

Patočka a Foucault: starosť o dušu a starosť o seba¹

Vladislav Suvák —

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

vladislav.suvak@gmail.com

Témou posledného Foucaultovho kurzu na Collège de France bola *Odvaha k pravde*. Foucault sa v ňom zaoberá rôznymi spôsobmi „hovorenia pravdy“ (παρησια) v klasickom gréckom myslení a sleduje ich transformáciu z politického diskurzu na etický. Bod zlomu v procese premeny predstavuje Sókratés, ktorý je zobrazený v literatúre 4. st. pred Kr. ako človek voliaci radšej smrť než život v nepravde. Sókratovskú *parrhésiu* charakterizuje *hľadanie* (ζήτησις), *skúmanie* (ἔξετασις) a preverovanie duší, ktoré vyúsťuje do potreby *neustálej starosti* (ἐπιμέλεια) o seba a druhých.

Siedma prednáška *Odvahy k pravde* sa zaoberá chápaním starosti v Platónovom dialógu *Lachés*. Ale ešte skôr, ako sa Foucault pustí do čítania *Lachésta*, urobí krátku odbočku k Janovi Patočkovi.² Predstaví ho ako ojedinelého súčasného filozofa, ktorý považuje starosť za kľúčovú tému západnej kultúry.³ Zastavme sa pri tomto momente: Foucault pripomína Patočkovu knihu *Platón a Európa*, tá vyšla iba rok predtým vo francúzskom preklade Eriky Abrams, oceňuje Patočkov názor, že Platónovo chápanie starosti je zásadné pre porozumenie osudu európskej racionality, ale hneď nato povie, že jeho výklad starosti bude iný.⁴

1 Tento text vznikol na IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) – chcem sa poďakovať Ludgerovi Hagedornovi a ďalším členom inštitútu za možnosť diskutovať o súčasných podobách filozofie. Práca na tomto texte bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0164-12.

2 Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris, Gallimard–Seuil 2002, s. 119.

3 Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία do slovenčiny s grafémou „s“ („filosofia“, resp. „filosof“, „filosofický“ atď.) vysvetľuje stať: Suvák, V., Prečo by nemohla byť filozofia ako filozofia alebo o jednom malom nenápadnom „s““. *Filozofia*, 55, 2000, č. 5, s. 395 až 399.

4 Patočka, J., *Platon et l'Europe*. Paris, Verdier 1983; česky: Platón a Evropa. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl II: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Stati z let 1970–1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let (*Sebrané spisy Jana Patočky*. Sv. 2). Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, Oikúmené 1999, s. 149–355.

Foucault chce ukázať, že sókratovská starosť môže znamenať „skúšku“, „snahu o ovládnutie života“ (βίος), zatiaľ čo Patočka pristupuje k starosti z perspektívy gnozeológie a ontológie duše.⁵ Rozdielne výklady starosti by sme mohli jednoducho uchopiť tak, že Foucaultov koncept nazveme „starosť o seba“ (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) a Patočkov „starosť o dušu“ (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς).⁶ Ale ak chceme porozumieť rozdielom v ich ponímaní, nevystačíme si s jazykovým rozlíšením. Potrebujeme nájsť spôsob, ktorý by nám umožnil na jednej strane rozlíšiť medzi dvomi interpretáciami sókratovskej starosti a na strane druhej naznačiť dôsledky, ktoré z toho vyplývajú pre súčasné chápanie starosti. Navrhujem, aby sme postupovali nasledovne: Najprv sa pozrieme na to, ako čítajú Platónovho *Lachéta* Foucault a Patočka. Bude nás zaujímať, nakoľko je ich čítanie rozdielne a či vedie k rôznym interpretáciám sókratovskej starosti (ako naznačuje Foucault). Potom sa pozrieme na to, ako poníma Patočka starosť o dušu v povojnových prednáškach o antickej filozofii a ako s ňou pracuje v textoch zo 70. rokov. Sústredíme sa na to, aké miesto prisudzuje sókratovsko-platónskej starosti o dušu v dejinách filozofie a aký význam má pre jeho chápanie Európy. Následne načrtne genealógiu starosti o seba vo Foucaultových prednáškach na Collège de France. Nakoniec sa pokúsime o naznačenie základných podobností a rozdielov medzi Patočkovým a Foucaultovým výkladom starosti v dejinnom kontexte. Naším zámerom pritom nebude porovnanie dvoch interpretácií sókratovskej starosti, ale hľadanie rôznych podôb súčasných problematizácií starosti na pozadí antickeho myslenia. Ak je náš predpoklad správny, tak na konci cesty nedôjdeme k prehodnoteniu dvoch výkladov starosti, ale k otázke, prečo je pre súčasné myslenie dôležité zaoberať sa starosťou o seba.⁷

5 Poznamenajme, že Foucault nachádza v sókratovskej literatúre obidva významy starosti – vid rozdielne chápanie starosti v Platónovom *Lachétovi* a *Alkibiadovi I*; bližšie pozri Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 145–162.

6 V sokratovskej literatúre sa používajú tieto spojenia ako synonymá; por. Platón, *Obrana Sókrata* 29e2, 31b6, 41e5; Xenofón, *Spomienky na Sókrata I* 2.4; Platón, *Alkibiadés I* 127e9; Aischinés, zl. SSR VI A 50. My ich budeme rozlišovať len vo vzťahu k výkladom Foucaulta a Patočku.

7 Porovnávaním Foucaultovho a Patočkovho výkladu starosti sa v minulosti zaoberalo niekoľko autorov: Árpád Szokolczai (*Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self. Social Research*, 61, 1994, No. 2, s. 297–323), Vojtěch Hladký (*Změnit sám sebe: Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Červený Kostelec, Mervart 2010), Julia Ščerbinina (Щербина, Ю., *Феномен заботы в философии Яна Паточки и Мишеля Фуко. Topos*, 25, 2012, Issue 2, s. 205–214).

Foucaultovo čítanie „Lachéta“

V siedmej prednáške *Odvahy k pravde* sa Foucault chystá ukázať, že predmetom sókratovskej starosti je v oveľa väčšej miere život než duša.⁸ Svoje čítanie *Lachéta* sústreďuje na tri témy, ktoré sa vzájomne prelínajú: παρρησία („hovorenie pravdy“), ἐξέτασις („skúška“) a ἐπιμέλεια („starosť“).

Ako prvý sa objavuje v dialógu motív *parrhésie*: Lysimachos vyzýva prizvaných hostí k úprimnej rozprave – ubezpečuje Nikia a Lachéta o svojej úprimnosti a očakáva aj od nich, že budú hovoriť v súlade s vlastným presvedčením. Všetky okolnosti úvodnej scény (predvedenie Stésileovho šermiarskeho umenia) prispievajú k tomu, aby účastníci rozpravy hovorili otvorene o veciach, ktoré sú predmetom ich spoločnej porady. *Parrhésia* – otvorené, úprimné hovorenie – sa tak stáva ústredným motívom celého dialógu.

Už v úvodnej pasáži sa niekoľkokrát objavuje téma starosti (ἐπιμέλεια), ktorá sa prelína s témou pravdivornosti (παρρησία).⁹ Lysimachos a Melésias si robia starosť o výchovu svojich synov, no hanbia sa hovoriť o vlastných životoch (činoch), lebo tie by neboli vhodnými príkladmi.¹⁰ Chcú sa poradiť, v čom by mali nechať vycvičiť svojich synov, aby sa stali čo najlepšimi mužmi.¹¹

Nasledujúca pasáž *Lachéta* je ukázkovým príkladom politického diskurzu (ἀνάλογον): Nikias a Lachés hovoria o možnosti výchovy pomocou bojového umenia.¹² Každý z nich zastáva iné stanovisko – ako v politickej diskusii, v ktorej sa musí rozhodnúť o víťazovi hlasovaním.¹³ Lysimachos vyzýva Sókrata, aby aj on pripojil svoj názor, ale Sókratés odmieta takéto slovné zápasenie. Navrhne, aby rozhodli o veci na základe znalosti (ἐπιστήμη).¹⁴ Pretože výchova synov k zdatnosti je najväčším majetkom, ktorý môže dať otec

8 Foucault venoval čítaniu *Lachéta* takmer celú 7. a 8. prednášku (Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 109–144). Na začiatku 9. prednášky sa vracia k porovnaní Platónových dialógov *Lachés* a *Alkibiadés I* ako k paradigmatickým príkladom dvoch odlišných prístupov k starosti.

9 Platón, *Lachés* 179a5, 179a8, 179b5, 179d4, 179e6 (Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*. Tomus III. Oxford, Clarendon Press 1900, ad loc.).

10 *Ibid.*, 179c-d.

11 Foucault prekladá grécke slovo ἐπιμέλεια výrazom *le souci*, ktorý nemá význam „starostlivosti o niečo/niekohto“, ale skôr „starosti“ ako obavy, ktorá nás núti k zmene životného postoja a upriameniu pozornosti na to, čo je pre náš život dôležité. Por. taktiež lat. výraz *cura* („starosť o niečo/niekohto“, „obavy“, fyzické alebo duševné „ťažkosti“, „úsilie o niečo“), ktorý v sebe spája obavy o vlastný život so snahou o ich prekonanie. Bližšie pozri Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 109–110.

12 Platón, *Lachés* 181e-184c.

13 *Ibid.*, 184d1.

