

## FOUCAULT O *PARRHÉSII*: SOKRATES VERZUS DIOGENES<sup>1</sup>

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

SUVÁK, V.: Foucault on *parrhesia*: Socrates vs. Diogenes  
FILOZOFIA, 75, 2020, No 3, pp. 224 – 236

The paper deals with Foucault's last lectures at the Collège de France (1981 – 1984). Their main theme is relationship between subject and truth. In the *Hermeneutics of the subject*, Foucault starts to study a concept of the care of the self which has acquired an ethical dimension in Socrates, and wants to follow its transformations into later Greek-Roman philosophy. On the basis of three texts by Plato, he shows that the Socratic-Platonic concept of self-concern is closely connected with self-knowledge. In his last lecture entitled *The courage of the truth*, Foucault compares it with a Cynical approach to life. Now, he can see that there is a difference between Socrates and Diogenes that gives the Cynical way of life a different character. This difference plays an important role in the history of Western subjectivity.

**Keywords:** Michel Foucault – *Parresia* – Socrates – Diogenes

V rozhovore, ktorý poskytol Michel Foucault 20. januára 1984, takto odpovedá na otázku, či je úlohou filozofie varovať pred nebezpečenstvom moci: Áno, pretože filozofia sa spája s tradíciou kritického myslenia, ktorá vychádza zo sokratovského imperatívu „Zaoberaj sa sám sebou!“, čo znamená „Ovládaním seba samého urob zo slobody svoju oporu!“ (Foucault 2000, 153 – 154).<sup>2</sup> Foucault tu prisudzuje Sokratovi významné miesto v dejinách západného myslenia, aj keď poznamenáva, že to platí iba do istej miery (*jusqu'à un certain point*). Zároveň môžeme vidieť, že starosť o seba

<sup>1</sup> Chcem sa poďakovať Simone Raševovej za cenné poznámky k rukopisu tohto článku.

<sup>2</sup> Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filosofia“, a ďalších odvodených slov, „filosof“, „filosofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia* (Suvák 2000). Používanie slova „filosofia“ v nesúlade so slovenskou jazykovou normou má okrem iného zdôrazniť antické chápanie filozofie, ktoré sa nespája ani s vedou o najvšeobecnejších zákonoch bytia, myslenia a procesu poznania, ani s názormi na život a na svet, ani so spoločenskovedným odborom štúdia na univerzitách, ale s existenciálnou voľbou a spôsobom života (Hadot 1981).

je úzko spätá s praxou slobody a pravdou:<sup>3</sup> „Starosť o seba samého je, pochopiteľne, sebapoznáním – to je sokratovsko-platónska stránka – no je to aj poznanie istých pravidiel správania alebo princípov, ktoré sú pravdami, a zároveň predpismi. Starat’ sa o seba samého, to znamenalo osvojiť si tieto pravdy: na tomto mieste je etika spätá s pravdou“ (Foucault 2000, 136 – 137).<sup>4</sup>

Foucaultove prednášky na Collège de France v rokoch 1981 – 1984 zjednocuje záujem o štúdium vzťahu medzi subjektom a pravdou. Z hľadiska tohto vzťahu predstavuje Sokrates dôležitý bod v dejinách západnej subjektivity a zároveň s tým sa mení aj prevládajúci pohľad na antickú filosofiu: jej centrálnym princípom nie je príkaz „Poznaj sám seba!“ (*gnóthi seauton*), ale „Zaoberať sa sebou!“, „Staraj sa o seba!“ (*epimelú seautú*). V *Hermeneutike subjektu* (1981/1982) Foucault zdôvodňuje, že pre antickú filosofiu nie je prvoradá požiadavka poznať sám seba, ale zásada starosti o seba, zahŕňajúca proces sebapoznania. Starosť o seba (*epimeleia heautú*) predstavuje v tomto kontexte súbor praktík, ktoré subjekt uplatňuje na sebe so zámerom pripomínať si sám seba, venovať sa sám sebe (Foucault 2001, 6).

Položme si otázku, prečo patrí Sokratovi také dôležité miesto v dejinách západnej subjektivity? Podľa Foucaulta to vyplýva z toho, že k starosti o seba nepristupuje ako k teoretickému problému, ale uplatňuje ju prostredníctvom konkrétnych praktík. Na Sokrata sa môžeme dívať ako na majstra starosti o seba, ktorej prisudzuje výrazne etický význam. Aspoň tak to vyplýva z trojice Platónových textov, ktoré Foucault analyzuje: *Obrana Sokrata*, *Alkibiadés I.* a *Lachés*. Všetky tri tematizujú starosť o seba, aj keď každý z nich rozvíja iné chápanie starosti. Stručne naznačíme, k čomu dospieva Foucaultovo čítanie týchto textov. Na ich základe sa pokúsime vymedziť sokratovsko-platónske chápanie starosti o seba, aby sme ho mohli porovnať s kynickým prístupom k životu, ktorému sa venuje Foucaultov posledný kurz na Collège de France *Odvahe k pravde* (1983/1984). V *Hermeneutike subjektu* sú kynici začlenení do sokratovskej tradície starosti o seba; v *Odvahe k pravde* sa však ukazuje, že medzi Sokratom a Diogenom je určitý rozdiel, ktorý dáva kynickému spôsobu života iný

---

<sup>3</sup> Foucault používa pre grécky výraz *epimeleia* francúzsky ekvivalent *le souci*, ktorý nemá význam „systematickej starostlivosti o niečo alebo niekoho“, ale skôr „starosti“ ako obavy, ktorá nás núti k zmene životného postoja a upriameniu pozornosti na to, čo je pre nás dôležité. Porov. taktiež lat. výraz *cura* („starosť o niečo alebo niekoho“, „obavy“, fyzické alebo duševné „ťažkosti“, „úsilie o niečo“), ktorý v sebe spája obavy o vlastný život so snahou o ich prekonanie (Foucault 2009, 109 – 110).

