

## ŠTÝLY JESTVOVANIA: PRAVDIVÝ ŽIVOT A INÝ SVET Návrat k antickému kynizmu v európskej filozofii 20. storočia<sup>1</sup>

JULIANA SOKOLOVÁ, Katedra teórie a dejín umenia, FF TU, Košice

SOKOLOVÁ, J.: Styles of Existence: True Life and the Other World. The Reconsideration of the Ancient Cynicism in the European Philosophy of the 20th Century  
FILOZOFIA 66, 2011, No 6, p. 558

The problem of true life has been central in the history of our philosophical and spiritual thought (Foucault), though it plays a much less important role in contemporary thought. The article presents a framework for understanding the comeback of philosophical interest in ancient Cynicism by situating it in the contemporary context of reconsidering the question of true life. The article explores the links between that comeback and the post-war debates about the modernity project and the Enlightenment's unfulfilled promises. The role played by the interpretations of ancient Cynicism in some recent attempts to rethink ethics and the project of social critique is examined as well. Through the prism of Michel Foucault's final lectures on *parrhésia*, the article looks at the Cynic style of existence as an approach to truth alternative to Platonism and one that posits a wholly different relationship between truth and the other world.

**Keywords:** Ancient Cynicism and contemporary philosophy – The relationship between transcendental and critical philosophy – Modernity and the problem of autonomous life – Foucault's last lectures at Collège de France 1983/1984 – *Parrhésia* – Ethics – Styles of existence – Approach to the truth – Other world – True life

K oživeniu záujmu o antický kynizmus v európskej filozofii v druhej polovici 20. storočia výrazne prispeli dve od seba nezávislé (filozofické) udalosti: publikácia knihy Petra Sloterdijka *Kritika cynického rozumu* v Nemecku v roku 1983 a diskusie, ktoré kniha vyvolala,<sup>2</sup> ako aj posledný cyklus prednášok Michela Foucaulta na Collège de France, ktoré sa zaoberali otázkou *parrhésie* v antickej filozofii a ktoré predniesol krátko

<sup>1</sup> Ďakujem dr. Vladislavovi Suvákovi za pomoc pri koncipovaní tejto štúdie a Lukášovi Berberichovi za smerodajné rozhovory o otázkach, ktoré sú jej predmetom. Za trpezlivosť ďakujem MVDr. Júlii Sokolovej a Alexandre Sokolovej.

<sup>2</sup> *Kritik der zynischen Vernunft* [38] sa v čase svojho prvého vydania stala najpredávanejšou filozofickou knihou v Nemecku od r 1945. O jej kontroverznom prijatí v Nemecku pozri napr. Huysen [27], Niehues-Pröbsting ([33], 363 – 365).

pred smrťou vo februári a marci 1984. V Nemecku bola Sloterdijkova kniha razantným a v mnohých smeroch aj sviežim vstupom do povojnových debát o rozporuplnom odkaze osvietenstva a nenaplnenom príslube modernity, ktoré bolo silne filozoficky formované kritickou teóriou, predovšetkým Adornovým negativizmom. Foucaultov záujem o otázku *parrhésie*, (slobodného) hovorenia pravdy v antickej filozofii ([19], 9 – 20), ako aj o antický kynizmus konkrétne pramení z jeho snahy nájsť alternatívne prístupy k praktizovaniu filozofie, ako aj zo snahy uvažovať o otázkach subjektivity, etiky a pravdy inak, ako to dovoľujú medze súčasnej filozofie. Toto znovuobjavenie filozofického významu antického kynizmu sa udialo v kontexte snáh o kritické prehodnotenie odkazu osvietenstva a povahy modernity. To, že návrat záujmu o filozofický odkaz antického kynizmu sa udial v tomto kontexte, nie je náhodné, lebo sa týka centrálneho problému osvietenstva a jeho ambivalentného dedičstva – jeho „nenaplneného príslubu“ –, a to otázky autonómneho (slobodného, sebaurčujúceho, suverénneho) života.

Táto štúdia predkladá pohľad na toto oživenie záujmu o filozofický odkaz antického kynizmu v európskej filozofii druhej polovice 20. storočia. Vníma ho v kontexte snahy o znovunastolenie otázky, ktorú Foucault nazýva „absolútne centrálnym problémom“ v dejinách nášho filozofického a duchovného myslenia, otázky *pravdivého života* ([14], 286). Sloterdijkova aj Foucaultova práca, každá svojím spôsobom, využívajú antický kynizmus v procese diagnostiky dôvodov, prečo táto „absolútne ústredná“ otázka v európskej filozofii postupne ustúpila do úzadia, až sa z nej takmer vytratila, resp. stala sa takmer nebadateľnou, ako aj snahy nájsť vhodný spôsob jej znovunastolenia v súčasnom jazyku a myslení.

Keď hovoríme o *návrate* záujmu o antický kynizmus, máme na mysli záujem oň ako o etický a filozofický postoj transhistorickej dôležitosti, teda nad rámec záujmu dejín filozofie o historickú špecifickosť tohto filozofického hnutia sókratovskej tradície, do ktorého bol antický kynizmus na dlhý čas relegovaný.<sup>3</sup> Foucault aj Sloterdijk nasledujú Nietzscheho v jeho záujme o to, aké *súdobé* možnosti, predovšetkým aké spôsoby života a aké morálne možnosti, nám antický kynizmus môže pomôcť otvoriť.<sup>4</sup> Z tohto hľadiska má antický kynizmus zvláštnu príťažlivosť predovšetkým pre spoločensko-kriticky orientovaných filozofov zaoberajúcich sa možnosťami spoločenskej zmeny.<sup>5</sup> Táto štúdia sa zaoberá práve týmto aspektom súčasnej dôležitosti antického kynizmu. Zamieriava sa na jeho dva základné momenty a ich dôležitosť pre súčasnú filozofiu: na výzvu vrátiť sa k sebe samému a na výzvu smerujúcu k inému svetu. Túto líniu budeme sledovať cez prizmu posledného prednáškového cyklu Michela Foucaulta k otázke *parrhésie*, ktorý

