

stituuje bod problematizace a specifický výtvar myšlení.

Je zřejmé, jak daleko jsme se ocitli od analýzy ve smyslu dekonstrukce (jakákoli záměna mezi těmito dvěma metodami by byla pošetilá). Je to naopak otázka vývoje kritické analýzy, kde se člověk pokouší sledovat, jak jsou tato odlišná řešení problému konstruována; ale také jak tato různá řešení vyplývají ze specifických forem problematizace. Takže se potom zdá, že jakési nové řešení, které by mohlo být připojeno k ostatním, by vyrůstalo z obvyklé problematizace, modifikované pouze několika postuláty nebo principy, na nichž někdo zakládá odpovědi, které dává. Práce filosofické a historické reflexe se navrátí na pole myšlení pouze pod podmínkou, že pochopíme problematizaci nikoli jako přizpůsobení formám reprezentace, ale jako práci myšlení.

O GENEALOGII ETIKY

NÁSTIN POSTUPUJÍCÍHO DÍLA

— *První díl Dějin sexuality byl publikován v roce 1976, jeho pokračování se ale dosud neobjevilo. Myslíte si ještě, že pro pochopení toho, co jsme, je nejdůležitější porozumět sexualitě?*

— Musím se přiznat, že mnohem více než sexualita mě zajímají problémy, kladené technikami vztahu k sobě (*techniques de soi*), či věci z této kategorie... Sexualita, to je velmi monotónní!

— *Ani Řekové se, jak se zdá, o sexualitu příliš nezajímali.*

— Ne, sexualita je bezpochyby nezajímala tolik jako výživa a stravovací režim. Myslím si, že bude velmi zajímavé zkoumat, jak se postupně přecházelo od privilegování stravy, které bylo v Řecku něčím velmi rozšířeným, k zájmu o sexualitu. Ještě za raného křesťanství byla strava mnohem důležitější. Například v pravidlech řeholního života byla hlavní péče věnována především stravě. Posléze, během středověku, je patrná velice pomalá změna, ustavující mezi těmito dvěma problémy jistou rovnováhu... Po 17. století však zvítězila sexualita. U Françoise de Sales bude strava metaforou žádostivosti.

— *Přesto se druhý díl Dějin sexuality, Užívání slasti, zabývá, řečeno jednoduše, téměř výhradně sexualitou.*

— Ano. Jednou z mnoha příčin mých problémů s touto knihou bylo, že jsem nejprve napsal knihu o sexualitě, kterou jsem pak odložil stranou. Poté jsem napsal knihu o pojmu vlastního já a technikách vztahu k sobě, kde sexualita zmizela, a to mě, napotřetí, donutilo k napsání knihy, ve které jsem se pokusil rovnováhu mezi jedním a druhým udržet. Při studiu dějin sexuality mě zarazila relativní stálost restriktivních a prohibitivních kódů v čase: lidé nebyli o nic vynalézavější co se týče zákazů než co se týče rozkoší. Myslím si však, že zcela odlišný je způsob, kterým byly tyto zákazy integrovány do vztahu k vlastnímu já. Nevěřím, že by bylo možné, například v morální filosofii starověku, nalézt stopu něčeho, co by se dalo nazvat „normalizací“. Je tomu tak proto, že principiální zaměření, základní cíl, který tato morálka hledá, má estetickou povahu. Jednak byl tento druh morálky výhradně problémem osobní volby. Dále pak byl vyhrazen jen několika málo lidem; nešlo zde o nějaký vzor chování pro každého. Šlo o osobní volbu týkající se malé elity. Důvodem takového rozhodnutí byla vůle žít krásný život a zanechat ostatním vzpomínku krásné existence. Pod kontinuitou těchto témat a těchto předpisů se odehrály některé změny, které jsem se pokusil ozřejmit a které se týkají způsobů utváření morálního subjektu.

— *Takže těžiště vaší práce se posunulo od studia sexuality k těmto technikám vztahu k sobě?*

— Pokusil jsem se znovu zvážit celý svůj projekt z hlediska jedné **jednoduché otázky**: proč představuje **sexuální chování otázku morálky**, a to důležitou otázku morálky? Mnohé ze způsobů lidského chování jsou v naší společnosti předmětem morálky, mnohé jsou ustaveny jakožto „morální způsob chování“. Avšak ne vždy, a ne vždy stejným způsobem. Uváděl jsem tu stravu: kdysi důležitá oblast morálky je nyní hlavním předmětem hygieny (anebo přinejmenším tou flexí morálky, kterou hygiena je). Stejně tak si můžeme vzít jako příklad hospodaření, štedrost a plýtvání atd. Nebo zlost (která byla ve starověku tak důležitou oblastí morálního chování). Snažil jsem se tedy zkoumat, jak se sexuální aktivita ustavila jakožto „morální problém“, a to prostřednictvím takových technik vlastního já, které umožnily vládu nad rozkošemi a touhami.