14 *Ibid.*, 184e8.

svojim deťom, musí ísť o výnimočnú znalosť.¹⁵ Sókratés navrhuje, aby hľadali odborníka v pestovaní duše (τεχνικός περι ψυχῆς θεραπείαν).¹⁶

Foucault si všíma, ako sa mení politický diskurz na „technický“ (od gr. τέχνη = „umenie“, „odbornosť“).¹⁷ Rozhodnutie o vhodnom vychovávateľovi už nezáleží na hlasovaní, ale na znalosti. Sókratés presadzuje zmenu, avšak odmieta nazvať sám seba odborníkom v umení liečby duše. Celkový obrat v rozprave umožňuje hra *parrhésie a éthosu*¹⁸: Sókratés navrhne Lysimachovi, aby zmenili spôsob rozpravy. Lysimachos sa pýta ostatných, či sú ochotní radiť sa formou vzájomných otázok a odpovedí.¹⁹ Očividne nie všetci prítomní chápu, čo to znamená. Nikias upozorní Lysimacha, že rozprava so Sókratom nie je bežným rozhovorom – Sókratés sa rozpráva iba s tými, ktorým záleží na rozhovore, a nakoniec ich vždy dovedie k tomu, aby prešli od predmetu rozhovoru k rozprave o sebe samých, t. j. aby hovorili o tom, akým spôsobom žijú teraz a akým žili predtým.²⁰ Keď sa dostanú do tohto stavu, Sókratés ich nepustí, kým nepreskúmajú – dobre a krásne – všetky tieto veci.

Nikias vie, že každý, kto sa zhovára so Sókratom, musí byť preskúšaný týmto spôsobom – a neprekáža mu to. Lachés je v inej situácii, lebo nevie, čo znamená rozprávať sa so Sókratom. Preto sa ho Nikias pýta, či mu nebude nepríjemný takýto rozhovor. Lachés odpovedá v súlade s tradičným aristokratickým ideálom σωφροσύνη, že kedykoľvek počuje hovoriť o zdatnosti muža, ktorý je hodný toho, aby o nej hovoril, poteší ho to.²¹ Zdatný muž je podľa Lachéta *músický*, lebo vyladil svoj život do súzvuku slov a činov. Lachés nepozná Sókratove reči, ale vie, čo od nich môže očakávať, keďže pozná jeho činy. Je preto pripravený nechať sa preskúšať Sókratom. Nakoniec vyhlási: „Hovor teda, ako je ti to milé!“²² Lysimachos takisto súhlasí so zmenou rozpravy a vyzýva Sókrata, aby začal svoje skúmanie v rozhovore s Nikiom a Lachétom.

Foucault pozorne mapuje priestor, v ktorom dochádza ku všeobecnému súhlasu so Sókratovou parrhésiastickou hrou. Pritkanie tejto hry si vyžaduje odvahu od tých, ktorí vstupujú do rozhovoru. Cieľom hry je priviesť každého účastníka rozpravy k tomu, aby „podal výklad o sebe samom“ (διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον).²³ Foucault interpretuje toto spojenie ako nutnosť ukázať vzťah

15 Ibid., 185a9.

16 Ibid., 185e4

17 Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 124–127.

18 Ibid., s. 131–144.

19 Platón, *Lachés* 187d.

20 Ibid., 187e-188a.

21 Ibid., 188c-189b.

22 Ibid., 189b. Foucault vykladá Lachétove slová ako súhlas s parrhésiastickou hrou (Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 132). Medzi Sókratom, Nikiom a Lachétom sa vytvára parrhésiastická dohoda (*le pacte parrhésiastique*).

23 Platón, *Lachés* 187e10.

medzi *logom* a sebou samým: Môžeš podať *logos* o sebe samom?²⁴ Nejde pritom o technickú otázku, ktorou sa pýtame na nejakú schopnosť človeka, ale o otázku, ktorá smeruje k jeho životu: Akým spôsobom života žiješ?²⁵ Parrhésiastický diskurz sa v *Lachétovi* sústreďuje na oblasť existencie, na τρόπος života.²⁶ Sókratés sa nezaujíma ani o technické určenie života využívajúce prostriedky rozumu, ani o hľadanie modu bytia, ktorý sa zakladá na ontológii duše (ako v *Alkibiadovi I*), ale o životný štýl (βίος), o konkrétnu podobu, ktorú každý z nás dáva svojmu životu.

Na Foucaultovu otázku, čo oprávňuje Sókrata prijať úlohu etickej *parrhésie*, odpovedal Lachés: Sókratove skutky (ἔργα) sú dostatočnou zárukou pre každého, že jeho reči (λόγοι) budú zdatné. Preto je Lachés ochotný nechať sa poučiť Sókratom.²⁷ Všimnime si, že Lachés na tomto mieste nehovorí o Sókratovej odvahe, ktorú prejavil v bitke pri Déliu.²⁸ Nehovorí, že Sókratés má právo hovoriť o odvahe, lebo je odvážny bojovník. Hovorí o jeho zdatnosti (ἀρετή), čo opätovne odkazuje k možnosti parrhésiastickej rozpravy. Sókratova *parrhésia* ako „sloboda povedať všetko“ sa potvrdzuje zdatnosťou konania, t. j. celým životom. *Parrhésia* – odvaha povedať pravdu – sa zakladá na štýle života. Lachés súhlasí s rozpravou preto, lebo nachádza súlad medzi Sókratovým životom a praxou slobodnej a úprimnej rozpravy. Pre Foucaulta je toto miesto zásadné, pretože vytvára spojitosť medzi starosťou a sókratovským diskurzom: Sókratovský diskurz je rozprava umožňujúca zamerať pozornosť spolubesedníkov na oblasť starosti, ktorú venuje každý sám sebe. Sókratovská *parrhésia* sa riadi princípom „Staraj sa o seba!“ Práve v tom môžeme vidieť, že sókratovská *parrhésia* nie je politická, ale etická. Jej bytostným záujmom je život, či presnejšie spôsob života, ktorý si volíme.

Cieľom Sókratových parrhésiastických praktík je starosť o seba a druhých. Avšak Sókratovo miesto v parrhésiastickom diskurze nie je privilegované – pravým vychovávateľom starosti o seba nie je učiteľ alebo odborník v tradičnom zmysle (τεχνίτης), ale samotná reč, λόγος. Sókratés musí načúvať *logu* práve tak, ako ostatní. Starieť sa o druhých znamená starať sa o seba. Jedinou zvláštnou činnosťou Sókrata v porovnaní s ostatnými je snaha priviesť ich k tomu, aby začali načúvať *logu*.²⁹ V tomto duchu sa nesie záver *Lachéta*, v ktorom Sókratés odpovedá na Nikiovu otázku, či sa ujme výchovy Lysima-

24 František Novotný prekladá toto spojenie do češtiny slovami: „vydávání počtu o sobě samém“.

25 Platón, *Lachés* 187e10-188a2.

26 Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 134.

27 Platón, *Lachés* 189b.

28 Ibid., 181a-b.

29 V tomto zmysle hovorí Sókratés o vlastnej misii v Platónovej *Obrane* 29d-30b (Platón, *Dialógy*. Zv. I. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran 1990, ad loc.).

chových a Melésiových synov (*Lachés* 201b): „Spoločne sa postarajme o seba samých aj o chlapcov!“

Patočkovovo čítanie „Lachéta“

Foucault sledoval vo svojom čítaní *Lachéta* transformáciu *parrhésie* z politickej na etickú. Mohli by sme povedať, že hovorenie pravdy ako predpoklad sókratovskej starosti o seba predznačilo Foucaultov výklad *Lachéta*. Ale na celú vec by sme sa mohli pozrieť aj opačne: Foucaultovo čítanie *Lachéta* ukázalo, že práve vďaka parrhésiastickej hre sa otvoril priestor pre starosť o seba ako možnosť pravdivého života (franc. *la vraie vie*), pretože – ako sme videli – každé skúmanie nás nakoniec privedie k nutnosti zaoberať sa sebou samými – tým, ako žijeme.

Patočka číta Platónovho *Lachéta* z inej perspektívy, čo je pochopiteľné, lebo vo svojom výklade sa zameriava na iné otázky.³⁰ Predovšetkým, Patočka sa zaoberá *Lachétom* v rámci široko poňatého kurzu nazvaného „Prehľadné dejiny filosofie“. Nekladie si také úzko zamerané otázky ako Foucault (ako sa konštituuje vzťah medzi *parrhésiou* a starosťou o seba atď.). Napriek tomu Patočkov výklad nie je poplatný dobovým prehľadom dejín antickej filosofie. Platón je preňho filosof, ktorý ostáva skrytý v dôsledku mnohознаčných dejinných nánosov platonizmu.³¹

Patočka nie je historik v tradičnom zmysle slova – k Platónovi pristupuje ako k súčasnému filozofovi.³² Preto vyslovuje požiadavku nanovo objaviť Platóna³³: „Platón je zakladateľom tisícileté filozofickej tradície a stojí u počátků toho pojetí filosofie, které po dlouhá staletí určovalo její pojem a smysl. Zabývat se Platónem znamená tedy pro studenta filosofie otázku po podstatě a smyslu tohoto pojetí filosofie.“³⁴

Patočka – podobne ako Foucault – uplatňuje na svoje čítanie *Lachéta* hľadisko života (*βίος*): Témou Platónovho dialógu je pomer človeka k tradičnému spôsobu života, pričom hlavná váha spočíva na vzťahoch medzi generáciami – na pomere potomkov k svojim predkom.³⁵ Platón dáva do kontrastu

30 Poznamenajme, že Foucault nečítal Patočkovu prednášku o Platónovom *Lachétovi*, ale mal možnosť čítať neskoršie Patočkove texty zo 70. rokov, ktoré vyšli vo francúzskom preklade pod názvom *Platon et l'Europe*.

31 Por. Patočka, J., *Platón*. Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, SPN 1991, s. 20.

32 *Ibid.*, s. 23.

33 *Ibid.*, s. 7.

34 Patočka prisudzuje kľúčové miesto v dejinách myslenia takisto Sókratovi, ale v zásade má na mysli trojicu mysliteľov: Sókratés, Platón, Aristotelés; por. Patočka, J., *Platón*, c.d., s. 24; Patočka, J., *Platón a Evropa*, c.d., s. 224; Patočka, J., *Počátky systematické psychologie*. In: *Péče o duši*. Díl II, c.d., s. 49–50 atď.

