

UMENIE ŽIVOTA MEDZI SÓKRATOM A EPIKTÉTOM

VLADISLAV SUVÁK, Inštitút filozofie, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov, SR

SUVÁK, V.: The Art of Living between Socrates and Epictetus
FILOZOFIA 72, 2017, No. 2, pp. 81-91

The concept of philosophy as an art or a way of life is an invention of Socratic philosophy. During the Hellenistic era, later Stoics developed the original Socrates' conviction of the care of the self into a systematic attitude called "art of living". The paper deals with differences we see between Socratic and Stoic concepts of philosophy on the background of the lectures on ancient problematizations of life given by Michel Foucault. The main purpose of the paper is an interpretation of Epictetus' concept of art of living as a philosophical attitude to the life of the individual, which is not primary connected with philosophical knowledge (*mathēsis*) but rather with constant work of the self on the self (*askēsis*).

Keywords: Art of living – Socrates – Stoics – Epictetus – *Askēsis*

Cicero hovorí v *Tuskulských rozhovoroch*, že „Sókratovi začína každá filozofia, ktorá sa zaoberá životom a mravmi“ (*Tusc. Disp.* 3.8).¹ Predobraz Ciceronovej tézy o prednosti spôsobu života pred inými otázkami filozofie by sme mohli vidieť v Platónovej *Obrane*, kde Sókratés podrobujú skúške svoj život (*Apol.* 39c7; 28e4-6), ako aj životy iných (*Apol.* 21c, 23b-e, 28e, 38a5-6). Všimnime si, že myšlienkový prelom na začiatku klasickej doby, ktorý vyjadruje moderná historiografia spojením „antropologický obrat“, opisovali helenistickí autori slovami „obrat k životu“ (*Cic., Tusc. Disp.* 5.10; *Ps-Galen. Hist. phil.* ap. Diels, *Dox. Graec.* 597, 1-6 [= *SSR I C 472*]; *Epict., Diss.* 3.12.15). Mohli by sme si položiť otázku, či má táto diferenciacia nejaký význam. Z hľadiska moderného poňatia filozofie ako teoretickej disciplíny vytvárajúcej idey by rozdiel medzi obratom k „človeku“ alebo k „životu“ nemusel byť dôležitý. Ale z hľadiska antického chápania filozofie ako „spôsobu života“ (*bios*) ide o rozdiel zásadný (Hadot 1987; Nehamas 2000; Nehamas 2015). Cicero odkazuje na prelomový moment v Sókratovom živote, ktorý sa týka kritiky filozofie zaoberajúcej sa povahou prirodzenosti (*Plat., Phd.* 96a; *Xenoph., Mem.* I 1.12). Pred takéto reči (*logoi*) musíme postaviť činy (*erga*), t. j. každodenné rozhodnutia utvárajúce naše životy.²

¹ Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filozofia“, ako aj ďalších odvodených slov, „filosof“, „filozofický“ atď.) s graférou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, 55, 2000, 395-399.

² Por. napr. *Xenoph., Mem.* IV 4.10. Opačný, značne intelektualistický obraz Sókrata sa zachoval u Aristotela (*Metaph.* 987b1-6; *Eth. Nic.* 1144b28-30; *Eth. Eud.* 1216b6-9).

Epiktétos je stoik, ktorý sa hlási k Sókratovi a filozofiu stotožňuje so spôsobom života. Skutočnosť, že Epiktétos vychádza zo stoicizmu a zároveň sa považuje za sókratovca a kynika, hrá dôležitú úlohu, pretože stoici rozvinú sókratovskú požiadavku starosti o život do systematického postoja, ktorý nazvú príznačným názvom „umenie života“. V tomto príspevku sa budem zaoberať antickým poňatím *ars vivendi* najprv v podobe, v akej s ním pracuje sókratovská literatúra 4. st. pred Kr., a potom s ohľadom na spôsob, akým k nemu pristupujú stoickí nasledovníci Sókrata, predovšetkým Epiktétos. Možné významové rozdiely v chápaní umenia života medzi Sókratom a Epiktétom načrtnem pomocou textov neskorého Foucaulta, ktoré sa zaoberajú antickými problematizáciami života.

1. Sókratés: *techné, logos, askésis.* Sókratés zobrazený v literatúre 4. st. pred Kr. využíva pomerne často analógiu *techné*, pomocou ktorej chce zdôrazniť, že na umenie dobrého života by sme mali uplatniť rovnaké kritériá, ako na iné umenia. Oblasť *techné* (= „umenie“, „zručnosť“, „znalosť“) predstavuje to, čomu *technités* („majster“, „znalec“) rozumie („vie, ako na to“), t. j. dokáže vytvárať dokonalé diela a vie aj vysvetliť, ako a prečo ich vytvára.³ Ku každej *techné* patria rozumové princípy (*logoi*), ktoré vysvetľujú umenie a konštituuju teoretickú časť vedenia (*epistémé*), ako aj zručnosti vycibrené opakovaním, bez ktorých by nevznikli dobré diela (*erga*) (Roochnik 1996, 17-88; Nussbaumová 2003, 220-222). Praktickú stránku *techné* by sme mohli vymedziť gréckym termínom *askésis* („cvičenie“, „skúška“), aj keď Sókratés hovorí skôr o tom, „o čo sa stará“ (*meléte*).