— *Jak jste svou práci uspořádal?*

— Jeden svazek o problematizaci sexuální aktivity v myšlení klasického Řecka vzhledem k výživě, hospodaření a erotice, *Užívání slasti*; poté rozpracování stejných témat v době prvních dvou století císařství, *Péče o sebe*; pak problematizace sexuální aktivity v křesťanství 4.–5. století, *Doznání tělesnosti*.

— *A co přijde potom? Budou po dokončení těchto tří následovat nějaké další knihy o křesťanech?*

— Budu se zabývat sebou!... Napsal jsem koncept, první verzi knihy o sexuální morálce 16. století, kde jsou problémy technik vztahu k sobě, sebezkontinuita,

duchovní péče velmi důležité, a to jak v protestanské, tak v katolické církvi. Překvapuje mě, že v řecké etice se lidé zabývali svým morálním postojem, svou etikou, svými vztahy k sobě navzájem a k ostatním mnohem více než náboženskými problémy. Vezměme si tyto příklady: Co se stane po smrti? Co jsou to bohové? Zasahují do našich životů, nebo ne? To jsou problémy, které pro ně nejsou nikterak důležité a které nesouvisí přímo s morálkou a s morálním chováním. Dále — tato morálka se nevztahovala k žádnému sociálnímu a institucionálnímu, a více či méně ani k žádnému právnímu systému. Kupříkladu zákonů proti sexuálnímu excesům bylo velmi málo a nebyly ani příliš přísné. A nakonec — to oč jim šlo, jejich téma, bylo ustavení nějakého druhu morálky, která by byla estetikou existence.

Ptám se tedy, zda náš dnešní problém není jistým způsobem podobný, protože ani my už nevěříme, že morálka může být založena na víře; a nechceme právní systém, který by zasahoval do našeho morálního, osobního, intimního života. Současná liberalizační hnutí trpí tím, že nemohou najít žádné principy, na nichž by bylo možno založit vypracování nové morálky. Nějakou morálku potřebují, ale nacházejí jen tu, která je založena na údajném vědeckém poznání „já“, touhy, nevědomí apod.

— *Myslíte, že Řekové nabízejí nějakou atraktivní a přijatelnou alternativu?*

— Ne! Nehledám náhradní řešení; řešení nějakého problému nelze nalézt v řešení jiného problému, kla-

deného různými lidmi v jiné epoše. Nechci sepisovat dějiny řešení.

Domnívám se, že je třeba věnovat se problematizaci a neustálé problematizaci zproblematizovaného (reproblematizaci). Skryté či zjevné přijetí jedné formy problematizace a hledání řešení, které by tuto akceptovanou problematizaci nahradilo, blokuje myšlení. Má-li práce myšlení smysl — odlišný od toho, který spočívá v reformování institucí a jejich kódů — pak pouze potud, pokud se stále znovu vrací ke způsobu, jímž lidé problematizují svoje chování (své sexuální aktivity, praktiky trestů, přístup k bláznům atd.) Stává se, že lidé chápou tuto snahu o stálou problematizaci jako „anti-reformismus“, založený na pesimismu ve stylu výroku „nic se nezmění“. Všechno je ale naopak. Jde o oddanost principu, podle kterého je člověk myslící bytostí, a to i v činnostech zcela němých, a podle kterého myšlení neznamena uvěřit tomu, co myslíme, ani přijmout to, co děláme; nýbrž problematizovat to, čím my sami jsme. Práce myšlení nespočívá v odhalování zla, tajně přebývajícího ve všem existujícím, nýbrž v předvídání nebezpečí, které hrozí ve všem obvyklém, a ve stálé problematizaci všeho pevného. „Optimismus“ myšlení, chceme-li tohoto slova používat, je v poznání, že zlatý věk neexistuje.

— *Život Řeků asi nebyl zcela dokonalý; přece však se dosud zdá být lákavou alternativou ve srovnání s ustavičnou sebeanalýzou u křesťanů.*

— Řecká morálka byla spjata se striktně patriarchální

otrokářskou společností, v níž byly ženy „utlačovány“, v níž neměla jejich rozkoš žádnou váhu a v níž byl jejich sexuální život určen pouze jejich závislostí na otci, na poručníkově, na manželovi.

— *Takže ženy byly ovládány, ale homosexuální láska byla lépe integrována než dnes?*

— Mohlo by se zdát. Díky tomu, že v řecké kultuře existuje důležitá a rozsáhlá literatura o lásce k chlapcům, někteří historici říkají: „Je prokázáno, že milovali chlapce.“ Já ale tvrdím, že právě tato literatura dokazuje, že láska k chlapcům pro ně znamenala problém. Kdyby tomu tak totiž nebylo, mluvili by o ní ve starověkém Řecku stejným způsobem, jako o lásce mezi mužem a ženou. Tímto problémem byl fakt, který nebylo možné přijmout — mladík, jenž se měl stát svobodným občanem, byl ovládán a využíván jako objekt rozkoše někoho jiného. Žena, otrok, ti mohli být pasivní: taková byla jejich přirozenost, jejich statut. Všechny tyto reflexe, tato filosofie o lásce k chlapcům, všechny tyto praktiky „kruhu ctitelů“, které Řekové v této věci rozvíjeli, dokazují pouze tolik, že ve skutečnosti nebyli schopni začlenit tuto praxi do příslušné společenské role. Plútarchův *Erotikos* ukazuje, že Řekové sami si nebyli schopni představit nějakou vzájemnou rozkoš mezi chlapcem a mužem. Když se Plútarchos zmiňuje o tom, že láska k chlapcům je problematická, není to proto, že by mohla být proti přirozenosti, nic v tomto smyslu. Říká: „Není možné, aby mezi chlapcem a mužem existovala nějaká vzájemnost ve fyzických vztazích.“

