale ovláda svoje vášne, a tým dokazuje, že jeho slová korešpondujú s jeho činmi.

²⁸⁴ Nepriamu polemiku proti Antisthenovmu chápaniu *polytropie* vedie Platón vo svojom *Hippiovi Menšom*.

²⁸⁵ SSR V A 174.

²⁸⁶ SSR V A 54 §6, §7, §14.

²⁸⁷ SSR V A 54 §13.

²⁸⁸ SSR V A 54 §4.

²⁸⁹ SSR V A 54 §5. Poznamenajme, že aj Foucaultove analýzy antickej etiky v *Užívaní slasti* prisudzujú sebaovládaniu (*enkrateia*) veľmi dôležité miesto.

²⁹⁰ SSR V A 53 §9.

K povahe mudrca patrí schopnosť znášať zlú povesť – podobne, ako ju znáša Sókratés obvinený z toho, že kazí mládež a neverí v bohov. V rovnakom duchu učí Antisthenés, že človek má byť ľahostajný voči mienke ostatných.²⁹¹ Tam, kde stavia tradícia na prvé miesto kolektívnu česť, stojí osamelá rozumnosť. A odvaha rozhodovať sa skôr rozumne než čestne. Na jednom mieste Odysseus poučuje Aianta, že nevedomosť je ako choroba, ktorú si človek neuvedomuje – neznalý človek si však nezaslúži pohrdanie, ale ľútosť.²⁹² Odysseus sa považuje za strážcu nevedomých, neznalých ľudí, ktorí nedokážu použiť svoj vlastný rozum ako účinnú zbraň. Predsudky im bránia v tom, aby konali v súlade s rozumnosťou, ako aj v tom, aby rozpoznali rozumnosť Odysseovho konania. Odysseus je strážca, ktorý zachraňuje svojich spoločníkov pred nepriateľmi aj pred nimi samými. V tomto by sme mohli vidieť posun od aristokratického ponímania zdatnosti smerom k etickému, sókratovskému chápaniu.

Starosť o seba v Antisthenových rečiach *Aias* a *Odysseus* nie je vymedzená priamo ani jednoznačne. Ale aj napriek tomu nás – poslucháčov, čitateľov – stavia pred požiadavku zaujať rozumný postoj k sebe aj k druhým. V každej životnej situácii musíme nájsť odvahu, ako použiť svoj rozum, neriadiť sa mienkou väčšiny, ale držať sa princípov, ktoré považujeme za rozumné vo vzťahu k sebe aj k druhým. Tieto *logoi* nie sú dané všetkým rovnako, ako si myslí Aias, preto zohráva rozumnosť takú dôležitú úlohu – pomocou nej zvažujeme všetky okolnosti nášho rozhodovania. Jednoducho, v žiadnej situácii nesmieme ostať ľahostajní, lebo každé rozhodnutie má vplyv na to, či žijeme úspešne, alebo sa nechávame životom unášať.

V Antisthenových rečiach, ktoré vznikli podľa historikov skôr ako *Alkibiadés I.*, môžeme nájsť chápanie dobrého života založe-

ného na sókratovskej rozumnosti, ktoré nevyúsťuje do požiadavky sebapoznania, ale do popredia kladie skôr aktívny postoj k životu – schopnosť reagovať rozumne na všetky okolnosti, do ktorých nás život zavelečie. Aj u Antisthena môžeme nájsť koncept starosti o seba a druhých (bez toho, aby použil výraz *epimeleia heautú*), ktorý má pomerne blízko k helenistickému umeniu života (*techné tú biú*), v ktorom je jednou z hlavných úloh nastoliť vzťah seba k sebe.

* * *

Mohli by sme pokračovať ďalšími príkladmi. Foucault sa nezmieňuje o Pyrrhónovi, ktorý patrí k prvým helenistickým mysliteľom a filosofiu považuje za spôsob života, ktorý si volí ako skeptik – poznanie nemá takmer žiadnu teoretickú hodnotu pre praktické konanie, čo však neznamená, že máme skončiť so skúmaním toho, ako veci sú (samotné slovo *skepsis* znamená „starostlivé skúmanie“). Alebo iný príklad: Foucault analyzuje *Alkibiada I.*, ale nezaoberá sa Aischinovým *Alkibiadom*, ktorého hlavnou témou je Themistoklova starosť o seba ako životný príklad, z ktorého by sa mal poučiť mladučký Alkibiadés. Starosť o seba sa tu nespája so sebapoznaním, ale s láskou, ktorá je výrazom sókratovskej výchovy (v nej hrajú dôležitejšiu úlohu *exempla* než poznatky).²⁹³

Je mnoho tém a mnoho postáv, ktorými sa Foucault nezaoberá. Ale bolo by smiešne, keby sme mu to chceli vytknúť. Za prvé, títo filosofi (Aischinés, Antisthenés, Pyrrhón) boli v 80. rokoch takmer neznámi aj pre odborníkov na antickú filosofiu. Systematický výskum sokratiky začal až po Foucaultovej smrti.²⁹⁴ Neskoršieho dátumu sú aj pokusy o rekonštrukciu myslenia starých

²⁹³ Pyrrhónovej skepsy a Aischinovu *Alkibiadu* sa venovali exkurzy v predošlej kapitole.

²⁹⁴ Prvé kritické vydanie zlomkov sókratovských autorov vydal G. Giannantoni v r. 1990. Doteraz bolo preložených do moderných jazykov len niekoľko autorov z tejto zbierky (Antisthenés, Aischinés, Diogenés zo Sinópy atď.).

²⁹¹ Porov. Diog. Laert. VI 11: „Zlá povesť je dobrom“.

²⁹² SSR V A 54 §4-5.

skeptikov. Za druhé, to, o čom chce Foucault hovoriť v *Hermeneutike subjektu*, nie sú „dejiny antickej etiky“, ale genealogické štúdium subjektu. Genealógia nechce ukázať, ako sa „odohrali“ historické udalosti, ale načrtáva, ako by sa mohli odohrať s ohľadom na našu prítomnosť, ktorej chceme porozumieť, a preto sa pýtame, čo všetko je v nej prítomné. Spolu s Judith Butlerovou by sme mohli povedať, že genealógia je skúmanie podmienok vzniku (*Entstehung*) toho, čo sa nazýva históriou – moment vzniku, ktorý nie je v konečnom dôsledku odlišiteľný od výmyslu.²⁹⁵

Mali by sme asi zdôrazniť, že Foucault sa venuje vo svojich posledných kurzoch viacerým témam a postavám antického myslenia, ktoré boli v 80. rokoch takmer neznáme mimo úzkeho okruhu odborníkov. Spomeňme aspoň niektoré z nich: *epimeleia heautú*, *parrhésia*, Antisthenés, Xenofónovo *Oikonomikon*, Diogenov kynizmus a tak ďalej. Ako hovorí Foucault, genealógia je šedá, úzkostlivo podrobná a trpezlivo dokumentačná práca; pracuje s poškrabanými a neprehľadnými pergamenmi, ktoré boli mnohokrát prepísané.²⁹⁶

Všetky texty a témy, ktoré sme načrtli v exkurzoch, ukazujú, že klasické chápanie starosti o seba nebolo späť iba s výchovou mladíkov vstupujúcich do politiky – niektoré problematizácie seba samého majú veľmi blízko k tomu, čo spája Foucault s neskoršou kultúrou seba samého. To samozrejme nespochybňuje Foucaultovu schému, ktorá dáva do protikladu klasický model starosti o seba a kultúru seba samého. Skôr nás to poučuje, že proces premeny starosti o seba na umenie života bol komplikovanejší a vo vzťahu k nemu by sme mohli formulovať ďalšie genealogické schémy – o niečo podrobnejšie, o niečo komplikovanejšie. No opäť treba pripomenúť, že Foucaultovi nejde o historickú

akríbiu, ale o to, aby sme sa cez genealógiu zamerali na seba samých.

Aj keď sa pozrieme na Foucaultovo vymedzenie kultúry seba samého kritickým okom, neoslabí sa tým genealogická perspektíva starosti o seba načrtnutá v *Hermeneutike subjektu*. Postoj k sebe, ktorý sa naplno rozvinie v prvých storočiach po Kristovi (Epiktétos, Seneka, Markus Aurélius), nevzniká náhle, skôr by sme mohli povedať, že vychádza zo starších problematizácií dobrého života, medzi ktorými je asi najvýraznejší kynický postoj k životu. K tomu sa Foucault dopracuje v poslednom kurze *Od-vaha k pravde*, v ktorom analyzuje najmä obrazy kynika Diogena v neskoršej tradícii. Aj vo vzťahu k tejto genealógii by sme mohli poznamenať, že Diogenove biografické portréty a anekdoty vznikali skôr, už na samom začiatku helenizmu, v kynických a stoických diatribách (medzi prvých autorov kynických biografii mohol patriť sám Diogenés, ktorý vytváral legendu o „Diogenovi“). Historická presnosť však nehraje v genealógii podstatnú rolu – genealógia nepracuje s predstavou o dejinách, ktoré „rekonštruujú to, čo sa stalo“.