---

<sup>3</sup> V recepcii antického kynizmu v európskej filozofii sú badateľné dva základné prístupy: Na jednej strane je tu záujem o kynizmus a jeho miesto v antickej filozofii z pohľadu dejín filozofie, teda ako o historicky špecifické filozofické hnutie sókratovskej tradície. Na strane druhej je tu záujem o kynizmus ako transhistorický postoj, ako etický a filozofický postoj pretrvávajúcej dôležitosti. Keď hovoríme o „návrate“ záujmu o antický kynizmus, máme na mysli oživenie v tomto druhom zmysle. Porov. napr. ([33]; [37], 176).

<sup>4</sup> Porov. Nieheus-Pröbsting ([33], 354) o Nietzsche a antickom kynizme.

<sup>5</sup> Tejto téze sa detailne venuje napr. L. Shea [37].

predniesol na Collège de France v posledných mesiacoch svojho života a v ktorom nadobúda centrálnu dôležitosť *štýl jestvovania* kynikov. Spolu s A. I. Davidsonom a jeho ukotvením tohto pojmu ([8], 131 – 134) táto štúdia chápe *štýl jestvovania*, resp. *štýl života* ako vyjadrenie istého vnútorného postoja, ktorý je pre daný život centrálny a smerodajný.

Snahou tejto štúdie je predstaviť rámec pochopenia návratu záujmu o antický kynizmus (ktorých problémov sa týka a aké možnosti otvára vo vzťahu k nim). Nie je teda mojím záujmom hodnotiť presnosť a správnosť jednotlivých Foucaultových interpretácií antických zdrojov, ale skôr to, prečo a vďaka akým špecifikám nadobudol antický kynizmus takú dôležitosť v kontexte hľadania kritických alternatív a súčasných možností žitia *pravdivého života*.<sup>6</sup>

**1. Spôsob života a štýl jestvovania.** Nosnou otázkou Foucaultovej neskoršej filozofie – ako v *Dejinách sexuality*, tak aj v prednáškach o antickej *parrhésii* – je otázka, ako konceptualizovať etiku a morálnu subjektiváciu. Vo svojej neskoršej filozofii Foucault formuluje chápanie etiky ako tej zložky morálky, ktorá sa týka *vzťahu seba k sebe samému* ([17], 265 – 278).<sup>7</sup> Tento vzťah subjektu k sebe samému sa skladá zo štyroch hlavných aspektov, medzi ktoré patrí aspekt sebaformovania, teda etickej práce, ktorú človek vykonáva na sebe, aby sa premenil na etický subjekt, a spôsob bytia, dosiahnutie ktorého je cieľom etického správania, a ktorý teda predstavuje *telos* etického konania.<sup>8</sup> Aj keď Foucault vo svojich posledných prednáškach o *parrhésii* explicitne nerozlišuje medzi etikou a morálkou, je v nich operatívne prítomne rozlíšenie, ktoré predstavil v *Dejinách sexuality*, medzi etikou ako postojom a štýlom konania a morálkou ako kódexom, resp. univerzálnymi pravidlami správania ([13], 312). Foucaultova konceptualizácia *etiky ako vzťahu k sebe samému*, k svojmu bytiu, teda ako istého *štýlu* celého bytia, nám otvára cestu k pochopeniu špecifického prínosu antického kynizmu a jeho dôležitosti pre súčasné myslenie.

Zatiaľ čo Foucault vo svojich prednáškach explicitne nerozlišuje medzi „spôsobom života“ a „štýlom života“ v antickej filozofii a používa ich viac-menej zameniteľne, A. I. Davidson poskytuje rozlíšenie týchto pojmov, ktoré je fundamentálne pre pochopenie originality a prínosu antického kynizmu, ako aj toho, akú rolu a prečo hrali vo Foucaultových posledných prednáškach.<sup>9</sup> Ako vo svojom celoživotnom diele ukazuje Pierre Hadot, antická filozofia sa vyznačovala chápaním filozofie ako *spôsobu života*, čo znamená, že filozofia bola vnímaná ako „spôsob existovania vo svete, ktorý treba praktizovať v každom momente“ a ktorý by mal transformovať všetky aspekty života ([25], 265). Ako kon-

<sup>6</sup> Táto štúdia sa nebude venovať ani vzťahu medzi antickým kynizmom a novodobým cynizmom.

<sup>7</sup> Foucaultova konceptualizácia etiky vychádza z práce Pierra Hadota a z jeho interpretácie dejín antickej filozofie ako dejín duchovných cvičení (porov. napr. [8], 130).

<sup>8</sup> Ďalšími dvoma aspektmi etiky, ako ju chápe Foucault, sú etická substancia, pod ktorou chápe tú časť *ja*, ktorá je relevantná pre etické hodnotenie a etické prepracovanie, a spôsob podriadenia sa, teda spôsob, akým si človek vytvára vzťah k morálnym povinnostiam a pravidlám ([17], 278 – 285; [21], 26 – 32).

<sup>9</sup> Absenciu tohto rozlíšenia výtýka Foucaultovi Pierre Hadot a odkazuje na svoju prácu o duchovných cvičeniach ([26], 225 – 232).