35 Patočka, J., *Platón*, c.d., s. 106.

βίος tradičnej obce, ktorý je pôvodne spojený s aristokratickým ideálom urodzených občanov (καλοὶ κἀγαθοί), a βίος filosofický. Tradičný spôsob života je spätý s jednostranným ideálom muža, ktorý sa osvedčuje vo vojne a na vojenskom cvičení. Táto jednostrannosť sa stupňuje do bezradnosti, ak má byť to, čím život vyniká, odovzdané budúcim generáciám. Otcovia, čo ako slávni a udatní, nevedia, ako majú vychovať zo svojich synov zdatných mužov.

Patočka je veľmi pozorný k dramatickej výstavbe *Lachéta*. Rovnako ako Foucault sústreďuje pozornosť na úvodnú scénu dialógu, ktorú si moderaní interpreti takmer vôbec nevšímajú, lebo za hlavnú časť textu považujú Lachétove a Nikiove pokusy o definíciu odvahy. Ako vzdialenú ozvenu *Apologíe* nachádza Patočka v *Lachétovi* protiklad „vlastného“ a „cudzieho“. Protiklad, ktorý odlišuje starosť o vlastného človeka od starosti o to, čo mu iba patrí.³⁶ Sókratés opúšťa tému šermiarstva a navrhuje, aby hľadali znalého radcu a sudcu vo veciach, v ktorých treba vzdelávať synov. Ak je šerm pre mladých ako liek pre chorých, tak musíme premýšľať v prvom rade o nemocnom, a nie o lieku, ktorý má užívať. Nejde pritom o liek pre telo, ale o to, čo je vo vzťahu k „duši“ tak, ako liek vo vzťahu k telu. Ide o μάθημα, t. j. o to, kto vie správne zaobchádzať s dušou – kto je τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπέιαν (*Lachés* 185e4). Sókratés navrhuje svojim spolubesedníkom, aby hľadali človeka so správnym vzdelaním, ktorý dokáže priviesť „duše“ do stavu plnosti a neporušiteľnosti.³⁷

Patočka si všíma obrat, ku ktorému dochádza vo chvíli, keď je položená otázka na znalca vecí potrebných pre život, pre „dušu“.³⁸ Život a „dušu“ chápe ako synonymá, aj keď dušu dáva do úvodzoviek, t. j. neprisudzuje jej ešte pozitívny status.³⁹ Intermezzo o znalcovi je dôležité, lebo debata sa tak môže pozdvihnúť na Sókratovu úroveň, čo je jasný odkaz na to, kde máme hľadať skutočného znalca oprávneného podať kritiku životnej formy aténskej notability.⁴⁰

Všimnime si, že Foucault sa zamerával pri čítaní tejto pasáže na iný problém: Ako sa mení celá rozprava na parrhesiastickú hru a čo umožňuje túto zmenu? Vďaka hre *parrhésie* a *éthosu* môže Sókratés prejsť od pôvodnej témy k rozprave o sebe samých – k otázke, akým spôsobom života žijú jednotliví účastníci rozhovoru. Tam, kde Patočka vyzdvihuje problém adekvátneho etického poznania (μάθημα), dáva Foucault do popredia hľadanie správneho spôsobu života, ktoré by sme mohli spojiť so „skúškou“ a „cvičením“ (ἄσκησις), či s nutnosťou konfrontovať seba samého s *logom*.

36 Ibid., s. 110.

37 Ibid., s. 113.

38 Ibid.

39 Ibid., s. 115.

40 Ibid.

V ďalšom výklade Patočka pripomína, že prechádzame do druhej polovice dialógu a debata o odvahe zatiaľ nezačala. To nie je náhoda. V údajnej disproporcii medzi prípravnou a dialektickou časťou dialógu by sme mali vidieť autorský zámer: „Tak to musí byť, poněvadž filosof se musí opět odstíinit na pozadí nefilosofie, na pozadí jiného životního principu.“⁴¹ Ak sa má ukázať filosofický spôsob života (βίος), musí sa tak udiat v kontraste s nefilosofickým βίος.

V druhej časti rozpravy Sókratés obracia pozornosť k otázke, čo dáva duši život, t. j. čo je vo vzťahu k nej v rovnakom pomere ako zrak k oku. To, čo je zrak, vieme, keď pochopíme, čo patrí k očiam ako ich „dokonalosť“. Až zrak robí z očí to, čo sú. Analogicky je to, čo dáva duši život (čo jej poskytuje jednotný cieľ a podstatu bytosti), zdatnosť (ἀρετή).⁴² Sókratés by sa mal logicky pýtať na ἀρετή, ale uhyba pred touto otázkou. Vysvetľuje Lachétovi, že je príliš ťažká, a navrhuje, aby sa zaoberali iba jej časťou – ἀνδρεία („mužnosť“, „chrabrosť“, „odvaha“).

Posledná časť Patočkovej prednášky sa zaoberá skúmaním ἀνδρεία. Analyzuje jednotlivé Lachétove a Nikiove odpovede a dáva ich do vzťahu s dramatickým úvodom dialógu. Na záver Patočka hodnotí všetkých spolubesedníkov z hľadiska miery dosiahnutého porozumenia⁴³: Lysimachos je verný, ale pasívny poslucháč, ktorý zatiaľ nevie nič o možnostiach *logu* a chýba mu aj inštinktívny predobraz odvahy. Lachés síce má tento prirodzený sklon, ale jeho slová neladia s jeho činmi. Nikias (Sókratov tlmočník) je naopak otvorený voči *logu*, aj keď ho zatiaľ skôr reprodukuje, než by konal a žil podľa jeho princípov. Ako jediný dosahuje jednotu Sókratés, hoci ani on nemá úplné vedenie o zdatnosti. Má však vedomie nedokončenej úlohy. Patočka v tom vidí Platónov zámer: Iba filozofia je schopná poprieť a súčasne zachrániť tradíciu. Poprieť tradíciu v jej jednostrannosti a neschopnosti pretrvať. Zachrániť tradíciu ako predstupeň toho, čím človek je vo svojej pravej, bytostnej podstate.

Starosť o dušu v Patočkových prednáškach o antickej filozofii

Patočkov výklad *Lachéta* je súčasťou širšieho, aj keď nedokončeného cyklu prednášok o antickej filozofii (1945–1948). Sústreďuje sa v ňom na tri postavy klasického myslenia, ktoré predstavujú zásadný zlom vo vývoji antickej filozofie: Sókratés – Platón – Aristotelés. V Sókratovi nachádza filozofia nový význam autentickej výchovy a vnútornej obrody človeka – sókratovské úsi-

41 Ibid., s. 104: Patočka odkazuje na svoj predchádzajúci výklad dialógu *Euthyfrón*.

42 Ibid., s. 115.

43 Ibid., s. 120.

lie o pravdu je neoddeliteľne späté s premenou človeka.⁴⁴ Myšlienkový pohyb medzi Sókratom a Aristotelom je pre Patočku potvrdením významu filosofie ako vnútornej transformácie človeka. Zároveň je to prechod od praktickej snahy o dobre vedený život (Sókratés) k teoretickému uchopeniu skutočnosti (Aristotelés završujúci Platónovu tendenciu k teoretickému nahliadnutiu ideí).

Hned v prvej prednáške o najstaršej gréckej filozofii (1945) Patočka interpretuje „sókratovský obrat“ vo filozofii ako starosť o dušu (της ψυχῆς ἐπιμέλεσθαι): „...filosof se nedomnívá, že je moudrým, nejsa; hledí rozlišit předně mezi tím, co ví, a co neví; toto zkoumání (...) je mu v životě tím nejdůležitějším, bez něho život proň vůbec nemá ceny; (...) filosof se stará o světlo rozumu, o odkrývání pravdy, o duši; ukazuje, že nelogické a paradoxní je hodnocení běžné, nikoli filosofovo; to všecko činí soukromým rozhovorem s jednotlivci, nikoli promluvami k lidu nebo veřejnou činností, a to je jeho bohoslužba. Vcelku pak shrnuje Sókratés znovu filozofii jako starost o duši.“⁴⁵

Terapeutický charakter sókratovsko-platónskej filozofie spočíva v tom, že nechce rozšíriť náš obzor o vedenie, ale usiluje sa o vnútornú premenu človeka. Ak v nej ide o poznanie, tak je to poznanie, ktoré sa dotýka jadra ľudskej bytosti.⁴⁶ Sókratovský aspekt starosti by sme mohli vidieť v Patočkovom dôraze na liečbu duše pomocou rozumu. Platónsky aspekt zase naznačuje cieľ tejto činnosti, ktorý Patočka vidí v úsilí o poslednú jednotu človeka so sebou samým.⁴⁷

Sókratés sa stará o zušľachtenie človeka. Platón rozšíri Sókratovo praktické úsilie o výklad, čím ho posunie do teoretickej roviny.⁴⁸ Celý proces zavŕši Aristotelés, ktorý stotožní filozofiu s čistou teóriou, t. j. s myšlienkovou činnosťou, ktorá má účel v sebe samej.⁴⁹ Aj napriek značnému posunu medzi Sókratovým praktickým prístupom k rozumnosti a Aristotelovým chápa-

44 Patočka, J., *Nejstarší řecká filosofie*. Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, Vyšehrad 1996, s. 13. Por. taktiež Patočka, J., *Platón*, c.d., s. 45: K Sókratovej *megalopsychii* („veľkodušnosti“ v aristotelovskom význame) patrí „starosť o výchovu, zušľachtění, vzdělání“.

45 Patočka, J., *Nejstarší řecká filosofie*, c.d., s. 13. Patočka cituje na tomto mieste Sókratove slová z Platónovej *Obrany* 30a.