<sup>4</sup> Na podporu Foucaultovej hypotézy by sme mohli uviesť príklad Aristippa ako jedného z najznámejších Sokratových nasledovníkov: súčasní historici ho označujú za otca hedonizmu (etickým cieľom je telesná rozkoš zakúšaná v prítomnej chvíli), ale najstaršie správy ho zobrazujú ako typického sokratovca, teda slobodomyselného človeka, ktorý sa zaoberal výlučne praktickou etikou starosti a jeho maximou bolo „žiť kdekoľvek ako cudzinec“ (Xenoph., *Mem.* 2.1.11 – 13).

charakter. Našou úlohou bude pozrieť sa bližšie na tento rozdiel – čo znamená z hľadiska vzťahu medzi subjektom a pravdou?

### **Sokrates v *Obrane***

Platónova *Obrana* nezobrazuje Sokrata ako filozofa, ktorý disponuje nejakým vyšším poznaním, ale ako človeka, ktorý všetkých nabáda k starosti o seba (Foucault, 2001, 7 – 10). V pasáži 29d – 30a Sokrates hovorí svojim žalobcom a sudcom, že aj keby mu niekto ponúkol možnosť nezomrieť pod podmienkou, že zmení spôsob svojho života, musel by mu povedať, že to neurobí – ďalej sa bude pýtať svojich spoluobčanov, či sa nehanbia za to, že sa starajú o peniaze, aby ich bolo čo najviac, o česť a slávu, ale nestarajú sa o rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia. Filozofovať tu znamená starať sa o rozum, pravdu a dušu, čiže nezanedbávať to, čo je v živote dôležité. Presnejšie, je to vytváranie vzťahu k sebe a druhým, lebo Sokrates jedným dychom dodáva, že boh ho povolal, aby všetkých, mladých či starých, cudzincov či domácich nútil svojimi rozhovormi k tomu, aby neprestávali so starosťou o seba, a to aj vtedy, keď si myslia, že to nepotrebujú, lebo sa už o seba postarali.

V ďalšej pasáži (*Apol.* 30c – 31c) Sokrates ukazuje Aténčanom, kto z nich utrpí väčšiu škodu: keď ho nebudú počúvať, uškodia viac sebe ako jemu – keby to nebol Sokrates, boh by k nim poslal niekoho iného, aby ich napomínal, že sa majú starať väčšmi o seba ako o peniaze, lebo zdatnosť konania (*areté*) nevzniká z peňazí, ale zo zdatnosti vznikajú peniaze aj všetky ostatné veci, ktoré považujú ľudia za dobré.<sup>5</sup> Boh posielal Sokrata k Aténčanom s dôležitou úlohou – je natoľko dôležitá, že pre ňu zanedbáva svoje súkromné veci a znáša následky tohto zanedbávania, no aj napriek tomu neprestajne pracuje pre druhých a usiluje sa každému človeku dopomôcť k tomu, aby sa staral o vlastné zdokonalenie. Sokrates považuje starosť o seba a druhých za misiu a sám seba za božieho vyslanca. Ako môžeme vidieť, *epimeleia heautú* nie je stav vedenia a nedá sa redukovať ani na dosiahnuté poznanie o sebe, ale je to trvalá činnosť – skúmanie, ktoré sa spája s hľadaním dobre vedeného života. Podľa Sokrata ide o život, ktorý je hodný toho, aby ho človek žil (*Apol.* 38a).

Posledná pasáž (*Apol.* 36b – 36c) sa týka trestu, ktorý má Sokrates podľa dobovej súdnej procedúry navrhnuť sám pre seba. Aký trest si zaslúži za to, že sa nestaral o zarabovanie peňazí, o hospodárstvo, o vojenské hodnosti, o úrady, lebo tým by neprospeľ sebe ani druhým? Namiesto toho nabádal každého jedného človeka, aby sa o tieto veci nezaujímal, pokiaľ sa nedokáže postarať sám o seba.

Čo vyplýva z Foucaultovho čítania Platónovej *Obrany*? Sokrates je vykreslený ako človek, ktorý nabáda druhých k odvahe starať sa o seba. K tejto činnosti ho núti

---

<sup>5</sup> Sokrates tu stavia proti sebe konvenčné chápanie starosti s etickou starosťou o seba.

boh, ktorý sa stará o Aténčanov (*Apol.* 28d) – keby k nim neposlal Sokrata, vyslal by niekoho iného. Tretia pasáž je zaujímavá tým, že stavia Sokrata do pozície človeka, ktorý je nútený do istej miery zanedbávať starosť o seba kvôli starosti o druhých.<sup>6</sup> Ďalší dôležitý moment sa týka povahy starosti, ktorá má formu prebudenia. Človek musí otvoriť oči, ak chce pochopiť, že sa treba starať o seba, inak prespí celý svoj život (*Apol.* 31a). Posledný bod sa viaže k úlohe Sokrata. On sám sa pripodobňuje k ovadovi, ktorý sedí na obci ako na nejakom veľkom nemotornom koni a pobáda ho k činnosti (*Apol.* 30e). Foucault vyvodzuje zo svojho čítania *Obrany*, že „Sokrates je a vždy bude človek spätý so starosťou o seba. V sérii ďalších textov (stoikov, kynikov, no najmä u Epiktéta) uvidíme, že Sokrates je vždy bytostne a zásadne človekom, ktorý zastavuje mladých ľudí na ulici a hovorí im: *Musíte sa o seba starať!*“ (Foucault, 2001, 10)