Napriek rôznym kritickým poznámkam sme pripravení prijať celkovú Foucaultovu predstavu, ktorá ukazuje, ako sa starosť o seba stáva srdcom filosofického myslenia – ako sa pomerne marginálna téma sókratovskej výchovy mení na centrálnu tému sebautvárania. Najmä vďaka vplyvným mysliteľom ako Antisthenés, Pyrrhón, Diogenés alebo Zénón, ktorí stavajú filosofické prístupy k životu na prvé miesto, vzniká v priebehu helenizmu široké hnutie rozvíjajúce viacerými spôsobmi jednu jedinú myšlienku: ako ovládnuť svoj život, ako dať správne pravidlá tomu, ako chceme žiť?

Foucault nás učí čítať antické texty tak, aby sme ich neposudzovali ako ukážkové argumentácie v oblasti metafyziky, epistemológie alebo etiky, ale aby sme vnímali úpornú snahu starovekých mysliteľov zmeniť svoj spôsob života.

²⁹⁵ J. Butler, *Revisiting Bodies and Pleasures*, s. 15.

²⁹⁶ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, s. 136.

Foucault robí genealógiu subjektu, ktorá pre nás znamená možnosť pozrieť sa inak na moderné chápanie subjektivity vďaka genealogickej perspektíve, ktorú uplatňujeme na západnú tradíciu myslenia. Takýmto spôsobom môžeme lepšie pochopiť, z čoho sa na jednej strane vyvinuli a od čoho sa zároveň odlišujú naše prístupy k sebe samému. Foucault nechce vypracovať novú teóriu subjektu ani novú históriu starosti o seba, ktorá by v sebe zahŕňala podstatné témy a vylúčila by všetko marginálne a nedôležité – všetko, čo nás zdržiava od toho, aby sme sledovali vývoj veľkých ideí. Túto prácu prenecháva historikom.

Na otázku François Ewalda, *aký zmysel má študovať takéto vzdialené obdobia*, Foucault odpovedá: „Vychádzam z problému vyjadreného termínmi, akými sa nastoľuje v súčasnosti, a usilujem sa urobiť jeho genealógiu. Genealógia znamená, že pri rozvíjaní analýzy vychádzam zo súčasnej otázky.“ Robiť genealógiu znamená vychádzať zo súčasnej otázky. – *A aká je tá otázka?* – „Ľudia sa mýlili, keď verili, že celá morálka spočíva v zákazoch a ich zrušenie rozloží samu otázku etiky.“ Podľa Foucaulta nie je nutné, aby sme vychádzali z konvenčného predpokladu, že prísnosť niektorých morálnych zákazov je úzko zviazaná s modernými spoločnosťami – rýchly rozpad týchto zákazov naznačuje, že to mohlo byť aj inak. Tým sa pred nami opäť vynára problém etiky ako formy, ktorú treba dať svojmu životu.²⁹⁷ Foucault si kladie otázku, či je možné v dnešnej dobe, v dnešných spoločnostiach rozvíjať etiku ako individuálny štýl života, ako štylizáciu života, ktorá má etický a estetický rozmer a ktorá má zároveň dosah na náš vzťah k politike.

Kultivácia seba samého

Ak chceme pochopiť charakter kultúry seba samého v prvých dvoch storočiach po Kr., mali by sme študovať techniky, ktoré vytvára subjekt s cieľom posilniť vzťah k sebe samému. Medzi techniky kultivácie seba patria rôzne formy zdržanlivosti, memorizácia, spytovanie svedomia, meditácia, mlčanie alebo načúvanie. Pre umenie života (franc. *art de vivre*) je najdôležitejšia schopnosť dokonalého sebaovládania. Človek sa musí naučiť, ako zodpovedať sám za seba.²⁹⁸ To však neznamená, že techniky seba samého sa majú zamerať iba na upevňovanie vzťahu k sebe. Ich praktizovaním sa posilňujú vzťahy k druhým, pretože viaceré techniky (uplatňované najmä vo filosofických školách) majú kolektívny charakter (napríklad starší žiaci pomáhajú nováčikom). Praktikami seba samého sa môžu stať rôzne činnosti týkajúce sa tak subjektu, ako aj druhých: čítanie, písanie, výpisky z kníh, korešpondencia, žiadosti o rady alebo poskytovanie rád priateľom, pripomínanie si známych pravd, zaznamenávanie rozhovorov, ktoré si chceme pripomínať (rozhovory s blízkymi alebo s duchovným vodcom) a tak ďalej. V jednom rozhovore Foucault vysvetľuje, že hlavným gréckym problémom nebola *techné* „vlastného ja“, ale *techné tú biú* („umenie života“), t. j. návod, ako žiť.²⁹⁹ No vzápätí dodáva, že v staroveku dochádza k stále zreteľnejšiemu posunu od *techné tú biú* k *techné* „vlastného ja“, čiže k posunu od chápania dobrého života, ktorý sa úzko viaže na politiku (čo znamená byť dobrým občanom, schopným vládnuť nad ostatnými?), smerom k dobrému životu, v ktorom subjekt kladie na prvé miesto kultiváciu „vlastného ja“.

²⁹⁸ Táto zásada bola silná najmä v klasickej dobe, lebo ovládať seba znamenalo byť schopný vládnuť nad druhými. Vzťah k sebe a k druhým bol v tomto zmysle nesymetrický; porov. M. Foucault, O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, s. 355.

²⁹⁹ M. Foucault, O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, s. 345.

²⁹⁷ M. Foucault, *Starost o pravdu*, s. 115.

Vo všetkých technikách seba samého sa prejavuje aktivita slova a písma. Práca na sebe sa spája so vzťahom k druhým, čím sa z nej stáva sociálna prax zameraná na schopnosť pomáhať druhým, alebo prijímať pomoc od druhých.³⁰⁰ Vzťah k sebe je v tomto zmysle základom etiky governmentality.

Foucaultove analýzy ukazujú, že tradičná grécka požiadavka starosti o seba posvätená Sókratom na špecifickú filosofickú činnosť nadobúda v prvých storočiach po Kristovi formu sústavnej praxe a stáva sa stredobodom „umenia existencie“. Ak sa zakladalo sókratovské sebaopoznanie na otázkach spochybňujúcich naše presvedčenie, tak v kultúre seba samého sa rozvinie celé umenie sebaopoznania, ktoré má svoje predpisy, vlastné formy sebakúmania a kodifikované cvičenia.³⁰¹ To, čo považuje Foucault za dôležitý znak odlišujúci sókratovskú starosť o seba od kultivácie seba, je dosah pôvodného imperatívu – ten sa mení na postoj, spôsob správania, spôsob života, rozvíja sa do procedúr, praxí a predpisov, ktoré sa vylepšujú a upevňujú.³⁰² Pre určitú sociálnu vrstvu – teda nie pre všetkých Grékov a Rimanov, ale pre užšiu skupinu filozofov, lekárov, vzdelancov, politikov – sa z kultivácie seba stáva nielen osobná, ale aj dôležitá sociálna prax, lebo je súčasťou vzťahov medzi jednotlivcami a umožňuje vytvárať nové spôsoby poznania a nové súbory vedenia.³⁰³

Keď napríklad platónsky filozof Albinos (učiteľ Galéna) nabáda žiakov, aby začali štúdium filozofie čítaním *Alkibiada I.*, tak nekladie dôraz na politickú starosť podmienenú schopnosťou starať sa o seba, ani na dôležitosť sebaopoznania, ale hovorí o potrebe obrátiť svoju pozornosť k sebe – iba tak pochopíme, o čo sa filozofi starajú a usilujú.³⁰⁴ Heslá stoických filozofov – Seneku,

Musonia, Epiktéta, Marka Aurélia – znejú takto: „Utváraj seba!“ – „Zmeň seba!“ – „Vráť sa k sebe!“³⁰⁵ Kultivovať seba znamená privilégiu i povinnosť, ktorú zoslal človeku Zeus tým, že mu dal rozum. Žiť sa musíme učiť po celý život – v žiadnom momente nemôžeme vyhlásiť, že sme už urobili všetko pre dobré žitie. Kultivácia seba je celoživotná prax pretvárania vlastnej existencie, preto ju musia uskutočňovať nielen mladí uční, ale aj starí majstri.

Okrem permanentného osobného aspektu je tu aj moment sociálny. Foucault ukazuje, že *epimeleia* v kultúre seba samého označuje viacero zamestnaní – činnosť pána domu starajúceho sa o rodinu, úlohu vládcu bdejúceho nad poddanými, opateru chorých, vzdávanie úcty bohom. Zároveň sa musíme starať o svoje telá, cvičiť ich, alebo o životosprávu, vyvarovať sa nemiernosti.³⁰⁶ Téma starosti je natoľko dôležitá, že Epiktétos označuje za „začiatok filozofovania pozorovanie, v akom stave je vedúca časť našej duše“.³⁰⁷ Keď porovnáme Epiktétovu charakteristiku s klasickými konceptmi, ktoré stotožňujú počiatok filosofického premýšľania s pochybnosťou a údivom (Platón, Aristotelés), pochopíme, k akému významnému posunu dochádza v pohľade na zmysel filozofickej činnosti medzi dobou klasickou a cisárskou.