46 Patočka pripomína (*Platón*, c.d., s. 110) sókratovský protiklad z Platónovej *Obrany* medzi starosťou o človeka vlastného a starosťou o to, čo mu iba patrí. V štúdií z 50. rokov hovorí o Sókratovej starosti o dušu, že je sebatvorbou, sebaformáciou, vnútornou tvorbou vlastnej podstaty; por. Patočka, J., *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl I: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Stati z let 1929–1952. Nevydané texty z padesátých let (*Sebrané spisy Jana Patočky*. Sv. 1). Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, Oikúmené 1996, s. 146.

47 Patočka, J., *Nejstarší řecká filosofie*, c.d., s. 15.

48 Ibid.

49 Ibid., s. 19–20.

ním teoretického vedenia tvoria Sókratés, Platón a Aristotelés neoddeliteľnú trojicu.⁵⁰ V nej získava západná filozofia nový charakter, ktorý sa zakladá na reflexii, t. j. na tom, ako si myšlienka uvedomuje seba samú, ako na jednej strane vychádza zo seba samej, a zároveň stojí pred možnosťou odcudziť sa seba samej.⁵¹

V prednáškach o Sókratovi (1946–1947) je starosť o dušu jednou z centrálnych tém.⁵² Sókratés označuje dušu – podobne ako jeho predchodcovia – za nositeľku osudu, ale na rozdiel od tradície má na mysli vnútorný osud, vnútorné určenie človeka. Duša rozhoduje sama o sebe, táto schopnosť patrí k jej možnostiam, pretože dokáže rozoznávať dobré a zlé.⁵³

Patočka podčiarkuje terapeutický charakter Sókratovej misie.⁵⁴ Pripomína Platónove dialógy *Charmidés* a *Gorgias*, v ktorých Sókratés označuje sám seba za „liečiteľa duše“. Sókratés lieči choroby, ktoré si nemocní (konvenčne zmyšľajúci alebo mravne otupení ľudia ako Alkibiadés) neuvedomujú. Sokratovská liečba spočíva v procese uvedomenia si vlastnej nemoci – liekom je *logos*. Ale nie akýkoľvek *logos*. Základom Sókratovej logoterapie je *elenchos*, pomocou ktorého vyvracia u svojich spolubesedníkov „prirodzené istoty“, t. j. neproblematickosť vo veciach dobra.⁵⁵ Týmto Sókratés otvára priestor pre pozitívne vymedzenie dobra. Svojich blízkych učí, ako si majú kľásť otázku na to, čo je dobré, a to ako otázku na ľudské dobré vôbec.⁵⁶

Uchopenie Sókratovej starosti o dušu ako zrodienie nového vzťahu k sebe samému, v ktorom ide o vytváranie vlastnej podstaty človeka, vedie Patočku k presvedčeniu, že Sókratés je objaviteľom ľudskej dejinnosti: „Sókratés (...) objavil človeka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl. Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost.“⁵⁷

Zrodienie dejinnosti dáva Patočka do priameho vzťahu s otrasením ravného zmyslu, ktorý človek mýtický, či preddejinný pasívne prijíma – až otrasením nekriticky prijímaného zmyslu sa otvára možnosť dosiahnuť slobodnejšiu zmysluplnosť. V neskorších „Kacírskych esejach“ sa Patočka vráti

50 Ibid., s. 21.

51 Ibid., s. 22.

52 Patočka, J., *Sókratés*. Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, SPN 1990, s. 109–125.

53 Ibid., s. 109.

54 Ibid., s. 110–111, 113–114 atď.

55 Ibid., s. 115. M. Cajthaml (*Evropa a péče o duši. Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*. Praha, Oikúmené 2010, s. 52–55) načrtáva tri funkcie Sókratovho *elenchu*.

56 Patočka, J., *Sókratés*, c.d., s. 115.

57 Patočka, J., *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*, c.d., s. 146–147.

k otázke počiatku dejín, keď ukáže na príklade Sókrata, že skúsenosť straty zmyslu je podmienkou toho, aby sa zmysel stal reflektovaným, dôvod hľadajúcim a zodpovedajúcim zmyslom.⁵⁸ Elenktické skúmanie zmyslu sa vzdáva nároku na definitívne získanie strateného zmyslu. Sókratés nachádza zmysel v samotnom hľadaní, ktoré vzišlo z jeho neprítomnosti. V tom spočíva zmysel Sókratovej existencie a vlastný *pathos* filosofie – hovorí Patočka.⁵⁹

Sókratovo miesto v dejinách európskeho myslenia je zásadné. V Sókratovej filozofickej činnosti nachádza Patočka zrod dejinného človeka. V Sókratovej starosti o pravdu vidí novú možnosť vzťahu človeka k zmyslu a bytiu, ktorá sa zakladá na skúmajúcej otázke, na elenktickom rozhovore.⁶⁰

V cykle prednášok o Platónovi (1947–1949) Patočka opäť spája starosť o dušu s úsilím človeka dať svojmu životu určitý cieľ – až z tohto úsilia sa rodí duša ako to v nás, čo o nás rozhoduje.⁶¹ Sókratovi a Platónovi musíme pripísať nové chápanie filosofie ako činnosti umožňujúcej vnútornú premenu človeka.⁶² Sókratés je iniciátorom a Platón pokračovateľom nového postoja k životu, ktorý obidvaja chápu ako cestu, rozvíjajúcu sa činnosť, novo nájdenú slobodu.⁶³

Ako vidíme, už v Patočkových povojnových prednáškach o antickej filozofii má starosť o dušu zásadný význam: nový spôsob filosofovania vedie k vnútornej obrode človeka. V neskorších textoch Patočka rozšíri svoj výklad starosti o myšlienku vzniku dejinného človeka a neskôr aj o myšlienku zrodu európskej duchovnosti.

Starosť o dušu v Patočkových prednáškach „Platón a Evropa“

Foucaultova poznámka na adresu Patočkovho výkladu starosti sa opiera o prednáškový cyklus „Platón a Evropa“. Preto by sme sa mali pozrieť, ako pracuje Patočka s témou starosti v textoch zo 70. rokov. Pripomenieme si

58 Patočka, J., Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl III: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977 (*Sebrané spisy Jana Patočky*. Sv. 3). Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, Oikúmené 2002, s. 68–69.

59 *Ibid.*, s. 70.

60 *Ibid.*, s. 70–71. Ivan Chvatík (Zodpovědnost „otřesených“. Patočkova „péče o duši“ v době „po-evropské“. In: *Dějinnost, nadcivilizace, modernita*. Ed. J. P. Arnason – L. Benyovszky – M. Skovajsa. Praha, Togga 2010, s. 143–172) připomíná, že Patočka sa díva na Platóna a jeho Sókrata ako na duchovných zakladateľov Európy už vo svojich raných textoch.

61 Patočka, J., *Platón*, c.d., s. 251.

62 *Ibid.*, s. 29–30.

63 *Ibid.*, s. 29.

najprv dve Patočkovy prednášky, ktoré bezprostredne súvisia s cyklom „Platón a Evropa“.⁶⁴

V prednáške venovanej počiatkom systematickej psychológie (1971) používa Patočka rovnocenne spojenia „starosť o seba“ a „starosť o dušu“.⁶⁵ Chápe ich ako filosofický spôsob odhalenia toho, akí sme, resp. ako pôdu, na ktorej sa môže rozvinúť skúmanie vlastnej podstaty človeka, pričom touto podstatou je duša (ψυχή).

Podobne ako je geometria pôdou presného určenia okolitých vecí, dialektika – staranie sa o dušu pomocou rozhovoru – je pôdou pravdivého určovania povahy duše. Patočka hovorí na tomto mieste o Sókratovi, ale dialektike prisudzuje značne platónsky význam – chápe ju ako skúmanie smerujúce k dobru, ako skúmanie v rečiach jednoznačného významu, ktorý sa opiera o pevné myšlienkové jednotky, idey, ktorých zmysel sa nemení podľa osôb a situácií.⁶⁶ Aj starosť (ἐπιμέλεια) nadobúda platónsky význam – Patočka vychádza z predpokladu, že existuje podstatný vzťah medzi dušou a obcou, ktorá tvorí celkový rámec všetkého dorozumievania: duša je v bytostnom vzťahu k dobru celej obce.⁶⁷

Platón vytvoril podľa Patočku prvotnú náuku o troch zložkách duše z reflexie Sókratovej činnosti „skúmajúceho merania“, t. j. z dialektiky. Platónova náuka o ψυχή nie je plodom morálnej praxe, ale filosofickej úvahy o tom, čo činí takúto prax možnou. Patočka tak dáva do priameho vzťahu sokratovské dialogické skúmania s platónskou metafyzikou duše. Starosť o dušu v sókratovskom (dialektickom) poňatí nie je v žiadnom rozpore s platónskou starosťou, ktorá predpokladá bytostnú súvislosť medzi individuálnou starosťou o dobro a snahou o dosiahnutie dobra pre celú obec.

Ďalšia Patočkova prednáška venovaná duši u Platóna (1972) vychádza z tézy, že Platónove aporetické dialógy (ako *Lachés* alebo *Charmidés*) nedospievajú k definíciám jednotlivých zdatností (odvaha, umiernenosť atď.) preto, lebo sa nedajú uchopiť samé pre seba, ale iba vo vzťahu k celku, t. j. k celkovej ἀρετή. Podľa Patočku tu narážame na typický platónsky motív dualizmu základných možností, v ktorých človek existuje. Človek sa oproti zvieraťu alebo nástroju výslovne vzťahuje k tejto dualite, t. j. vie o nej a zodpovedá za ňu. Našou najdôležitejšou starosťou je otázka πώς βιωτέον; („ako máme žiť?“), ktorá má zmysel iba vtedy, keď sa k nej vzťahuje bytie v našej bytosti, t. j. ψυχή. Úlohou filosofie je výslovné kladenie, vyjasňovanie a riešenie otáz-

64 Patočka, J., Počátky systematické psychológie, c.d., s. 45–57; Patočka, J., O duši u Platóna. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl II, c.d., s. 58–79. Prednáška „O duši u Platóna“ je zaradená aj do francúzskeho prekladu Eriky Abrams (*Platon et l'Europe*, c.d., s. 281–300).