Analýza *Obrany* tvorí úvodnú prednášku *Hermeneutiky subjektu* a naznačuje hlavnú tému celého kurzu – vyplýva z nej, že Sokrata by sme mohli postaviť na začiatok tradície etickej starosti o seba, ktorú budú rozvíjať ďalšie generácie filozofov, najmä stoikov a kynikov. Sokrates nie je iba majster starosti o seba, ale aj človek, ktorý hovorí za každých okolností pravdu, lebo bez nej by *epimeleia* nebola možná. Čo môžeme vyčítať z *Obrany*, keď sa na ňu pozrieme z hľadiska vzťahu medzi subjektom a pravdou? Sokratovský rozhovor konfrontuje subjekt s poznaním, že to, čo si myslel, že vie, vlastne nevie. Subjekt si priznáva pravdu o sebe a druhých, čím si vytvára vzťah sám k sebe – chápe, že konvenčné chápanie starosti nevedie k dobrému životu. Ten závisí od rozpoznaní, ktoré veci sú v živote dôležité. Sebapoznanie hrá v procese sebauvárania dôležitú úlohu, ale jeho cieľom je trvalá starosť o seba. Rozdiel medzi Sokratom ako Majstrom starosti a účastníkmi, ktorých nabáda k starosti, tkvie v tom, že pre Sokrata je starosť o druhých zároveň formou starosti o seba. Hra pravdy a nepravdy, ktorú rozohráva s druhými, je hrou pravdy a nepravdy, ktorú musí vzťahnúť sám k sebe.<sup>7</sup>

V *Obrane* sa tematizuje starosť o seba ako činnosť, ktorú uplatňuje jednotlivec počas celej svojej existencie. Naproti tomu v *Aklibiadovi I.* sa *epimeleia heautú* týka najmä jednej etapy ľudského života – prechodu do dospelosti. Foucault si myslí, že toto druhé chápanie starosti je pre sokratovsko-platónske myslenie dôležitejšie a že téma starosti ako celoživotnej praxe sa rozvinie až v epikureizme a stoicizme, teda v ére „kultúry seba samého“ (Foucault 2001, 38).

---

<sup>6</sup> Táto Foucaultova poznámka nie je celkom jasná, ale naráža zrejme na úlohu Majstra, v ktorej musí učiteľ súčasne nabádať žiakov k starosti o seba aj uplatňovať túto starosť sám na seba, čo nie je vždy jednoduché.

<sup>7</sup> Foucault hovorí, že bytostnou, fundamentálnou a pôvodnou funkciou Sokrata v *Obrane* (ako fundamentálnom Platónovom texte) je dodávať druhým odvahu k starosti o seba (Foucault 2001, 7).

### Sokrates v *Alkibiadovi I*

Text, ktorý jedna časť moderných komentátorov pokladá za nepravý Platónov dialóg a druhá časť za jeden z prvých Platónových dialógov, sa sústreďuje okolo témy starosti o seba. *Alkibiadés I.* predkladá „teóriu starosti“, takže oveľa viac ako praktiky vzťahovania k sebe problematizuje podstatu starosti o seba, aj keď používa množstvo príkladov z oblasti *techné*. Foucault vzťahuje neskôr k *Alkibiadovi I.* „veľký paradox platonizmu.“

O čo ide v tomto nenápadnom, ale dôležitom dialógu? Sokrates sa rozpráva s Alkibiadom – ctížiadostivým mladíkom, nástupníkom vynikajúceho rodu, ktorý má veľké politické ambície – a ukazuje mu, že je priveľmi domýšľavý, keď sa chce ujať vlády v obci, radiť jej a súperiť so spartskými a perzskými vládcami, ale nenaučil sa, čo treba vedieť, aby mohol človek vládnuť – nenaučil sa starať o seba. Mal by sa to naučiť čo najskôr, lebo v päťdesiatich rokoch bude už neskoro (*Alcib. I.* 127d-e).

Foucault poukazuje na niekoľko dôležitých aspektov starosti v *Alkibiadovi I.*, ktoré sa navzájom prelínajú a dopĺňajú. Predovšetkým je to politický aspekt: starosť o druhých, s ktorou sa spája vládnutie, predpokladá schopnosť starať sa sám o seba. Ďalší aspekt súvisí s výchovou: Alkibiada nemôže naučiť starať sa o seba niekto, kto je sám nevzdelaný, alebo sa zaujíma iba o jeho krásne telo. Ďalší aspekt sa týka veku: starať sa o seba musí vedieť ten, koho už nevedie poručník, takže vo všetkých situáciách sa musí spoľahnúť sám na seba. V Alkibiadovom prípade ide o začiatok jeho politickej kariéry. Posledný aspekt vyplýva z toho, že Alkibiadés si neuvedomuje, o čo sa má starať: vie, že sa chce postarať o celú obec, ale nevie, ako sa má o ňu starať – nevie, čo je predmetom dobrej vlády v obci (Foucault 2001, 37 – 39).

Centrálne otázky dialógu sa týka vymedzenia onoho „ja sám“, „sám seba“ (*auto to auto*; *Alcib. I.* 129b) v požiadavke „Staraj sa o seba!“? Sokrates nehovorí Alkibiadovi, že sa musí starať o seba, lebo už dospel a mal by vedieť, čo znamená byť mužom. Sokrates kladie oveľa zložitejšiu otázku. Moderným jazykom by sme mohli povedať, že sa pýta na to, čo obracia jednotlivca k sebe samému – pýta sa na subjekt. Zároveň sa pýta na to, o čo sa musí starať človek, ktorý sa chce starať o druhých. Príkaz „Staraj sa o seba!“ znamená, že si to ty, kto sa musí o seba starať. Inými slovami to, o čo sa jednotlivec musí starať, je totožné s tým, kto sa stará. Predmet starosti je rovnaký ako subjekt starosti. Preto potrebujeme bezpodmienečne vedieť, čo je toto „ja sám“.