Sókratés predpokladá, že človek, ktorý túži po dobrom živote, potrebuje vedieť (podobne ako *technités*), čo robí jeho život dobrým. Koncept *techné* tak na jednej strane poskytuje rozumový rámec úsiliu o dobrý život, a to vďaka podobnosti s inými cieľavedomými činnosťami, ale zároveň poukazuje na vlastnú ohraničenosť, lebo dobrý život, ktorý by mal byť dielom „umenia života“, sa nedá mechanicky pripodobniť k sochám, stolom alebo básňam, ktoré sú dielami umenia kamenárskeho, stolárskeho či básnického.

V Platónovej *Obrane* hovorí Sókratés, že to, o čo by sa mal starať každý človek na prvom mieste, je rozum, pravda a duša (*Apol.* 29d). Bolo by hanebné, keby sa vynikajúci muž staral o peniaze, česť a slávu. Na základe Sókratových slov môžeme usudzovať, že umenie dobrého života sa vzťahuje na dušu. Hlavnou činnosťou sókratovského umenia života je „starosť o dušu“ (*epimeleisthai tés psychés*; Plat., *Apol.* 29e2; por. Xenoph., *Mem.* I 2.4; SSR 1 C 193 zo Stobaia), ktorá sa niekedy označuje ako „starosť o zdatnosť konania“ (*epimeleisthai aretés*; Plat., *Apol.* 31b6, 41e5) či „starosť o seba“ (*epimeleisthai heautú*; Plat., *Alcib. I.* 127e9; por. Aesch. SSR VI A 50 z Aristida). Keď chce Sókratés vysvetliť mladému Alkibiadovi, čo znamená *epimeleisthai heautú*, postaví do protikladu starosť o seba samého a starosť o to, čo človeku iba patrí (Plat., *Alcib. I.* 128d). Ak sa niekto stará o majetok, česť a slávu, venuje svoju pozornosť tomu, čo mu síce patrí, ale čo je vo vzťahu k nemu druhotné. Preto je prvoradou úlohou „umenia života“ nasledovať

³ Por. Plat., *Euthyph.* 4e-5a; *Euthyd.* 279d-280b; *Grg.* 465a; 500e-501b; *Lach.* 185b1-4; 189e3-190b1; *Prot.* 319b-c; 361a-c; Xenoph., *Mem.* II 6.38; IV 6.11; *Oec.* 1.1-2 atď.

delfskú výzvu „*Poznaj sám seba!*“ (Plat., *Alcib. I.* 124a8-9; por. *SSR I B 11, SSR I C 502*).

Viaceré pasáže sókratovskej literatúry naznačujú, že umenie života vedie úsilie o pravdivý život, v ktorom si uvedomujeme, ako konáme (por. Plat., *Apol.* 29b, 41c-d; Xenoph., *Mem.* I 1.16; III 9; IV 6). Sebaopoznanie závisí od schopností nášho rozumu. To však neznamená, že umenie života je výlučnou záležitosťou *logu*. Xenofón na začiatku *Spomienok* prízvukuje, že „ten, kto necvičí svoje telo, nezvládne telesné výkony; a tak isto ten, kto necvičí svoju dušu, nemôže vykonávať duševnú činnosť“ (*Mem.* I 2.19). Inými slovami, keď chceme konať dobre, samotné vedenie nestačí. Príkladom nezvládnutia sókratovskej zásady, že poznanie potrebuje cvičenie, je Alkibiadés, ktorý sa nestal obeťou Sókratových rečí (ako tvrdia žalobcovia Sókrata), ale vlastnej nerozumnosti (ako usudzuje Xenofón), lebo potom, čo dosiahol ľahké víťazstvá, začal zanedbávať výcvik v zdatnosti (*Mem.* I 2.24-25).

Zdá sa, že Platónov Sókratés stotožňuje zdatnosť s vedením (*Prot.* 349d-360e; *Lach.* 194d), ale zároveň môžeme vidieť, že aj on kladie dôraz na cvičenie. V *Gorgiovi* hovorí v súvislosti s tradičným ideálom zdatnosti (*sófosyné* = „umiernenosť“, „sebaovládanie“), že ak niekto chce byť šťastný, musí sa usilovať o umiernenosť a cvičiť sa v nej (*Grg.* 207d1). V závere dialógu navrhuje Kalliklovi, aby sa najprv spoločne vycvičili v zdatnosti – až potom budú schopní lepšie premýšľať o politike a iných dôležitých veciach (*Grg.* 227d2-3).

To, že Sókratés nestotožňuje vedenie o dobrom živote s teoretickým hľadaním definícií (*logoi*), ale prisudzuje mu status *techné*, naznačuje dôležitú vec: Sókratovská filozofia – pochopená ako spôsob života (*bios*) – je účinnejšia, keď sa spája s činmi filozofa (*erga*), a nie s tým, čo iba hovorí alebo píše (Sellars 2009, 54). Príkladný život filozofa má prednosť pred teoretickými traktátmi o filozofickom živote. V tomto duchu odpovedá Sókratés na Hermogenovu otázku, prečo si nepripravil reč (*logos*) pre súd: „Nezdá sa ti, že som príprave tejto obhajoby venoval celý svoj život?“ (Xenoph., *Apol.* 3). Sókratovo umenie dobrého života zobrazené v sókratovskej literatúre spočíva v činoch – v neustálej práci na sebe, v úsilí viesť život, ktorý sa chce riadiť pevnými princípmi, aj keď ich nedokáže úplne zdôvodniť. V tomto zvláštnom zmysle je umenie dobrého života zároveň umením dobrého umierania, prípravou na smrť (Plat., *Phd.* 67e).

