

MUSÍŠ SA STAŤ UMELECKÝM DIELOM¹

LUKÁŠ ŠVIHURA, Inštitút filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, SR

ŠVIHURA, L.: You Have to Become a Work of Art
FILOZOFIA, 74, 2019, No 3, pp. 223 – 237

The paper deals with the art of life, which, according to some authors (R. Veenhoven, J. Dohmen, O. Sisáková), is connected with the skill of leading a good life. The author works with this conception of the art of life as well as with the view of Z. Bauman, according to which the art of life is a (social) fact, and on the basis of this he examines what the art of life means in the context of contemporary socio-cultural conditions, given by individualization as defined by U. Beck. The author points out that while at first sight the development of the art of life as an attempt to lead a good life in the context of an individualized society could be a mark of freedom, the opposite is true and it is concluded that the art of life as a social fact is a social necessity rather than an individual option. In this context, the focus is drawn to the problem that this necessity is not explicitly evident in our practices of a good life, and the article attempts to explain it through the concept of *aestheticization*. It denotes a strategy in which social demands are not explicitly articulated, yet we fulfill them by our art of living, since the means of achieving them seem to be a matter of individual pleasure. This leads to the conclusion that the art of life as a skill to live a good life does not serve our free self-creation but the functioning of the social system. Therefore, in the final section of the paper, it is considered whether what Bauman calls the art of life is not just a kitsch, and it is suggested that the emphasis should be put on the philosophical understanding of the art of life, which was already known in ancient philosophy and which was investigated by M. Foucault in the last period of his work.

Keywords: Art of life – Individualization – Aestheticization – Social fact – Good life

Úvod

Slovné spojenie *umenie života* nemá jednoznačný obsah, ako vyplýva zo slov holandského sociológa R. Veenhovena. Ten jeho ambiguitu opísal v úvode k špeciálnemu číslu časopisu *Journal of Happiness Studies* takto: „Pojem ‚umenie života‘ sa vzťahuje na zručnosť viesť dobrý život a používa sa v odlišných

¹ Za priliehavé kritické pripomienky k pôvodnej verzii tohto textu úprimne ďakujem anonymným recenzentom.

kontextoch. Vo filozofii znamená najmä žitie cnostného života a spája sa s mravnosťou a múdrosťou, zatiaľ čo v psychológii tento výraz označuje jeho primerané zvládanie a šťastie. V bežnej reči táto fráza indikuje radostný spôsob života. V magazínoch o životnom štýle sa vzťahuje na blažený život spoločenskej smotánky, ale tento pojem sa často používa aj pri kultivácii viacerých každodenných pôžitkov“ (Veenhoven 2003, 345). Uvedená charakteristika je prínosná tým, že sa v nej objavuje signifikantný atribút umenia života, spoločný jeho rozličným podobám, a ktorý je podstatný aj pre moje ďalšie uvažovanie, totiž že „sa vzťahuje na zručnosť viesť dobrý život“. S Veenhovenovou charakteristikou sa zhoduje aj názor filozofa J. Dohmena, podľa ktorého je umenie života formou „sebasusmerňovania s vyhlídkou na dobrý život“ (Dohmen 2003, 351), ktorý však môže nadobúdať rozličné podoby. Aj podľa Dohmena totiž môže ísť o „cnostný život alebo život naplnený povinnosťou, život sebanaplnenia, krásny alebo šťastný život“ (tamže, 367). U Veenhovena ani u Dohmena však slovo „dobrý“ nie je ekvivalentom slova „morálny“ život, ale ide tu o život, ktorý by sme – podľa miery naplnenia očakávaní, typických pre nejakú konkrétnu životnú formu – mohli nazvať „vydareným“. V domácej filozofickej literatúre upozorňuje na také chápanie umenia života O. Sisáková, keď píše: „Výraz ‚umenie života‘ sa používa ako synonymum kontúrovanejšie vymedzeného termínu ‚estetika existencie‘, ale častejšie v širšom význame utvárania vydareného života“ (Sisáková 2016, 447). Podľa použitia slovného spojenia „umenie života“ v rozličných kontextoch sa potom prirodzene líši charakter konkrétnych zručností, ktoré sa – pod vplyvom vyhlídky na „vydarený“ život – na utváraní takéhoto života podieľajú. Veenhoven rozlíšil filozofické, psychologické, hovorové či bulvárne použitie tohto pojmu. Mňa, na rozdiel od toho, zaujíma, čo znamená umenie života v zmysle zručnosti viesť vydarený život či nasledovať vyhlídku vydareného života v kontexte aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienok. Vychádzajúc zo sociologických koncepcií Z. Baumana, U. Becka a iných sa pokúsim poukázať na filozofický rozmer toho, čo sa v týchto podmienkach môže – s ohľadom na uvedené charakteristiky – sociologicky chápať ako umenie života. Totiž na to, že tento druh umenia života môže vyjadrovať iba určité formy adaptácie na dané sociálno-kultúrne podmienky, v ktorých sa zrkadlia nové formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania, čo umožňuje jav, ktorý nazývam estetizáciou. V závere môjho skúmania sa zároveň pokúsim uvažovať o tom, že ide o taký druh umenia života, ktorý sa od toho, čo pod týmto slovným spojením priliehavejšie

rozumieme vo filozofii – ako na to priebežne upozorňujem odkazmi na M. Foucaulta –, zásadným spôsobom odlišuje.