Ako by som mohol definovať svoje „ja“? Platónova odpoveď je zrejme: „Ja“ je duša. Ak nám niekto prikazuje poznať sám seba (ako delfský Apollón), káže nám poznať svoju dušu (*Alcib. I.* 130e). Človek sa musí starať o svoju dušu, lebo ona jediná je totožná s „ja“ (*Alcib. I.* 130d, 132c); ostatné veci (telo, majetok, pocty atď.) sú iba tým,

čo duša používa – podobne ako remeselník používa svoje nástroje (*Alcib. I.* 129c – d).<sup>8</sup> Sokrates vysvetľuje Alkibiadovi, čo robíme, keď chceme nejakú vec uchopiť: na to, aby sme ju uchopili, používame ruky; kto používa ruky? – subjekt. Rovnakým spôsobom používa subjekt oči, keď sa chce na niekoho pozrieť a tak ďalej. To však neznamená, že vzťah medzi dušou a telom by sme mali chápať inštrumentálne – skôr ide o jedinečnú transcendentnú pozíciu subjektu vo vzťahu ku všetkému, čo ho obklopuje, vrátane druhých ľudí.<sup>9</sup> Foucault z toho vyvodzuje, že Platón v *Alkibiadovi I.* nechápe dušu ako substanciu, ale ako subjekt (Foucault 2001, 56).

*Alkibiada I.* by sme mohli postaviť na pomyselný začiatok filozofickej starosti o seba, ktorá sa rozvinie do kultúry samého seba (1. – 2. stor. po Kristovi). Zároveň vidíme, že *Alkibiadés I.* je platónskym riešením problému, lebo starosť o seba uskutočňuje cez sebaopoznanie, ktoré chápe ako najvyššiu formu starosti. Pre platonizmus a novoplatonizmus je charakteristické presvedčenie, že prístup k pravde umožňuje sebaopoznanie – iba tak môže človek uvidieť to, čo je v duši, teda v subjekte božského. Poznať sám seba, poznať božské, uvidieť božské v duši je zmyslom platónskej a novoplatónskej starosti o seba. Foucault spája takéto chápanie starosti s „veľkým paradoxom platonizmu“, ktorý bude hrať dôležitú úlohu v dejinách západnej filozofie až do 17. storočia. Pre platonizmus platí, že prístup k pravde sa môže uskutočniť iba s ohľadom na božské, ktoré je späté s dušou, a iba s ohľadom na dušu, ktorá je spätá s božským. Úzky vzťah medzi dušou a božským – medzi dušou ako božskou a božským ako dušou – je v platonizme podmienkou prístupu k pravde. Z tohto prostredia vyrastú rôzne duchovné hnutia, ktoré vyvrcholia v gnosticizme. Zároveň vidíme, že platonizmus je živnou pôdou pre rozvoj toho, čo by sme mohli nazvať „racionalitou“ a čo sa zaobíde bez duchovnosti, bez spirituality. Platonizmus tak zohráva dvojakú úlohu v európskom myslení: na jednej strane kladie dôraz na nevyhnutnú podmienku spirituality pre prístup k pravde, a zároveň vstrebáva spiritualitu do samotného poznania, do poznania seba, do poznania božského, do poznania esenciálneho (Foucault, 2001, 75 – 76).

### **Sokrates v *Lachétovi***

Rozprava v Platónovom *Lachétovi* vyúsťuje do celkom iného chápania starosti: to, o čo sa musí človek starať, nie je duša, ale život (Foucault 2009, 109 – 144). Zároveň sa tu dostáva do popredia téma *parrhésie* (úprimné hovorenie pravdy), ktorá bola dôležitá aj v *Alkibiadovi I.* (Sokrates hovoril s Alkibiadom úprimne, bez postranných

---

<sup>8</sup> Požiadavka starosti o dušu sa objavuje v rôznych kontextoch vo viacerých Platónových textoch. Porovnaj *Apol.* 29a; *Crat.* 440c; *Phd.* 108c; *Resp.* 368d, 369a atď.

<sup>9</sup> Foucault upozorňuje, že grécke sloveso *chrésthai*, ktoré prekladáme slovom „používať“, má široké spektrum významov, napr. spojenie *theóis chrésthai* neznamená „využívať bohov“ za nejakým účelom, ale „mať náležitý vzťah k bohom“, „ctiť si bohov“ (Foucault, 2001, 55 – 56).

úmýslov), ale zatienila ju téma duše. *Parrhésia* vstupuje v *Lachétovi* do hry preto, lebo v ňom nejde o teoretické uchopenie starosti, ale o praktické kroky, ktoré vedú k jej uskutočneniu. *Lachés* je konkrétnym príkladom etickej *parrhésie*, praxe veridikcie, teda toho, čo označovala Platónova *Obrana* ako Sokratove praktiky (Foucault 2009, 145).<sup>10</sup>

*Parrhésia* sa objavuje v *Lachétovi* od samého začiatku: úspešný priebeh rozpravy predpokladá úprimnosť a otvorenosť zo strany všetkých zúčastnených.<sup>11</sup> Rozprava spočiatku pripomína politickú debatu, v ktorej treba rozhodnúť o spore hlasovaním, ale Sokrates – odvolávajúc sa na závažnosť témy, ktorou je výchova synov – núti ostatných, aby rozhodli o tejto veci na základe znalosti (*epistémé*; *Lach.* 184e8).

Celkový obrat v rozprave umožňuje hra *parrhésie* a *éthosu* (Foucault 2009, 131 – 144). Ako k nej dochádza? Sokrates presadzuje dialektickú rozpravu založenú na krátkych otázkach a odpovediach, všetci to však nechápu – Nikias im preto vysvetľuje, že Sokrates sa rozpráva iba s tými, ktorým záleží na rozhovore, a nakoniec ich vždy dovedie k tomu, aby prešli od predmetu rozpravy k rozhovoru o sebe samých (*Lach.* 187e-188a). Prijatie *parrhésiastickej* hry si vyžaduje odvahu od tých, ktorí vstupujú do rozhovoru. Cieľom hry je priviesť každého účastníka rozpravy k tomu, aby „podal výklad sám o sebe“ (*didonai peri autú logon*; *Lach.* 187e10). Foucault interpretuje toto spojenie ako nutnosť ukázať vzťah medzi *logom* a samým sebou: dokážeš podať *logos* sám o sebe? Sokrates sa týmto nepýta na nejakú schopnosť človeka, ale smeruje k jeho životu: akým spôsobom života žije? (*Lach.* 187e10 – 188a2). *Parrhésiastický* diskurz sa sústreďuje na oblasť existencie, na *tropos* života (Foucault 2009, 134). Sokrates sa nezaujíma o určenie života ani o hľadanie modu bytia, ktorý by sa zakladal na ontológii duše (ako v *Alkibiadovi I.*) – zaujíma sa o životný štýl (*bios*), o konkrétnu podobu, ktorú každý z nás dáva svojmu životu.