2. Foucault: *enkrateia* a *askésis*. V roku 1984 Foucault reorganizuje svoj projekt *Dejín sexuality* načrtnutý vo *Vôli k vedeniu*. Vtedy si uvedomí, že sa zaujíma viac o štúdium spôsobov, akými sa človek vzťahuje k sebe samému, než o genealogické skúmanie modernej sexuality (*scientia sexualis*). Záujem o kresťanskú hermeneutiku subjektu ho nakoniec privedie k štúdiu rôznych podôb vzťahu k sebe samému v klasickom gréckom myslení. Jednou z nich je *enkrateia*, sebaovládanie, ktorú vymedzuje v kontexte vlastného skúmania ako činnú podobu ovládnutia seba samého, umožňujúcu odolávať alebo bojovať, a tým upevňovať nadvládu jednotlivca nad žiadosťami.

Foucault číta množstvo gréckych a rímskych textov zameraných na praktické odporúčania ukazujúce, ako získava človek vládu nad sebou, a nachádza v nich niekoľko dôležitých aspektov: 1. Výkon sebaovládania predpokladá vzťah súperenia; rozvážny človek

nie je ten, ktorý nikdy netúžil po hanebných a škodlivých veciach, ale ten, kto s nimi zápasil a premohol ich.⁴ 2. Súperenie sa netýka iba súbojov, ktoré zvädzame s protivníkmi, ale aj zápasov, ktoré musíme vybojovať sami so sebou; niet dôležitejšieho víťazstva, ako to, v ktorom zvíťazíme sami nad sebou.⁵ 3. Bojovnícky postoj k sebe samému evokuje výsledok vyjadrený v podobe víťazstva, alebo prehry; naším cieľom nie je odstrániť rozkoše, ale nepodľahnúť im, resp. ovládnuť ich.⁶ 4. Forma vlády nad sebou sa môže rozvíjať podľa rôznych modelov.⁷ 5. Takýto boj si vyžaduje výcvik (Foucault 2003, 90-107; Foucault 1983; Foucault 2001, 301-314).

Pristavme sa pri 5. aspekte. Metafora zápasov, stretov a súbojov označuje nielen povahu vzťahu k žiadostiam a rozkošiam, ale aj potrebu prípravy, bez ktorej by nebolo možné tieto zápasy podstúpiť. Foucault pripomína Platónove slová, že zvíťaziť nemôže človek, ktorý je *agymnastos* („nevycvičený“; *Leg.* 647d2): Ak chceme konať statočne, musíme vo svojom vnútri zvädzať boje so zbabelosťou a víťaziť nad ňou, čo by nebolo možné bez skúsenosti a výcviku. Vybojovať zápasy s rozkošami dokážeme iba pomocou rozumu, cviku a umenia (*Leg.* 647d6).

Pre sókratovské myslenie platí zásada, že starosť o iných v politickom zmysle predpokladá starosť o seba v etickom zmysle, ktorá zahŕňa nielen poznanie (poznávať, čo nevieme – poznávať, že sme nevedomí – poznávať, čo sme), ale aj cvičenie (sebavýcvik, sebaopremanie, sebaútváranie). Inými slovami, subjekt si v procese *askésis* nekladie otázku „Čo mám robiť?“, ale „Čo mám urobiť sám so sebou?“ (*que faire de moi-même?*) (Foucault 2001, 304). Foucault hovorí o veľkom sókratovskom ponaučení: Samotná *mathésis* („nadobudnutie znalostí“) nestačí. Vedenie sa musí oprieť o *askésis*, ktorá je „praktikou seba uskutočňovanou sebou samým“, „praxou pravdy“, „spôsobom previazania subjektu s pravdou“ (Foucault 2001, 303).⁸

Helenistickí filozofi budú pripisovať oblasti *askésis* ešte väčšiu váhu ako Sókratés, Platón alebo Aristotelés. Foucault odkazuje na Sókratových nasledovníkov v radoch kynikov, ktorí pristupujú k životu ako k neustálemu výcviku seba samých: cieľavedomé obmedzovanie rozkoší ich vedie k čoraz väčšej sebestačnosti v uspokojovaní životných potrieb. Ak je cieľom života sloboda konania, tak tú kynici dosahujú neustálou prácou na

⁴ Markus Aurélius hovorí, že umenie žiť sa podobá zápasníctvu, lebo sa musíme bez zakolísania postaviť tvárou v tvár úderom a nepredvídaným veciam (*Med.* 7.64).

⁵ Epiktétos (*Diss.* 2.18.22) uvádza príklad Sókrata, ktorý dosiahol najväčšie víťazstvo, keď si ľahol vedľa Alkibiada a robil si žarty z jeho kvitnúcej krásy.

⁶ Por. Epict., *Diss.* 3.12.

⁷ U Aristotela je to napr. model dieťaťa, ktoré riadi dospelý (*Ethic. Nic.* 119b), u Xenofóna je to model dobre spravovaného hospodárstva (*Oec.* 1.22).