Umenie života ako sociálny fakt

Aby sme dospeli k poznaniu toho, čo znamená umenie života v zmysle zručnosti viesť vydarený život či nasledovať vyhladku vydareného života v kontexte aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienok, je vhodné začať skúmanie uvedením konštatovania Z. Baumana, ktorý vo vzťahu k nemu vo svojej knihe *Umenie života* napísal: „Život nemôže nebyť umeleckým dielom, ak je to život ľudský“ (Bauman 2010, 62). Pokiaľ je však umeleckým dielom ľudský život ako taký, nemôže sa umenie života vzťahovať napríklad na snahu o morálnu dokonalosť, významnú pre jeho antické filozofické varianty, ale musí označovať niečo iné.² Konštatovaniu, podľa ktorého je ľudský život umeleckým dielom, by iste radi pritakali mnohí súčasníci, na prvý pohľad totiž pôsobí príťažlivo. Zdá sa, akoby vyjadrovalo nádej, že náš život je romantickým originálom a neopakovateľnou individualitou. Baumanovo konštatovanie je však oveľa prozaickejšie, než by sme si želali. Bližšie ho ozrejmujú jeho nasledujúce slová: „Výrok ‚život je umelecké dielo‘ nie je ani požiadavka ani varovanie (typu ‚snažte sa viesť krásny, harmonický, uvážlivý a zmysluplný život – rovnako ako sa maliari snažia maľovať krásne obrazy alebo skladatelia komponovať krásnu hudbu‘), ale konštatovanie faktu“ (tamže). Umenie života tak v kontexte aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienok neoznačuje filozofickú (ask)etiku,³ teda to, čo poznáme už zo starovekých podôb umenia života, ale fakt, ktorý je faktom sociálnym. A keďže fakt je vždy všeobecný, téza, že život je umeleckým dielom, by sa mala týkať väčšinouvej populácie danej spoločnosti, na ktorú sa sociálny fakt vzťahuje.

² Morálna dokonalosť totiž už z povahy veci nemôže byť výsadou všetkých ľudí, ale je čímisi výnimočným. Napríklad umenie života (*techné tú biú*), ktoré nachádzame u starých Grékov a Rimanov, sa spájalo práve s touto etickou dištinkciou. Ako v jednej zo svojich prednášok na Collège de France M. Foucault uvádza, že umenie života ako dôsledok starostlivosti o seba (*epimeieia heautú*) v antickej filozofii „spočíva v odlišení jednotlivca, ktorý sa stará o seba, od davu, majority, *hoi polloi*, čo sú presne ľudia pohltení každodenným životom. Etický rozdiel sa tam potom bude spájať s tým, že dôsledky princípu ‚staraj sa o seba‘ [...] môže realizovať iba morálna elita a ľudia so schopnosťou ustriechnúť seba samých“ (Foucault 2005, 75).

³ Odvolávam sa tu na Foucaultovo poňatie umenia života v antickej filozofii, ktorého predpokladom je práve filozofická askéza (*askésis*) v zmysle návčiku či prípravy na život, pretože podľa Foucaulta v antickej filozofii „nebolo možné naučiť sa umenie života, *techné tú biú*, bez *askésis*, ktorá musí byť pochopená ako sebvýchova vlastného ja: to bol jeden z tradičných princíпов, ktorému všetky filozofické školy prisudzovali dlhú dobu značnú dôležitosť“ (Foucault 2002, 363). K problému asketiky v antickej umení života porov. tiež (Foucault 2003a, 31, 43, 101, 107), (Foucault 2000, 133) či príslušné pasáže z Foucaulta (2005).

To je perspektíva, ktorou otváram skúmanie problému umenia života v kontexte aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienok. V nej značí tvrdenie, že ľudský život „nemôže nebyť umeleckým dielom“, skutočnosť, že sociálno-kultúrne podmienky, v ktorých sa náš život rozvíja, neumožňujú, aby sme k svojmu životu nepristupovali tak, ako pristupuje umelec k svojmu dielu. Napríklad to znamená, že ho máme utvárať originálne, invenčne či nekonvenčne. Tieto podmienky sú dané najmä trojnásobnou individualizáciou, ktorú podľa jej – dnes už klasickej – charakteristiky obsiahnutej v slovách U. Becka predstavuje „vyviazanie z historicky daných sociálnych foriem a väzieb v zmysle tradičných vzťahov nadvlády a materiálnej závislosti (*dimenzia oslobodenia*), strata tradičných istôt v oblasti praktického vedenia, viery a riadiacich noriem (*dimenzia odčarovania*) a – čím sa význam pojmu prevracia prakticky na svoj opak – nový druh sociálnej viazanosti (*dimenzia kontroly či reintegrácie*)“ (Beck 2004, 206).

Dimenziu oslobodenia možno ilustrovať emancipačnými hnutiami, napríklad abolicionizmom alebo hnutím za emancipáciu žien. Podľa Ch. Taylora však v dvadsiatom storočí „jedným z najzjavnejších prejavov tejto individualizácie bola spotrebiteľská revolúcia. S povojnovým blahobytom a stále väčšou dostupnosťou toho, čo pre mnohých predtým predstavovalo luxus, prišlo nové zameranie na súkromie a na to, čím ho vyplniť, čo začalo rozvoľňovať vzťahy [...] dokonca aj v širších rodinných kruhoch“ (Taylor 2013, 107). Dimenziu individualizácie, ktorá sa spája s oslobodením, je tak treba vnímať multipolárne: ako vyslobodenie z područia rôznych druhov determinácií, napríklad rasovej či rodovej, ale aj ekonomickej. Nie náhodou totiž Taylor spája individualizáciu so spotrebiteľskou revolúciou v druhej polovici dvadsiateho storočia. Všeobecná dostupnosť tovarov, ako aj všeobecne prístupná možnosť kúpy týchto tovarov vďaka úverom a predaju na splátky, umožnili jednotlivcovi väčšiu mieru ekonomického oslobodenia než bolo bežné v minulosti (porov. Bell 1999).