V kultúre seba samého sa mení vzťah k druhým: Sebaovládanie už nemá priamu súvislosť s ovládaním druhých, ako to bolo v prípade Alkibiada, ktorého musel viesť Sókratés. Požiadavka stať sa pánom seba samého vyplýva z toho, že človek je obdarený rozumom a voči druhým je vo vzťahu k iným rozumným bytosťami, ktoré sa vedia ovládať. Oproti klasickej dobe je vzťah k sebe a druhým oveľa symetrickejší.³⁰⁸

³⁰⁴ Albinus, *Introductio in Platonem* 5.

³⁰⁵ M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 62-63.

³⁰⁶ O telo sa však netreba starať kvôli fyzickej sile, ako to bolo v klasickom Grécku; v prvom rade sú choroby tela zviazané s chorobami duše, okrem toho starosť o dušu je vždy dôležitejšia ako starostlivosť o telo, lebo sa prejavuje aj na telesnom zdraví.

³⁰⁷ Epiktet., *Dissert.* I 26, 15.

³⁰⁸ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 356.

³⁰⁰ M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 70.

³⁰¹ M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 79-80.

³⁰² Porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 53-93. Dôležitým znakom umenia existencie je, že človek zažíva potešenie zo seba samého a neobáva sa toho, čo prinesie budúcnosť, neznepokojuje ho moc Tyché; porov. Senec., *Epist.* 23, 3-6.

³⁰³ Porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 60.

Život je neoddeliteľné spätý so skúškami, ktoré podstupujeme, aby sme sa učili žiť lepšie a krajšie. Vláda nad svojim životom je rovnako dôležitá ako ktorýkoľvek iný typ vlády. Etika sa stáva podmienkou politiky, alebo lepšie povedané, etika ide ruka v ruku s politikou. Plútarchos hovorí v *Radách politikom* (823c), že politika je „život a prax“ (*bios kai praxis*), ale aby sa politika mohla stať dobrým životom a dobrou praxou, vyžaduje si slobodnú voľbu, ktorá vychádza z *éthosu*.³⁰⁹ V tomto zmysle sú techniky seba samého nesmierne dôležité pre umenie vládnuť.

Písanie seba

Foucault chcel napísať samostatnú knihu o technikách seba samého. Niekoľkokrát sa o tom zmieňuje v rozhovoroch s priateľmi, ale zachovali sa nám aj dosky s nepublikovanými rukopismi (od niekoľkostranových po stostranové), ktoré boli pravdepodobne časťami pripravovanej knihy. Daniel Defert zaradil do IV. zväzku *Dits et écrits* text, ktorý bol pôvodne súčasťou dosiek nazvaných *Vláda nad sebou a druhými* (*Le gouvernement de soi et des autres*), neskôr ho Foucault dopracoval – prepísal, či dopísal – a publikoval v *Corps écrit* (5/1983).³¹⁰ Text sa venuje písaniu seba (*l'écriture de soi*), t. j. jednému z takzvaných „umení seba samého“ (*les arts de soi-même*), ktoré vytvárajú oblasť „vlády nad sebou a druhými“. ³¹¹ Práve túto časť guvernmentality nazýva Foucault „estetikou existencie“ (*l'esthétique de l'existence*) a jej naj-

väčší rozmach nachádza v cisárskom období grécko-rímskej kultúry (1. – 2. stor. po Kr.).³¹²

Z gréckeho konceptu *techné* („umenie“ v širokom význame slova) vyplýva, že každá profesionálna zdatnosť si vyžaduje cvičenie. Rovnaká zásada platí pre umenie života (gr. *techné tú biú*), ktoré nadobúda v tomto kontexte význam „cvičenia seba sebou“ (*entraînement de soi par soi*). Písanie je rovnako dôležité ako čítanie alebo ktorákoľvek iná technika seba samého. Dokonca i filozofi, ktorí dávajú prednosť orálnemu učeniu pred napísanými traktátmi (Epiktétos alebo Demonax), považujú písanie pre seba a druhých za rovnako účinnú techniku ako meditáciu. Písanie je skúškou myšlienok; tvorí dôležitý stupeň v procese, do ktorého vyúsťuje *askésis* („cvičenie seba“): umožňuje pretvárať diskurzy považované za pravdivé na rozumové princípy konania.³¹³ Ako hovorí Plútarchos, písanie má mýtopoietickú funkciu, lebo je hýbateľom transformácie pravdy na *éthos*. Foucault analyzuje dve formy písania o „vlastnom ja“, *hypomnémata* a korešpondenciu.

1. Hypomnémata. Môžu znamenať verejné registre aj súkromné poznámky. Rovnakým slovom sa označujú rôzne zápisky alebo záznamy rečníkov a filozofov, ktoré slúžia ako sprievodcovia životom alebo príručky správania.³¹⁴ Keď chce Plútarchos poradiť svojmu priateľovi Fundanovi, ako sa má brániť proti rozrušeniu duše, ale nemá čas napísať pre neho osobné rady, posieľa mu svoje „záznamníky“ (*hypomnémata*). Adresátovi spisu O veselej mysli, Pacciovi, vysvetľuje Plútarchos, že tieto zápisky – presnejšie pozorovania o upokojení duše – uchovával pre svoje

³⁰⁹ Porov. M. Foucault, *Péče o sebe*, s. 119-120.

³¹⁰ Jednotlivé rukopisy majú tematicky blízko k niektorým kapitolám z II. a III. zv. *Dejín sexuality* (napr. „Kultivácia seba samého“), čo by mohlo znamenať, že Foucault zmenil pôvodný zámer začleniť ich do *Užívania slasti a Starosti o seba* a rozšíril ich do samostatných celkov. Ale takisto je možné, že sa rozhodol nevydávať knihu o vládne nad sebou a druhými a vybrané časti z poznámok začlenil do *Dejín sexuality*.

³¹¹ M. Foucault, *L'écriture de soi*, s. 415-430; porov. tiež M. Foucault, O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla (záznamy z pracovných stretnutí M. Foucaulta s H. Dreyfusom a P. Rabinowom v Berkeley na jar 1983).

³¹² Poznamenajme, že Foucault používa v *Hermeneutike subjektu* grécke spojenie *techné tú biú*, ktoré prekladá doslovne alebo voľnejšie (*un art de vivre*, „umenie života“, *une technique d'existence*, „technika existencie“, *un art de soi-même*, „umenie seba samého“), až neskôr ho nahradí spojením „estetika existencie“; porov. poznámku F. Grosa, in: M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, s. 416, pozn. 14.

³¹³ M. Foucault, *L'écriture de soi*, s. 418.

³¹⁴ Foucault sa domnieva (O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, s. 361), že proti takýmto záznamníkom, ktoré sa stali populárnymi vo 4. stor. pred Kr., je namierená Platónova kritika písma vo *Faidrovi*.

osobné použitie.³¹⁵ Nie sú to teda intímne záznamy určené výlučne autorovi. Takéto zápisky slúžia na to, aby sa čítali, rozvíjali a dotvárali, aby sa o nich meditovalo alebo rozprávalo s druhými. Nie sú to „spomienky“, ale nástroje, ktoré máme poruke a v príhodnej chvíli ich použijeme. Používame ich na ustanovenie permanentného vzťahu k sebe.³¹⁶

Hypomnémata nemajú zachytiť niečo, o čom sa nehovorí, alebo odhaliť niečo skryté, ale zachovať to, čo je už vyslovené – ich zmyslom je tvarovať subjekt. Pomocou takýchto zápiskov sa môžeme odobrať do seba, nadviazať vzťah so sebou, žiť so sebou, spoliehať sa na seba, mať potešenie zo seba.³¹⁷ Ako celok vytvárajú *logos bi-oéthikos*, keďže zdôvodňujú spôsob existencie jednotlivca. Ich účinkom je upokojenie vášní – podobá sa tomu, keď pán utíši jedným slovom vrčanie psov.³¹⁸

Foucault vysvetľuje, že v istej chvíli sa stalo sebaovládanie dôležitou zdatnosťou, t. j. bolo nutné ovládať sa spôsobom, akým vládca panuje nad svojimi poddanými alebo pán domu riadi svoju domácnosť. Spočiatku išlo o požiadavku vytvoriť politický vzťah medzi „ja“ a „ja“. V priebehu niekoľkých storočí sa z nej stala požiadavka permanentného vzťahu k sebe.³¹⁹ *Hypomnémata* – písanie pre seba a pre druhých – nič neodhaľujú, nie sú to vyznania „vlastného ja“ (ako v neskoršom kresťanstve). Ich jediným účelom je cvičenie zamerané na posilňovanie vzťahu k sebe, na

utváranie seba. Cieľom *hypomnémata* je urobiť zo spomienky na fragmentárny *logos* prostriedok, ktorým by bolo možné ustanoviť čo najadekvátnejší vzťah k sebe.³²⁰

Zápisky, záznamníky majú často charakter nesúrodých poznámok na rozdiel od systematických prác gramatikov alebo filozofov, ktorí obhajujú učenie svojej školy. Je to slobodná prax heterogénnych vecí. *Hypomnémata* formulujú miestne pravdy – ich hodnota sa spravidla spája s konkrétnymi situáciami. Hypomnémata tvoria veci prečítané, vypočuté, zamýšľané, ktoré treba opätovne čítať a meditovať nad nimi. Nájdeme v nich poznámky, citáty, výťahy z kníh (tie boli veľmi populárne), myšlienky pre ďalšie rozpracovanie, príklady zo života, biografické anekdoty, aforizmy, vlastné úvahy, napr. návody, ako prekonávať rôzne životné prekážky, alebo ako zvládať niektoré nežiaduce sklony (ako hnev, závisť atď.).