*Parrhésia* („odvaha hovoriť pravdu“) sa zakladá na štýle života. *Lachés* súhlasí s rozpravou preto, lebo vidí súlad medzi Sokratovým životom a praxou slobodnej rozpravy. Pre Foucaulta je toto miesto zásadné, pretože vytvára spojitosť medzi starosťou o seba a sokratovským diskurzom: *parrhésia* sa riadi princípom „Staraj sa o seba!“ Jej bytostným záujmom je život, ktorý si volíme. Zmyslom *parrhésiastických* praktík je starosť o seba, pričom pravým vychovávateľom starosti nie je ani Sokrates ani nejaký odborník v tradičnom zmysle, ale sama reč, *logos*.

Antický podtitul *Lachéta* znie: *O odvahe*. V tomto duchu číta Platónov dialóg väčšina antických aj moderných komentátorov – Čo je podstatou odvahy? Foucaultovo čítanie umožňuje pozrieť sa na odvahu z iného uhla: pravda o odvahe a odvaha

---

<sup>10</sup> Veridikiu Foucault chápe ako hovorenie pravdy, ktoré je vždy zároveň praxou (Foucault 2009, 285 – 286).

<sup>11</sup> Plat., *Lach.* 179a5, 179a8, 179b5, 179d4, 179e6.

hovoríť pravdu sú v *Lachétovi* bytostne späté. Otvorené hovorenie sa tu spája s nutnosťou uplatniť *parrhésiu* na sebe samom, čo je zmyslom starosti o seba.

### ***Alkibiadés I. verzus Lachés***

Medzi *Lachétom* a *Alkibiadom I.* je podľa Foucaulta zásadný rozdiel, ktorý si môžeme priblížiť za pomoci dvoch aspektov. Prvý má sociálny charakter, lebo v *Lachétovi* Sokrates diskutuje o potrebe starosti so zrelými a váženými Aténčanmi, ktorí už mnohokrát prejavili odvahu, aj keď nevedia podať jej výklad. Dôvod, prečo sú ochotní viesť dialóg so Sokratom, vychádza z toho, že nikto nepochybuje o Sokratovej zdatnosti, ktorú prejavoval počas celého života. V *Alkibiadovi I.* je situácia celkom iná, lebo Sokrates sa tu zhovára s neskúseným ctižiadostivým mladíkom, ktorý si myslí, že je povoláný postaviť sa na čelo Atén. Druhý aspekt súvisí s dramatickou výstavbou dialógu: *Lachés* sa končí konštatovaním, že odvahu zatiaľ nikto dostatočne nevymedzil, preto ju musia ďalej hľadať (a uskutočňovať), zatiaľ čo *Alkibiadés I.* dospieva k poznaniu duša ako toho, na čo sa musí zamerať naša pozornosť.

Aj napriek neprehliadnuteľným rozdielom majú *Alkibiadés I.* a *Lachés* spoločné niečo, čo je dôležité nielen z hľadiska sokratovskej tradície myslenia, ale aj z hľadiska celej západnej filosofie: v oboch dialógoch (a mohli by sme pridať takisto Platónovu *Obranu*) slúži Sokratova *parrhésia* na to, aby priviedla účastníkov rozhovoru k potrebe podať výklad o nich samých (*didonai logon*). Vďaka *parrhésii* každý dospieva k poznaniu, že sa musí o seba starať. Sokrates sa prejavuje v konečnom dôsledku ako učiteľ starosti. Tým, že sa stará o druhých, nabáda ich k ustavičnej starosti o seba.

Foucault ukazuje, že *Alkibiada I.* a *Lachéta* by sme mohli spojiť (veľmi schematicky) s dvoma rozdielnymi pohybmi v západnej filosofii. Sokratovská *parrhésia* vedie tých, ktorí majú podať výklad sami o sebe, buď k potrebe poznať svoju dušu ako niečo odlišné od tela (*Alkibiadés I.*), alebo k požiadavke dať svojej existencii určitý štýl (*Lachés*). Prvá línia sa spája s metafyzikou duše, druhá so spôsobom života. *Parrhésia* tak môže produkovať protichodné pohyby, ktoré vytvárajú odlišné histórie. Na jednej strane je to história metafyziky duše, na druhej strane história štýlu života. Práve tejto druhej histórii (skrytej a marginalizovanej v dejinách západného myslenia) sa chce Foucault venovať vo svojom poslednom kurze na Collège de France. Predmetom tejto histórie by mal byť život ako možné dielo umenia.

Z hľadiska estetiky existencie je „sokratovský moment“ zaujímavým miestom, lebo spája tradičnú požiadavku starosti o seba s pravdivým diskurzom, pravdivým životom, životom v pravde. Foucault zároveň poznamenáva, že Sokrata by sme nemali pokladať za vynálezcu estetiky existencie – skôr by sme mohli hovoriť o tom, že jej dal výrazný etický rozmer. Téma pravdivého života, hľadania krásnej existencie v praxi pravdivého hovorenia, sa naplno rozvinie v kynizme. V deviatej prednáške



*Odvaha k pravde* Foucault hovorí svojim poslucháčom, že sa bude zaoberať príkladom kynikov, ale vôbec netuší, koľko času mu to zaberie (Foucault 2009, 152). Nakoniec sa zdrží pri kynikoch až do konca kurzu, lebo v nich objaví ďalší kľúčový moment z hľadiska dejín subjektivity.<sup>12</sup>