štatuje Davidson, Foucault nadväzuje na toto chápanie filozofie ako spôsobu života, keď hovorí o filozofii (o tom, čím bola a čím možno ešte stále môže byť) ako o *askésis*, teda ako o „cvičení seba samého prostredníctvom aktivity myslenia“ ([21], 9; [8], 131). Filozofia chápaná ako spôsob života je teda aktivitou, ktorá sa týka života ako celku, určujúcim spôsobom sa dotýka všetkých aspektov toho, ako človek žije, a vyžaduje sebadisciplínu a aktívnu prácu na zdokonaľovaní a transformovaní seba samého. Filozofia *ako taká* v antickom svete predstavovala spôsob celého života, ktorý sa odlišoval od bežného života a ktorý bol považovaný za podivný a často aj za nebezpečný (porov. [25], 57).

Toto základné chápanie filozofie ako spôsobu života bolo spoločné rôznym školám antickej filozofie od platonikov cez stoikov a epikurejcov po skeptikov. Ich odlišné filozofie však viedli k rozdielnym konkrétnym *štýlom života*, k rôznym *štýlom života* filozofického života. V Davidsonovej terminológii každý konkrétny štýl (filozofického) života korešpondoval s *istým fundamentálnym vnútorným postojom* a bol vyjadrením konkrétnej etiky ([8], 132 – 133). Etika ako vzťah k sebe samému a konkrétny štýl jestvovania sú teda u Foucaulta dôverne prepojené: Problém etiky je problémom formy (štýlu), aký majú nadobudnúť konanie a život človeka ([20], 302).<sup>10</sup> Foucault teda chápe etiku ako *niečo, čo určuje štýl života* ([20], 302; [8], 133).

Tou najdôležitejšou a najcharakteristickejšou črtou antického kynizmu (a ústredným dôvodom motivujúcim záujem oň) bolo podľa Foucaulta to, že ich fundamentálny vnútorný postoj, ktorý určoval celý ich *štýl jestvovania*, bol plne a bezo zvyšku orientovaný na pravdu – na jej hovorenie a žitie ([14], 285).

**2. Náčrt recepcie antického kynizmu v modernej filozofii.** Napriek tomu, že problém pravdivého života bol „v dejinách nášho filozofického a duchovného myslenia absolútne centrálny“ (Foucault), v súčasnej filozofii výrazne absentuje ([14], 286). Kým v antickej filozofii táto otázka dominovala, postupne sa z európskej filozofie vytrácala, resp. ustupovala do úzadia. Foucault identifikuje niekoľko príčin tohto vývoja. Otázka pravdy sa postupne presunula do domén náboženstva (kresťanstva) a vedy. Filozofia zároveň prestala byť v prvom rade spôsobom života a stala sa z nej „metóda“ a systém poznania spĺňajúci kritériá vedy.<sup>11</sup>

Dôvody, pre ktoré antický kynizmus upadol do filozofického zabudnutia, sú úzko späté s dôvodmi, pre ktoré otázka pravdivého života prestala hrať poprednú rolu v európskej filozofii. K vynechaniu antického kynizmu z kánonu rozhodujúcim spôsobom prispela Hegelova formatívna rekonceptualizácia dejín filozofie ako dejín ideí, teda ako disciplíny, ktorá sa zaoberá výlučne teoretickými produktmi jednotlivých filozofov ([33], 330). Ako pripomína Niehues-Pröbsting, pred týmto posunom mali životopisy dôležité miesto v historiografii filozofie, keďže život filozofa mal byť príkladný a bol považovaný za overenie jeho doktríny. Podľa Nieheusa-Pröbstinga hegelovské chápanie dejín filozofie naj-

<sup>10</sup> Foucault tu hovorí o „probléme formy...“. V súlade s uvedeným zakotvením pojmu „štýlu života“ ich môžeme spolu s Davidsonom v tomto kontexte považovať za synonymické výrazy ([8], 133).

<sup>11</sup> Porov. 5. prednáška, druhá hodina ([14], 233 – 251; [14], 285 – 286; [15], 348). Porov. aj ([1], 17).

výraznejšie ovplyvnilo filozofickú transmisiu kynizmu, keďže tá závisela takmer výlučne od príbehov a anekdot zo života kynikov a z ich životopisov, predovšetkým Diogena zo Sinópe ako prototypu kynika, ako aj ďalších popredných kynikov (Kratétos, Hipparchia, ...). To podčiarkuje teda absolútnu neoddeliteľnosť etického a filozofického učenia kynikov od toho, ako viedli svoj život, ako aj dôležitosť konceptu *prikladného života* v ich myslení ([33], 331).<sup>12</sup> Táto paradigmatická zmena viedla k relegovaniu kynikov medzi historické kuriozity na okraji dejín filozofie ([33], 331).

Recepcia kynizmu počnúc helenistickou a rímskou filozofiou cez stredoveké kresťanstvo a renesanciu až po modernú recepciu v osvietenstve sa vyznačovala ambivalenciou a rozporupnosťou. Myslitelia každej éry oscillovali medzi pólom odsúdenia toho, čo považovali za (nadmieru) škandalózne prvky učenia a života kynikov, a pólom obdivovania toho, čo považovali za (nadmieru) cnostné.<sup>13</sup> To, čo na kynikoch imponovalo, a to, čo pohoršovalo, bolo charakteristické pre danú dobu a *logos* jednotlivých filozofov. Charakteristické však je to, že tieto prvky často boli *de facto* považované za oddeliteľné.<sup>14</sup> Z hľadiska predmetu tejto štúdie sa tu obmedzíme len na veľmi hrubý náčrt základných rysov vzťahu osvietenstva a antického kynizmu. (Recepcia antického kynizmu v osvietenstve hovorí mnoho o samotnej povahe osvietenstva ([33], 333)).