65 Patočka, J., Počátky systematické psychológie, c.d., s. 50.

66 Ibid.

67 Ibid., s. 51.

ky *Ako máme žiť?* Preto je filozofia a práve filozofia určená ako ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, „starosť o dušu“. Filozofia je relevantná pre ψυχή, lebo vedenie ako jasnosť, ako konfrontácia s určitým, presným, čistým, určuje zodpovedajúcim spôsobom život a spôsob bytia človeka.⁶⁸

Platónsky charakter Patočkovho výkladu sókratovskej starosti je zrejmý z toho, akú úlohu v ňom zohráva geometria. Pre Patočku predstavuje geometria – rovnako ako pre Platóna – možnosť uchopenia etických otázok. Všetci vieme, že to, čo nás učí geometria, neplatí o viditeľných obrazoch, ale o ich idealizovaných, čistých tvaroch. Iba tieto čisté tvary sa dajú zachytiť – ich centrom je miera.⁶⁹ Napriek tomu používame v geometrii nákresy, „viditeľné obrazy“, pričom máme na mysli niečo, čo je od nich zásadne odlišné. Rozdiel medzi „čistým“ a „nečistým“ si často neuvedomujeme v bežnej praxi merania a váženia. Geometrické meranie je aktom našej mysle – jej činnosť závisí na ψυχή. Geometrizarovanie ukazuje, že naša ψυχή stojí (práve tak, ako v prípade, keď ide o odvahu alebo umiernenosť) na rozhraní medzi pravým a nepravým. Pri geometrizarovaní ide o poznanie a neznalosť, pri praktickej činnosti o ἀρετή (zdatnosť) a κακία (špatnosť).⁷⁰ Ψυχή závisí na svojich výkonnostiach, na svojej vlastnej činnosti. K jej možnosti patrí objavenie sféry čistého, lebo čisté je predmetom vedenia a vedenie nie je možné bez ψυχή. Ale jej čínom môže byť aj opak, t. j. strata a úpadok do oblasti neobmedzeného.⁷¹

Mohli by sme povedať spolu s Foucaultom, že Patočkovho chápanie sókratovskej starosti o dušu v prednáškach zo 70. rokov je značne platónske: „Starosť o seba“ je určená ako „starosť o dušu“, t. j. ako filozofický spôsob odhaľovania toho, akí sme. Starosť je miestom, z ktorého sa môže rozvinúť skúmanie vlastnej podstaty človeka, ktorou je ψυχή. Dialektika má význam sókratovského „starania sa o dušu pomocou rozhovoru“, ale zároveň je pôdou pravdivého určenia povahy duše – podobne ako geometria, ktorá je pôdou presného určenia okolitých vecí.

Patočka pripisuje sókratovskej dialektike platónsky význam tým, že ju poníma ako skúmanie, ktoré sa pri svojom posudzovaní opiera o nemenné

68 Patočka, J., *O duši u Platóna*, c.d., s. 59.

69 *Ibid.*, s. 60. Por. taktiež Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl II, c.d., s. 109: platónska filozofia preniká pomocou matematického zdôvodňovania k pravému bytiu.

70 Patočka, J., *O duši u Platóna*, c.d., s. 61.

71 *Ibid.*, s. 61. Ďalej Patočka pokračuje Platónovým výkladom duše, ktorá je neustále v pohybe a zároveň je tým, čo sa samo uvádza do pohybu (τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν); Platón, *Faidros* 245e7-8 (Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*, Tomus II, c.d., ad loc.); por. Patočka, J., *Počátky systematické psychologie*, c.d., s. 59. Náuka o duši ako samopohybe tvorí východisko Patočkovho existenciálneho výkladu Platónovej starosti o dušu. Bližšie pozri Karfík, F., *Jan Patočkas Deutung der Platonischen Bestimmung der Seele als Selbstbewegung*. *Listy filologické*, 116, 1993, č. 2, s. 128–168; Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši. Patočkovho pojetí duchovních základů Evropy*, c.d., s. 60–87.

skutočnosti, idey. Na jednej strane pripomína sókratovské určenie filozofie, ktoré vychádza z otázky *Ako máme žiť?* – filozofia je neustála starosť o dušu (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς). Na strane druhej dáva sókratovskej starosti platónsky význam, keď ju uchopuje ako snahu o relevantné vedenie pre ψυχή, ktoré zodpovedajúcim spôsobom určuje život a spôsob bytia človeka. K možnostiam ľudskej ψυχή patrí objavenie sféry čistého, ktoré je predmetom vedenia, ale aj jeho strata a úpadok. Záleží na nás, pre ktorú možnosť sa rozhodneme.

Môžeme teda povedať, že Patočka pristupuje k sókratovskej starosti z perspektívy platónskej gnozeológie a ontológie duše. Ale zároveň vidíme, že sa v nej presadzuje aj silný sókratovský prvok. Nazvime ho trebárs otvorenosťou, ktorá je v oveľa väčšej miere úsilím o hľadanie než nachádzaním pravdy. Otvorenosť pre pravdu má blízko k spôsobu, akým sa Patočka pokúšal uchopiť sókratovskú starosť v povojnových prednáškach o antickej filozofii, ktorých základným motívom je protiklad medzi životom bez skúmania a filozofickým spôsobom života. Ale môžeme ju zachytiť aj v prednáškach *Platón a Európa*.

Príkladom by mohli byť Patočkove úvodné slová, v ktorých hovorí o *tiesni*, o všeobecnom pociťte intelektuálov v neslobodnom, normalizačnom režime socialistického Československa. Filozofia nemá slúžiť na to, aby pomáhala človeku uniknúť na krátku chvíľu z tejto tiesne (to by bola „zábava pre staré dámy“). Filozofia má pomáhať v situácii, do ktorej sme postavení. Filozofia má byť vnútorným konaním.⁷²

Pre Patočku je pravda „vždycky výdobytek postupující kritiky toho, co se původně domníváme, kritiky našich mínění. Reflexe postupuje cestou mínění a jejich kritiky. K pravdě o své situaci se tedy nedostaneme jinak nežli cestou kritiky, kritickou reflexí. Reflektujeme-li tedy o své situaci, můžeme ji změnit, a to změnit v situaci prosvícenou, uvědoměnou, a ta prosvícená je na cestě k pravdě o situaci.“

Vyjasňovanie vlastnej situácie je činnosť, ktorá približuje Patočku k Sókratovi nielen v platónskom, či metafyzickom zmysle určenia ψυχή ako vlastnej podstaty človeka, ale aj vo význame, ktorý dáva sókratovskej starosti Foucault: ἐπιμέλεια je skúška seba samého, neustávajúca starosť o život, snaha o spravovanie života (βίος). Pre Patočku a jeho poslucháčov je takouto skúškou nesloboda, v ktorej sa pokúšajú o slobodné myslenie.

Foucaultova genealógia starosti o seba

„Starosť o seba“ (gr. ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, lat. *cura sui*; franc. *le souci de soi*, *le souci de soi-même*) tvorí hlavnú tému Foucaultovho kurzu *Hermeneutika subjektu*,

72 Patočka, J., *Platón a Evropa*, c.d., s. 149.

ktorý predniesol na Collège de France v školskom roku 1981–1982.⁷³ Kurz sa zaoberal vzťahom medzi subjektivitou a pravdou z novej perspektívy „praktík seba samého“.⁷⁴ Do centra pozornosti sa dostala oblasť pôsobenia na seba samého, ktorým sa subjekt usiluje vypracovať sám seba, premeniť sám seba a dostať sa do určitého modu bytia.⁷⁵

Na *Hermeneutiku subjektu* nadviazali dva ďalšie kurzy. V prednáškach *Le gouvernement de soi et des autres* (1982–1983) Foucault presunul pozornosť od spravovania seba samého (governmentality centrovanej okolo témy starosti o seba) ku spravovaniu druhých (governmentalite centrovanej okolo témy *parrhésie*).⁷⁶ Posledný prednáškový kurz, *Le courage de la vérité* (1983–1984), opäť spojil obidve témy, keď vo figúre sókratovsko-kynického mudrca predstavil človeka, ktorý odvážnym hovorením pravdy posilňuje potrebu neustálej starosti o seba. Práve v tomto kontexte číta Foucault Platónovho *Lachéta*.

Historické analýzy starosti v *Hermeneutike subjektu* sú ohraničené obdobím (5. st. pred Kr. – 5. st. po Kr.), ktoré nie je vymedzené ako „počiatok“ a „koniec“. Foucault sleduje koncept starosti naprieč dejinnými epochami, pričom hlavný záujem venuje „zlatému veku“ starosti o seba (1. – 2. stor. po Kr.). Zaradenie Sókrata na začiatok skúmania vychádza z jednoduchej skúsenosti, že pre neskorších filozofov (hlavne kynikov a stoikov) symbolizuje človeka, ktorý núti všetkých k starosti o seba a druhých. Sókratés nie je „vynálezcom“ starosti, ale jej „propagátorom“ na poli filosofie. Starosť o seba patrí k tradičným životným zásadám (niektoré vrstvy slobodných občanov ju považovali za sociálnu výsadu vlastného stavu). Filozofii v konečnom dôsledku len rozšírili zásadu starosti na všeobecný postoj k životu.⁷⁷ Takisto začiatok kresťanstva neznamená koniec grécko-rímskej starosti o seba, ale skôr jej pokračujúcu transformáciu.⁷⁸ Foucault nechce predložiť úplný dejinný príbeh starosti o seba – je presvedčený o tom, že niečo také nie je možné.