⁸ *Askésis* má u Grékov a Rimanov niekoľko významov, ktoré nekorešpondujú s tým, ako chápeme askézu dnes, keď ju spájame s „odriekanim“ (Foucault 2001, 305-306): 1. Pomocou asketických praktík si človek vytvára úplnejší, sebestačnejší vzťah so sebou samým. 2. *Askésis* je prostriedkom na dosiahnutie niečoho, čo predtým človek nemal. Pripomeňme, že vzťahom k sebe samému sa zaoberajú aj ďalší moderní autori, ktorí pristupujú k životu ako k cvičeniu: pred Foucaultom napr. Nietzsche, po Foucaultovi napr. Sloterdijk (bližšie pozri Sisáková 2014). Dôležité miesto v modernom myslení zaujíma aj existenciálna analýza starosti u M. Heideggera a ďalších fenomenológov (bližšie pozri Sucharek 2015).

sebe pomocou praktík, ktoré vedome uplatňujú, čím dávajú svojmu životu určitý štýl (Flachbartová 2014, 844).

V období cisárstva sa rozvinie oblasť cvičenia ešte výraznejšie: vzniknú nové praktiky, bude sa overovať ich účinnosť, budú sa definovať nové postupy a ciele výcviku v zdržanlivosti. Inými slovami, rozšíri sa oblasť cvičenia – od rôznych podôb sebaspytovania cez meditácie až po techniky ovládnutia vlastných predstáv. Foucault vidí najväčšiu zmenu v tom, že *askésis* sa v porovnaní s klasickou dobou, v ktorej splyvala s výchovou a zdatnosťou, začne čiastočne osamostatňovať. Dôjde k tomu v dôsledku dvoch procesov: 1. rozpadne sa jednota výcviku umožňujúceho vládu nad sebou a výcviku, ktorý je potrebný, ak chceme vládnuť nad inými; 2. rozpadne sa jednota samotnej podoby výcviku a zdatnosti (striedmosti, odvahy), na ktorú má výcvik človeka pripraviť (Foucault 2003, 107). Jednotlivé cvičenia sa postupne rozvinú do zvláštnych techník, ktoré sa už nebudú zakladať len na opakovaní konania, ku ktorému majú viesť. A nakoniec aj umenie viesť seba samého nadobudne samostatnú podobu.

Foucaultova analýza *enkrateie* poukazuje na nezastupiteľnú úlohu *askésis* v úsilí o dobrý život. Skutočne rozvážny, *enkratés*, nie je ten, čo zo svojho života odstránil rozkoše, ale ten, čo sa dokázal zbaviť závislosti od nich. Víťazstvo nad rozkošami má obrovskú hodnotu pre každého, kto ho získa, lebo si je vedomý premeny seba samého; vláda nad žiadosťami ho robí odolnejším, sebestačnejším, slobodnejším. Umenie dobrého života si vyžaduje *askésis*, ktorú musíme pochopiť ako „cvičenie seba samého sebou samým“ (Foucault 1994, 417).

Foucaultova analýza *enkrateie* naznačuje ešte jednu dôležitú vec: Keď porovnávame texty klasickej doby s textmi helenistického a cisárskeho obdobia, všimneme si, že oblasť „cvičenia“ nadobúda samostatnejší charakter. Už nejde len o to, aby sme opakovali zdatné formy konania, ktoré chceme docieľiť. Cvičenie sa spája s konkrétnymi technikami posilňujúcimi naše rozhodnutia pre zdatné konanie. Ukazuje sa, že sókratovská starosť o spôsob života nadobúda nové podoby, v ktorých je človek čoraz pozornejší k sebe samému. *Askésis* sa premieňa do množstva „duchovných cvičení“, v rámci ktorých hrajú čoraz dôležitejšiu úlohu rôzne techniky pozornosti k sebe samému (*prosoché*).⁹

3. Stoici o „umení života“. Systematický záujem o *techné*, ktorej dielom je dobrý a krásny život, môžeme pripísať až helenistickým kynikom a stoikom (Foucault 2009, 150-151). V stoických zlomkoch sa prvýkrát stretáme aj so spojením „umenie života“, ktoré by sme mohli označiť za cieľ filosofického vzdelania, ak by sme zaň dosadili praktickú rozumnosť a zdatnosť konania.¹⁰

⁹ Požiadavku *prosoché* preberú a rozvinú niektorí Cirkevní Otcovia (Hadot 1987, 13-74).

¹⁰ Spojenie „umenie zaoberajúce sa životom“ (*techné peri ton bion*) používa Sextos Empeirikos pri svojej kritike stoickej etiky; por. *Adv. Math.* 11.170; 11.209; por. aj *Pyrrh. hypot.* 3.272.10. Iný termín s rovnakým významom používa Markus Aurélius (*Med.* 7.64): *biótiké* („umenie žiť“). Por. tiež Cic., *Acad.* 2.23 [= *S.V.F.* 2.117] atď.

Zénónovi sa prisudzuje téza, že každé umenie vytvára systematické predstavy, ktorých cieľom je užitočnosť pre život (Olympiodorus in *Gorg.* 12.1 [= *S.V.F.* 1.73]). V užitočnosti by sme mohli vidieť odkaz na potrebu *askésis*, bez ktorej by *mathésis* nebola úplná.¹¹ Podobný názor vyslovuje Xenofóntov Sókratés, keď odmieta vedenie, ktoré nemá vzťah k životu (*Mem.* II 7.7-8).