Postava Diogena ako archetypálneho kynika sa objavuje vo filozofických a literárnych dielach raného osvietenstva predovšetkým vo Francúzku a v Nemecku.<sup>15</sup> Ambivalentnosť vo vzťahu ku kynikom vlastná osvietenstvu sa týka pólou rozumu a nerozumu (pochabosti) a pólou nezávislosti (oslobodenia sa od predsudkov) a jej extrém, hrubosti, nekultivovanosti. Diogenés je na jednej strane predstaviteľom rozumu, „najvyššej a najrozhodnejšej autority“ osvietenstva, ako aj jeho protikladu – nerozumu, pochabosti (ktorá vyvierá z radikalizácie princípov rozumu, z *excesov rozumu*), za čo je terčom sarkazmu ([33], 332 – 333).<sup>16</sup>

Ideálmi, ktoré filozofi osvietenstva s antickými kynikmi asociovali a ktoré tvorili základ ich sympatií k nim, boli v prvom rade nezávislosť jednotlivca, oslobodenie sa od predsudkov, otvorená, priama a odvážna kritika svetských a náboženských autorít, autonómia, sloboda a sebestačný život, univerzálna láska k ľudstvu a kozmopolitnosť ([33], 332 – 348).<sup>17</sup> Za škandalózne bolo okrem iného považované ich redukovanie ľudských potrieb na nevyhnutné minimum prirodzených potrieb a z toho vyvierajúca nekultivovanosť a „hru-

---

<sup>12</sup> Aj keď sa kynici venovali písanej tvorbe, zachovalo sa z nej veľmi málo. Pozri napr. Bracht Branham [7].

<sup>13</sup> Porov. napr. Matton [30], Nieheus-Pröbsting [33], Klauck [28].

<sup>14</sup> Porov. napr. Christoph Martin Wieland: *Sokrates Mainomenos: Oder Die Dialogen Des Diogenes Von Sinope* (1770) [33].

<sup>15</sup> Na porovnanie Wielandovho a Diderotovho filozoficko-literárneho vykreslenia Diogena pozri Shea [37], Nieheus-Pröbsting [33].

<sup>16</sup> Porov. Nieheus-Pröbsting ([33], 333) o vzťahu medzi osvietenským hodnotením Diogena a (platónskeho) Sokrata, ktorý bol jednou z určujúcich postáv osvietenstva.

<sup>17</sup> Postava Diogena, vykazujúca tieto črty a charakteristická svojou polemickou povahou, zohrala podľa Nieheusa-Pröbstinga dôležitú úlohu pri sebadefinícii osvietenských filozofov ako filozofov ([33], 333).

bosť“, ako aj extrémnosť ich postojov a arogancia vo vzťahu k moci (porov. [33]; [37]).

Po živom záujme ranného osvietenstva o (typizovaných) kynikov s meniacim sa chápaním predmetu filozofie kynici upadajú do zabudnutia. Oživenie záujmu nastáva až o dvesto rokov neskôr v kontexte debát od konca 2. svetovej vojny, kriticky prehodnocujúcich dedičstvo osvietenstva a povahu modernity. Foucault, ako aj Sloterdijk sa zaujímajú o antický kynizmus pri hľadaní možností, ako pokračovať v projekte kritiky a snahy o autonómny život presahujúci obmedzenia a zlyhania osvietenstva.



*Michel Foucault*

odlišné od tých, po ktorých sa západná filozofia a západné myslenie ako také vybrali a ktoré sa stali dominantnými paradigmami, ktoré určujúcim spôsobom formovali a formujú súčasnú spoločenskú realitu, náš vzťah k nej, ako aj náš vzťah k sebe samým a k vlastnému životu. Antický kynizmus, ktorý rozvinul koncept etickej *parrhésie* zdedený po Sókratovi až po jej medze, je pre Foucaulta z tohto hľadiska dôležitý hlavne preto, lebo v dejinách filozofie predstavuje hlavnú alternatívu platonizmu ([13], 309).

*Parrhésia* bola jednou zo základných princípov aténskej demokracie v zmysle (verejnej) slobody slova, slobody hovoriť pravdu, ktorá prináležala každému občanovi *polis* a ktorej hlavným dejiskom bola *agora* ([19], 22 – 23). *Parrhésia* však podľa Foucaulta

### 3. Kynici a *pravdivý život*.

V rámci svojho záujmu o dejiny etiky (a o dejiny sexuality ako ich podkategóriu) sa Foucault v neskoršej etape svojho myslenia vracia k antickej filozofii. Ako podotýka Gros, Foucaulta zaujímajú predovšetkým kľúčové, neuralgické body antickej filozofie ([24], 443). Vo svojich prednáškových cykloch na Collège de France v rokoch 1982 a 1983/1984, ako aj na University of Berkeley v roku 1983 sa Foucault zameriava na otázku *parrhésie* (slobodného a nebojácneho), *hovorenia pravdy* v antickej filozofii a na jej transformáciu z politickej na etickú *parrhésiu*, ktorou prechádza u Sókrata, a o ďalší osud tohto presmerovania. Dôvodom, prečo je pre Foucaulta zaujímavý návrat k „rázcestiam“, je jeho záujem o to, kadiaľ viedli ďalšie cesty,

prechádza zásadnou transformáciou v Sókratovom učení, keď Sókrates formuluje požiadavku *parrhésie*, hovorenia pravdy, nie v kontexte *polis*, ale v kontexte vzťahu k sebe samému, k spôsobu vlastného života ([15], 340 – 344). *Parrhésia* sa tak presúva z politickej domény do domény filozofie (etiky) ako požiadavka úprimnosti vo vzťahu k sebe samému a k tomu, ako človek žije svoj život ([15], 340 – 344). K antickému kynizmu sa Foucault dostáva viac-menej náhodne pri sledovaní vývojovej línie etickej *parrhésie*. Podľa vlastných slov v prvej prednáške venovanej kynizmu Foucault sám netušil, kam presne ho toto bádanie zavedie a ako dlho sa mu bude venovať ([14], 217), no nakoniec sa antický kynizmus stal centrálnym motívom jeho posledného cyklu prednášok.