Seneka radí, aby sme nezabúdali na správny pomer medzi čítaním a písaním. Tieto činnosti prirovnáva k práci včiel: aj my by sme mali všetko, čo sme nazhromaždili čítaním, roztriediť a následne pomocou umu zliať rozličné trošky v jeden chutný celok (analogicky zaznieva v zbore jeden hlas, hoci ho tvorí mnoho rôznych hlasov) – „aby bolo zjavné, aj keby sa ukázalo, odkiaľ čo bolo vzaté, že je iné, ako bolo tam, odkiaľ bolo vzaté“.³²¹

2. Korešpondencia. Takisto listy adresované priateľom môžu slúžiť ako osobné cvičenia – človek píše a zároveň číta, čo píše. Korešpondencia má pomerne blízko k *hypomnémata*, lebo písanie sa viaže na čítanie a každá z týchto aktivít vyvoláva následne druhú. Písanie listov sa spája s dvomi princípmi: 1. že je nevyhnutné cvičiť sám seba počas celého svojho života; 2. že práca duše na sebe samej si vyžaduje pomoc od iných.³²² Listy adresované

³¹⁵ Plutarch., *De tranq. an.* 464e.

³¹⁶ Podobné zápisníky plné poznámok, úloh, kresieb, náčrtov, návodov atď. používal po celý svoj život Leonardo da Vinci a odporúčal to takisto svojim druhom. Aj táto okolnosť naznačuje, že medzi starovekou kultúrou seba samého a renesančnými predstavami o pretváraní vlastného života na umelecké dielo nájdeme viaceré analógie. Foucault si myslí, že myšlienka estetiky existencie sa objavuje v našej kultúre skôr okrajovo a v odlišných podobách, napr. v renesancii alebo v dandyzme 19. stor.; M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 360, 369; M. Foucault, *Čo je osvietenstvo*, s. 89-90.

³¹⁷ M. Foucault, *L'écriture de soi*, s. 419-420.

³¹⁸ Plutarch., *De tranq. an.* 465c.

³¹⁹ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 362.

³²⁰ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 364.

³²¹ Senec., *Epist.* 84.

³²² Porov. Senec., *Epist.* 7.

priateľom majú povzbudiť, pomôcť im v ťažkých situáciách, napomenúť ich, prípadne utešiť. Pre pisateľa znamenajú cvičenie podobné tomu, aké absolvujú vojaci v období mieru, lebo povzbudzovanie, napomínanie či utešovanie sa jedného dňa bude týkať aj autora listov, keď sa ocitne v podobnej situácii. Korešpondencia slúži v tomto zmysle ako príprava na udalosti, ktoré môžu nastať.

Korešpondencia je však aj čosi viac než rozšírenie praktík *hypomnēmata*, v ktorých sa „vlastné ja“ cvičí pomocou písania. V korešpondencii sa „vlastné ja“ manifestuje sebe samému a druhým. List „sprítomňuje“ pisateľa tomu, komu je adresovaný – sprítomňuje ho takmer fyzicky. Seneka sa napríklad vyznáva Lucilliovi, že v jeho listoch vníma aj ruky, ktoré ich píše:

„Ďakujem ti za to, že mi tak často píšeš, lebo to je jediný spôsob, ako sa mi ukazuješ. A ja neprijímam ani jeden list tak, žeby sa mi nezdalo, že si pri mne. Ak sú nám milé obrazy vzdialených priateľov, pretože obnovujú spomienky a klamnou a márnou útechou umenšujú našu túžbu po neprítomnom, o koľko príjemnejší je list, ktorý prináša pravé stopy vzdialeného priateľa, jeho pravé črty? Lebo to, čo nám spôsobuje najpríjemnejší pocit, keď pozeráme na obraz, že totiž poznáme priateľa, to nám preukazujú znaky priateľovej ruky, vtlačené na papier jeho listu.“³²³

Foucault poznamenáva na základe pasáže zo Seneku, že písať znamená to isté, čo „ukázať seba“ (franc. *se montrer*), vyjaviť svoju vlastnú tvár druhému. List je pohľad upretý na adresáta a zároveň spôsob, ako ponúknuť seba jeho pohľadu tým, čo mu hovorí o sebe.³²⁴ List umožňuje stretnutie z očí do očí. List smeruje k subjektívácii pravdivého diskurzu, k jeho vstrebávaniu, a zároveň zakladá objektivizáciu, spredmetnenie duše. V tomto duchu hovorí Seneka svojmu priateľovi, že „žiť treba tak, ako keby sme

žili v prítomnosti všetkých ľudí, a uvažovať treba tak, ako keby niekto mohol nahliadnuť až do našej duše“.³²⁵ Táto zásada sa zakladá na stoickom princípe, že pred bohom, ktorý je vždy prítomný v našich dušiach, nie je nič skryté.

Listy vplyvajú nielen na príjemcu, ale aj na odosielateľa, u ktorého vyvolávajú potrebu „introspekcie“, v ktorej však nejde o prehľadávanie seba sebou. Písanie listov sa spája so zodpovednosťou subjektu za jeho činy vo vzťahu k priateľom a nepriateľom, k šťastným a nešťastným udalostiam.

Foucault si všima dva strategické body, ktoré sa stanú privilegovanými predmetmi toho, čo by sme mohli nazvať písaním o vzťahu k sebe: „telo“ a „trávenie dňa“. Zmienky o zdraví sú časťou témou korešpondencie, niekedy v nej nájdeme detailné opisy telesných pocitov, inokedy správy o prežívaných chorobách pisateľa, na ktoré reaguje adresát radami o spôsobe liečby alebo o vhodnej životospráve. Väčšiu časť *Listu* 78 venuje Seneka „správne mu užívaniu“ chorôb a utrpenia. V chorobách musíme znášať bolesť, ktorá je neznesiteľná, pomýšľame na smrť ako na vyslobodenie, ale v takej chvíli si treba nariadiť, aby sme žili – aj príkaz žiť sa môže stať statočným činom. Ak dokážeme pozdvihnúť ducha, osožíme tým telu. Môžeme tak učiniť s pomocou filosofie alebo priateľov. Múdremu človeku choroba predlžuje život – hovorí Seneka. A dodáva: Umrieš nie preto, že si chorý, ale preto, že žiješ.

Korešpondencia zachytáva takisto každodenný život, všetky jeho činnosti jednu za druhou.³²⁶ Pisatelia hovoria o tom, čo sa udialo počas jedného dňa, a to nie preto, že by sa prihodilo niečo výnimočné, ale preto, aby ukázali svoj modus bytia. Ktorýkoľvek, aj ten najobyčajnejší deň sa môže stať námetom listu.³²⁷ Ak

³²⁵ Senec., *Epist.* 83, 1.

³²⁶ Porov. Senec., *Epist.* 36, 1.

³²⁷ Senec., *Epist.* 83, 2.

³²³ Senec., *Epist.* 40, 1.

³²⁴ M. Foucault, *L'écriture de soi*, s. 425-426.

chceme premýšľať o budúcnosti, mali by sme vedieť premýšľať o tom, čo sme robili, ako sme konali v minulosti. Seneka napríklad opisuje v jednom liste Lucilliovi svoj deň. Všetky činnosti sú bežné, mohli by sa udiat v ktorýkoľvek iný deň: Píše, ako málo spal, hneď zrána si zacvičil s otrokom (mal by ho vymeniť za útlejšieho, aby sa mu lepšie zápasilo), spomína, ako sa kedysi otužoval v studenej rieke, dnes už iba vo vlažnom kúpeli, pokračuje, ako raňajkoval postojacky suchý chlieb, ako trpezlivo znášal hluk prichádzajúci z cirkusu; potom opisuje, ako už odvčera premýšľal o sofisticky vyznievajúcim sylogizme Zénóna dokazujúceho, že dobrý muž sa neopija. A pri tejto téme zotrúva až do konca listu, čím sa sprítomňuje tá časť dňa, ktorá je venovaná filosofickým úvahám. Foucault pripomína, že podobné duchovné cvičenia praktizovali epikúrovci, pythagorovci, stoici – ich cieľom bolo ustanoviť seba ako dozorcú nad vlastnou činnosťou, aby sa dali odstrániť chyby konania a oživiť pravidlá správania, ktoré musíme mať stále na zreteli. Tieto cvičenia sa robili zvyčajne večer.