Stoici sa považujú za Sókratových nasledovníkov, čo znamená, že vedome preberajú viaceré sókratovské postoje, ale zároveň im dávajú vlastné významy. Sókratovský motív môžeme vidieť v stoickom úsilí o hľadanie súladu medzi slovami a činmi. V správe z Aria Didyma (2.7.11k [= *S.V.F.* 3.682]) sa uvádza, že pripravený na filosofovanie nie je ten, čo si dychtivo zapisuje výroky filozofov, ale ten, čo ich dokáže pretaviť do svojich činov a žiť v súlade s nimi. Pre Epiktéta sa stanú činy akosi skúškou princípov, ktoré majú viesť naše životy, takže činy získajú ešte dôležitejšie postavenie ako slová, najmä tie bez priameho vzťahu k životu.

Sókratovsky vyznieva aj stoické stotožnenie praktickej rozumnosti s umením života, ktoré sa nám zachovalo v správe zo Sexta Empeirika (*Adv. Math.* 11.170 [= *S.V.F.* 3.598]): „... stoici otvorene hovoria, že *frónésis*, ktorá spočíva vo vedení o veciach dobrých a škodlivých, je umenie vzťahujúce sa k životu, a že iba tí, ktorí ho získali, sú krásni, iba tí sú bohatí, iba tí sú múdri.“ Ďalšia doxografická správa hovorí, že stoici pristupovali k zdatnosti ako k umeniu, ktoré sa týka celku života (Arius Didymus, 2.7.5b10 [= *S.V.F.* 3.560]). Stoici nerozlišujú medzi umením, zdatnosťou a rozumnosťou (*frónésis*): Zdatnosť konania, t. j. rozumnosť v praktickom rozhodovaní je v konečnom dôsledku umenie, ktorého dielom je duševné zdravie a blaženosť (por. *S.V.F.* 2.117; *S.V.F.* 3.66).

Stotožnenie zdatnosti s umením by sme mohli označiť za typický sókratovský motív, ale nezabúdajme, že v literatúre 4. st. pred Kr. nenájdeme pozitívne vymedzenie „starosti o seba“, ktorú by sme radi označili za prvú podobu „umenia žiť“. Naproti tomu stoici vychádzajú z presvedčenia, že poznajú umenie života. Ak by sme mali porovnať stoické umenie žiť so sókratovskou starosťou, povedali by sme, že u Sókrata sa o zdatnosť staráme pomocou *techné*, zatiaľ čo u stoikov je *ars vivendi* činnosťou, ktorá je zároveň zdatnosťou i rozumnosťou (Sellars 2009, 84).

Správy o raných stoikoch sú zlomkovité, preto nám dovoľujú iba čiastočnú rekonštrukciu obsahu titulov, ktoré sa zaoberali spôsobom života, resp. starosťou o život (napr. Chrysippove knihy) (por. *S.V.F.* 3.194; 3.456-490). Z jeho spisov by mohla pochádzať aj analógia medzi lekárstvom a filosofiou, o ktorej sa zmieňuje Cicero v diskusii o chorobách duše (Cic., *Tusc. Disp.* 3.1-21; 4.9; por. tiež Galen, *Plac. Hipp. Plat.* 5.2; Graver 2002, 203-214; Sellars 2009, 64-67). Cicero začína známym konštatovaním, že každý človek sa skladá z tela a duše. Na liečbu tela sme vynášli lekárske umenie už dávno, ale na liečbu duše sme dlho žiadne umenie nemali, a aj potom, čo sme ho vynášli, málo sme ho pestovali. Cicero stotožňuje lekárstvo duše (*animi medicina*) s filosofiou; jej pomoc však neprichádza zvonka (ako od lekára), preto sa musíme zo všetkých síl usilovať o to,

¹¹ Por. Diog. Laert. 7 166 [= *S.V.F.* 1.409]; Aristo *apud* Clem. Alex., *Strom.* 2.20 [= *S.V.F.* 1.370]; Sen., *Epist.* 94.1: o prioritě *praecepta* pred *decreta*.

aby sme sa vyliečili my sami (*Tusc. Disp.* 3.6). Čo máme robiť, keď chceme uzdraviť svoju dušu? Musíme sa zbaviť mylných predstáv o sebe a o svete, ktoré sú príčinou nášho nešťastia. Všetci sme sa narodili so zárodkami zdatností (cností, *virtutem*), ale hneď po narodení sme do seba začali vstrebávať najrôznejšie omyly, čo viedlo k tomu, že pravda ustúpila zdaniu a samotná prirodzenosť zakorenenému predsudku (*Tusc. Disp.* 3.2). Ďalšia diskusia sa týka stoického mudrca, lebo on jediný môže mať „zdravú dušu“ (*animi sanitas*).



Epiktétos

Ako vidíme, Ciceronov opis chorobného stavu duše sa zakladá na stoickej koncepcii prirodzenosti, teda na skúmaní, ktoré Sókratés zobrazený v sókratovskej literatúre 4. st. pred Kr. zavrhol ako neužitočné. Stoické umenie života vychádza z presvedčenia, že dobrý život musí byť v súlade s prirodzenosťou, jeho uskutočnenie sa preto musí zakladať na správnom chápaní prirodzenosti. Vzťah medzi procesom pochopenia (*mathésis*) a procesom uskutočnenia (*techné, askésis*) by sme však nemali chápať kauzálne, lebo správne pochopenie sa nezaobíde bez vytrvalej práce, askézy, podobne, ako askéza sa nezaobíde bez adekvátnej znalosti cieľa, ktorým je pokojne plynúci život.