Dôsledky *dimenzie odčarovania* zasa opisuje A. Giddens takto: „Ako sa tradícia a obyčaj v celosvetovom meradle vytrácajú, mení sa aj sám základ našej identity – náš pocit vlastného ja. V tradičnejších situáciách sa pocit vlastného ja z veľkej časti opiera o stabilitu sociálnych pozícií jednotlivcov v spoločensve. Kde zaniká tradícia a presadzuje sa voľba životného štýlu, nie je z tohto procesu vyňatá ani osobnosť. Osobná identita sa musí vytvárať a pretvárať aktívnejšie než v minulosti“ (Giddens 2000, 63). Tradičné istoty, o ktorých strate písal Beck, sa spájali napríklad s náboženstvom či z neho odvodeným morálnym poriadkom, alebo s triednou štruktúrou spoločnosti. Pod vplyvom procesov racionalizácie a sekularizácie, ktoré

sa udiali v modernej kultúre, ale aj liberalizácie a pluralizácie, s ktorými sa spája najmä prechod od modernej k postmodernej spoločnosti (Beck píše o „inej moderne“; porov. Beck 2004), sa však tradičné istoty, ktoré poskytovali kohéziu vedomiu „Ja“, prirodzene oslabili.

Umenie života v kontexte súčasnosti predstavuje súhrn zručností viesť život s ohľadom na vyhladku jeho vydarenosti v podmienkach bez nemennej – alebo aspoň relatívne stabilnej – sociálnej determinácie a bez istôt poskytovaných tradíciou. Je a musí byť sociálnym faktorom práve vzhľadom na sociálne podmienky, odvíjajúce sa od individualizácie, ktoré ho ako sociálny fakt umožňujú. O umení v kontexte vedenia vydareného ľudského života hovoríme preto, že ak je náš život oslobodený a zbavený okov rasovej, triednej, rodovej či ekonomickej determinácie, ako aj stabilizačných štruktúr poskytovaných tradíciou, pripomína možnosť, ale ako uvidíme ďalej, paradoxne tiež nevyhnutnosť kreovať náš život možnosti umelca, vytvárajúceho svoje umelecké dielo. Rozdiel však tkvie v tom, že našim „materiálom“ je náš vlastný život. Umenie života, ktoré sa prejavuje ako individuálna, povedzme samostatná a invenčná (re)kreácia vlastnej biografie, je umožnená vďaka otvoreným sociálnym podmienkam, ktoré Beck nazval *dimenziou oslobodenia a dimenziou odčarovania*.

Baumanovo konštatovanie, podľa ktorého ľudský život „nemôže nebyť umeleckým dielom“, treba čítať na základe uvedených skutočností. Sociologicky vzaté, umenie života ako sociálny fakt je ekvivalentom individualizovaného života, pokiaľ sa stotožníme s Beckovou definíciou individualizácie, ktorá hovorí, že „biografia človeka je vyviazaná z daných determinácií, že je otvorená, závislá na vlastných rozhodnutiach a uložená každému jednotlivcovi ako úloha, ktorú musí svojím konaním realizovať“ (Beck 2004, 216). Umenie života tak zdanlivo pôsobí ako poskytnutá šanca, potencialita slobodného prístupu k sebe samému. A hoci predstava individualizácie ponúka takýto obraz, ten môže byť klamný. Rovnako je otázne, či ako príslušníci individualizovanej spoločnosti túto potencialitu reálne využívame, či sme – obrazne povedané – skutočne slobodnými umelcami, ktorí samostatne vytvárajú dielo svojho vlastného života.

Od možnosti k nevyhnutnosti alebo „Musíš sa stať umeleckým dielom!“

Pri snahe formulovať pozitívnu odpoveď na uvedenú pochybnosť by sme mali byť opatrní. Problémom je totiž práve to, že ľudský život v súčasných podmienkach „nemôže nebyť umeleckým dielom“. Keďže to však Bauman konštatuje ako fakt, ktorý sa týka širšej populácie individualizovaných spoločností, toto poňatie umenia života ostro kontrastuje s tým, čo pod ním chápala napríklad antická

filozofia, v ktorej sa umenie života týkalo iba niektorých jednotlivcov.⁴ Kým teda pôvodne bolo umenie života dôsledkom slobodného rozhodnutia jednotlivca (filozofa), v individualizovanej spoločnosti nemáme na výber. Bolo by však omylom predpokladať, že zručnosti, ktoré rozvíjame s ohľadom na vyhliadku vydareného života, nie sú determinované ničím iným ako našim slobodným individuálnym rozhodnutím. Naopak, hoci naše umenie života nedeterminujú niekdajšie sociálne väzby a tradičné istoty, naše zručnosti viesť život s ohľadom na vyhliadku jeho vydarenosti ovplyvňujú nové, implicitnejšie formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania. Toto tvrdenie by som chcel podporiť nasledujúcim empirickým príkladom.