V Predslove k II. zväzku *Dejín sexuality* (1984) Foucault hovorí o vlastnom projekte ako o príspevku k dejinám hier pravdy a nepravdy, skrz ktorých sa

73 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*. Paris, Seuil 2001.

74 *Ibid.*, s. 3–4; Foucault, M., *Dits et écrits (1954–1988)*. Tome IV: 1980–1988. Paris, Gallimard 1994, s. 213–218. Foucault si kladie otázku, ako sa ustanovuje, upevňuje a vymedzuje vzťah medzi *parrhésiou* („odvahou povedať pravdu“) a *governmentalitou* („umením spravovania“) subjektu; por. Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 219–220.

75 Por. Foucault, M., *Technolgie seba samého*. In: Foucault, M., *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 188.

76 Por. Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au College de France, 1982–1983*. Paris, Gallimard–Seuil 2008, s. 1–40.

77 Por. Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 46–47, 475.

78 Por. Foucault, M., *Technolgie seba samého*, c.d., s. 206–214.

bytie dejinne ustanovuje ako skúsenosť a vďaka ktorým sa človek dostáva k myslieniu svojho vlastného bytia.⁷⁹ Cieľom projektu nie je hľadanie skrytého zmyslu alebo nejakej kontinuity v dejinách subjektivity, ale snaha sledovať rôzne spôsoby utvárania seba samého, ktoré spája úsilie človeka o spravovanie vlastného života.⁸⁰ Genealogické skúmanie praktík seba samého nám umožňuje pohybovať sa v antickej aj ranokresťanskej tradícii myslenia, ba dokonca môžeme urobiť odbočku k Descartovi alebo Kantovi.⁸¹ Foucault viackrát povedal, že jeho výlet do antiky nie je samoučelný – rád by sa vrátil k otázke, aké je postavenie etického subjektu v súčasnom myslení.⁸²

Grécky pojem ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ zahŕňa niekoľko dôležitých tém: 1) posudzovanie vecí, spôsob správania, záväzok konania, vzťah k sebe a k druhým, vzťah k svetu; 2) ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ je určitá forma pozornosti voči sebe samému (μελέτη má význam „cvičenia“ aj „meditácie“); 3) ἐπιμέλεια označuje množstvo činností, ktoré vykonáva subjekt na sebe samom, je za nich zodpovedný – vďaka nim mení, očisťuje, transfiguruje sám seba. Všetky tieto činnosti (techniky meditácie, memorizácia minulosti, spytovanie svedomia atď.) majú dlhú históriu v západnej kultúre.⁸³

Sókratés chápe starosť o seba ako celoživotnú snahu o sebaútváranie, aj keď o nej hovorí najmä v súvislosti s výchovou mladých mužov túžiacich po politickej kariére. Počas helenizmu nadobudne ἐπιμέλεια význam všeobecného a bezpodmienečného princípu života, ktorý zasahuje celú bytosť.⁸⁴ Charakteristickým znakom sókratovsko-platónskej starosti je dialogický charakter skúmania – ten spája starosť o seba so starosťou o druhých a zároveň slúži ostatným ako protreptické povzbudenie. Foucault pripomína Platónovu *Obranu* 29d-e, kde sa Sókratés prihovára k svojim sudcom ako majster ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ: to on neustále bdie nad aténskymi občanmi a núti ich zaoberať sa sebou samými.⁸⁵ Robí tak na príkaz boha, bez nároku na odmenu a v prospech celej obce. Tým sa stáva starosť o seba niečím viac než len zásadou – je sústavnou praxou.

Programovým uvedením do životného princípu starosti o seba je Platónov *Alkibiadés I*.⁸⁶ Použitie spojenie τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι („staráť sa o seba“;

79 Foucault, M., *Užívání slasti*. Přel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 13.

80 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 173, 241.

81 Por. Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, c.d., s. 3–40.

82 Por. Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 11–12; Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, c.d., s. 3 atď.

83 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 12–13.

84 *Ibid.*, s. 237–238.

85 *Ibid.*, s. 7–8.

86 *Ibid.*, s. 35–80, 475–476.

Alkibiadés I 127e9) vyjadruje cielavedomú systematickú prax. Rozprava sa sústreďuje na dve otázky: Čo je to „ja sám“, ktorému treba venovať starosť? V čom spočíva táto starosť o seba samého? Sókratés ukazuje, že sa musíme starať o svoju dušu, lebo „ja sám“ sa nedá redukovať na telo, nástroj, ani majetok. Starosť sa však týka duše uchopenej ako princíp činnosti, ako prie-sečník viacerých vzťahov (k sebe, k druhým), a nie ako nejakej nadčasovej substancie.⁸⁷

Pôvodná sókratovská starosť o dušu, snaha o sebautváranie, ktorá je v *Alkibiadovi* podmienkou politickej starosti, sa počas helenizmu transformuje do všeobecnej témy, ktorú prijímajú za svoju epikúrovci, kynici, stoici, pythagorovci, novoplatonici.⁸⁸ Znakom tejto transformácie je ústup od dialogického charakteru skúmania – namiesto protreptických textov začnú prevládať texty preskriptívne. Nové chápanie starosti znamená rozšírenie jej významu z politickej oblasti na celok života (ἥθος).⁸⁹ Zatiaľ čo Sókratés v *Alkibiadovi* zameral svoju starosť na mladíkov vstupujúcich do politického života, Epikúros už hovorí, že sa musíme starať o seba počas celého života.⁹⁰ Starosť (ἐπιμέλεια) sa stane samostatnou súčasťou antických problematizácií života a rozvinie sa do „kultúry seba samého“ – praktiky seba samého nadobudnú systematickejšie podoby, starosť o seba sa stane samostatnou témou etiky, zmení sa vzťah medzi asketizmom a pravdou.⁹¹ Starosť o seba sa začne interpretovať terminológiou „umenia života“ (τέχνη τοῦ βίου).⁹² Platónov pedagogický model starosti (zviazaný s dialektickou štruktúrou) nahradí lekársky model – starosť o seba sa začne ponímať ako trvalá lekárska činnosť a človek sa začne chápať ako lekár seba samého (lekár svojej duše).

Perspektíva praktík seba samého umožnila Foucaultovi nový prístup k etike centrovanej okolo témy starosti. Jej imperatív znie: „Zaoberaj sa sebou samým!“, „Staraj sa o seba samého!“ Záujem o seba samého, práca na vlastnom ja, snaha ovládnuť, spravovať svoj život, tvorí jednu z hlavných oblastí morálnej reflexie od Sókrata až po rímskych stoikov a niektorých cirkevných otcov.⁹³ Foucault sa pokúša zistiť, kedy sa stal tento záujem podozrivým a začal sa posudzovať ako prejav sebalásky, morálneho egoizmu. Do značnej miery k tomu prispelo rané kresťanstvo so svojou ideou sebaobetovania, ale príčiny zmeny významu praktík seba samého sú zložitejšie. Aj v kresťanstve prežili niektoré pohanské praxe a stali sa dôležitou súčasťou osobnej snahy o spásu.

87 Ibid., s. 56; Foucault, M., *Technológie seba samého*, c.d., s. 192–198.

88 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 39.

89 Foucault, M., *Technológie seba samého*, c.d., s. 192–199, 202.

90 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 83.

91 Ibid.

92 Ibid., s. 197.

93 Foucault medzi nich zaraďuje Methodia z Olympu, Basila z Ceasareie alebo Gregora z Nysy.

Ovládnutie vlastných túžob bolo rovnako dôležité pre gréckych filozofov aj pre prvých kresťanov, sebaovládanie sa však spájalo s inými cieľmi. Pre Grékov a Rimanov bol cieľom boj s tým, čo by nás mohlo premôcť – sebaaprekonávanie. Pre kresťanov to bola neúprosná vojna so silami a mocnosťami, ktoré by nás mohli odvrátiť od spásy – sebaodriekanie.

Foucault prisudzuje antickej kultúre seba samého značnú autonómiu oproti kresťanským formám vzťahu k sebe, ktoré sa spájajú s pastierskou mocou, alebo neskorším pedagogickým, lekárskeým a náboženským inštitúciám – tie na jednej strane preberú praktiky seba samého do svojich systémov, no zároveň ich spoja s vlastnými formami vedenia a moci, čo spôsobí zmenu ich povahy, resp. oslabenie ich účinku.⁹⁴ Autonómny charakter starovekej kultúry seba samého by sme nemali chápať v tom zmysle, že nejaké „počiatkové“ podoby praktík seba samého sa v neskorších kultúrach pod vplyvom mocenských vzťahov a nových foriem vedenia transformovali, či dokonca zanikli. Foucault odkazuje na svoje predošlé skúmania, keď hovorí, že mocenské vzťahy samy osebe nie sú niečo zlé. Moc môže pôsobiť rôzne – súčasťou mocenských, či presnejšie strategických hier, ktorými sa jedni snažia pôsobiť na konanie druhých, sme vždy aj my sami. Našou úlohou nie je hľadať „počiatkové formy“, ku ktorým by sme sa mohli vrátiť, ale pochopiť pohyb, ktorý viedol k tomu, že praktiky seba samého sa zmenili. A položiť si otázku, ako sa zmenila starosť o seba, resp. čo ešte znamená pre nás.⁹⁵ Ak chceme porozumieť spôsobom vytvárania vzťahu k vlastnému ja, potrebujeme vedieť, čo ho umožňuje, podmieňuje, vyvoláva alebo naopak potláča.

Starosť o dušu vs. starosť o seba

Naznačili sme možné paralely medzi Foucaultovým chápaním sókratovskej starosti o seba ako „skúšky“ a Patočkovým konceptom starosti o dušu ako hľadaním hlbšieho zmyslu, ktoré sa stáva v dobe neslobody a neprítomnosti zmyslu takisto skúškou seba samého. Naznačené paralely by však nemali viesť k tomu, že si prestaneme všimáť zásadné rozdiely medzi Foucaultovým a Patočkovým prístupom k dejinám.