### **Kynický spôsob života**

Pre históriu estetiky existencie, ktorá stavia do centra záujmu život ako dielo umenia, je dôležitá skúška.<sup>13</sup> Vzťah k sebe si môžeme predstaviť ako hru pravdy a nepravdy: subjekt musí získať určitý súbor poznatkov (*mathémata*), ale potrebuje vedieť aj to, ako ich má uplatniť. Druhá stránka je výsledkom vytrvalého cvičenia (*askésis*), ktoré uskutočňuje subjekt sám na sebe. Okrem poznatkov je potrebná aj skúška samého seba, ktorá sa môže uskutočniť až vtedy, keď má subjekt odvahu hovoriť pravdu. Tu vstupuje do hry *parrhésia*, ktorá nadobúda v sokratovskej tradícii význam etickej starosti o seba. Parrhésiastická hra sa prejavuje v dvoch rovinách: 1.) v odvahe povedať pravdu niekomu, komu chcem pomôcť a priviesť ho k etickému utváraniu samého seba; 2.) v odvahe vyjaviť pravdu o sebe a ukázať sám seba takého, aký som. Týmto spôsobom uplatňujú *parrhésiu* kynici. Ich kritika konvenčných pravidiel života sa netýka iba vládcov a tyranov, ale aj ich samých. *Parrhésia* v kynizme splýva so spôsobom života.

Foucault označuje kynický postoj k pravde za nový typ *parrhésie*. Ak mu chceme porozumieť, mali by sme ho odlíšiť od politickej *parrhésie*, od odvahy povedať pravdu vládcovi alebo Zhromaždeniu aj za cenu, že riskujeme svoje životy.<sup>14</sup> Ale takisto by sme ho mali odlíšiť od sokratovskej irónie, ktorá odkrýva nevedenie u tých, ktorí si namýšľajú, že niečo vedia. Sokrates používa iróniu v pedagogickom úsilí priviesť účastníkov rozhovoru k starosti o seba, pričom na seba berie riziko, že si ich znepriatelí. Pre kynického *parrhésiasistu* je príznačné niečo iné ako pre kritika politiky alebo ironika: kynik neriskuje život pre to, čo hovorí, ale najmä pre to, ako žije. Mohli by sme dokonca povedať, že kynikovi oveľa menej záleží na tom, čo hovorí, než na tom, ako žije (Foucault 2009, 310). Kynik „odhaľuje“ svoj život vo všetkých významoch tohto slova. Riskuje život, lebo ho vystavuje na oči všetkým. Odhaľuje ho, ale nie tak, že by o ňom hovoril. Odhaľuje ho tým, že ho žije. Kynický život stierajúci hranice medzi verejným a súkromným sa stáva verejným škandalom (Foucault 2009, 214).

---

<sup>12</sup> O kynikoch vyšlo vo *Filozofii* niekoľko vynikajúcich štúdií: Flachbartová (2014), Cepko (2016), Zelinová (2016), Škvrdla (2017).

<sup>13</sup> Porovnaj rukopisnú podobu záveru kurzu *Odvaha k pravde* (Foucault 2009, 309 – 311).

<sup>14</sup> Foucault odkazuje najmä na Euripidove tragédie (*Ión*, *Orestés*), v ktorých sa objavuje výraz *parrhésia*, a ukazuje, že ide o jeden z kľúčových znakov demokratickej vlády: na agore môže slobodný občan „povedať všetko“ (odvodené od *pas* = „všetko“ a *rhésis* = „povedať“). Cieľom politickej *parrhésie* je dobrá vláda.

Na kynickú *parrhésiu* sa môžeme dívať ako na etické zavŕšenie politickej *parrhésie*, lebo možnosť politickej kritiky, možnosť politického odporu vychádza z etického sebautvárania subjektu. Práve tento aspekt *parrhésie* Foucault pokladá za dôležitý aj pre súčasné premýšľanie o etike a politike: žiadny odpor voči politike nie je možný bez vzťahu subjektu k samému sebe.<sup>15</sup> Ak uplatníme na kynizmus tradičné kritéria filosofického spôsobu života (*bios filosofikos*), pochopíme, v čom sa odlišuje od iných škôl. Takmer všetky pristupujú k hovoreniu pravdy z hľadiska otázky, aké podmienky musí spĺňať nejaká výpoveď, ak má byť uznaná za pravdivú. Kynizmus vychádza z inej otázky: Aká forma života vedie k *parrhésii*, teda k tomu, aby sme boli úprimní voči sebe aj voči druhým? Táto otázka je pre kynikov natoľko dôležitá, že by sme prostredníctvom nej mohli charakterizovať kynický spôsob života (*bios kynikos*).

Kynici pokladajú filozofiu za prípravu na život. Diogenes, prvý a najväčší kynik, hovorí, že „pre život si treba pripraviť rozum alebo povraz.“<sup>16</sup> Foucault vidí v jeho slovách existenciálnu voľbu: „Buď začni žiť podľa pravidiel *logu*, alebo sa obes!“ (Foucault 2009, 219). Príprava na život znamená, že človek sa musí ustavične starať o svoj život a nevzrušovať sa malichernými záležitosťami.<sup>17</sup> Starosť o seba si vyžaduje, aby človek dodržiaval princípy, ktoré si určil pre život.<sup>18</sup> Najznámejší kynický princíp vyjadruje spojenie *paracharattein to nomisma* („falšovať peniaze“, „falšovať mravy“), ktoré odkazuje na Diogenov exil zo Sinópy: úlohou kynika je nahrádzať falošné mravy pravdivými.<sup>19</sup>

Základné atribúty kynického života tvoria nehanebnosť (kynik nič nezakrýva), indierentnosť (kynik je ľahostajný voči tomu, čo sa môže stať), schopnosť rozlišovať (kynik rozlišuje vždy a všade medzi dobrým a chybným, medzi pravdivým a nepravdivým) a schopnosť chrániť (kynik je ako strážny pes). Život kynika sa podobá životu psa (odtiaľ prezývka *kynikos* = „podobný psovi“). No oveľa dôležitejšie ako prezývka je, že kynický život je vždy a za každých okolností pravdivý.