Dobry príklad umenia života ako zručnosti viesť život s ohľadom na vyhliadku jeho potenciálnej vydarenosti v kontexte súčasnosti nám totiž ponúka všeobecná skúsenosť konvenčnej predstavy úspechu v konkurenčnom prostredí pracovného trhu. Túto skúsenosť možno rozšíriť aj na iné životné skúsenosti, v ktorých aplikujeme stratégie, signifikantné pre tú sféru našich životov, ktorú si spájame so zamestnaním. Aké zručnosti nám predsa otvárajú brány vydareného života (nielen) v pracovnej oblasti? Vo svojej známej práci venovanej narcizmu Ch. Lasch konštatoval tvrdenie, ktoré je dnes aktuálnejšie, ako kedykoľvek predtým. Tvrdil, že v pracovnej oblasti „profesionálny postup už nezávisí ani tak na schopnosti a ume či vernosti firme, ako skôr na ‚viditeľnosti‘, ‚rýchlosti‘, osobnom kúzle a dojme, aký človek robí na vedenie podniku“ (Lasch 2016, 257). Do nášho života prostredníctvom vyhliadky na vydarený život v pracovnej sfére vstupuje požiadavka takého druhu zručností, ktoré sa orientujú na utváranie či formovanie samého seba takým spôsobom, aby sme boli odlišiteľní, zaujímaví či zapamätateľní. *Esse est percipi*. Takéto zručnosti sa však netýkajú výlučne pracovnej sféry. V kontexte toho je vhodné uviesť nasledujúce slová B. Šulavíkovej: „Starší ideál duševnej krásy, duchovne naplnenej, vyváženej a hodnotovo pevne orientovanej osobnosti strieda ideál stelesnený prototypom úspešného jedinca, schopného neustálych zmien v privátnom živote i vo verejnom vystupovaní, pričom pribežne či aktuálne ‚inovovaný‘ fyzický výzor vyjadruje podstatnú súčasť jeho ‚trhovej‘ hodnoty“ (Šulavíková 2005, 234). Táto skúsenosť adekvátne ilustruje to, že hoci sociálny fakt umenia života ako zručnosť viesť život s vyhliadkou na jeho vydarenosť nie je determinovaný niekdajšími sociálnymi väzbami a tradičnými istotami (čo nás môže nabádať, aby sme utváranie života chápali podobne, ako nazeráme na výkon slobodného umelca, utvárajúceho svoje umelecké dielo),

⁴ Porov. poznámku pod čiarou č. 2.

sú v ňom prítomné iné formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania. Dominantnou kontrolnou a štandardizujúcou inštanciou sa stáva napríklad trh. Predstava vydarenosti života v pracovnej sfére, ale aj v osobnom živote či v sociálnych kontaktoch sa dnes nemusí viazať na utváranie morálne hodnotného života, ale často súvisí so snahou o vzhľadovú perfekciu, perfekciu v schopnosti „predať sa“ alebo esteticky vyniknúť či uspieť v konkurenčnom boji. Tento druh umenia života sa však od jeho pôvodných filozofických variantov zásadne odlišuje, pretože v naznačenom kontexte napríklad vlastnosť, ktorú voláme *nekonvenčnosť*, nevystupuje ako devíza plynúca z *dimenzie odčarovania*, a teda ako slobodná potencialita, plynúca zo straty tradičných istôt, ale je vlastnosťou, bez ktorej sa v prostredí masy v nekonvenčnosti sa predbiehajúcich individuí poľahky stratíme. Ak chceme v odčarovanej spoločnosti, zbavenej tradičných istôt, uspieť, musíme svoju nekonvenčnosť ustavične eskalovať. To značí, že vlastnosť, pre ktorú sa mohol slobodne rozhodnúť napríklad kynický filozof, keď chcel – pestujúc svoje umenie života – nastaviť zrkadlo pokryteckej spoločnosti, je dnes nevyhnutné rozvíjať nie ako dôsledok slobodného individuálneho rozhodnutia plynúceho z individualizácie, ale ako dôsledok jej implicitných sociálnych tlakov. Umenie žiť sa stáva umením prežiť.⁵

Pre podobné faktické dôvody tvrdím, že umenie života v súčasnej kultúre nie je pozitívnym dôsledkom „oslobodenia“ ani „odčarovania“. Umeleckú prácu na sebe dnes totiž nevykonávame iba a najmä preto, že ju vykonávať smieme, ale tiež a najmä preto, že ju vykonávať musíme. Príklady podobného druhu, aký som uviedol, demonštrujú to, čo napísal Bauman, totiž že náš život v súčasnosti „nemôže nebyť umeleckým dielom“. Toto umenie života však nepredstavuje žiadny filozofický program, ktorý by bol založený výlučne na možnosti slobodnej kreácie seba v dôsledku využitia šancí, ktoré nám ponúkajú sociálno-kultúrne podmienky plynúce z individualizácie. Umenie života ako sociálny fakt sa od pôvodných filozofických programov zásadne odlišuje tým, že v antickom filozofickom umení života šlo „o osobnú voľbu, týkajúcu sa malej elity. Dôvodom takého rozhodnutia bola vôľa žiť krásny život a zanechať ostatným spomienku na krásnu existenciu“ (Foucault 2002, 338). Umenie života ako sociálny fakt na druhej strane musí byť rozvíjané majoritnou populáciou individualizovaných spoločností vzhľadom na implicitné sociálne tlaky, ktoré ho ako reakciu na seba vyvolávajú.

Beckom analyzovaná trojnásobná individualizácia, ktorá zdanlivo môže pôsobiť ako fakt, že sa zbavíme okov, a teda ako otvorená šanca na slobodné

⁵ Umením žiť ako umením prežiť sa zaoberal aj R. Sťahel (2013), ktorý však o ňom pojednával v odlišnom kontexte, totiž v súvislosti s environmentálnou problematikou.