Zlomky starých stoikov nám umožňujú len čiastočnú rekonštrukciu stoického umenia života. Našťastie sa nám zachovali texty neskorších stoikov, napr. Epiktétove diatriby (zaznamenané jeho žiakom Flaviom Arrianom), ktoré by nám mohli poskytnúť úplnejší obraz o stoickom chápaní umenia života.

4. Epiktétos a „umenie života“. V 1. knihe Arrianových *Rozpráv* Epiktétos hovorí: „Filosofia nesľubuje, že človeku zabezpečí niektorú z vonkajších vecí, lebo potom by sa podujala robiť niečo, čo presahuje jej vlastnú látku.¹² Tak, ako je látkou tesára drevo a látkou sochára bronz, látkou umenia žiť (*tés peri bion technés*) je vlastný život jednotlivého človeka (*Diss.* 1.15.2).“ Život každého z nás, či presnejšie spôsob života (*bios*), je podľa Epiktéta tým, čo môžeme zmeniť, pretože je „v našej moci“ (*ef' hémin*).

Slávna Arrianova *Rukoväť*, ktorú by sme mohli nazvať „príručkou filozofickej *askésis*“, začína práve týmto rozlíšením: „V našej moci je súd, chcenie, žiadosť, nechť a jedným slovom všetko, čo sú naše činy; v našej moci nie je telo, majetok, dobrá alebo zlá povesť,

¹² Za „látku“ (*hylé*) filozofie by sme mohli dosadiť rozum, *logos* (*Diss.* 4.8.12).

úradné hodnosti, jedným slovom všetko, čo nie sú naše činy (*Ench.* 1.1-4).“ V *Rozpravách* Epiktétos vysvetľuje, že ten, kto sa chce stať krásnym a dobrým, musí sa cvičiť (*askéthēnai*) v troch oblastiach: 1. neklamať sa v tom, čo si žiada, a neupadať do toho, čo nechce; 2. ovládať svoje chcenie a odporovanie; 3. byť opatrný v usudzovaní (*Diss.* 3.2.1-2). Najviac žiaľov a nešťastia prináša prílišná náruživosť, ktorá vzniká tým, že človek sa buď klame vo svojej žiadosti, alebo upadá do toho, čo nechce. Druhý bod sa týka povinností (voči bohu, priateľom, deťom, spoločenstvu), lebo z nikoho by sa nemal stať nenáruživý a necitlivý človek podobný soche. Tretí bod sa týka získavania istoty, že v žiadnom stave (v spánku, opojení, pri melanchólii) neprenikne do našich duší nepreskúmaná predstava. Dnešní filosofi sa cvičia hlavne v tretej oblasti, pričom prvé dve zanedbávajú – sťažuje sa Epiktétos (*Diss.* 3.6).

K veciam, ktoré môžeme ovplyvniť, patria naše predstavy, žiadosti, odmietania. Všimnime si, že Epiktétos ich všetky charakterizuje ako „naše činy“ (*hémetera erga*; *Ench.* 1.3), t. j. rozhodnutia, ktoré robíme my sami vo vzťahu k sebe samým. Ak ich robíme slobodne, konáme v súlade so svojou vôľou, nenarážame na prekážky a neznepokojujeme sa.

Za Epiktétovými slovami by sme mohli vidieť sókratovskú zásadu, že spôsob nášho života neurčujú veci, ktoré sú vo vzťahu k nám „vonkajškové“ (telo, majetok, dobrá povesť; por. Plat., *Euthd.* 281e). Ale zatiaľ čo v sókratovskej literatúre 4. st. pred Kr. nájdeme viacero možných prístupov ku každej otázke, ktorá sa elenkticky preveruje, Epiktétos je vo svojom postoji neochvejný: Všetky zásady musíme bez váhania uplatňovať, „zažiť ich“, lebo zmysel nadobúdajú až vtedy, keď patria do konkrétnej životnej praxe. Zdá sa, že Epiktétos má bližšie ku kynikom, než k starším sókratovcom: spôsob života je jediným kritériom posudzovania zásad, ku ktorým sa hlásime. V *Rozpravách* hovorí svojim žiakom, že ak prijímajú iba holé princípy (*theórēmata*), časom ich vyvrhnú: „Princípy musíš najprv zažiť, stráviť“ (*próton auto pepson*), inak pôsobia ako dávidlo (*Diss.* 3.21.1-4).¹³ Epiktétos používa príklad staviteľa, ktorý nezačne vykladať o staviteľskom umení, ale postaví dom, a tým predvedie svoje umenie. To isté musí urobiť filozof: žiť, a tým predviesť svoj život.