Viac ako pravda samotná zaujíma Foucaulta ľudský *vzťah* k pravde, resp. rôzne možné spôsoby vzťahu a prístupu k pravde. V priebehu tohto návratu do antickej filozofie Foucault zároveň predkladá pohľad na históriu európskej filozofie a z Platónových dialógov destiluje dva základné spôsoby prístupu k pravde vo filozofii, resp. dve tendencie v prístupe k pravde, ktoré pretrvali v dejinách filozofie. Nové filozofické chápanie *parrhésie*, týkajúce sa „starosti o dušu“, je evidentné v dvoch raných sókratovských dialógoch *Alkibiadés* a *Lachés*.<sup>18</sup> Ukazujú sa v nich však dva fundamentálne odlišné prístupy k pravde. Prvý, ktorý Foucault identifikuje v dialógu *Alkibiadés* a ktorý pokračuje v platónskej línii filozofie, sa orientuje na „iný svet“ nemenných esencií a vedie k metafyzickému kontemplovaniu esencie Pravdy. Druhý, menej výrazný, nachádza Foucault v dialógu *Lachés*. Tento prístup, ktorý neskôr plne rozvinuli kynici, kladie dôraz na harmóniu medzi *logos* a *bios*, medzi učením, ku ktorému sa človek hlási, a jeho životom. Zameriava sa teda skôr na život v jeho konkrétnosti než na metafyziku duše ([13], 307). Aj keď vzťah medzi týmito dvoma spôsobmi chápania filozofickej *parrhésie* je plný nuáns, Foucault sa domnieva, že práve prvý z týchto prístupov k pravde sa stal dominantným v západnej filozofii ([13], 307).

Dialóg *Lachés* zohral dôležitú úlohu vo Foucaultovom štúdiu antickej *parrhésie*, lebo práve tu Sókrates formuluje požiadavku, aby *pravda bola viditeľným základom života* ([24], 449 – 450). Táto požiadavka umožňuje nastoliť problém *pravdivého života* ([24], 449 – 450). Keď v tomto dialógu Sókrates žiada svojho interlokútora, aby podal „vysvetlenie seba samého“ nežiada, aby podal vysvetlenie esencie svojej duše, ale žiada vysvetlenie vzťahu medzi ním, tým ako žije, a *logom*, doktrínou, ktorú vyznáva ([14], 212).<sup>19</sup> Dôraz sa tu teda nekladie na hľadanie esencie pravdy alebo krásy, ale na štýl celého bytia, na to, aby existencia ako celok bola „krásnym jestvovaním“ tým, že každým aspektom manifestuje vzťah k pravde, čo Foucault nazýva „*estetikou existencie*“ ([14], 212 – 217).<sup>20</sup>

Pri skúmaní možností, ktoré poskytuje táto druhá cesta zdôrazňujúca *pravdivý život*,

---

<sup>18</sup> 5. prednáška, prvá hodina ([14], 207 – 230).

<sup>19</sup> Etická *parrhésia* podľa Foucaulta nie je prepojená s metafyzickou doktrínou pravdy. Etická *parrhésia* je alternatívou metafyzického konceptu pravdy ([13], 310 – 312).

<sup>20</sup> *Estetika existencie* teda kladie dôraz na štýl jestvovania, nie na metafyzické kontemplovanie nemenných esencií pravdy alebo krásy, ktoré sa deje oddelene od zvyšku života, od spôsobu, akým ten, kto kontempluje, žije svoj život.

služi Foucaultovi antický kynizmus ako „záchytný bod“, lebo je jediným hnutím v antickej filozofii, ktoré sa zameriavalo výlučne a výhradne na otázku pravdy a pravdivého života bez záujmu o iné otázky alebo problémy ([14], 286). Foucault považuje za jeden z fundamentálnych rozmerov kynizmu, za problém, ktorý leží v jadre kynizmu, *problém vzájomného vzťahu medzi formami existencie a manifestáciou pravdy*.<sup>21</sup>

Cieľom života kynika je manifestovať formou konkrétneho štýlu života pravdu (*alétheia*), respektíve to, čo je pravdivé (*aléthés*) ([14], 285).<sup>22</sup> *Prístupom k pravde je pravdivý život* ([24], 455). *Parrhésia*, ako ju chápu a praktizujú kynici, predstavuje „výzvu (navrátiť sa) k sebe“, leží teda na priesečníku otázky pravdivého života a etiky, teda *vzťahu k pravde a vzťahu k sebe samému*.<sup>23</sup>

**4. Pravdivý život a iný svet: štýl jestvovania ako kritika.** Z dvoch rozdielnych línií, ktoré Foucault identifikoval v dialógoch *Alkibiadés* (metafyzika duše) a *Lachés* (estetika existencie), vyvierajú aj dve rôzne filozofické dedičstvá: transcendentálne orientovaná filozofia na jednej strane a kriticky orientovaná filozofia na strane druhej ([14], 209 – 216; [24], 450).<sup>24</sup> Každá z týchto línií sa svojím spôsobom orientuje na „iný svet“, na svet, ktorý je radikálne „iný“, ale každá z nich ho lokalizuje inde.