utváranie samého seba na spôsob umeleckého diela, tak poľahky uviazne v tretej, doposiaľ bližšie nerozvinutej dimenzii – avšak simultánnej ostatným dvom spomenutým dimenziám – individualizácie, v *dimenzii kontroly* či *reintegrácie*. Tá podľa Becka znamená, že „jednotlivec sa síce vymaňuje z tradičných väzieb a spôsobov existenčného zabezpečenia, ale zato sa podriaďuje tlakom trhu práce a konzumnej existencie aj v nich obsiahnutým štandardizáciám a kontrolným mechanizmom. Na miesto tradičných väzieb a sociálnych foriem (sociálna trieda, nukleárna rodina) nastupujú sekundárne inštanície a inštitúcie, ktoré utvárajú životnú dráhu jednotlivca a v rozpore s individuálnou dispozíciou, ktorá sa realizuje ako forma vedomia, z ktorého robí hračku mód, okolností, konjunktúr a trhov“ (Beck 2004, 211). *Dimenzia oslobodenia* a *dimenzia odčarovania* vyúsťujú do *dimenzie kontroly*, ktorá ozrejmuje filozofický rozmer našej témy spočívajúci v tom, že sociologicky chápané umenie života neznamená slobodnú voľbu jednotlivca, ktorý sa chce odlišiť od majority, ale skôr naopak, správanie majority, v ktorom sa navyše zrkadlia nové formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania. V *dimenzii kontroly* „umenie života ako duchovný postoj k sebe sa mení na ekonomický proces produkcie seba, manažovania seba, selfgouvernement“ (Sisáková 2017, 125). Nech už je tento proces explicitný alebo implicitný, priznaný či nepriznaný, predstavuje reakciu na aktuálne sociálno-kultúrne podmienky, v ktorých sa šanca individualizácie vyjadrená vetou „Smieš sa stať umeleckým dielom“ stráca v masovo-spoločenskej požiadavke „Musíš sa stať umeleckým dielom!“. Otvorená potencialita individuálnej umeleckej tvorby samého seba sa mení na sociálnu nevyhnutnosť umeleckej tvorby samého seba. To však oberá umenie života o jeden zásadný filozofický atribút, s ktorým sa každá umelecká tvorba inherentne spája, a to atribút slobody. Preto Bauman napísal, že „v dnešnej dobe je každý muž a každá žena umelcom nie z vlastnej voľby, ale takpovediac z rozhodnutia univerzálneho osudu“ (Bauman 2010, 66).

Estetizácia ako stratégia nových foriem sociálnej kontroly a štandardizácie správania

Takto chápané umenie života je z filozofického hľadiska zaujímavé preto, že absencia slobodného individuálneho rozhodnutia sa nám v našich každodenných praktikách umenia života ako absencia slobody často nejaví. Zručnosti vedenia vydareného života totiž v každodennej skúsenosti explicitne nevnímame ako prejav tej dimenzie individualizácie, v ktorej sú implicitne obsiahnuté nové formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania.

Túto filozoficky zaujímavú skutočnosť by som chcel vysvetliť prostredníctvom pojmu „estetizácia“, ktorý podľa W. Welscha „znamená, že neestetické sa robí alebo sa chápe ako estetické“ (Welsch 1996, 7). Welsch však oným neestetickým nemyslel niečo škaredé či disharmonické, ale niečo mimo-estetické. Estetizácia potom značí, že pôvodne mimoestetická oblasť sa chápe ako oblasť estetická. Keďže konkrétny empirický príklad niekedy objasní viac ako rozsiahla pojmová analýza, môžeme si to, čo rozumiem pod estetizáciou, priblížiť významným príkladom G. Lipovetského: „Namiesto žalovateľských a vznešených výziev k čistote v našich spoločnostiach nastúpilo pozvanie k telesným pôžitkom. Cieľom už nie je odstupňovať hnulobné pachy ako niečo ohavné a prinútiť nás strohými gestami a cvikom vôle k očiste pokožky, ale vychutnať si parfumy, emulzie a vonné soli. Hygienické praktiky už nezdôrazňujú povinnosť voči sebe samému. Sú oslavované v registri intímnych slasť. Senzualistická, estetická, intimistická rétorika umlčala kazateľské prejavy namierené proti špine a nechutným pachom“ (Lipovetsky 2011, 137). Uvedený citát na konkrétnom príklade hygieny (ktorý v našom kontexte berme skôr modelovo) vyjadruje dôležitý zvrät, ktorý je v našej kultúre dlhšie prítomný. Ide o zvrät, v ktorom sa etické, respektívne normatívne (to, čo má byť, čo je spoločensky požadované), nemusí explicitne artikulovať a stačí, ak sa prostriedky dosahovania toho, čo sa požaduje, prezentujú a prijímajú ako estetické (to, čo si sami individuálne želáme, aby bolo), v ktorom sa teda normatívna požiadavka (musíš) stráca v individuálnom chcení, ba dokonca potešení (smieš). Lipovetského príklad demonštruje myšlienku, podľa ktorej nás dnes viac ako etický imperatív oslovuje explicitný estetický pôžitok, ktorý však vedie k naplneniu implicitne pôsobiacej regulatívnej požiadavky. Pre fungovanie spoločnosti je istá miera normatívnosti bezpochyby nevyhnutná, ak je však vynucovaná explicitnými imperatívmi a nátlakom, mohla by skoro naraziť na to, čo skôr či neskôr sprevádza každý explicitný nátlak – rezistenciu toho, na kom je uplatňovaný. Ak sa nám však spoločenská požiadavka (v Lipovetského príklade požiadavka čistoty) stráca v prostriedkoch, ktoré sa nám spájajú s individuálnou slasťou, pôžitkom, radosťou či potešením, to „čo má byť“, sa razom mení na to, „čo sami chceme, aby bolo“, a to bez toho, aby sme potrebovali reflektovať „to, čo má byť“. Individuálne a subjektívne potešenie napĺňa účel, ktorý by sa zložitejšími cestami snažila dosiahnuť explicitne artikulovaná spoločenská požiadavka. Prezentovanie a prijímanie implicitne etického (normatívneho, spoločensky požadovaného) ako explicitne estetického (slobodného, príjemného, individuálne želaného) znamená estetizáciu.