— *A tady je velmi zajímavý moment přátelství. Myslím, že jste se o tomto velmi důležitém aspektu řecké kultury, o němž hovoří Aristotelés, ještě nezmiňoval. Přátelství je v klasické literatuře věcí setkání, místem vzájemného uznání. Tradicí není považováno za nejvyšší ctnost, ale čteme-li Aristotela a Cicerona, mohli bychom si všimnout, že se touto nejvyšší ctností stává, protože je stále a přetrvává, protože je nezajímavé, nedá se koupit na požádání, nepopírá užitek a radost ze světa, i když hledá něco jiného.*

— Je velmi důležité, že když se Řekové pokoušeli spojit lásku k chlapcům a přátelství, byli nuceni vyhnout se otázce sexuálních vztahů. Přátelství je vzájemné, sexuální vztahy vzájemné nejsou: v sexuálních vztazích můžete buď penetrovat, nebo být penetrován. S tím, co jste řekl o přátelství, naprosto souhlasím, podle mého názoru to ale potvrzuje, co jsem řekl o řecké sexuální etice: pokud máte přátelství, je těžké mít sexuální vztahy. Pro Platóna, v dialogu *Faidros*, existuje vzájemnost fyzické touhy, ale jejím následkem je dvojí rezignace. U Xenofóna Sókratés říká, že vztah mezi mužem a chlapcem je jasný — chlapec je pouhým divákem mužovy rozkoše. Podle toho, jak se Řekové o této lásce k chlapcům zmiňují, lze tvrdit, že na chlapcovu rozkoš nebyl brán zřetel. Či jinak — cítit nějakou fyzickou rozkoš ve vztahu k muži bylo pro chlapce potupné.

— *Ne-vzájemnost byla pro Řeky zřejmě skutečným problémem, přece však, jak se zdá, nikoliv neřešitelným. Proč musí být sexualita mužskou záležitostí?*

Proč by nemohl být brán ohled i na rozkoš ženy či chlapce, bez nějaké velké změny celého systému? Není nakonec problém v tom, že pokud by se zavedl pojem rozkoše druhého, celý hierarchický a etický systém by hrozil zhroucením?

— Přesně tak. Řecká etika rozkoše je svázána s mužskou společností, s asymetrií, s vyloučením druhého, s posedlostí penetrací a s hrozbou toho, že člověk bude připraven o vlastní energii atd. Nevypadá to všechno příliš přitažlivě.

— *Dobrá, uznáme-li, že sexuální vztahy nebyly u Řeků reciproční a byly zdrojem problémů, pak tu přinejmenším zůstává rozkoš sama jako, zdá se, neproblematická.*

— Snažím se ukázat, že existuje sílící napětí mezi rozkoší a zdravím. Představa, že sex s sebou nese i nebezpečí, je ve 2. století n.l. mnohem silnější než ve 4. století př.n.l. Bylo by myslím možné ukázat, že už Hippokratés posuzoval sexuální akt jako něco, co s sebou nese i jisté nebezpečí, a domníval se, že je třeba velké dávky opatrnosti, nesouložit neustále, nýbrž pouze v určitém období apod. V prvním a druhém století však byl sexuální akt lékařem posuzován jako mnohem nebezpečnější. A hlavní změna je, domnívám se, asi tato: ve 4. století př.n.l. znamená sexuální akt *aktivitu*, kdežto pro křesťany znamená *pasivitu*. U Augustina existuje velmi zajímavá a velmi charakteristická analýza o problému erekce. Pro Řeky ve 4. století byla erekce znakem aktivity, důležité aktivity. Ale

po nich, u Augustina a křesťanů, nebyla erekce ničím spontánním, nýbrž znakem pasivity — trestem za první hřích.

— *Přes turzení německých obdivovatelů Řecka tedy nebylo klasické Řecko zlatou dobou. Můžeme se od něho ale něčemu naučit?*

— Myslím, že v době, která není dobou naší, neexistuje žádná exemplární hodnota... Nic, k čemu bychom se mohli vrátit. Máme však před sebou etickou zkušenost, zahrnující velmi silné zvýraznění rozkoše a jejího užívání. Srovnáváme-li ji s naší dnešní zkušeností, kdy každý — filosof jako psychoanalytik — vysvětluje, že důležitá je touha a že rozkoš neznamená vůbec nic, můžeme si lámat hlavu nad tím, jestli toto oddělení nebylo historickou událostí, která postrádá jakoukoliv nutnost, a která není spjata s lidskou přirozeností či s nějakou antropologickou nutností.