Kynik ukazuje svojim vlastným životom, že je odlišný od životov ostatných ľudí, dokonca aj od životov filozofov, ktorí hlásajú potrebu pravdivého života.<sup>20</sup> Podľa Foucaulta patrí myšlienka pravdivého života ako „života, ktorý je iný“ k najdôležitejším v dejinách západnej etiky (Foucault 2009, 226). Vysvetľuje ju prostredníctvom

<sup>15</sup> (Foucault 2001, 241). Bližšie k osvietenenskému dedičstvu politickej kritiky, ktorá je založená v etike pozri Schwartz (1999, 128).

<sup>16</sup> Diog. Laert. VI 24 [= SSR V B 303]. Znenie Diogenových zlomkov sa opiera o slovenský preklad Andreja Kalaša (Cepko, Kalaš, Suvák 2016).

<sup>17</sup> Diog. Laert. VI 27 [= SSR V B 314]; porov. taktiež Diog. Laert. VI 27 – 28 [= SSR V B 374]; Dio Chrysost., *Orat.* VIII (7) 7 – 8; Diog. Laert. VI 57.

<sup>18</sup> Diog. Laert. VI 28 [= SSR V B 237]; Diog. Laert. VI 28 [= SSR V B 345].

<sup>19</sup> Iulian. *Orat.* IX 8 p. 187 B – 188 C [= SSR V B 8]; Foucault (2009, 208 – 210, 221 – 224). Filologická analýza tohto spojenia sa nachádza v komentároch k zlomku SSR V B 2 (Cepko, Kalaš, Suvák 2016, 24 – 26).

<sup>20</sup> Epict., *Dissert.* III 22, 16.

rozlíšenia medzi dvoma typmi inakosti (*alterité*):<sup>21</sup> 1. Spojenie „život, ktorý je iný“ (*une vie autre*) označuje kynickú formu pravdivého života na tomto svete, ktorá sa zásadne líši od všetkých ostatných foriem života. 2. Spojenie „iný život“ (*l'autre vie*) odkazuje na svet čistých ideí a večných právd, na „iný svet“ (*l'autre monde*), do ktorého vstupujú duše až v momente oddelenia od tela. Je to platónsky „iný svet“, odlišný od „sveta, ktorý je iný“ (*un monde autre*), od „života, ktorý je iný“ (*une vie autre*), lebo ten zotrúva v tomto svete.

Kynický „život, ktorý je iný“ znamená kritiku, a zároveň radikálnu premenu tohto sveta – hľadanie „sveta, ktorý je iný“. Kynický život vyjavuje sám seba ako inú formu života v tomto svete – vo svete, ktorý môžeme zmeniť. Aby mohol byť život pravdivý, musí sa stať „životom, ktorý je iný“. Musí v každom momente narúšať tradičné formy existencie. Kynická *parrhésia* sa tak uskutočňuje priamo uprostred toho, ako kynik žije. Táto manifestácia pravdy (*alethurgia*) si vyžaduje obrovskú odvahu – kynik odhaľuje sám seba cez svoj život.<sup>22</sup>

Ak sa pozrieme na Sokrata z hľadiska kynického života, ukáže sa, že modus existencie, ktorý nazýva Foucault „estetikou existencie“, by sme nemali hľadať uňho, aj keď poňatie starosti o seba v *Lachétovi* umožňuje prístup k životu ako k predmetu tejto starosti. Foucault zdôvodňuje, že estetiku existencie by sme mali hľadať až tam, kde sa pôvodná sokratovská starosť o seba začína riadiť princípom existencie, ktorá je nanovo uchopená a prepracovaná cez princíp pravdivého hovorenia, cez princíp odvahy k pravde. Estetika existencie sa objavuje až na mieste, kde sa vytvára vzťah medzi umením existencie a pravdivým životom, životom v pravde.<sup>23</sup> Pre Foucaulta sú to kynici, kto spája odvážne, neohrozené, nehanebné hovorenie pravdy so spôsobom života – odvážnym, neohrozeným, nehanebným.

Z hľadiska dejín subjektivity Sokrates predstavuje začiatok kritického postoja v západnom myslení (Foucault 2019). Tento postoj vychádza z otázky, prečo je pre jednotlivca a pre celú spoločnosť dôležité hovoriť pravdu, poznať pravdu? Hoci sa kynici hlásia cez Antisthena k Sokratovmu kritickému postoj, môžeme medzi nimi vidieť určité odlišnosti. Cieľom Sokratových problematizácií pravdy je dosiahnuť súlad medzi rozumom (*logos*) a spôsobom života (*bios*). Diogenes sa usiluje o premenu samého seba, o vytvorenie úplne odlišného štýlu existencie, o „život, ktorý je iný“

---

<sup>21</sup> Táto inakosť poukazuje nielen na možnosť iného prístupu k dejinám filozofie, ale aj na ahistorický charakter metafyzického pojmu pravdy (Flynn 1987, 224).

<sup>22</sup> Novotvar *alethurgia* vychádza z gréckeho adjektíva *aléthurgés* („pravdivo konajúci“). Pozri Foucault (2012, 8 – 9).

<sup>23</sup> Thomas Flynn hovorí o posune od „estetiky existencie“ (II. a III. zväzok *Dejín sexuality*) k „estetike pravdy“ (*Odvaha k pravde*), ktorý je súčasťou antiplatónskej a nominalistickej stratégie v podobnom duchu ako batailleovsko-nietzscheovské čítanie Hegela (Flynn 1987, 223 – 224).

(*une vie autre*). Kynici chcú zmeniť svoj *bios* tak, aby bol bezprostrednou, výbušnou a surovou prítomnosťou pravdy (Miller 1993, 361).