Už v priebehu 3. – 4. stor. po Kr. sa podobné praktiky v kresťanskom prostredí zmenia. Z askézy, ktorá chce dosiahnuť pomocou cvičenia krásnu existenciu, sa stáva askéza, ktorá skrz odriekanie požaduje dešifrovať pravdy vlastného ja. Kresťanská askéza neupevňuje vzťah k „vlastnému ja“, naopak, vyžaduje od človeka, aby sa ho vzdal. Príkladom je Athanasiov *Život Svätého Antonína* (*Vita sancti Antonii*), jeden z najstarších textov o ideáli mníšskeho života (4. stor. po Kr.): zapisovanie vnútorných pohnutí duše považuje Antonín – pustovník a „prvý pravý mních“ – za neoddeliteľnú súčasť asketického života, ale zároveň mu dáva význam zbrane v duchovnom boji proti sile diabla, ktorý klame a spôsobuje, že človek je klamaný.³²⁸ Askéza sa týka v oveľa väčšej miere myšlienok než konania – osvetlením pohnutí

mysle sa má rozptýliť temnota, z ktorej sa liahnu nepriateľské tajné plány. Z hľadiska etiky poňatej ako vzťah k sebe samému sa mení askéza (stáva sa formou dešifrovania seba), ako aj jej účel, *telos*, lebo človek nechce dosiahnuť krásnu existenciu, ale čistotu a nesmrteľnosť.³²⁹

Rozdiel medzi estetikou existencie a kresťanským utváraním vzťahu k sebe je pre Foucaultovu genealógiu dôležitý, mohli by sme povedať, že ide o jeden z najdôležitejších momentov v dejinách západnej subjektivity. V *Hermeneutike subjektu* sa niekoľkokrát vyjadruje k tejto téme, aj keď poznamenáva, že ide o komplexný problém, ktorý sa nedá uchopiť jednoznačne. Predovšetkým musíme vyjsť z prekvapujúceho zistenia, že praktiky seba samého sú prítomné aj v kresťanskej kultúre. No keď ich začneme analyzovať, zistíme, že sa zameriavajú na iné účely, ako pohanské praktiky, ktoré činia zo života človeka predmet *techné*. Zmyslom cvičení seba samého v gréckej a rímskej kultúre je vytvoriť zo svojho života krásne a dobré dielo. Nevyhnutným dôsledkom takejto činnosti je sloboda a voľba pri uplatňovaní *techné*. Pri bližšom pohľade na kresťanskú spiritualitu vidíme, aký dôležitý prvok v nej zohráva zásada dobre usporiadaného života. Pre kresťanskú duchovnosť je podstatná *regula vitae* („pravidlo života“). Život, ktorý dosahujú pohanskí filosofi vďaka *techné*, nepotrebuje pravidlá (lat. *regulae*) – podriaďuje sa iba forme (*forma*). Onou formou či podobou je štýl, ktorý človek dáva svojmu životu. Foucault uvádza príklad *technitês* („umelca“, „remeselníka“), ktorý musí samozrejme poznať určité technické pravidlá súvisiace s výkonom jeho *techné*, ale dobrý *technitês* musí zároveň využiť obrovské množstvo slobody, keď chce dať svojmu dielu nejakú formu, nejakú krásnu formu. Dobré a krásne dielo je to, ktoré sa podrobuje idei určitej formy, určitého štýlu. Z tohto dôvodu nenájdeme v asketických praktikách filozofov žiadne presné zoz-

³²⁸ Foucault sa zaoberá Athanasiovým spisom na začiatku svojho náčrtu (*L'écriture de soi*, s. 416-417).

³²⁹ M. Foucault, *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, s. 357.

namy požadovaných cvičení pre jednotlivé fázy dňa alebo pre rôzne obdobia života. Naproti tomu kresťania ich formulujú a znamenávajú do záväzných pravidiel pre život.³³⁰

Písanie seba patrí k dôležitým technikám, ktoré pomáhajú utvárať „vlastné ja“ za účelom posilnenia vzťahu k sebe a zakladajú oblasť vlády nad sebou a druhými. Foucault analyzuje praktiky písania a čítania v textoch gréckych a rímskych autorov. Viacero analógií by sme však mohli vidieť aj v tom, ako pristupuje k vlastnému písaniu – najmä v posledných rokoch svojho života.³³¹ Foucault, ak to tak môžeme povedať, praktizuje starú techniku písania na sebe samom, ale s iným zámerom ako starovekí autori: postaviť sa proti sebe.³³² Posilňovanie vzťahu k sebe samému sa u Foucaulta neoddeliteľne spája s možnosťou odmietnuť sám seba. Nejde pritom o nejakú intelektuálnu pózu, ale o bytostnú skúsenosť s myslením, ktoré si uvedomuje vlastné možnosti a hranice. Foucault nechce premyslieť to nemyslené v našom myslení (ako Heidegger) – chce presvedčiť sám seba, že dokáže myslieť inak, než myslí teraz.

Umenie života

Hľadanie alternatív voči etike kódov a záväzných pravidiel sprevádza moderné myslenie od čias, keď si začalo uvedomovať krízu, v ktorej sa ocitli všeobecne uznávané hodnoty. Nietzsche si v tomto zmysle kladie otázku, či je možné založiť morálku na niečom inom, ako na protiklade Dobra a Zla. Foucault sa pýta

³³⁰ Foucault má na mysli (*L'Herméneutique du sujet*, s. 405-406) predovšetkým mníšske rády vznikajúce v 3. – 4. stor. po Kr. (Foucault analyzuje dva grécke výrazy, ktoré sa používali v súvislosti s askézou, prvý najmä vtedy, keď myslíme na tieto veci, druhý vtedy, keď ich uskutočňujeme v reálnom živote: *meleté* a *gymnazein*).

³³¹ Foucault napr. priznáva na konci prednášky z 22. februára 1984, že analýza Sókratových posledných slov má pre neho terapeutický účinok; M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 143. Porov. tiež P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, s. 933-941.

³³² V tomto duchu nazval François Caillat svoj dokument o Foucaultovi: *Foucault contre lui même* (2014).

v podobnom duchu, akú morálku by sme mali vypracovať v čase, keď už viac-menej neveríme, že môže byť založená na viere a nechceme ani právny systém, ktorý by zasahoval do nášho morálneho, osobného, intímneho života. Nové pokusy o založenie morálky na vedeckej znalosti toho, čo je to „vlastné ja“, čo je to túžba, čo je to nevedomie, nie sú úspešné. Práve v tomto nachádza Foucault určitú podobnosť medzi našou a starovekou situáciou. To však neznamená, že budeme odpovedať na naše problémy riešeniami, ktoré vypracovali ľudia v inom období, v inej situácii, pre iné ciele. Pričilo by sa to genealogickému spôsobu premýšľania.³³³

Mnohí interpreti si myslia, že Foucaultovou „alternatívou“ voči všetkým formám morálky s univerzalistickými nárokmi je koncept „estetiky existencie“.³³⁴ Či presnejšie, mohol by ňou byť, lebo Foucaultovým zámerom nie je nahradiť jeden spôsob nazerania na morálku iným. Estetika existencie má historický charakter (spája sa s kultúrou seba samého) a zároveň ju môžeme pochopiť ako možnosť či výzvu pre tých, ktorí chcú založiť etiku individuálneho charakteru. Genealógia subjektu nám ukazuje, že takáto možnosť patrí do našej kultúry.³³⁵

Na tomto mieste však treba spozornieť, lebo v západnej kultúre sa sformovala takisto etika, ktorá vykazuje znaky estetizácie existencie, ale v konečnom dôsledku je narcistickou snahou o štylizáciu života. V rozhovore s Dreyfusom a Rabinowom uvažuje Foucault o možnej etike pre našu dobu a pri tejto príležitosti

³³³ H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicami strukturalizmu a hermeneutiky*, s. 341.

³³⁴ Poznamenajme, že Foucault odmieta uvažovať o „alternatívach“, jeho zámerom nie je vypracovať „históriu riešení“; porov. H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicami strukturalizmu a hermeneutiky*, s. 341. Ako poznamenáva F. Gros (*Situation du cours*, s. 511-512), Foucault nepredkladá na spôsob dandyizmu singularity (Baudelaire) ani na spôsob lyrizmu transgresie (Bataille). Namiesto toho načrtáva oveľa zložitejší projekt etiky imanencie, bdelosti a odstupu.

³³⁵ Ako ukazuje Lukáš Švihura (*Umenie života a liberálna kultúra*, s. 62) na viacerých príkladoch a témach súčasného myslenia, Foucaultove analýzy antickej etiky mali zásadný vplyv na to, že umenie života sa stalo jednou z ústredných tém súčasnej filosofie.

tematizuje rozdiel medzi starovekým a moderným chápaním umenia (*techné*): v našej kultúre sa stala z umenia špecializovaná oblasť expertov – stôl alebo dom sa môže stať umeleckým predmetom, ak ho vytvára špecialista (umelec), ale náš život nie, lebo na to nemáme odborné kompetencie.³³⁶ Na Foucaultovu pripomienku reagujú Dreyfus a Rabinow poznámkou, že umelecký projekt života je predsa bežný v Berkeley, kde si ľudia myslia, že všetko, čo robia, by mali doviesť do dokonalosti – spôsob, akým raňajkujú, ako sa milujú, ako trávia deň a tak ďalej. Foucault však tejto poznámke neprítakáva a namiesto toho vyjadruje obavu, že títo ľudia žijú tak, ako žijú, zrejme preto, lebo si myslia, že poznajú pravdu o túžbe, tele, prirodzenosti, živote. Za Foucaultovými obavami sa skrýva mnohokrát opakovaná nedôvera k presvedčeniu, že naše životy môžeme „zlepšiť“ pomocou správneho poznania, navyše poznania, ktoré má univerzalistický charakter. Ak spoznáme svoje „pravé ja“, budeme autentickí (Sartre). Proti tomu stavia Foucault predstavu, že musíme sami seba tvoriť ako umelecké dielo (Nietzsche). Táto predstava nie je iba bdelým snom, ktorý nás môže očariť, ale genealogicky sprítomnenou skúsenosťou s vlastnou subjektivitou.