— *Na to jste ale poukazoval už ve Vůli k vědění srovnáním naší sexuologické vědy s orientální ars erotica.*

— Jedním z mnoha bodů, ve kterých jsem nebyl dostatečně přesný, bylo i to, co jsem napsal o *ars erotica*. Měl jsem jako protiklad postavit *scientia sexualis*. Ale nepodařilo se mi být přesnější. Řekové a Římané neměli žádnou *ars erotica*, srovnatelnou s čínským (nebo přinejmenším nebylo v jejich kultuře ničím důležitým). Měli *techné tú biú*, v níž ekonomie rozkoše hrála velmi důležitou roli. V tomto „umění života“ (*art de vivre*) se tím hlavním záhy stala doved-

nost dokonalého sebeovládání. A křesťanská hermeneutika vlastního já vytvořila nové rozpracování této *techné*.

— *Co se ale, po všem co jsme řekli o ne-vzájemnosti a posedlosti zdravím, můžeme od této třetí možnosti naučit?*

— Na této myšlence *techné tú biú* mě zajímá několik věcí. Především to, že tato myšlenka, které jsme nyní trochu vzdáleni, myšlenka, že dílo, které máme vytvořit, není pouze, není principiálně nějakou věcí (předmět, text, budoucnost, vynález, instituce), kterou necháme za sebou, ale jednoduše náš život a my sami. Pro nás existuje umění a umělecké dílo pouze tehdy, pokud z něho cosi uniká smrtelnosti svého tvůrce. Ve starověku se *techné tú biú* vztahuje naopak na tu pomíjivou věc, kterou je život toho, kdo se mu věnuje jako svému dílu, i když v lepším případě za sebou zanechává jen stopu nebo znamení dobré pověsti. To, že život, protože je smrtelný, má být uměleckým dílem, je důležité téma.

Dále se mi zdá, že co se týče tohoto tématu *techné tú biú*, zaznamenal starověk jistý vývoj. Už Sókratés poznamenal, že toto umění musí být napřed ovládnuto péčí o sebe (*souci de soi*). Ale v dialogu *Alkibiadés* získá člověk, jestliže se „ujme péče o sebe sama“, možnost být dobrým občanem a schopným vládnout ostatním. Domnívám se, že péče o sebe se osamostatnila a nakonec se stala cílem sama o sobě. Seneca si přál stáří, aby se už konečně mohl zabývat sebou.

— *Jak Řekové zacházeli s problémem deviace?*

— V jejich sexuální etice nebyl důležitý rozdíl mezi těmi, kdo dávali přednost ženám, a těmi, kdo dávali přednost chlapcům, těmi, kdo provozují lásku jedním způsobem, a těmi, kdo tak činí způsobem jiným, nýbrž šlo o otázku kvantity a otázky aktivity či pasivity. Jsme otroky svých vášní, nebo jejich pány?

— *A co třeba člověk, který si poškodil přílišnou sexuální aktivitou své zdraví?*

— To je arogance, exces. Problémem není, co je deviantní a co normální, problémem je exces a sebeovládání.

— *Co s takovými lidmi dělali?*

— Považovali je za odporné, měli špatnou pověst.

— *A to se je nepokoušeli léčit nebo napravovat?*

— Měli cvičení, která sloužila k tomu, aby člověk získal vládu nad sebou samým. Podle Epiktéta se musel člověk stát schopným podívat se na pěknou dívku či hezkého chlapce bez záchvěvu touhy.

Sexuální střízlivost byla pro řeckou společnost znakem luxusu, filosofické vytříbenosti a byla nejčastěji záležitostí velmi kultivovaných lidí; hledali způsob, jako dodat životu mnohem více intenzity a mnohem více krásy. Něco podobného bychom mohli vidět i ve 20. století, kdy se lidé pokoušeli osvobodit od sexuálních zábran, které jim vnucovala společnost, aby tak získali bohatší a krásnější život. Gide by v Řecku byl filosofem střízlivosti.

— *Řekové byli zdrženliví ve jménu krásného života, a my dnes hledáme sebe sama s podporou psychologie.*

— Přesně tak. Myslím, že vůbec není nutné dávat do souvislosti etické problémy a vědecké poznání. Mezi kulturními vynálezy lidstva je pokladnice nápadů, technik, myšlenek, procedur apod., které sice nemohou být oživeny ve své přesné podobě, které však pomáhají vytvářet jakýsi úhel pohledu, použitelný velmi dobře jako nástroj pro analýzu a pro transformaci toho, co se dnes kolem nás děje.

Nemusíme volit mezi naším a řeckým světem. Protože je ale zřejmé, že některé zásadní principy naší etiky jsou v určitém ohledu spojeny s estetikou existence, může být podle mého názoru tento druh historické analýzy užitečný. Celá staletí jsme byli přesvědčováni o tom, že mezi naší etikou, naší osobní etikou, naším každodenním životem, a velkými politickými, sociálními a ekonomickými strukturami jsou analytické souvislosti; a že nemůžeme vůbec nic změnit, ve svém sexuálním nebo rodinném životě například, aniž bychom neohrozili naši ekonomiku či demokracii. Domnívám se, že je nutné, abychom se této ideje analytického a nutného spojení mezi etikou a ostatními sociálními, ekonomickými nebo politickými strukturami zbavili.