Jednu diatribu venuje Epiktétos tým, ktorí si osvojujú z učenia filozofov iba slovné dôkazy (*Diss.* 2.19). Zmyslom filozofie je presný opak: osvojiť si činy. Epiktétos vyzýva svojich žiakov, aby mu ukázali aspoň jedného stoika (ale nie takého, ktorý vie naspamäť stoické ponaučenia). Stoik je človek vytvorený podľa zásad (*kata ta dogmata*) stoického umenia – podobne, ako je feidiovská socha vytvorená podľa Feidiovho umenia (*Diss.* 2.19.23). Stoika spoznáme podľa toho, že aj keď je chorý, je šťastný (*eutykhúnta*), aj keď je v nebezpečenstve, je šťastný, aj keď umiera, je šťastný. Práve to je umenie, ktorému sa musí človek zo všetkých síl učiť a cvičiť sa v ňom (*Diss.* 2.19.29), uzatvára Epiktétos. Vzápätí si kladie otázku, či sa možno naučiť umeniu života tak, ako sa u tesára naučíme tesárskemu umeniu; a odpovedá kladne, lebo v našej moci nie je zdravie, bohatstvo alebo sláva, ale to, pre aký život sa rozhodujeme.

¹³ Por. Epict., *Ench.* 46; Sen., *Epist.* 94.25-26. K potrebe *askésis* u Epiktéta pozri bližšie (Hijmans 1959, 64-77; Xenakis 1969, 70-84).

Posun medzi sókratovskou „starosťou o seba“ a epiktétovským „umením žiť“ môžeme vidieť v tom, akú úlohu zohráva vlastné *ja* v procese sebaapremeny. Epiktétos hovorí, že filosof vie vyliečiť iba sám seba (*Diss.* 1.15.1-2). Taký istý motív sa opakuje u Chrysippa a Cicerona. Podobnosť so sókratovskou starosťou o seba je namieste, ale nezabúdajme, že sókratovský dialóg je priestor, ktorý Sókratovi umožňuje, aby pomáhal v liečbe sebe aj iným. Mladý Theagés – podobne ako Alkibiadés – musí pomerne dlhý čas zostať so Sókratom („byť s ním“, *synúsia*), aby sa cvičil v zdatnosti (Plat., *Thg.* 129e; Xenoph., *Mem.* IV 1). Sókratovský dialóg je prospešný pre všetkých účastníkov vrátane Sókrata (Plat., *Lach.* 187e-188a). Sókratovská *therapeia* má v tomto zmysle výrazný pedagogický charakter. Naproti tomu Epiktétos pristupuje k činnosti „učiteľa“ tak, že ju zvnútorňuje: každý sa musí stať Sókratom sám pre seba, sám v sebe. Úlohou filozofa je odhaľovať choroby vlastnej duše a ujať sa ich liečby. Činnosť filozofa nespočíva v liečbe iných ľudí – filozof slúži nanajvýš ako príklad človeka schopného stať sa lekárom svojej vlastnej duše. Takto poňatá filozofia sa nemôže zakladať iba na čistom poznaní, ale musí byť umením schopným vytvárať „diela“.

Ak by sme uplatnili na Epiktétovu filozofiu sókratovskú požiadavku, podľa ktorej si *mathésis* vyžaduje *askésis*, mohli by sme povedať, že *askésis*, ktorú tvoria konkrétne diela, činy, je pre Epiktéta v určitom zmysle vo vzťahu k *mathésis*, ktorá sa dá vyjadriť iba pomocou slov, prvotná.¹⁴ Arrianos hovorí v *Rukoväti* (*Ench.* 46): „Neukazuj ľuďom svoje filozofické zásady, ale skutky zo zažitých zásad!“ Zásady získavajú svoju platnosť až vtedy, keď ich „strávime“ a konáme v súlade s nimi.

Cvičeniu venuje Epiktétos celú diatribu (*Diss.* 3.12). Rozprava začína striktným rozlíšením medzi filozofmi a (slovnými) akrobatmi (*thaumatopoiói*), ktorí „vykonávajú cvičenia vo veciach neprirodzených alebo paradoxných“. Cvičenie musí smerovať k tomu, aby sme sa neklamali vo svojich žiadostiach a neupadali do toho, čo chceme odmietnuť. Cvičenie by sa malo stať našim návykom: musíme si zvyknúť na cvičenie našich predstáv, aby neboli rozkolísané. Epiktétos k tomu pripája rôzne odporúčania: Ak mám sklón k rozkoši, budem sa usilovať o jej opak. Ak odmietam bolesť, budem cvičiť svoje predstavy tak, aby som sa toho zbavil. Skutočne sa cvičí iba ten, kto sa snaží neužívať svoje žiadosti a užívať svoje odmietnutia.

Epiktétos zdôrazňuje individuálny charakter cvičenia: jeden človek sa musí cvičiť viac v tom, iný zase v onom: Ak si domýšľavý, cvič svoju znášateľnosť potupy. Cvičenie má byť postupné a vytrvalé. Spočiatku sa musíme vyhnúť všetkému, čo je silnejšie ako my, lebo začiatovník vo filozofii neodolá zvodom krásnej ženy či voňavým maškrtám. Do zápasu sa treba pustiť až vtedy, keď nadíde vhodná doba, aby sme vyskúšali sami seba a poznali, či nás naše predstavy ešte zdolávajú.