Antická filozofia sa venuje otázkam pravdy (*alétheia*), pravdivého (*aléthés*) a aj pravdivého života (*aléthés bios*, *aléthinos bios*) pred kynizmom aj mimo neho – nie sú to teda otázky, ktoré nastoľujú kynici ako prví, ani kynici nie sú jediní, čo sa o ne zaujímajú. Ako konštatujú mnohí komentátori – antickí aj neskorší –, podstata ich učenia by sa dala ťažko označiť za originálnu a, ako vo svojich prednáškach podotýka Foucault, dala by sa považovať až za „banálnu“. <sup>25</sup> Ich prínos, ich špecifickosť a ich kritický osten však spočívajú nie v tom, že prinášajú nové učenie o podstate pravdy, ale v tom, že ju žijú *doslovne* ([24], 455).

V schematickom náčrte Foucault extrahuje štyri základné zmysly pravdy (*alétheia*) a pravdivého (*aléthés*) v gréckej filozofii: po prvé, pravda v zmysle *a-léthés*, neskrytého; po druhé, pravda ako to, čo je bez prímiesí, to, čo je čisté; po tretie, pravda ako to, čo je priame; a po štvrté, pravda ako to, čo je nemenné ([14], 286 – 288). V Platónových dialógoch nachádza štyri korešpondujúce zmysly *aléthés bios*. Žiť pravdivý život tak znamená žiť život, ktorý je plne otvorený a viditeľný, teda neskrytý; život, ktorý je bez prímiesí, život bez majetku a v chudobe, teda život čistý; život, ktorý je bez klamu, teda život priamy; a život, ktorý sa nemení zoči-voči údelom osudu, ktorý sa vyznačuje vládou nad

<sup>21</sup> Citované podľa ([37], 176).

<sup>22</sup> Foucault tu hovorí o „spôsobe života“, ale v rámci vyššie uvedenej terminológie to spolu s Davidsonom môžeme čítať ako týkajúce sa „štýlu života.“

<sup>23</sup> Foucaulta tu zaujíma vzťah *parrhésie*, hovorenia pravdy (odvahy k úprimnosti) a konštitúcie subjektu ako morálneho subjektu ([13], 306).

<sup>24</sup> Ako poznamenáva Gros, vo svojich posledných prednáškach na Collège de France sa Foucault vracia k svojmu staršiemu záujmu o Kantove binárne dedičstvo, až „k jeho zdroju“ v Platónovi ([24], 450).

<sup>25</sup> 7. prednáška, prvá hodina ([14], 301 – 323).



sebou samým, teda život nezávislý ([14], 290 – 296).

Svojím štýlom života sa kynici snažili žiť *aléthés bios* doslova vo všetkých týchto štyroch zmysloch. Svojou formou však ich život predstavoval radikálny rozchod s bežným životom *polis*. To vedie Foucaulta ku konštatovaniu, že „pravdivý život sa manifestuje jedine ako *iný život*“.<sup>26</sup> Fundamentálnou črtou antického kynizmu je však to, že kynici tento „iný život“ nežili v izolácii pustovníka, ale priamo v centre *polis*. Kynické chápanie „starosti o seba“ obsahovalo silný pedagogický moment ([24], 458). V kontexte *polis* bol ich život považovaný za škandalózne a poburujúci. Kynici tak nastavovali občanom *polis* zrkadlo: Ich pobúrenie indikovalo ich vzdialenosť od *ich vlastného* chápania pravdy. V tom spočíva to, čo Foucault nazýva škandalom pravdy – škandalóznou banalitou pravdy.<sup>27</sup> Kynický život tak možno považovať za imanentnú kritiku *par excellence*.

Na príklade kynického života Foucault ukazuje, ako „starosť o seba“ môže zároveň byť „starosťou o svet“.<sup>28</sup> Pravdivý život (ktorý je vo svojej podstate *iným* životom) svojou odlišnosťou otvára horizont „iného sveta“, ktorého inakosť však nie je metafyzická ([14], 396 – 415; [24], 456 – 457). Pravdivý život je tak nielen výzvou na návrat k sebe samému, ale aj výzvou hľadať možnosti „iného sveta“ ([14], 396 – 415; [24], 456 – 457).

**5. Možnosť iného života.** Tieto aspekty kynizmu – žitie nezávislého, autonómneho života a prakticky orientovaná kritika – sa dotýkajú centrálnej snahy osvietenstva, ako aj hlbokého a kultúrne ďalekosiahleho rozčarovania z jeho neschopnosti naplniť svoj príslub, ktoré prestupuje široké spektrum spoločensko-kritického myslenia a umenia 19. a 20. storočia. Robert B. Pippin identifikuje ako základný problém osvietenstva ako problém, ktorý formoval epochu modernity, otázku autonómie (oslobodenia ducha, individuálneho a kolektívneho sebaurčenia, nezávislosti): „Najdôležitejšia všeobecná filozofická otázka prestupujúca celé sebauvedomenie modernity sa týka problému autonómie“ ([36], 40). A ten istý problém, problém autonómie, Pippin diagnostikuje ako ústredný dôvod širokého a hlbokého sklamaní z projektu modernity v období neskoršej modernity a ako dôvod hlbkej nespokojnosti s prevládajúcou spoločenskou realitou, ktorá sa stala charakteristickou črtou novej senzibility.

Zhruba od polovice 19. storočia v európskom „vysokom“ umení a kultúre začína prevládať pocit sklamaní a skepsy ohľadom moderného pokusu o skutočné sebaurčenie a rastie odpor proti tomu, ako sa idea „slobodného života“ spoločensky manifestovala ([36], 30). Rôznorodé prúdy nastupujúceho modernizmu v umení reagujú tým, že presúvajú ťažisko autonómie do oblasti umeleckej tvorby. Jediným útočiskom autonómie sa tak stáva umelecká imaginácia, ktorá jediná je považovaná za schopnú realizovať inak zdiskreditovanú ideu „slobodného života“ ([36], 30).“ Sklamanie z nenaplneného príslubu oslobodenia (a rastúce podozrenie o jeho nenaplniteľnosti) a z novej spoločenskej reality, ako aj uvedomenie si spoločenskej krízy priemyselných revolúcií formuje novú senzibili-

---

<sup>26</sup> 8. prednáška, prvá hodina ([14], 349 – 379).