— *Jaký typ etiky ale můžeme dnes vypracovat, jestliže tvrdíme, že mezi etikou a ostatními strukturami není jiné než historické spojení, a nikoliv pouto nutnosti?*

— Zaráží mě, že v naší společnosti má umění mnohem více společného s předměty než s jedinci anebo s životem; a také to, že umění představuje specializovanou oblast, oblast expertů, kterými jsou umělci. Nemůže se ale život kohokoliv stát uměleckým dílem? Proč by měl být stůl nebo dům uměleckým předmětem, ale náš život nikoliv?

— *Jistě. Tento projekt je velmi rozšířený na místech, jako je Berkeley, kde si lidé myslí, že všechno, co dělají — od způsobu, kterým konzumují snídani, k provozování lásky tím či oním způsobem, či ke dni samotnému a tomu, jak jej stráví —, by mělo být dovedeno k dokonalosti.*

— Mám ale obavy, že ve většině případů si myslí, že pokud dělají to, co dělají, pokud žijí tak, jak žijí, je to jediné proto, že znají pravdu o touze, o životě, o přirozenosti, o těle apod.

— *Pokud ale člověk tvoří sebe sama bez pomoci vědění a univerzálních pravidel, jak se potom váš koncept liší od Sartrova existencialismu?*

— U Sartra existuje napětí mezi jistou koncepcí subjektu a etikou autenticity. A já trvám na tom, aby tato etika autenticity nezpochybňovala ve skutečnosti to, co bylo řečeno v transcendenci ega. Téma autenticity ožívuje, ať už explicitně či nikoliv, existenci subjektu určeného tím, do jaké míry je shodný sám se sebou. Zdá se mi však, že vztah k sobě musí být možné popisovat ve shodě s rozmanitostí forem, v nichž „autenticita“ je pouze jednou z možných modalit; je třeba

pochopit, že vztah k sobě je strukturován jako praxe, která může mít své modely, podobnosti, varianty, ale také svou tvořivost. Praxe vlastního já je oblast komplexní a rozmanitá.

— *To připomíná Nietzscheovu poznámku v Radostné vědě [§ 290] o tom, že životu je třeba vtisknout styl, vypěstovaný dlouhou praxí a každodenní prací.*

— Jistě. Můj pohled je mnohem bližší Nietzschemu než Sartrovi.

STRUKTURA GENEALOGICKÉ INTERPRETACE

— *Jaké místo zaujímají další vaše dvě knihy — Užívání slasti a Doznání tělesnosti, následující po prvním díle Dějin sexuality, v rozvrhu vašeho projektu genealogií?*

— Existují tři možné oblasti genealogie. První je historická ontologie nás samých ve vztahu k pravdě, která nám umožňuje konstituovat subjekt vědění, druhou je historická ontologie nás samých ve vztahu k mocenskému poli, ve kterém se ustavujeme jako subjekt jednající s ostatními, třetí je historická ontologie ve vztahu k etice, skrze kterou ustavujeme sebe sama jako morální činitele.

Máme tedy tři možné osy genealogie. Všechny tři byly, samy poněkud neuspořádané, přítomny v *Dějinnách šílenství*. Osu pravdy jsem zkoumal ve *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*. Osu moci jsem rozpracoval v *Dohlížet a trestat* a osu etickou v *Dějinnách sexuality*.

Celková stavba této knihy o sexu je soustředěna okolo historie morálky. Myslím si, že v historii morálky musíme rozlišovat **mezi činy** a **morálním kódem**. Činy a chování jsou **skutečným** postojem lidí k morálním předpisům, které jsou jim ukládány. U těchto činů musíme rozlišovat kód, který určuje, jaké činy jsou povoleny a jaké zakázány, a pozitivní či negativní hodnotu různých možných postojů. Avšak existuje ještě jeden aspekt morálních předpisů, který většinou nestojí izolovaně, nicméně je podle všeho velmi důležitý: vztah k sobě, který je třeba zavést, *vztah k sobě*, který určuje, jak se má jedinec ustavit coby morální subjekt svého vlastního jednání. Tento vztah má čtyři zásadní aspekty. První z nich se týká části vlastního já anebo chování, které se vztahuje k morálnímu jednání. Dá se například říci, že všeobecně je v naší společnosti tou hlavní oblastí morálky, tou částí nás samých, ke které se morálka převážně vztahuje, oblast našich citů. Z kantovského hlediska je intence zřejmě naopak mnohem důležitější než city. Ale z hlediska křesťanského je tématem morálky hlavně žádostivost (čímž nechci tvrdit, že čin by byl bezvýznamný).

— *Dá se ale říci, že pro křesťany je to touha; pro Kanta je to intence; a pro nás to dnes jsou city?*

— Dalo by se to tak říci. Není to vždy tak, že by morálce podléhala vždy stejná část nás samých nebo našeho chování. Tento aspekt nazývám etická substance (*substance éthique*).