To, čo Foucaulta fascinuje na etike antických vzdelancov, je osobná voľba pri výbere štýlu života. Každý sa sám rozhoduje (na rozdiel od neskoršej kresťanskej kultúry), či sa o seba bude starať alebo nie. A keď sa chce starať o vlastnú existenciu, tak to urobí tak, že učiní zo svojho života predmet umenia (*techné*). Z modernej kultúry sa takmer vytratila predstava, že principiálne dielo umenia – hlavná oblasť, v ktorej treba uplatňovať estetické hodnoty – je náš život, naša existencia. Foucaultova genealógia subjektu ukazuje, že prax „vlastného ja“, ktorá tvorila v staroveku najdôležitejší aspekt etiky, sa zásadne líši od našej kultúry „vlast-

ného ja“. Napríklad kalifornský kult „vlastného ja“ predpokladá, že „pravé ja“ dokážeme odhaliť (pomocou psychológie alebo psychoanalýzy), a týmto zmeniť. To však nemá nič spoločné so starou kultúrou „vlastného ja“, či je dokonca jej prevrátením. Protiklady v prístupoch k „vlastnému ja“ pochopíme, keď si uvedomíme rozdiel medzi snahou poznať svoje „pravé ja“ (ktorého sa potom vzdáme, lebo je to vôľa Božia, alebo ho budeme trebárs narcisticky pestovať) a úsilím vytvárať svoje „vlastné ja“ tak, aby jeho etická transformácia nadobudla aj estetický rozmer, aby sa určitý konkrétny život mohol stať dielom hodným obdivu a nasledovania.

³³⁶ H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicami strukturalizmu a hermeneutiky*, s. 348-349, 360-361.

LITERATÚRA

FLORENCE, M. (1988): (Auto)biography Michel Foucault, 1926–1984. Prel. J. Urla. *History of the Present*, vol. 4, s. 13-15 (preklad Foucaultovho textu z r. 1984 pre *Dictionnaires des philosophes*).

FLORENCE, M. (1994): Foucault. In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 631-636 (Michel Foucault napísal tento text v r. 1984 na želanie editorov pod pseudonymom Maurice Florence pre *Dictionnaires des philosophes*).

FOUCAULT, M. (1972): Les intellectuels et le pouvoir (Entretien avec Gilles Deleuze; 4 mars 1972). In: *L'Arc*, 49, s. 3-10.

FOUCAULT, M. (1977): *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. D. Bouchard (ed.). Ithaca: Cornell University Press.

FOUCAULT, M. (1977): *Microfisica del Potere*. Turin: Einaudi.

FOUCAULT, M. (1980): *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.

FOUCAULT, M. (1982): *The Subject and Power*. In: Dreyfus, H. L. – Rabinow, P.: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 208-226.

FOUCAULT, M. (1984): Le retour de la morale. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 696-707.

FOUCAULT, M. (1984): What is Enlightenment? In: *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. P. Rabinow (ed.) London: Penguin Books, s. 32-50.

FOUCAULT, M. (1985): Du pouvoir. In: P. Boncenne, *Écrire, lire et en parler*, Paris, Robert Laffont, s. 355-363.

FOUCAULT, M. (1988): *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings, 1977–1984*. L. D. Kritzman (ed.). New York: Routledge.

FOUCAULT, M. (1989): *Résumé des cours 1970–1982*. Paris: Julliard.

FOUCAULT, M. (1990): Qu'est-ce que la critique? *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 (2), s. 35-63.

FOUCAULT, M. (1991): Intelektuál a moc. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 173-178.

FOUCAULT, M. (1991): Návrát morálky. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 120-131.

FOUCAULT, M. (1991): Pravda, moc a ja sám. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 179-185.

FOUCAULT, M. (1991): Prečo študovať moc: otázka subjektu. Prel. M. Marcelli. In: Gál. E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, s. 42-52.

FOUCAULT, M. (1991): Sex, moc a politika identity. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 161-172.

FOUCAULT, M. (1993): About the beginning of the hermeneutics of self: two lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 21/2, s. 198-227.

FOUCAULT, M. (1994): *Dits et écrits (1954–1988)*. 4 zv. D. Defert – F. Ewald (eds.). Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (1994): Du gouvernement des vivants. In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 125-129.

FOUCAULT, M. (1994): Foucault étudie la raison d'État. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 37-41.

FOUCAULT, M. (1994): Inutile de se soulever? In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. III. Paris: Gallimard, s. 790-794.

FOUCAULT, M. (1994): L'écriture de soi. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 415-430.

FOUCAULT, M. (1994): L'Herméneutique du sujet. In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 353-365.

FOUCAULT, M. (1994): Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. II. Paris: Gallimard, s. 136-156.

FOUCAULT, M. (1994): Pouvoirs et stratégies. In: M. Foucault *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. III. Paris: Gallimard, s. 418-428.

FOUCAULT, M. (1994): Préface à l'histoire de la sexualité. In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. Zv. 2. D. Defert – F. Ewald (eds.). Paris: Gallimard, s. 578-584.

FOUCAULT, M. (1994): Qu'est-ce-que les Lumières? In: Foucault, M.: *Dits et écrits (1954–1988)*. Zv. 2. D. Defert – F. Ewald (eds.). Paris: Gallimard, s. 1381-1397.

FOUCAULT, M. (1994): Structuralisme et poststructuralisme. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 431-457.

FOUCAULT, M. (1994): Table ronde du 20 mai 1978. In: *Dits et écrits (1954–1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 27-34.

FOUCAULT, M. (1996): „Omnes et singulatim“. Ke kritice politického rozumu. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, s. 153-194.

FOUCAULT, M. (1996): *Foucault Live (Interviews, 1961–1984)*. S. Lotringer (ed.). New York: Semiotext(e).

FOUCAULT, M. (1996): O genealogii etiky. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Prel. S. Polášek. Praha: Herrmann & synové, s. 265-298.

FOUCAULT, M. (1996): Subjekt a moc. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Prel. S. Polášek. Praha: Herrmann & synové, s. 195-226.

FOUCAULT, M. (1997): Subjectivity and truth (Howison lecture at University of California at Berkeley, 1980). In: Foucault, M.: *The Politics of Truth*. S. Lotringer (ed.). Los Angeles: Semiotext(e), s. 147-167.

FOUCAULT, M. (1999): *Vůle k vědě. Dějiny sexuality I*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Herrmann & synové.

FOUCAULT, M. (2000): Čo je osvietenstvo. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 81-96.

FOUCAULT, M. (2000): *Dozerať a trestať. Zrod väzenia*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram.

FOUCAULT, M. (2000): Estetika existencie. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 155-160.

FOUCAULT, M. (2000): Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 132-154.

FOUCAULT, M. (2000): *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*, zv. 3. J. D. Faubion (ed.). New York: The New Press.

FOUCAULT, M. (2000): Priestor, vedenie a moc. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 27-43.

FOUCAULT, M. (2000): Starosť o pravdu. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 108-119.

FOUCAULT, M. (2000): Štrukturalizmus a postštrukturalizmus. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 44-72.

FOUCAULT, M. (2000): Technológia seba samého. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 186-214.

FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*. New York: Semiotext(e).

FOUCAULT, M. (2001): *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil.

FOUCAULT, M. (2003): *Pěče o sebe. Dějiny sexuality III*. Prel. M. Petříček, L. Šerý a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové.

FOUCAULT, M. (2003): *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové.

FOUCAULT, M. (2004): *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2004): *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2005): *Je třeba bránit společnost*. Prel. P. Horák. Praha: FILOSOFIA.

FOUCAULT, M. (2008): *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2009): *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2009): *Zrození biopolitiky (kurz na Collège de France v letech 1978-1979)*. Prel. P. Horák. 1. vyd. Brno: CDK.

FOUCAULT, M. (2010): O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: Dreyfus, H. L. – Rabinow, P. (eds.): *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Prel. J. Hasala, L. Nová, S. Poláček, P. Toman. Praha: Herrmann & synové, s. 337-371.

FOUCAULT, M. (2011): *Le Savoir d'Œdipe. In: Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. D. Defert (ed.). Paris: Gallimard/Seuil, s. 177-192.

FOUCAULT, M. (2012): *Du Gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Seuil.

FOUCAULT, M. (2012): *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France, 1980-1981*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil.