<sup>27</sup> 7. prednáška, prvá hodina ([14], 301 – 323).

<sup>28</sup> 9. prednáška, prvá hodina ([14], 396 – 414).

tu, ktorú Pippin označuje ako nástup „krízovej mentality“ ([36], 39).

Tejto senzibilite, prehĺbenej skúsenosťou 2. svetovej vojny, sa dostáva pravdepodobne najsilnejšieho a najevoкатívnejšieho filozofického vyjadrenia v 20. storočí prostredníctvom Kritickej teórie. Predovšetkým T. W. Adorno vo svojom myslení, ktoré chápe ako snahu o vypracovanie „ontológie falošného stavu vecí“, tematizuje spoločenské podmienky, ktoré bránia skúsenostiam pravdy ([4], 22; [12], 84). Zároveň sa snaží vo svojej *Estetickej teórii* [3] identifikovať (fragmenty) skúsenosti, ktoré by nám mohli niečo (útržkovite a v náznakoch) povedať o alternatívnom vzťahu k veciam, k prírode, k ľuďom, o ktorý nás pripravili podmienky moderného života a ktorý je pre nás nenávratne stratený. Adornovo „*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*“ ([2], 42) poukazuje na intímne prepojenie správneho a skutočného života a zároveň vyjadruje jeho absolútnu nemožnosť v kontexte života žitého vo falošnosti spoločenskej reality.<sup>29</sup> Zostala nám túžba (po slobode, šťastí), ale jej naplnenie je nemožné. „*Život nežije*“ ([1], 22). Hlboký pesimizmus Kritickej teórie, ktorý vyjadroval a formoval povojnové intelektuálne a spoločensko-kritické prostredie, pramení z precitania nedostatocností a *zla* toho, čo je, a zároveň z presvedčenia, že iný život a iný svet sú (štrukturálne) nemožné.

Súčasnú oživenie záujmu o antický kynizmus sa udialo v kontexte explicitných alebo implicitných snáh o nájdenie východiska z paralýzy, do ktorej sa dostala kriticky orientovaná filozofia v druhej polovici 20. storočia. Napriek odlišným prístupom k interpretácii antického kynizmu Foucault aj Sloterdijk sa k nemu vracajú ako k príkladu kritiky, ktorá je *bytostne spätá s praxou* a ktorá nám môže pomôcť načrtnúť spôsoby, ako preklenúť paralýzu a melanchóliu prameniace z oddelenia kritickej analýzy od kritickej praxe.<sup>30</sup>

Foucault aj Sloterdijk sa teda vracajú k antickému kynizmu a podávajú súčasné interpretácie kynického *štýlu jestvovania* v prvom rade preto, lebo otvára dimenziu *možnosti* – možnosti iného života (v prvom rade možnosti predstaviť si, v čom by iný život spočíval) a jeho prostredníctvom aj možnosti iného sveta. Túto možnosť však neposkytuje kynizmus samotný ako iný *štýl jestvovania*, ktorý by mohol byť relevantným príkladom pre súčasnosť,<sup>31</sup> ale ako rozmyšľanie o ňom ako o konkrétnej etickej skúsenosti, ktorá nám môže pomôcť pri spytovaní nevyhnutnosti rysov, ktoré charakterizujú našu vlastnú etickú skúsenosť – a to v prvom rade oddelenie *praxis* a *logos*.<sup>32</sup>

\* \* \*

---

<sup>29</sup> „Falošný život nelze žít správně“ ([1], 41).

<sup>30</sup> Foucault aj Sloterdijk mobilizujú kynizmus a jeho etiku prestupujúcu celý život ako alternatívu kompartmentalizovanej etiky „kultivovanej spoločnosti“, ktorá je dedičom platonizmu a osvietenstva. Porov. napr. ([33], 363 – 365).

<sup>31</sup> To podľa Foucaulta ani nie je možné: „Řešení nějakého problému nelze nalézt v řešení jiného problému, kladeného různými lidmi v jiné epoše“ ([17], 268 – 269).

<sup>32</sup> Pozitívny, akčný náboj kynizmu, ktorý však nie je dôsledkom neznalosti utrpenia, si cenil aj Nietzsche. Pri svojom štúdiu otázky pesimizmu v antike sa zaujímal o odpoveď, ktorú kynizmus poskytoval zoči-voči pesimizmu. Porov. ([33], 356 – 363).

Pri Sókratovej transformácii *parrhésie* z politickej na etickú dochádza k zmene podstaty *parrhésie* zo zamerania na politickú zmenu na zmenu osobnú. Antickí kynici, ktorí dovedli prax etickej *parrhésie* do jej dôsledkov, otvárajú pomocou svojej etickej praxe možnosti širšej zmeny. Etika ako vzťah k sebe samému sa tak stáva „centrálnym dejiskom politickej kritiky a odporu“ ([37], 175). Podľa Foucaulta možnosť politickej zmeny sa otvára jedine vtedy, ak pristúpime k politike „nepriamo, prostredníctvom etiky“.<sup>33</sup> Foucaultov návrat k antickému kynizmu je predovšetkým snahou vrátiť otázku pravdivého, *etickeho* života naspäť do centra záujmu filozofie a identifikovať to, čo nám v súčasnosti môže slúžiť ako *locus rezistencie* ([37], 179).

Ďakujem MUDr. Ladislavovi Sokolovi za príklad praxis.