— *Etická substance je něco jako materiál, který má být přepracován etikou?*

— Ano. Pro Řeky byly etickou substancí činy spojené s rozkoší a touhou v jejich jednotě; šlo o to, co nazývali *afrodisia*; což bylo něco odlišného jak od křesťanského „těla“, tak od sexuality.

— *Jaký je z hlediska etiky rozdíl mezi „tělem“ a afrodisia?*

— Uvedu jednoduchý příklad. Jestliže byl nějaký filosof zamilován do chlapce, ale nedotkl se ho, jeho chování mělo vysokou morální hodnotu. Etickou substancí takového chování byl čin, spojující rozkoš a touhu. U Augustina je jasné, že když si vzpomíná na náklonnost, kterou cítil k mladíkovi, jeho starostí je přesné poznání toho, jaký druh touhy zakoušel. To je zcela jiná etická substance.

Druhým aspektem vztahu k sobě je to, co nazývám způsob podřízení (*mode d'assujettissement*), tj. způsob, jakým mají jedinci chápat morální povinnosti, které jsou jim předepisovány. Je to například zákon boží, zjevený v nějakém textu? Je to přirozený zákon, který je ve všech případech stejný pro všechny živé bytosti? Je to racionální zákon? Je to estetický princip existence?

— *Když říkáte racionální, myslíte tím vědecký?*

— Ne nezbytně. Vezměme si jako příklad velmi zajímavou řeč, nalézající se v Isokratovi. Údajně ji pronesl Nikoklés, vládce Kypru. Vysvětluje, proč byl vždy

věrný své ženě: „Protože jsem král, a protože jako někdo, kdo ostatním rozkazuje, kdo ostatním vládne, musím ukázat, že jsem schopen vládnout sám sobě.“ Tady je zřejmé, že toto pravidlo věrnosti nemá vůbec co dělat s univerzální stoickou formulí: „Musím být věrný své ženě, protože jsem lidská a racionální bytost.“ A je vidět, že způsob, kterým je toto pravidlo přijato Nikoklem, je velmi odlišný od způsobu, jímž je přijato stoiky. A to nazývám způsob podřízení, druhý aspekt morálky.

— *Když král říká „protože jsem král“, je to znak a důkaz krásného života?*

— Je to známka života, který je zároveň estetický i politický — tyto dvě věci spolu bezprostředně souvisely. Chci-li totiž, aby mě lidé akceptovali jako krále, musím mít jistý druh lesku, který mě přežije, a tento lesk nemůže být oddělen od estetické hodnoty. Takže politická moc, sláva, nesmrtelnost a krása jsou v daném okamžiku navzájem propojeny. To je způsob podřízení a druhý aspekt morálky. Třetí aspekt je tento: kterými prostředky můžeme změnit sebe sama tak, abychom se stali morálními subjekty?

— *Jak pracujeme na etické substancí?*

— Ano. Co máme dělat — buď abychom naše touhy zmírnili a ovládli je, nebo abychom porozuměli tomu, co jsme, nebo abychom naše touhy potlačili, nebo abychom užívali svou sexuální touhu pouze k realizaci jistých záměrů, např. mít děti — veškeré toto utváření sebe sama, jehož cílem je morální chování.

To je třetí aspekt, který nazývám sebeformující praxe nebo asketismus — ale asketismus ve velmi širokém významu.

Čtvrtým aspektem je toto: jakého druhu bytí se snažíme dosáhnout, když se chováme morálně? Snažíme se stát například čistými, nesmrtelnými, svobodnými či ovládajícími sebe sama apod.? To nazývám morální teleologií. Morálka tedy neobsahuje jenom faktické chování lidí, nejsou to pouhé kódy a pravidla chování, ale patří sem také vztah k sobě samému, který obsahuje čtyři aspekty, které jsem vypočítal.

— *A které jsou na sobě zcela nezávislé?*

— Jsou mezi nimi souvislosti, a každý z nich má také jistý druh nezávislosti. Je snadno pochopitelné, proč, jestliže je morální teleologií například absolutní čistota, není typ použitelných technik sebeformující praxe a technik asketismu přesně týž, jako když je vaším cílem ovládat své chování. Především jste nakloněni nějakému druhu dešifrující či očištné techniky.

Jestliže teď aplikujeme tento typ analýzy na pohan-skou a raně křesťanskou etiku, vyvstanou patrně významné rozdíly. Především, jestliže vezmeme v úvahu toliko kód — tj. co je zavedeno a co není —, vidíme, že moralisté či filosofové doporučují tři významné typy předpisů: jeden se týká těla — ovládat hospodaření se sexuální aktivitou, protože je značným energetickým výdajem, a dohlížet na to, aby četnost styku byla co nejmenší. Druhý předpis se týká manželství: žádný vztah s někým jiným než s legitimní manžel-

kou. A co se týče chlapců — vyhýbejte se co možná sexuálními aktům s chlapci. Tyto principy se v několika variantách nalézají u Platóna, u pythagorejců, u pozdních stoiků atd. — ale najdete je také v křesťanství, a stejně tak i v naší vlastní společnosti. Dá se tvrdit, že se tyto kódy samy o sobě v podstatě příliš nezměnily. Bezpochyby se změnily některé zákazy a jsou přesnější a přísnější. Témata zůstávají stejná. Proto si myslím, že velké změny, které se odehrály v době mezi řeckou a křesťanskou morálkou, nebyly změnami kódu, nýbrž změnami toho, co nazývám „etika“, což je vztah k vlastnímu já. V *Užívání slastí* analyzuji výše zmíněné čtyři aspekty vztahu k sobě skrze tři jednoduchá témata tohoto kódu: zdraví, manželka, a chlapci.