Preto sa Foucault díva na kynikov ako na majstrov etiky. Preto prisudzuje kynikom, tým marginalizovaným filozofom, ktorých Hegel takmer vylúčil zo svojich *Dejín filozofie*, dôležité miesto v dejinách subjektivity. Aj keď Foucault často prízvukuje, že v dejinných príkladoch nemôžeme hľadať riešenia pre súčasné problémy, skúmanie antickej etiky vplývalo na jeho postoj k vlastnej práci (Veyne 1986). Daniel Defert, Foucaultov partner a správca jeho pozostalosti, v roku 1996 poskytol Hermanovi Nilsonovi rozhovor, v ktorom zdôraznil blízky vzťah medzi Foucaultovým étosom a kynickou provokatívnou stratégiou kritiky moci. Podľa Deferta spôsob, akým Diogenes urobil zo svojho života dlhodobú askézu a zároveň ho škandalizoval, aby zaútočil na ducha „konzervatívnych hodnôt“, má oveľa bližšie k Foucaultovej filozofii ako Sokratova zveličovaná starosť o pravdu alebo jeho pedagogická stratégia kritického skúmania (Nilson 1998, 134).

Daniel Defert vlastne potvrdzuje to, čo je silne prítomné v posledných prednáškach *Odvahy k pravde*: Foucault nachádza v kynikoch filozofov, ktorí nepotrebujú na to, aby spečatili spôsob svojho života, veľa slov. Očividne ho fascinuje, že kynizmus sa zaobíde bez dichotómie teórie a praxe. Život kynika je v každom momente viditeľný, telesný, nesprostredkovaný, odkrytý, surový a v tomto zmysle pravdivý. Kynický život sa zakladá na skúške, ktorú musí Diogenes podstúpiť každý deň, keď sa rozhoduje pre spôsob svojej existencie. Pravda – zviditeľnená askéza – sa zaobíde bez slov. Záverečné poznámky, ktoré si Foucault napísal k *Odvahy k pravde*, ale na prednáške sa k nim nedostal, sú akýmsi zhrnutím celého kurzu. Vracia sa v nich k problému pravdy, ktorú tradične spájame s Identitou, ale pritom je bytostne spätá s Inakosťou – pravda je to, čo vytvára rozdiely vo svete a v mysliach ľudí, pravda je to, čo núti človeka zmeniť spôsob svojej existencie, umožňuje mu stať sa iným. Foucault píše: „Pravda nie je nikdy rovnaká; pravda môže byť iba vo forme iného sveta a života, ktorý je iný“ (Foucault 2009, 311). Život, ktorý je iný, odkazuje na sokratovskú tradíciu myslenia, na zásadu starosti o seba, ktorá umožňuje človeku zmeniť spôsob svojho života, a tým získať prístup k pravde.<sup>24</sup> Zároveň však cítime, že Foucault má na mysli skôr Diogena ako Sokrata, keď hovorí o Inakosti. „Život, ktorý je iný“ (*la vie autre*) odkazuje priamo na kynický spôsob života, na život, ktorý sa môže zmeniť len vďaka odvážnemu hovoreniu pravdy, len vďaka *parrhésii*, ktorá je stelesneným konaním.

---

<sup>24</sup> V tomto duchu interpretuje Foucaultove „posledné slová“ Leonard Lawlor, ktorý v nich nachádza hlbokú súvislosť so Sokratovými poslednými slovami v závere Platónovho *Faidóna* (Lawlor 2019, 945 – 946).

## Literatúra

- CEPKO, J., KALAŠ, A., SUVÁK, V.: *Diogenis fragmenta / Diogenove zlomky. Úvodná štúdia*, preklad zlomkov a komentár. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského 2016.
- CEPKO, J. (2016): „Všetko patrí múdrym“: Blasfémia, alebo utópia? *Filozofia*, 71 (2), 131 – 140.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2014): Kynické parrhesiastické praktiky. Diogenova performatívna múdrosť. *Filozofia*, 69 (10), 835 – 846.
- FLYNN, T. (1987): Foucault as Parrhesiast: His last course at the Collège de France (1984). *Philosophy and Social Criticism*, 1 – 2 (2 – 3), 213 – 229.
- FOUCAULT, M. (1994): *Dits et écrits (1954 – 1988)*. Tome IV: 1980 – 1988. Defert, D. – Ewald, F. (eds.). Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2000): Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, 132 – 154.
- FOUCAULT, M. (2001): *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981 – 1982*. Gros, F. (ed.). Paris: Seuil.
- FOUCAULT, M. (2008): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982 – 1983)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT, M. (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983 – 1984)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT, M. (2012): *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979 – 1980*. Paris: Seuil.
- FOUCAULT, M. (2019): *Discourse and Truth and Parrēsia*. Fruchaud, H.-P. – Lorenzini, D. (eds.). Chicago: The University of Chicago Press.
- HADOT, P. (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- LAWLOR, L. (2019): “Sacrifice a Cock to Asclepius”: The Reception of Socrates in Foucault’s Final Writings. In: Moore, C. (ed.): *Brill’s Companion to the Reception of Socrates*. Leiden: Brill, 928 – 949.
- MILLER, J. (1993): *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.
- NILSON, H. (1998): *Michel Foucault and the games of truth*. London: Macmillan.
- SCHWARTZ, M. (1999): Repetition and Ethics in Late Foucault. *Telos*, 117 (1), 113 – 132.
- SUVÁK, V. (2000): Prečo by nemohla byť filozofia ako filozofia, alebo o jednom malom nenápadnom „s“. *Filozofia*, 55 (5), 395 – 399.
- ŠKVRNDA, F. (2017): Diogenés a Platón. *Filozofia*, 72 (2), 128 – 139.
- VEYNE, P. (1986): Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, 471/472 (6), 933 – 941.
- ZELINOVÁ, Z. (2016): Kynická paidéia alebo Antisthenés medzi Odysseom a Sokratom. *Filozofia*, 71 (2), 107 – 118.

---

Štúdia je súčasťou riešenia grantových úloh VEGA 1/0864/18 (*Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu*) a VEGA 1/0094/20 (*Aristippos a sokratika*).

---

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