#### LITERATÚRA

- [1] ADORNO, T. W.: *Minima Moralia: Reflexe z porušeného života*. Praha: Academia 2009.
- [2] ADORNO, T. W.: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003.
- [3] ADORNO, T. W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003.
- [4] ADORNO, T. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1988.
- [5] ARENDOVÁ, H.: *Vita Activa*. Praha: Oikoymenth 2007.
- [6] BERNAUER, J. W. – MAHON, M.: Michel Foucault's Ethical Imagination. In: Gutting, G. (ed.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press 2006 (Second Edition), pp. 149 – 175.
- [7] BRACHT BRANHAM, R.: Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism. In: Bracht Branham, R. – Goulet-Caze, M-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1996, pp. 81 – 104.
- [8] DAVIDSON, A. I.: Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: Gutting, G. (ed.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press 2006 (Second Edition), pp. 123 – 148.
- [9] DESMOND, W.: *Cynics*. Berkley: University of California Press 2008.
- [10] DESMOND, W.: *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame 2006.
- [11] DUDLEY, D. R.: *A History of Cynicism – From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen & Co. 1937.
- [12] FINLAYSON, J. G.: Adorno: Modern Art, Metaphysics and Radical Evil. In: *Modernism/modernity*, Vol. 10, No 1, pp. 71 – 95.
- [13] FLYNN, T.: Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984). In: *Michel Foucault: Critical Assessments*. Taylor & Francis 1994. pp. 302 – 315.
- [14] FOUCAULT, M.: *Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010.

---

<sup>33</sup> Citované podľa [37], 175. Ako podotýka Shea, Foucault aj Sloterdijk pracujú s myšlienkou, že kritika, aj keď smeruje k politickej zmene, je predovšetkým etickou aktivitou a táto tradícia kritiky je dedičstvom osvietenstva. Ich jednotlivé návraty k antickému kynizmu im tak podľa nej umožňujú pokračovať v nedokončenom projekte kritiky, ktorý iniciovalo osvietenstvo ([37], x, 142).

- [15] FOUCAULT, M.: *The Government of Self and Others. Lectures at Collège de France 1982 – 1983*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2010.
- [16] FOUCAULT, M.: *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at Collège de France 1981 – 1982*. New York: Picador 2005.
- [17] FOUCAULT, M.: O genealogii etiky. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 2003, s. 265 – 298.
- [18] FOUCAULT, M.: Co je to Osvícenství? In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 2003, s. 227 – 240.
- [19] FOUCAULT, M.: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e) 2001.
- [20] FOUCAULT, M.: The Concern for Truth. In: Foucault, M.: *Foucault Live (Interviews, 1966 – 1984)*. Los Angeles: Semiotext(e) 1989.
- [21] FOUCAULT, M.: *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*. New York: Pantheon 1985.
- [22] FOUCAULT, M.: *The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self*. New York: Pantheon 1986.
- [23] GEUSS, R.: *Public Goods, Private Goods*. Princeton: Princeton University Press 2001.
- [24] GROS, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: *Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, S. 440 – 460.
- [25] HADOT, P.: *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell 1995.
- [26] HADOT, P.: Reflections on the notion of the ‚cultivation of the self.‘ In: Armstrong, T. J. (ed.): *Michel Foucault Philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf 1992, pp. 225 – 232.
- [27] HUYSSSEN, A.: Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. In: Sloterdijk, P.: *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1988, pp. ix – xxv.
- [28] KLAUCK, H.-J.: *The Religious Context of Early Christianity*. London: T&T Clark, Continuum 2000.
- [29] LONG, A. A.: The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: Bracht Branham, R. – Goulet-Caze, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1996, pp. 28 – 46.
- [30] MATTON, S.: Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance. In: Bracht Branham, R. – Goulet-Caze, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1996, pp. 240 – 264.
- [31] MAZELLA, D.: *The Making of Modern Cynicism*. University of Virginia Press 2007.
- [32] MOLES, J. L.: Cynic Cosmopolitanism. In: Bracht Branham, R. – Goulet-Caze, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1996, pp. 105 – 120.
- [33] NIEHUES-PRÖBSTING, H.: The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: Bracht Branham, R. – Goulet-Caze, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1996, pp. 329 – 365.
- [34] NIEHUES-PRÖBSTING, H.: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. München: Wilhelm Fink Verlag 1979.
- [35] OKSALA, J.: *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- [36] PIPPIN, R. B.: *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell 1999.
- [37] SHEA, L.: *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2009.
- [38] SLOTERDIJK, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1983.

- [39] VEYNE, P.: The Final Foucault and His Ethics. In: *Critical Enquiry* 20, Autumn 1993, pp. 1 – 9.  
[40] FLACHBARTOVÁ, L.: Vzťah medzi kynizmom a cynizmom. In: *Filozofia*, 66, 2011, č. 6, s. ....

---

Príspevok vznikol na Katedre teórie a dejín umenia FU TU v Košiciach ako súčasť grantového projektu Vega *Miesto kynizmu v sokratike* č. 1/0448/11.

---

Juliana Sokolová, M.A.  
Katedra teórie a dejín umenia  
Fakulta umení TU Košice  
Watsonova 4  
042 00 Košice  
SR  
e-mail: sokolova.juliana@gmail.com

#### OPRAVA

V čísle 5/2011 nášho časopisu sa vyskytla nemilá chyba. V článku Tatiany Sedovej *Vzostup a pád idey pokroku. Nad knihou Zdzisława Krasnodębského Zánik myšlenky pokroku* na strane 426 vo štvrtom riadku zhora má veta správne zniet' takto:

„Kant načrtol, ako ukazuje Krasnodębski, nasledujúc Herderovu kritiku kantovskej *historiosofie*, perspektívu morálneho a politického pokroku ľudstva.“

Autorke aj čitateľom sa ospravedľňujeme a prosíme ich, aby si vetu v tomto zmysle opravili.

*Redakcia*