— *Mohl byste toto vše shrnout?*

— Etickou substancí byla pro Řeky *afrodisia*; způsobem podřízení byla politicko-estetická volba. Formou askeze byla použita *techné* — tady vidíme například *techné* těla či ekonomiku zákonů, jimiž se definuje role manžela, nebo též erotičnost jako formu asketismu, uplatňovanou v lásce k chlapcům atd.; a morální teleologií pak bylo ovládnout sebe sama. To je situace, kterou jsem popsal v prvních dvou částech *Užívání slastí*. Pak dochází k vnitřní změně této morálky. Důvodem tohoto posunu je změna, jež nastala v úloze mužů vůči společnosti, a to u nich samých, v jejich vztazích k manželkám, ale také, díky tomu, že se rozpadla obec, na poli politickém. Ze všech těchto důvodů doznal změn i způsob, jakým se považovali

za subjekty politického a ekonomického jednání. Od tud tedy změny ve formě a cílech vytváření tohoto vztahu k sobě. Dalo by se zhruba říci, že ovládnutí sebe sama zůstalo velmi dlouho spojeno s vůlí k ovlivňování ostatních. Pro morální myšlení prvních dvou století n.l. je sebeovládání stále více tím, co má zajistit nezávislost na vnějších událostech a na moci ostatních.

V této řadě studií jsem se snažil ukázat transformace, které proběhly „pod“ těmito kódy a regulemi ve formách a praktikách vztahu k sobě, které jej spojují. Nikoliv dějiny morálního zákona, nýbrž morálního subjektu. Od doby klasické po myšlení řecko-římské v době císařství lze pozorovat změny týkající se zejména způsobu podřízení (s objevením především „stoického“ tématu univerzálního zákona, který je závazný pro všechny racionální bytosti bez rozdílu), týkající se také určení morální teleologie (situované v nezávislosti a v *agatheia*). Pak, od této řecko-římské filosofie po křesťanství, lze pozorovat novou vlnu změn, týkajících se tentokrát etické substance, která je napříště určena žádostivostí, a týkající se též způsobu jednání s vlastním já — očišťování, vymýcení tužeb, dešifrování a hermeneutika vlastního já.

Dá se schematicky říci, že tyto tři póly — jednání, rozkoš a touha — nebyly v různých kulturách oceňovány stejně. U Řeků — a ve starověku všeobecně — tvoří důležitý prvek jednání: je tím, nad čím je třeba vykonávat kontrolu, je tím, u čeho je třeba určit kvantitu, rytmus, příležitost, okolnosti. V erotice čínské —

jestliže budeme věřit Van Gulikovi¹ — je důležitým prvkem rozkoš, která má být co možná zvětšována, zesilována, prodlužována, až ke odkládání aktu samotného, a až k mezím abstinence. V etice je podstatným momentem touha: její dešifrování, boj proti ní, vymýcení jejích sebenepatrnějších kořenů; pokud jde o akt, mělo být možné jej spáchat dokonce i bez pocitu rozkoše — v každém případě byl maximálně anulován.

OD KLASICKÉHO JÁ K MODERNÍMU SUBJEKTU

— *Co je tato péče o sebe sama, kterou jste se rozhodl pojednat odděleně v Péči o sebe?*

— Na helénistické, na řecko-římské kultuře, od 4. století př.n.l. do 2. či 3. století n.l., mne zajímá zásada, pro kterou měli Řekové zvláštní slovo, *epimeleia heautú*, péče o sebe. To neznamena jednoduše zajímat se sám o sebe, a už vůbec sem nepatří tendence k vyloučení všech forem zájmu nebo pozornosti, které nejsou řízeny podle vlastního já. *Epimeleia heautú* je v řečtině velmi mocné slovo, označující práci, uplatnění, zaujetí pro něco. Například Xenofón používal toto slovo při popisu péče, kterou věnuje svému majetku. Odpovědnost monarchy za jeho spoluobčany měla povahu *epimeleia*. To, co dělá lékař, aby se postaral o pacienty, je také označováno jako *epimeleia*.

¹Autor knihy *Sexual Life in Ancient China* (fr. překlad Louis Évrard, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, Paris 1971).

Jde tedy o slovo, vztahující se k aktivitě, k pozornosti, k poznání.

— *Nejsou ale aplikované poznání a techniky vztahu k sobě moderním vynálezem?*

— Ne, otázka vědění byla v péči o sebe velmi důležitou, ale ve formě zcela odlišné od vnitřního zkoumání.