Pojmom *estetizácia* teda mienim poukázať na stratégiu, ktorou možno vysvetliť tú filozoficky zaujímavú skutočnosť, že absencia slobody sa nám v našich každodenných praktikách vydareného života ako absencia slobody zväčša nejaví. Onen pojem totiž ukazuje, ako je možné, že to, čo od človeka požadujú kontrolné a štandardizačné spoločenské mechanizmy, sa mu môže javiť ako to, čo chce on sám. Táto stratégia, pravdupovediac, nie je nová. Ako na základe analýzy názorov britského literárneho kritika a teoretika T. Eagletona ukazuje O. Sisáková, túto stratégiu nachádzame už v Schillerových prácach o výchove umením. Podľa Sisákovvej Schiller „vracia rozum do sféry estetiky, resp. ho spojením so zmyslovosťou, krásou a pôžitkom dáva do služieb estetizácie. Aby to, čo je rozumné, bolo účinné, musí si vziať na pomoc, čo je príjemné; povinnosť a zmyslová inklinácia musia vystupovať v jednote. Estetizácia tu spočíva v tom, že morálna alebo spoločenská požiadavka sa presadzuje v estetickom, zmyslovom sprostredkovaní“ (Sisáková 2017, 23). Práve túto stratégiu kriticky analyzoval Eagleton, podľa ktorého sa v nej dospieva k tomu, že človek zažíva to, čo sa od neho požaduje, ako esteticky príjemné, čím „zvnútorňuje Zákon, ktorý mu vládne, ako princíp svojej slobodnej identity, a tak [...] začne fungovať ‚sám osebe‘, bez potreby politického donucovania“ (Eagleton 2010, 303). A ako píše o niekoľko strán ďalej: „Rozkoše estetická sú v tomto zmysle masochistické: [...] záľubou, o ktorú tu ide, [je] naša slobodná spoluúčasť na tom, čo si nás podrobuje, takže môžeme ‚všetci pracovať sami od seba‘“ (tamže, 307). Estetizácia tak umožňuje nové formy sociálnej kontroly a štandardizácie správania bez toho, aby sme ich v prúde každodenných praktík vedenia vydareného života ako také vnímali.

Efekty stratégie, ktorú by sme mohli nazvať estetizáciou, si všímajú aj iní autori. Sociologička M. Jacyno napríklad vysvetľuje prelínanie toho „čo má byť“ a toho „čo chceme, aby bolo“, ako dediferenciáciu. Ako už pojem napovedá, ide o nerozlíšenosť medzi tým, čo sa od nás požaduje (musíš), a tým, čo považujeme za individuálne žiadúce (smieš). Jacyno sa vo svojej knihe *Kultúra individualizmu* sústreďuje na analýzu fenoménov signifikantných pre súčasnú kultúru, pričom dochádza k podobnému poznaniu ako Eagleton, keď píše: „Dediferenciácia totiž umožňuje zlučovať ‚príjemné s užitočným‘“ (Jacyno 2012, 132), pričom „príjemné“ je individuálne príjemné a „užitočné“ je spoločensky užitočné. V dôsledku dediferenciácie „jedinec využíva možnosti, ktoré mu moc vytvorila, prenasledovaný vlastnými túžbami a snami o ‚konvenčnom šťastí‘, sa ‚sám‘ a vo vlastnom

⁶ V súlade s mojím predchádzajúcim výkladom sú sny o „konvenčnom šťastí“ ekvivalentom „vyhliadky na vydarený život“.

„dobre poňatom záujme“ ocitne na príslušnom mieste“ (tamže, 38). *Dimenzia kontroly*, v ktorej je obsiahnutá absencia slobody, je umožnená práve tým, že sociálne štruktúry, ktoré individualizovaného jednotlivca opätovne integrujú do siete sociálnych mechanizmov, pracujú na pozadí konceptu estetizácie. Stačí len, aby sme sa stotožnili so spoločensky akceptovaným obrazom vydareného života alebo – slovami Dohmena, použitými v úvode tohto textu – s onou „vyhliadkou na dobrý život“ (Dohmen 2003, 351). „Aj bez výskumov sa vie, že ľudia chcú byť zdraví, mať rozvíjajúcu prácu, atraktívny vzhľad, podarený sex, uspokojujúce vzťahy a chcú, aby ,to všetko‘, čo už majú, malo v ich očiach ešte zmysel“ (Jacyno 2012, 160). Ak si túto predstavu internalizujeme napríklad v procese socializácie, zručnosti dosahovania – či nasledovania vyhliadky – vydareného života v kontexte aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienok, ktoré spolu s Baumanom nazývame sociálnym faktom umenia života, potom prichádzajú ako „prirodzený“ prostriedok, ktorý už netreba reflektovať a ktorý musíme využívať na to, aby sme sa internalizovanej predstave vydareného života čoraz viac približovali. Napríklad rozvíjajúcu prácu možno dnes dosahovať údajne iba tým, že sa nereflexívne adaptujeme na absolútne podmienky pracovného trhu, pričom táto adaptácia sa začína už voľbou vzdelávacej inštitúcie, a ak budeme rozvíjať zručnosti, ktoré nám zabezpečia viditeľnosť, efektnosť, nekonvenčnosť či invenčnosť vlastnej osobnosti, a tým aj záujem o našu osobu. S tým sa spája napríklad umenie pestovania atraktívneho vzhľadu, ktorý nás „predáva“, umožňuje nám esteticky vyniknúť a môže nám zaručiť úspech v pracovnej, ale aj osobnej oblasti, napríklad v rozvíjaní „vydarených sexuálnych vzťahov“ a „uspokojujúcich vzťahov“. Vďaka estetizácii sa to, čo sa od nás požaduje (vo všeobecnosti všestranná účasť na fungovaní trhového spoločenského systému), stráca v tom, čo údajne sami chceme, a spoločenské požiadavky sa rozplývajú v údajnom individuálnom záujme. „Sami“ predsa chceme, aby sa o nás vedelo a aby nás bolo vidieť, aby sme boli zaujímavými. Je príjemné, ak sa o nás vďaka našej nekonvenčnosti hovorí, a ešte žiaducejšie je, ak nám to prináša efekty v pracovnej oblasti. Rovnako je slastné, ak nám tieto zručnosti prinášajú uspokojivé vzťahy. Je to tak, ak sme nekriticky prijali predstavu toho, čo má predstavovať žiaduce fragmenty nášho vydareného života. Takým spôsobom sa však paradoxne disciplinujeme sami, hoci disciplinovanie sa nám nejaví ako disciplinovanie, ale ako slobodné nasledovanie vlastných žiadostí a esteticky príjemných skúseností. Je však otázne, či zručnosti umenia života v aktuálnych sociálno-kultúrnych podmienkach slúžia viac našej potenciálnej slobode, alebo iba funkčnosti de facto impersonálneho systému.