FOUCAULT, M. (2013): *L'origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: J. Vrin.

FOUCAULT, M. (2016): *About The Beginning of The Hermeneutics of the Self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. Chicago: The University of Chicago Press.

FOUCAULT, M. (2017): *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*. Paris: Vrin.

FOUCAULT, M. (2018): *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. F. Gros (ed.). Paris: Editions Gallimard.

FOUCAULT, M. (2019): *Discourse and Truth, and Parrësia*. H.-P. Fruchaud – D. Lorenzini – N. Luxon. Chicago: University of Chicago Press.

FOUCAULT, M. – MARTIN, R. (1988): *Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*. In: Martin, L. – Gutman, H. – Hutton, P. P. (eds.): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, s. 9-15.

* * *

AGAMBEN, G. (2016): *The Use of Bodies: Homo Sacer IV*, 2. Stanford: Stanford University Press.

ARIETI, J. A. (1991): *Interpreting Plato: The dialogues as drama*. Savage: Rowman and Littlefield.

BAILLY, A. (1950): *Dictionnaire grec-français*. L. Séchan – P. Chantraine (eds.). 16. revidované vydanie. Paris: Hachette.

BALANDIER, G. (1970): *Political Anthropology*. New York: Random House.

BANICKI, K. (2015): Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy. *Ethical Perspectives*, 22, s. 601-634.

BARON, J. R. (1975): On separating the Socratic front the Platonic in *Phaedo* 118. *Classical Philology*, 70, s. 268-269.

BARRY, A. – Osborne, T. – Rose, N. (eds.) (1996): *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism, and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press.

BARŠA, P. – FULKA, J. (2006): *Michel Foucault. Politika a estetika*. Praha: Dokořán.

BARTHESES, R. (2004): *Mytologie*. Prel. J. Fulka. Praha: Dokořán.

BERNAUER, J. W. – RASMUSSEN, D. M. (eds.) (1988): *The Final Foucault*. Cambridge: MIT Press.

BLASS, F. (1892): *Die attische Beredsamkeit*. 2. vyd. 3 zv. Leipzig: Teubner.

BRÖCKLING, U. – KRASMANN, S. – LEMKE, T. (eds.) (2011): *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. New York: Routledge.

BURCHELL, G. – GORDON, C. – MILLER, P. (eds.) (1991): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality. With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.

BURCHELL, G. (1996): Liberal government and techniques of the self. In: Barry, A. – Osborne, T. – Rose, N. (eds.): *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism, and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press, s. 19-36.

BUTLER, J. (1997): *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

BUTLER, J. (1999): Revisiting bodies and pleasures. *Theory, Culture and Society*, 16 (2), s. 11-20.

CAJTHAML, M. (2010): *Evropa a péče o duši. Patočkov pojetí duchovních základů Evropy*. Praha: OIKOYMENH.

CALDER, W. M. (1999): Socrates' rooster once more. *Mnemosyne*, 52, s. 562.

CEPKO, J. – KALAŠ, A. – SUVÁK, V. (2020): *Aeschinis fragmenta / Aischinove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského.

CEPKO, J. – KALAŠ, A. – SUVÁK, V.: *Diogenis fragmenta / Diogenove zlomky*. Úvodná štúdia, preklad zlomkov a komentár. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského 2016.

CEPKO, J. (2016): „Všetko patrí múdrym“: Blasfémia, alebo utópia? *Filozofia*, 71 (2), s. 131-140.

CEPKO, J. (2019): Od konfliktu k zdatnosti. Aischinés a sokratovská výchova. *Filozofia*, roč. 74, č. 1, s. 28-39.

DEFERT, D. (1994): Chronologie. In: *Dits et écrits (1954-1988)*. D. Defert – F. Ewald (eds.). Zv. I. Paris: Gallimard, s. 1-64.

DEFERT, D. (2014): *Une vie politique: Entretiens avec Philippe Artieres et Eric Favereau*. Paris: Seuil.

DELEUZE, G. (1996): *Foucault*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann a synové.

DERRIDA, J. (1972): La pharmacie de Platon. In: Derrida, J.: *La dissemination*. Paris: Seuil, s. 69-197.

DESCOMBES, V. (1995): *Stejně a jiné :čtyřicetpět let francouzské filozofie (1933-1978)*. Prel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH.

DITTMAR, H. (1912): *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Philologische Untersuchungen 21. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

DÖRING, K. (1984): Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. *Hermes*, CXII, s. 16-30.

DORION, L.-A. (2006): Xenophon's Socrates. In: Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell, s. 93-109.

DREYFUS, H. L. – RABINOW, P. (2010): *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Prel. J. Hasala, L. Nová, S. Poláček, P. Toman. Praha: Herrmann & synové.

DUMÉZIL, G. (1984): *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*. Paris: Gallimard.

ELDEN, S. (2016): *Foucault's Last Decade*, Cambridge: Polity Press.

EPIKTET (1978): *Vom Kynismus*. Ed. M. Billerbeck. *Philosophia antiqua* 34. Leiden: Brill.

ERBSE, H. (1961): Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien. *Hermes*, 89, s. 257-287.

ERBSE, H. (1975). Zur Entstehungszeit von Platons "Apologie des Sokrates". *Rheinisches Museum für Philologie*, 118, s. 22-47.

EUCKEN, C. (1983): *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 19. Berlin – New York: De Gruyter.

EWALD, F. – MACHEREY, P. (1989): *Actualité de Michel Foucault*, *L'Ane*, č. 40, s. 4-5.

EWALD, F. (ed.) (1989): *Michel Foucault philosophe*, Paris: Seuil.

EWALD, F. (ed.) (1992): *Michel Foucault, Philosopher*. Prel. T. J. Armstrong. Harvester: Wheatsheaf.

FAUSTINO, M. (2018): The ethico-political dimension of Foucault's thought. In: A. Marques – J. Sâágua (eds.): *Essays on Values and Practical Rationality. Ethical and Aesthetical Dimensions*. Bern/ New York: Peter Lang, s. 103-120.

FLACHBARTOVÁ, L. (2014): Kynické parrhesiastické praktiky. Diogenova performativna múdrost'. *Filozofia*, 69, 10, s. 835-846.

FLACHBARTOVÁ, L. (2015): *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

FLACHBARTOVÁ, L. (2018): *The Care of the Self and Diogenes' Ascetic Practices*. In: Suvák, V. (ed.) *Care of the Self: Ancient Problematisations of Life and Contemporary Thought*. Leiden: Brill, s. 50-96.

FLACHBARTOVÁ, L. (2019): Sokrates, Aischinés a sokratovský dialóg, *Filozofia*, roč. 74, č. 1, s. 52-63.

FLYNN, T. (1987): Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984). *Philosophy and Social Criticism*, 2-3, s. 213-229.

FLYNN, T. (1994): Foucault's mapping of history. In: Gutting, G. (ed.): *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 28-46.

FLYNN, T. (2005): Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. *Philosophy and Social Criticism*, 31 (5-6), s. 609-622.

GAUTIER, R. (1955): Les dernières paroles de Socrate. *Revue Universitaire*, 64, s. 274-275.

GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis.

GOLDSCHMIDT, V. (1947): *Les Dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.

GORDON, C. (1991): Governmental rationality: an introduction. In: Burchell, G. – Gordon, C. – Miller, P. (eds.) (1991): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality. With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press, s. 1-51.

GROS, F. (2001): Situation du cours. In: Foucault, M.: *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil, s. 489-526.

HADOT, I. (1969): *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: Walter de Gruyter.

HADOT, P. (1953): *Epistrophè et metanoia*. Actes du XIe congrès international de Philosophie. Bruxelles, 20-26 août 1953. Louvain – Amsterdam: Nauwelaerts, vol. XII, s. 31-36.

HADOT, P. (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes.

HADOT, P. (1989): Réflexions sur la notion de 'culture de soi'. In: Ewald, F. (ed.): *Michel Foucault, Philosopher*. Paris: Editions du Seuil, s. 261-270.

HADOT, P. (1992): Reflections on the notion of 'the cultivation of the self'. In: Armstrong, T. J. (ed.): *Michel Foucault: Philosopher*. New York: Routledge, s. 225-232.

HADOT, P. (1993): *Plótinos, čili prostota pohledu*. Prel. F. Karfik. Praha: OIKOYMENH.

HADOT, P. (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

HADOT, P. (2001): *La Philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold Davidson*. Paris: Albin Michel.

HADOT, P. (2002): Un dialogue interrompu avec Michel Foucault *Convergences et divergences*. In: Hadot, P.: *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, s. 305-333.

HAGEDORN, L. (2015): Dvacáté století: historie válek a válka jako historie. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: FF UPJŠ, s. 601-617.

HAN, B. (2002): *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press.

HLADKÝ, V. (2010): *Změnit sám sebe: Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Mervart: Červený Kostelec.

CHVATÍK, I. (2010): 'Zodpovednosť ,otřesených‘. Patočková ,péče o duši‘ v době ,po-evropské‘. In: Arnason, J. P. – Benyovszky, L. – Skovajsa, M. (eds.): *Dějinnost, nadcivilizace, modernita*. Praha: Togga, s. 143-172.