Predovšetkým, Foucault nehľadá dejinnú kontinuitu filozofickej snahy o život založený na rozumovom nahliadnutí. Aj keď pristúpime k analýze sókratovskej starosti z perspektívy „dejín prítomnosti“, nebudeme v nej hľa-

94 Por. Foucault, M., *Technológie seba samého*, c.d., s. 214.

95 Kultúra seba samého má historický význam aj pre moderné chápanie toho, čo znamená byť subjektom; por. Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 9.

dať nejakú skrytú „ideu“, ktorá by pre nás mala aktuálny význam.⁹⁶ Priečilo by sa to Foucaultovmu poňatiu historickej práce, ktorú nazýval v rôznych obdobiach svojho života archeológia, genealógia, či problematizácia. Klásť si otázku, čím sme v tejto prítomnej chvíli, neznamená odhaliť, ale odmietnuť to, čo sme.⁹⁷

Foucault odmieta možnosť hľadať kontinuitu medzi gréckou starosťou o seba a modernými koncepciami sebaútvárania (*Selbstbildung*), aj keď majú podobné ciele: snahu o individuálnu etiku a konštitúciu etického subjektu.⁹⁸ Na druhej strane však môžeme vidieť, že všetky Foucaultove „histórie“ sprevádza silné presvedčenie, že historická práca má zmysel iba vtedy, keď sa vďaka nej môžeme zmeniť.⁹⁹ Z tohto uhlu by sme sa mohli dívať aj na Foucaultove analýzy antickej etiky ako na prácu, ktorá mu pomohla zmeniť seba samého. Paul Veyne hovorí o zvláštnej podobe askézy, ktorá sprevádzala Foucaultove písanie o antickej etike – písanie sa preňho stalo prácou na sebe samom, sebaštylizáciou.¹⁰⁰ Zdá sa, že problematizácie starosti o seba mali pre Foucaulta zásadný význam, aj keď odlišný od toho, aký mohli mať pre jeho starovekých alebo kresťanských predchodcov.

Genealogické skúmanie starosti ukázalo, že v našej kultúre má starosť o seba iný význam, ako mala v staroveku alebo ranom stredoveku. Dnes napríklad pozorujeme stále väčší tlak na to, aby sme hľadali seba samých, aby sme sa oslobodzovali, aby sme sa stali tým, čím sme. No zároveň pociťujeme, že týmto heslám chýba akýkoľvek význam. Výsledkom absencie významu je naša neschopnosť vytvoriť účinnú etiku subjektu, aj keď je táto úloha podľa Foucaulta naliehavá a politicky nevyhnutná – žiadny odpor voči politike nie je možný bez vzťahu subjektu k sebe samému.¹⁰¹

Medzi starovekým a moderným chápaním subjektivity spočíva zásadná heterogenita, ktorá nás varuje pred retrospektívnymi projekciami. Genea-

96 Foucault hovorí o „dejínach prítomnosti“ v súvislosti s písaním dejín, ktoré chcú vyjadriť minulosť pojmami prítomnosti; por. Foucault, M., *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 35. Dejiny prítomnosti sa nesnažia uchopiť zmysel minulosti, nepokúšajú sa získať úplný obraz o minulosti, nehľadajú skrytý zmysel dejín. Ich zámerom je diagnóza súčasnej situácie – v tomto ohľade nasleduje Foucault Kanta, ktorý je preňho zloovým mysliteľom moderny, lebo sám seba považuje za neoddeliteľnú súčasť reflektovanej prítomnosti; por. Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, c.d., s. 3–40.

97 Por. Foucault, M., *Subjekt a moc*. In: Foucault, M., *Myšliení vnějšku*. Přel. S. Poláček. Praha, Herrmann & synové 1996, s. 208.

98 Etika sa dnes môže utvárať už iba ako osobná a reflektovaná prax slobody. Por. Foucault, M., *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*. In: Foucault, M., *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram, s. 135. Por. taktiež Foucault, M., *Návrat morálky*. In: *Za zrkadlom moderny*. Ed. E. Gál – M. Marcelli. Bratislava, Archa 1991, s. 53–64.

99 Foucault, M., *Starosť o pravdu*. In: Foucault, M., *Moc, subjekt a sexualita*, c.d., s. 108.

100 Veyne, P., *Le dernier Foucault et sa morale. Critique*, 1986, Nr. 471/472, s. 933–941.

101 Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, c.d., s. 241.

logický pohľad na vzťah medzi subjektivitou a pravdou ukazuje, že v histórii došlo k pomalej a dlhšej transformácii toho, čo nazýva Foucault „dispozitívom subjektivity“: V modernej kultúre stoja na prvom mieste také problémy ako „poslušnosť voči zákonom“ alebo „vedomie subjektu o sebe samom“. V antike boli dôležitejšie iné otázky – „duchovnosť vedenia“ a „prax pravdy“. Poznanie malo hodnotu len vo vzťahu k duchovnej transformácii subjektu.¹⁰² Práve z tejto perspektívy by sme mali pristupovať ku gréckemu chápaniu askézy.¹⁰³ Očisťovacie rituály, asketické cvičenia, zmeny spôsobu existencie patrili k tomu, čo musí subjekt vykonať na sebe samom, ak chce získať prístup k pravde.¹⁰⁴ Pre moderné myslenie je príznačná opačná tendencia: stať sa subjektom stačí na to, aby sme získali prístup k pravde. Subjekt nemusí urobiť prácu na sebe samom, ak chce dospieť k pravde. Takisto pravda má hodnotu, ktorá je nezávislá od toho, čo vykonal subjekt pre jej získanie.

V dejinách často narážame na heterogenitu, zlomy a diskontinuity, ktoré nás varujú pred transcendentálnym chápaním dejín.¹⁰⁵ Foucault odmieta metafyziku, ktorá by hľadala formálne štruktúry s univerzálnou platnosťou. Proti univerzalizmu stavia náhodnosť a individualizmus, keď skúma historické udalosti, ktoré nás viedli k ustanoveniu a pochopeniu nás samých ako subjektov nášho konania, myslenia a hovorenia. Historicko-kritická práca má byť svojím zameraním genealogická a svojou metódou archeologická.¹⁰⁶ Archeologická preto, lebo pracuje s príkladmi diskurzov, ktoré vyjadrujú to, čo si myslíme, konáme a hovoríme, ako s historickými udalosťami. Genealogická preto, lebo rozoznáva v náhodnosti, ktorá z nás robí to, čo sme, možnosť nekonať, nemyslieť a nebyť naďalej tak, ako sme konali, mysleli a boli.¹⁰⁷ Fou-

102 Ibid., s. 221–228.

103 Ibid., s. 304–305.

104 Ibid., s. 16.

105 Por. Flynn, T. R., Foucault's Mapping of History. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Ed. G. Gutting. Cambridge, Cambridge University Press 1994, s. 28–46; Marcelli, M., Foucault ako historik. *Filozofia*, 71, 2016, s. 1–13.

106 Foucault, M., What is Enlightenment? In: Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. London, Penguin Books 1984, s. 46.

107 „Archeológia“ a „genealógia“ predstavujú dva typy historickej práce – neskorý Foucault sa pokúsil zahrnúť obidva prístupy k dejinám do „problematizácie“, ktorá dáva diskurzívne a nediskurzívne praktiky do vzťahu s hrami pravdy a nepravdy. V jednom rozhovore charakterizuje problematizáciu ako „súbor diskurzívnych a nediskurzívnych praxí, ktorý niečo vloží do hry pravdy a nepravdy a konštituuje to ako objekt myslenia (či už vo forme morálnej reflexie, alebo vo forme vedeckého poznania či politickej analýzy atď.)“; Foucault, M., Starosť o pravdu, c.d., s. 110. V *Hermeneutike subjektu* sa problematizuje vzťah k sebe samému – Foucault sa pýta, ako jednotlivec ustanovuje sám seba ako subjekt (sexuality, politiky, etiky atď.) – inými slovami, sústreďuje sa na to, akú hru pravdy hrá človek, ktorý sa chce stať etickým subjektom.

caultovým zámerom nie je vypracovať históriu antickej starosti o seba, ale genealógiu moderného subjektu – historickú ontológiu nás samých.¹⁰⁸

Patočkovo chápanie dejín je iné, v mnohých ohľadoch protikladné Foucaultovmu. Patočka pristupuje k štúdiu histórie z perspektívy „filosofie dejín“. Ale tú chce vybudovať na fenoménoch a ich výkladoch. Inými slovami, nechce rozvíjať filosofické interpretácie, ktoré by boli abstraktnou teóriou dejinného poznania alebo špekulatívnou konštrukciou dejinného procesu. Nechce ani hľadať „základné zákony dejinného procesu“ ako Comte alebo Marx. Všetky tieto prístupy sa podľa neho priečia samotnej povahe dejín. To však neznamená, že dejiny nemajú vlastný zmysel.