Záver

Ak sa na umenie života bližšie prizrieme tak, ako ho charakterizoval Bauman, totiž ako na sociálny fakt, tak budeme môcť skonštatovať, že nie je dôsledkom nášho slobodného rozhodnutia ani zásadne individualizovaného života. *Dimenzia oslobodenia* a *dimenzia odčarovania*, ktoré sa spájajú s individualizáciou, totiž vyúsťujú do *dimenzie kontroly*, a tak to, čo zdanlivo pôsobí ako poskytnutá šanca utvárať sa nedeterminovaným spôsobom, končí iba v iných, vďaka estetizácii nie vždy celkom evidentných formách sociálnej viazanosti (Beck 2004, 2006). Umenie života ako sociálny fakt predstavuje súhrn zručností, rozvíjaných ako reakciu na určité sociálno-kultúrne podmienky, ktorú sme už ako reakciu prestali vnímať. Rozvíjaných v nepriehľadnej spleti spoločenských mechanizmov, v ktorých sme stratili prehľad o tom, kde sa končí možnosť individuálnej slobody a začína sa nevyhnutnosť implicitného napĺňania spoločenských požiadaviek. Z tohto spleti-tého chaosu však môže jestvovať cesta von. Ako prvok inšpirácie by ju mohli osvetľovať filozofické predstavy o umení života, ktorých archetyp nachádzame už u starých Grékov a Rimanov a ktoré predstavujú čosi celkom iné ako konštatovanie sociálneho faktu. Hovorí o umení života – Foucault ho nazýva estetikou existencie –, ktoré je založené na slobodne a reflexívne zvolených princípoch vlastného správania, na individuálnej morálke, ktorej účelom nie je nič iné ako potešenie zo skutočnej, radostnej a slobodnej tvorby seba samého ako umeleckého diela. Ako píše Foucault, takáto radosť je však stavom, ktorý „je definovaný tým, že nie je vyvolaný ničím, čo by bolo nezávislé od nás, a teda by sa vymykalo našej moci; rodí sa z nás a v nás“ (Foucault 2003b, 90). Vo filozofickom umení života staroveku tak na rozdiel od sociálneho faktu umenia života zdroj radosti nie je externý, externe utvorený a prezentovaný tak, aby bol poľahky internalizovaný. Toto umenie života netkvie v rozvíjaní zručností, ktoré by boli prostriedkom nevedomejšej adaptácie na to, čo nám spoločnosť či kultúra predkladajú ako predstavu vydareného života, ktorá však slúži najmä hladkému fungovaniu spoločenského systému.

Napriek tomu však nie je dôvod predpokladať, že *dimenzia oslobodenia* a *dimenzia odčarovania* v procesoch individualizácie by neotvorili priestor aj pre filozoficky fundované či filozofiou inšpirované podoby umenia života, v ktorých by sme potenciál plynúci z individualizácie dokázali naplno zužitkovať. Teda priestor, v ktorom by sme skutočne predstavovali slobodných umelcov, ktorí samostatne vytvárajú dielo svojho života a ktorého prostriedky utvárania by sa od zručností rozvíjaných majoritou s vyhlídkou na vydarený život podstatne odlišovali. Zdá sa však, že ako spoločnosť sme túto šancu zahodili priskoro – ak sa

pozrieme na to, ako sú orientované napríklad životné zručnosti, ktoré sa učíme rozvíjať v procese primárnej (rodina), ako i sekundárnej (vzdelávací systém) socializácie – a zaplietli sme sa v *dimenzii kontroly či reintegrácie*. Bolo by oslobodzujúce, keby sme sa vedeli vymaniť z nových zväzujúcich štruktúr a naplniť obsahom idey individualizácie, spočívajúce vo vyviazaní z daných sociálnych foriem a v prekonaní riadiacich noriem. Mali by sme sa pritom kriticky pýtať, či to, čo skutočne sami chceme, korešponduje s tým, na čo sme v neviditeľnej hre sociálnych mechanizmov, využívajúcich na svoj prospech estetizáciu, pristúpili ako na to, čo by sme mali chcieť. Je napríklad primárnym zmyslom vzdelávania úspech na pracovnom trhu, alebo všestranná sebakultivácia? Je zmyslom práce „predávať sa“, alebo pocit zadosťučinenia z kvalitného výkonu? Je zmyslom interpersonálnych vzťahov oslňovať iných, alebo úprimnosť a dôvera? Tkvie umenie života v nevedomejšej adaptácii, alebo v slobodnej individualite? Definujú ho hodnoty úspechu alebo pravdy, dobra a krásy? Zdá sa, že v takto disjunktívne ladených otázkach, ale aj vzhľadom na doposiaľ napísané možno postrehnúť, že umenie života, ktoré je pre nás v individualizovanej spoločnosti sociálnym faktom, slúži síce všeličomu (pracovnému trhu či ekonomike; podniku či inštitúcii; obchodu a službám konzumnej spoločnosti; iným ľuďom – prosto spoločnosti ako takej), ale je otázne, či slúži aj slobodnému sebautváraniu indeterminovaného jednotlivca. Keby sme si však vyhladku na vydarený život reflexívne určili sami a na jej základe by sme sa napríklad v uvedených disjunktívnych otázkach priklonili vždy k druhej navrhutej možnosti, umenie života, teda konkrétne zručnosti, ktoré sa na utváraní vydareného života podieľajú, by nadobudli úplne odlišný charakter ako tie, ktoré sa vzťahujú na umenie života ako sociálny fakt. Ak totiž vo vzťahu k životu hovoríme o umení, tak sa nazdávam, že zmysluplnejší obsah pojmu „umenie“ by mal tkvieť v jeho filozofickom založení. Malo by to viesť k úsiliu rozvíjať také zručnosti, ktorých výsledkom by bol taký život, ktorý by sme vnímali ako vydarený práve vďaka všestrannej sebakultivácii, kvalitatívne hodnotnej práci, úprimnosti a dôvere v medziludských vzťahoch a slobodnému rozvoju individuálnych vlôh.