Epiktétos pripája ďalšie odporúčania, ktoré sa týkajú nášho chcenia a odporovania. Dôraz kladie na úlohu praktického rozumu, ktorý rozhodne o tom, ako budeme konať

¹⁴ Každého jednotlivca posilňujú a zachovávajú primerané činy, preto sa nesmieme uspokojovať iba s učením (*mathé*), ale musíme k nemu pridať praktickú prípravu (*meleté*) a cvičenie (*askésis*) (*Diss.* 2.9.13).

s ohľadom na vhodnú dobu. Pripomína potrebu neustáleho skúmania našich predstáv, aby sme vedeli, odkiaľ prichádzajú. Nakoniec nalieha, aby sa to všetko odohrávalo v našom vnútri, bez divákov, ktorí by nás chválili za našu rozhodnosť.

Epiktéta interpretujeme veľmi často z hľadiska diferencie teoretického a praktického. Hovoríme, že Epiktétova filozofia je praktickým uskutočnením teoretických zásad a princípov. Ale pri pozornejšom skúmaní zistíme, že diferenciacia teoretického a praktického nie je dostatočným rámcom na vymedzenie filozofie, ktorá nás učí hľadať individuálny prístup k životu, núti nás vytvárať vlastné techniky cvičenia, a tým overovať princípy, ku ktorým sa hlásime (por. *Diss.* 1.1.1-9; 1.15.1-2; 3.21 atď.). Epiktétova filozofia nemá „praktický charakter“ v tom zmysle, že by pretavovala teoretické zásady do konkrétnej životnej praxe. Techniky seba samého sú pre Epiktéta umením, a to umením, ktoré mení princípy filozofie na čosi živé. Bez nich by bola akákoľvek múdrosť iba vyprázdnenou rečou.

Na Epiktétovo poňatie filozofie by sme mohli uplatniť tézu, ktorú vyslovil Michel Foucault, keď postavil do protikladu moderný pojem umenia s antickým umením života: My máme tendenciu stotožňovať umenie s činnosťou odborníkov („umelcov“) a umelecké diela spájame skôr s predmetmi ako s ľuďmi alebo so životom. Ale prečo by sa nemohol stať umeleckým dielom aj život kohokoľvek z nás? (Foucault 1996, 277). Epiktétos pristupuje k svojmu životu ako k nedokončenému dielu, na ktorom musí vytrvalo pracovať. Nie sú to slová zapísané jeho žiakom Arrianom, ale činný život, ktorý sa môže stať príkladom pre všetkých, ktorí ho chcú nasledovať. Nasledovať Epiktéta však neznamená opakovať Epiktétove činy, ale stať sa lekárom svojej vlastnej duše – konať svoje vlastné činy.

Literatúra

- EPICTETUS (1925 – 1928): *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Oldfather, W. A. (ed.). Vol. 2. London: Heinemann (bilingva).
- EPIKTÉTOS (1972): *Rukojeť. Rozpravy*. Prel. R. Kuthan. Praha: Svoboda.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2014): Kynické parrhesiastické praktiky. Diogenova performatívna múdrosť. *Filozofia*, 69 (10), 835-846.
- FOUCAULT, M. (1983): *The culture of the self*. Regent's lecture. Part 1. April 12, 1983 at UC Berkeley; online archive <http://dpg.lib.berkeley.edu/>.
- FOUCAULT, M. (1994): L'écriture de soi. In: Foucault, M.: *Dits et écrits 1954 – 1988*. Tome IV: 1980 – 1988. Paris: Gallimard, 415-430.
- FOUCAULT, M. (1996): O genealogii etiky: Nástin vývoje díla. Prel. Stanislav Polášek. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 265-299.
- FOUCAULT, M. (2001): *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981 – 1982)*. F. Ewald – A. Fontana – F. Gros (eds.): Paris: Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2009): *Le gouvernement de soi et des autres*. Tome 2: *Le courage de la vérité – Cours au Collège de France 1983 – 1984*. Paris: Seuil.
- GRAVER, M. (2002): *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. Chicago: University of Chicago Press.
- HADOT, P. (1987): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes.

- HIJMANS, B. L. (1959): *Ἀσκησις, Notes on Epictetus' Educational System*. Assen: Van Gorcum.
- NEHAMAS, A. (2000): *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- NEHAMAS, A. (2015): Care of the self: An Interview with Alexander Nehamas. *Journal of Ancient Philosophy*, 9 (1), 141-145.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra*. Prel. D. Korte, M. Riter. Praha: OIKOYMENH.
- ROOCHNIK, D. (1996): *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Technē*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- SELLARS, J. (2009): *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2. ed. London: Duckworth.
- SISÁKOVÁ, O. (2014): „Musíš meniť svoj život“ – k novej antropológii Petra Sloterdijka. *Filozofia*, 69 (10), 859-868.
- SUCHAREK P. (2015): Existenciálna fenomenológia Henriho Maldineya v kontexte starostlivosti o seba. In: Sucharek, P. (ed.): *Fenomenológia stretnutia*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 6-65.
- XENAKIS, J. (1969): *Epictetus: Philosopher-Therapist*. Hague: Martinus Nijhoff.

Za kritické prečítanie rukopisu by som sa chcel poďakovať Lívii Flachbartovej a Pavlovi Sucharekovi.

Tento príspevok je súčasťou riešenia grantových úloh VEGA č. 1/0885/14 a VEGA č. 1/0481/15.

Vladislav Suvák
Inštitút filozofie FF PU
17. novembra 1
080 01 Prešov
Slovenská republika
e-mail: vladislav.suvak@gmail.com