Patočka vychádza z určenia človeka, ktorý oproti iným živočíchom prekračuje svoju fakticitu – je zainteresovaný na vlastnom bytí a v tomto zvláštnom, metafyzickom zmysle sa stáva dejinnou bytostou. Človek sa vo svojej slobode otvára možnostiam, ktoré sa mu ukazujú. Ale to, čo sa mu ukazuje, je výsledkom rozvrhov možností iných ľudí, ktorí žili pred ním. Minulosť tak vstupuje do našej prítomnosti, do našich rozhodnutí a nakoniec aj do spôsobov, akým sa nám zjavuje svet.¹⁰⁹

Európska civilizácia nesie v sebe svoj vlastný zmysel (*Sinngestalt*), preto je hľadanie zmyslu činnosť, ktorá je bytostne vlastná európskej duchovnosti. Patočka sa pokúša uchopiť vzostup a pád Európy z hľadiska jednej základnej myšlienky – radikálnej reflexie, ktorá bola ustanovená Sókratom, Platónom a Aristotelom a odvtedy bojuje proti nereflektovanej skúsenosti. Tento proces určuje vnútorný aj vonkajší osud Európy.¹¹⁰

Patočka sa intenzívne zaoberal charakterom súčasnej Európy v 70. rokoch, keď si podľa vzoru Husserla kládol otázku, čo sa udialo s európskou tradíciou v priebehu dejín, ktoré dospeli až na prah doby poeurópskej? Pokus o súhrny pohľad na Európu z hľadiska filosofie dejín predstavujú „Kacírske eseje“ z r. 1975. Európske dejiny začínajú platónsko-sókratovskou starosťou o dušu, ktorú Patočka spája s filosofickým úsilím o život v pravde, ale dáva jej aj širší význam *metanoie*, premeny myslenia, ktorá je určujúcim momentom celej európskej kultúry: „Starosť o duši znamená: pravda není jednou provždy dána ani není záležitost pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, nýbrž celoživotní zkoumavá, sebekontrolující, sebesjednocující myšlenkově-životní praxe.“¹¹¹

108 Foucault, M., About the Beginning of the Hermeneutics of Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 21, 1993, No. 2, s. 201–202.

109 Patočka, J., O počátku dějin. Z něm. rukopisu přel. K. Novotný. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl III, c.d., s. 234–235.

110 Patočka, J., Evropa a její dědictví. Z něm. rukopisu přel. K. Novotný. In: Patočka, J., *Péče o duši*. Díl III, c.d., s. 241.

111 Patočka, J., Kacířské eseje o filosofii dějin, c.d., s. 87.

K pravde by sme mali pristupovať ako k celoživotnému úsiliu človeka o nahliadnutie skutočnosti – a v tomto zmysle ju musíme pochopiť ako neustálu prácu na sebe. Oproti Foucaultovmu konceptu starosti o seba má takáto prax inú podobu: Patočka spája pravdu s intelektuálnou činnosťou, kritickým myslením, ktoré si uvedomuje vlastnú činnosť a dospieva k jednote so sebou samým.

Starosť o dušu znamená vnútornú premenu, zmenu myslenia, ktorú vedie pravda: „Starosť o duši je zralým plodom reflexe. Je jasným výrazom nahlédnutí, že byť ve svete vedomě a vzťahovať sa ke svetu jako něčemu skutečnému znamená pro člověka radikálně, od základu změnit celé porozumění bytí a sobě samému a řídit se přitom měrou, kterou dává samotná jsoucí pravda“¹¹²

Európu vytvorila starosť o dušu, starosť *byť* – hovorí Patočka vo štvrtej kacírskkej eseji.¹¹³ Až v 16. storočí nastáva obrat, keď sa dostáva k slovu starosť o vonkajší svet, o jeho ovládnutie, starosť *mať*.¹¹⁴ Starosť o dušu je postupne vytlačená novou ideou vedenia a poznania, ktorú formuluje Francis Bacon slovami „vedenie je moc“, alebo René Descartes požiadavkou, aby sa príroda stala majetkom človeka.

Pre Patočku sú európske dejiny procesom uskutočňovania starosti o dušu, v ktorej sa konštituuje základný vzťah človeka k sebe samému a k svetu, v ktorom žije. Tým dáva sókratovskú starosť o dušu do kontextu vlastného chápania fenomenológie ako terapie. V prepojení starovekého konceptu starosti s moderným projektom fenomenológie by sme mohli vidieť sókratovský motív terapeutickej úlohy starosti, ktorý prekračuje rámec metafyzického, či gnozeologického určenia duše.

Patočka nachádza úzku súvislosť medzi Sókratovou činnosťou a vlastným existenciálnym chápaním filozofie ako hľadanim hlbšieho životného zmyslu.¹¹⁵ Podobne ako jeho Sókratés vychádza zo skúsenosti straty zmyslu, ktorá je podmienkou hľadania hlbšieho zmyslu: „Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence. Stálé otrásání naivního povědomí

112 Patočka, J., *Evropa a její dědictví*, c.d., s. 246.

113 Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 88.

114 Patočka pracuje s protikladom medzi (sókratovskou) starosťou o to, čo sme, a (prótagorovskou) starosťou o to, čo máme, už vo svojich povojnových prednáškach; por. Patočka, J., *Platón*, c.d., s. 133–134.

115 Ludger Hagedorn (Dvacáté století: historie válek a válka jako historie. In: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Ed. V. Leško – R. Stojka. Košice, FF UPJŠ 2015, s. 601) poznamenáva, že Patočka v *Kacířských esejach* spája dve hlavné životné témy – *povolanie fenomenológie* ako filozofického, politického a historického hnutia a *fenomenológiu povolania* s dôrazom na existenciálny význam filozofie ako činnosti vedúcej k *metanoii*, k prelomeniu hlbšieho životného zmyslu.

smysluplnosti je novým spôsobom smyslu, objavením jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucná vcelku.¹¹⁶

Nový projekt fenomenológie spočíva v hľadaní zmyslu v dobe jeho vyprázdnenosti – preto je Patočkova fenomenológia úzko spätá s *metanoiou*, zmenou myslenia. Takto uchopená fenomenológia nie je iba radikálnou reflexiou skutočnosti, ale spôsobom života, ktorý hľadá podobne ako antická starosť o dušu, či starosť o seba hlbší životný zmysel v prítomnom svete.

Patočkove výklady starosti o dušu a Foucaultove analýzy starosti o seba sa v mnohých ohľadoch líšia, čo vyplýva z ich rozdielných prístupov k dejinám. Obidvaja nás však svojou prácou upozorňujú na dôležitosť myšlienky starosti v západnej tradícii myslenia.¹¹⁷ Patočka tým, že sa pokúša o nadviazanie na sókratovsko-platónsku starosť o dušu v dobe straty životného zmyslu. Foucault tým, že si kladie otázku na to, čím sa odlišujú naše spôsoby vytvárania vzťahu k sebe samému od tých, ktoré vytvorila sókratovská tradícia myslenia.

Patočka a Foucault nie sú historici v tradičnom zmysle. Obidvaja sú predovšetkým súčasnými mysliteľmi, ktorí premýšľajú o histórii z prítomnej situácie a uvedomujú si svoju pozíciu ako kritickú. Aj keď dávajú vlastným výkladom antickej starosti rozdielne významy, hlásia sa k spoločnému chápaniu filozofie ako spôsobu života. Práve v tomto prístupe k filozofii sa prejavuje ich záujem o sókratovskú starosť.

SUMMARY

Patočka and Foucault: Care for the Soul and Care for the Self

The article deals with two influential interpretations of the Greek approach to care (*epimeleia*) in the work of Jan Patočka and Michel Foucault. At first sight, it seems that Foucault's concept of care for the self (*epimeleia heautū*) is in opposition to Patočka's concept of care for the soul (*epimeleia tēs psychēs*). However, on a closer reading we find that both accounts arrive at the same conclusion. We can see this, for example, in the interpretation of Plato's dialogue *Laches* which both authors put into the context of the way of life. In the following part of the article attention is paid to the development of Patočka's understanding of care for the soul, and his approach to the philosophy of history. It is shown that Foucault's approach to history is in many ways in opposition to Patočka's. However, in spite of the different approaches to history, both authors problematize Greek care as an important theme of western culture and,

116 Patočka, J., Kacířské eseje o filosofii dějin, c.d., s. 68–69.

117 Foucault sa len zriedkavo vyjadruje o vlastnej filozofickej pozícii. Robí tak napr. v prednáške z 5. januára 1983: svoju pozíciu dáva do vzťahu s líniou filozofov ako Hegel, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Weber, ktorí považujú filozofiu za kritiku prítomnosti – za kritiku toho, čoho súčasťou sú aj oni sami; por. Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, c.d., s. 22.

against that background, they emphasise the therapeutic task of contemporary philosophy.

Keywords: Jan Patočka, care for the soul, Michel Foucault, care for the self, Plato's dialogue „Laches“, philosophy as a way of life.

ZUSAMMENFASSUNG

Patočka und Foucault: Sorgen für die Seele und Sorgen für sich selbst

Der Artikel befasst sich mit zwei einflussreichen Interpretationen des griechischen Denkansatzes zur Sorge (*epimeleia*) in den Werken Jan Patočkas und Michel Foucaults. Auf den ersten Blick scheint es, als stünde Foucaults Konzept des Sorgens für sich selbst (*epimleia heautū*) im Gegensatz zu Patočkas Konzept des Sorgens für die Seele (*epimeleia tēs psychēs*). Bei aufmerksamerem Lesen stellen wir jedoch fest, dass beide Auslegungen zu ähnlichen Schlüssen führen. Zu sehen ist dies beispielsweise an der Interpretation von Platons Dialog *Laches*, der von beiden Autoren in einen Zusammenhang mit der Frage des Lebensstils gebracht wird. Im weiteren Abschnitt befasst sich der Artikel mit der Entwicklung von Patočkas Auffassung des Sorgens für die Seele und seinem Ansatz zur Geschichtsphilosophie. Dabei zeigt sich, dass Foucaults Denkansatz zur Geschichte in vielerlei hinsicht dem von Patočka entgegensteht. Trotz unterschiedlicher Standpunkte zur Geschichte problematisieren beide Autoren aber die griechische *epimeleia* als wichtiges Thema der westlichen Kultur und unterstreichen vor diesem Hintergrund die therapeutische Aufgabe der heutigen Philosophie.

Schlüsselwörter: Jan Patočka, Sorgen für die Seele, Michel Foucault, Sorgen für sich selbst, Platons Dialog „Laches“, Philosophie als Lebensstil