Napokon, môže vlastne umenie života vyjadrovať to, čo mu pripisuje Bauman, totiž všeobecný sociálny fakt? Nemalo by vyjadrovať práve úsilie „viesť krásny, harmonický, uvážlivý a zmysluplný život – rovnako ako sa maliari snažia maľovať krásne obrazy alebo skladatelia komponovať krásnu hudbu“ (Bauman 2010, 62), ktorú Bauman provokatívne zavrhuje? Ak totiž máme mať do činenia s umením, malo by sa vzťahovať skôr na individuálne výnimky, povedzme na

morálnu elitu, o ktorej vo vzťahu k antickej filozofii uvažoval Foucault. Možno by bolo prospešné, položiť dôraz na filozofické chápanie umenia života, v ktorom sa vládnuca masová požiadavka vyjadrená vetou „Musíš sa stať umeleckým dielom!“ premieňa na individuálnu šancu, ktorá zahŕňa moment slobodnej, ničím nedeterminovanej a nekonvenčnej tvorby, totiž „Smieš sa stať umeleckým dielom“, osobitne ak vieme, že v sociálnom fakte umenia života slovo „smieš“ iba maskuje ono „musíš“. To by však neznamenalo, že umeleckým dielom bude ľudský život ako taký, práve naopak. Ak je to tak, ako píše Bauman, totiž že „v dnešnej dobe je každý muž a každá žena umelcom [života]“ (Bauman 2010, 66), nemáme tu v skutočnosti do činenia iba s ďalším druhom tovaru masovej produkcie, ktorý sa ako umenie iba tvári a ktorý by sme celkom oprávnenne mali nazývať gýčom?

Literatúra

- BAUMAN, Z. (2010): Umění života. Praha: Academia.
- BECK, U. (2004): Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně. Praha: SLON.
- BELL, D. (1999): Kulturní rozpory kapitalismu. Praha: SLON.
- DOHMEN, J. (2003): Philosophers on the „Art-of-Living“. *Journal of Happiness Studies*, 4 (4), 351 – 371.
- EAGLETON, T. (2010): Ideologie estetična. In: Zahrádka, P. (ed.): Estetika na přelomu milénia. Vybrané problémy současné estetiky. Brno: Barrister & Principal, 301 – 311.
- FOUCAULT, M. (2000): Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: Marcelli, M. (ed.): Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory. Bratislava: Kalligram, 132 – 154.
- FOUCAULT, M. (2003a): Dějiny sexuality II: Užívání slasti. Praha: Hermann & synové.
- FOUCAULT, M. (2003b): Dějiny sexuality III: Péče o sebe. Praha: Hermann & synové.
- FOUCAULT, M. (2002): O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow (eds.): Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky. Praha: Herrmann & synové, 337 – 371.
- FOUCAULT, M. (2005): The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France. New York; Hampshire: Palgrave Macmillan.
- GIDDENS, A. (2000): Unikající svět. Jak globalizace mění náš život. Praha: SLON.
- JACYNO, M. (2012): Kultura individualismu. Praha: SLON.
- LASCH, CH. (2016): Kultura narcismu: americký život ve věku snižujících se očekávání. Praha: Kroměříž: Triton.
- LIPOVETSKY, G. (2011): Soumrak povinnosti: Bezbolestná etika nových demokratických časů. Praha: Prostor.
- SISÁKOVÁ, O. (2016): Estetika existencie: umenie, či étos individuálneho života? *Filozofia*, 71 (6), 437 – 449.
- SISÁKOVÁ, O. (2017): Projekty estetizácie existencie v súčasnej filozofii a kultúre. Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove.
- SŤAHEL, R. (2013): Filozofia ako umenie (pre)žiť. In: Pavol Sucharek – Richard Sťahel (eds.): Filozofia a umenie žiť. Zborník vedeckých príspevkov. Bratislava; Nitra: Slovenské filozofické združenie pri SAV, 142 – 149.
- ŠULAVÍKOVÁ, B. (2005): „Etické“, „estetické“ a dobrý život. *Filozofia*, 60 (4), 230 – 240.
- TAYLOR, CH. (2013): Sekulární věk: Dilemata moderní společnosti. Praha: Filosofia.

- VEENHOVEN, R. (2003): Notions of Art-of-Living. Introduction to This Special Issue. *Journal of Happiness Studies*, 4 (4), 345 – 349.
- WELSCH, W. (1996): Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects. *Theory, Culture & Society*, 13 (1), 1 – 24.

Štúdiá je výsledkom riešenia projektu GaPU 8/2017.

Lukáš Švihura
Inštitút filozofie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1
080 78 Prešov
Slovenská republika
e-mail: lukas.svihura@smail.unipo.sk