JACKSON, B. D. (1971): The Prayers of Socrates. *Phronesis*, 16, s. 14-37.

JAEGER, W. (1923): *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weinmannsche Buchhandlung.

JESSOP, B. (2007): From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power. *Political Geography*, 26 (1), s. 34-40.

KAHN, C. H. (1994): Aeschines on Socratic Eros. In: P. Vander Waerdt (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, s. 87-106.

KAHN, C. H. (1996): *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press

KALAŠ, A. – SUVÁK, V. (2013): *Antisthenis fragmenta / Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského.

KALAŠ, A. – ZELINOVÁ, Z. (2019): Alkibiádov pedagogický Eros? *Filozofia*, roč. 74, č. 1, s. 13-27.

KANT, I. (2013): *Studie k dějinám a politice*. Prekl. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH.

KANT, I. (2018): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Göttingen: Liwi Verlag.

KARFÍK, F. (1993): Jan Patočkas Deutung der Platonischen Bestimmung der Seele als Selbstbewegung. *Listy filologické / Folia philologica*. Vol. 116, No. 2, s. 128-168.

KEULS, E. (1993): *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.

KLOSS, G. (2001): Sokrates, ein Hahn für Asklepios und die Pflege der Seelen. *Gymnasion*, 108, 223-239.

KOOPMAN, C. (2013). The formation and self-formation of the subject in Foucault's ethics. In: C. Falzon – T. O'Leary – J. Sawicki (eds.): *Companion to Foucault*. Oxford: Blackwell, s. 526-543.

LAMPE, K. (2010): "Socratic therapy" from Aeschines of Sphettus to Lacan. *Classical Antiquity*, 29, s. 181-221.

LAMPE, K. (2015): Rethinking Aeschines of Sphettus. In: Zilioli, U. (ed.): *From the Socratics to the Socratic Schools*. New York, London: Routledge Press, s. 61-81.

LAWLOR, L. (2019): Sacrifice a Cock to Asclepius: the Reception of Socrates in Foucault's Final Writings. In: Moore, C. (ed.): *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden: Brill, s. 928-949.

LAZREG, M. (2017): *Foucault's Orient: The Conundrum of Cultural Difference, From Tunisia to Japan*. New York & Oxford: Berghahn.

MACEY, D. (2019): *The Lives of Michel Foucault*. London – New York: Verso.

MARCELLI, M. (2005): *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram.

MARCELLI, M. (2016): Foucault ako historik. *Filozofia*, 71, s. 1-13.

MCGUSHIN, E. F. (2007): *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press.

MILLER, J. (1993): *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.

MOMIGLIANO A. (1971): *The Development of Greek Biography*. Cambridge: Harvard University Press.

MONTUORI, M. (1998): *Socrate: Fisiologia di un mito*. 3. vydanie. Milano: Vita e pensiero.

NAILS, D. (2002): *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

NEHAMAS, A. (1998): *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.

NEUHAUSEN, H. (2010): *Der Zweite Alkibiades. Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*. Berlin: De Gruyter.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. München: Wilhelm Fink Verlag.

NIETZSCHE, F. (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 6. G. Colli – M. Montinari (eds.). München/Berlin/New York: de Gruyter.

NILSON, H. (1998): *Michel Foucault and the Games of Truth*. London: Macmillan.

PATOČKA, J. (1964): *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

PATOČKA, J. (1983): *Platon et l'Europe*. Prel. E. Abrams. Paris: Verdier.

PATOČKA, J. (1990): *Sókratés*. Ed. Chvatík, I. – Kouba, P. Praha, SPN.

PATOČKA, J. (1991): *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: SPN.

PATOČKA, J. (1994): *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. I. Chvatík – P. Kouba (eds.). Praha: Vyšehrad.

PATOČKA, J. (1996): *Negativní platonismus*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. I. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (1996): *Nejstarší řecká filosofie. Filosofie v předklasickém údobí před sofistickou a Sókratem*. Přednášky z antické filosofie. I. Chvatík – P. Kouba (eds.). Praha: Vyšehrad.

PATOČKA, J. (1996): *Věčnost a dějinnost*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. I. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (1999): *Evropa a doba poevropská*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. II. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (1999): *O duši u Platóna*. In: *Péče o duši*. Zv. II. Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: Oikúmené, s. 58-79.

PATOČKA, J. (1999): *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. II. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH, s. 149-355.

PATOČKA, J. (1999): *Počátky systematické psychologie*. In: *Péče o duši*. Zv. II. Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: Oikúmené s. 45-57.

PATOČKA, J. (1999): *Původ a smysl myšlenky nesmrtnosti u Platóna*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. II. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2002), *Evropa a její dědictví*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. III. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2002): *Duchovní člověk a intelektuál*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. III. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2002): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. III. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2002): *O počátku dějin*. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Zv. III. [Sebrané spisy Jana Patočky.] Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2012): *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. In: Patočka, J.: *Sebrané spisy Jana Patočky*. Zv. 14/4. Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: OIKOYMENH.

PATZER, A. (1970): *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg: Ruprecht-Karl Universität (dizertačná práce vydaná vlastním nákladem).

PERROT, M. (ed.) (1980): *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.

PRESS, G. A. (2000): *Who Speaks for Plato: Studies in Platonic Anonymity*. London – Oxford: Rowman & Littlefield.

PROZOROV, S. (2007): *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Hampshire: Ashgate Publishing,

RAŠEVOVÁ, S. (2017): *Dialóg Alkibiadés I. a etika ako vzťah k sebe samému*. *Ostium*, roč. 13, č. 1. Dostupné online: <http://ostium.sk/language/sk/dialog-alkibiades-i-a-etika-ako-vztah-k-sebe-samemu/>

REVEL, J. (2002): *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.

RIEP, L. (2019): *Die Dimension des Politischen in der Geistigkeit: Jan Patockas „Sorge um die Seele“ und Michel Foucaults „Sorge um sich“*. Bautz: Traugott.

RIGINOS, A. S. (1976): *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.

ROSSETTI, L. (2011): *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres.

ROUSE, W. H. D. (1902): *Greek Votive Offerings: An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCOTT, G. A. (1996): *Games of truth: Foucault's analysis of the transformation from political to ethical parrhêsia*. *The Southern Journal of Philosophy*, 34 (1), s. 97-114.

SEGVIC, Heda (2000): *No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, s. 1-45.

SELLARS, J. (2014) *Plato's Apology of Socrates: A Metaphilosophical Text*. *Philosophy and Literature*, 38 (2), s. 433-445.

SHEA, L. (2010): *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

SCHWARTZ, E. (1943): *Charakterkopfe aus der Antike*. 2 zv. Leipzig: Teubner.

SCHWARTZ, M. (1999): Repetition and ethics in late Foucault. *Telos*, 117, s. 113-132.

SIMPSON, Z. (2012): The truths we tell ourselves: Foucault on parrhesia. *Foucault's Studies*, 13, s. 99-115.

SMYTH, H. W. (1984): *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press.

SOKOLOVÁ, J. (2011): Štýly jestvovania: pravdivý život a iný svet. Návrät k antickému kynizmu v európskej filozofii 20. storočia. *Filozofia*, 66 (6), s. 558-570.

STRYCKER, E. de (1994): *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study, with a running commentary*. Simon R. Slings (ed.). Leiden - New York - Köln: Brill.

SZAKOLCZAI, A. (1994): Thinking beyond the East-West divide: Foucault, Patocka, and the care of the self. *Social Research*, Vol. 61, No. 2, s. 297-323.

ŠKVRNDA, F. (2019): Sokrates a Tēlauges – Aischinova sokratika medzi platonizmom a kynizmom. *Filozofia*, roč. 74, č. 1, s. 40-51.

ŠVIHURA, L. (2019): *Umenie života a liberálna kultúra*. Prešov: FF PU.

TANNER, S. M. (2017): *Plato's Laughter: Socrates as Satyr and Comical Hero*. Albany: State University of New York Press.

VERNANT, J.-P. (1972): Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi. In: Vernant, J.-P.: *Mythe et tragedie en Grece ancienne*. Vol. 2. Paris: La Decouverte, s. 99-131.

VEYNE, P. (1986): Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, 471-472, s. 933-941.

VEYNE, P.: *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha: Filosofia 2015.

WHITE, S. A. (2000): Socrates at Colonus: A hero for the Academy. In: Smith, N. D. - Woodruff, P. B. (eds.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 151-175.

Щербина, Ю. (2012): Феномен заботы в философии Яна Паточки и Мишеля Фуко. *Topos*, Vol. 25, Issue 2, s. 205-214.

Vladislav Suvák

FOUCAULT

Od starosti o seba k estetike existencie a ešte ďalej

V roku 2021 vydal Petrus, Polárna 6, Bratislava
ako 5. zväzok edície IDEA

Prvé vydanie edične pripravil Peter Chalupa

Odborní recenzenti Miroslav Marcelli, Jiří Růžička

Jazyková redakcia Ľudka Kratochvílová

Technická redakcia Matúš Chalupa

Dizajn a zalomenie Ján Novák - Applestudio

Vytlačili Tlačiarne P + M, Turany

ISBN 978-80-89913-55-8