— *Nebylo však porozumění teoretické, porozumění vědecké druhořadé a nebylo motivováno zájmem etickým a estetickým?*

— Problémem bylo určit, jaké kategorie vědění jsou pro *epimeleia heautú* nezbytné. Například pro epikurejce bylo k náležité péči o sebe velmi důležité všeobecné poznání, co je to svět — poznání jeho zákonitosti, vztahu mezi světem a bohy. Což bylo záležitostí meditace: přesné porozumění nutnosti světa umožňovalo ovládat vášně mnohem uspokojivějším způsobem. Důvodem k osvojování fyziky či kosmologie byla schopnost dosáhnout soběstačnosti.

— *Do jaké míry vyvinuli křesťané nové techniky sebevlády?*

— Co je pro mne zajímavé na klasickém konceptu péče o sebe, je to, že na něm pozorujeme zrod a vývoj jistého počtu technik askeze, původně připisovaných křesťanství. Křesťanství se obvykle odsuzuje za to, že nahradilo řecko-římský obecně tolerantní životní styl stylem přísným, charakterizovaným celou řadou odříkání, klateb či zákazů. Můžeme ale pozorovat, že

v tomto působení já na sebe sama vyvinuli Řekové celé množství praktik odříkání, které od nich později křesťané převzali. Vidíme, že tato aktivita se postupně spojuje s jistou sexuální střídmostí, kterou křesťanská morálka v modifikované formě záhy obnovila. Nelze tedy mluvit o morálním zlomu mezi tolerantní antikou a přísným křesťanstvím.

— *Ve jménu čeho se člověk rozhoduje uložit si tento způsob života?*

— Nemyslím si, že tu šlo o dosažení věčného posmrtného života, protože to se nepovažovalo za obzvlášť zajímavé. Záměrem bylo naopak dodat svému životu některé hodnoty (reprodukcí určitých příkladů, tím, že člověk za sebou zanechal výjimečnou pověst, či tím, že dal svému životu maximální možný lesk). Šlo o to učinit ze života předmět jistého druhu poznání či *techné* — umělecký předmět.

V naší společnosti zbývá stěží vzpomínka na to, že za uměleckým dílem, o které má člověk především pečovat, oblastí, v níž zejména je třeba uplatňovat estetické hodnoty, je on sám, jeho život, jeho existence. Něco takového nalézáme v renesanci, avšak v odlišné formě, a pak v dandysmu 19. století, ale to už byly jen krátké epizody.

— *Není ale řecká péče o sebe původní verzí sebekoncentrace, která je často považována za centrální problém naší společnosti?*

— V tom, co bychom mohli nazvat dnešním kultem sebe sama, jde o to odhalit své pravé já jeho odděle-

ním od toho, co by je mohlo zatemňovat či zcizovat, dešifrováním vznešené pravdy skrze psychologické vědění či psychoanalytický výkon. A proto nejenže neztotožňuji antickou kulturu vztahu k sobě s tímto řekněme současným kultem vlastního já, ale myslím si, že jsou zcela protikladné.

To, co se stalo, je přesným převrácením klasické kultivace sebe. Došlo k němu v křesťanství, jehož představa „já“, kterého je třeba se vzdát — protože lpění na vlastním já odporuje boží vůli — nahradila představu sebe sama konstruovaného a utvářeného jako umělecké dílo.

— *Jedna ze studií v Péči o sebe se týká role psaní v sebeutváření. Jak otázku vztahu psaní a sebe kladl Platón?*

— Nejprve bude třeba připomenout několik historických fakt, která jsou často podceňována, zabývá-li se někdo problémem psaní; zde lze připomenout známou otázku *hypomnémata*.

— *Mohl byste hypomnémata blíže popsat?*

— V technickém slova smyslu by to mohly být účetní knihy, veřejné registry, ale také individuální zápisníky, které sloužily pro zachycování poznámek. Zdá se, že mezi kultivovaným publikem bylo používání těchto zápisníků jako knih života či návodů k chování velmi rozšířené. Do těchto zápisníků se ukládaly citace, výtahy z knih, příklady vzaté ze života známých či neznámých osobností, anekdoty, aforismy, reflexe či úvahy. Tvořily materiální paměť věcí čtených, sly-

šených, nebo myšlených; a činily z těchto záznamů akumulovanou zásobu, určenou pro nové čtení a pozdější meditaci. Byly rovněž hrubým materiálem pro psaní systematictějších prací, v nichž se poskytovaly argumenty a prostředky, jak bojovat proti určitým nedostatkům (jako je zloba, závist, klepy, pochlebování) nebo jak překonat některé překážky (truchlení, exil, pád, nemilost).

— *Ale jak je psaní spojeno s morálkou a sebou samým?*

— Žádná technika, žádná profesionální dovednost nemůže být dosažena bez praxe; navíc nebylo možné naučit se umění života, *techné tú biú*, bez *askésis*, která musí být pochopena jako sebevýchova: to byl jeden z tradičních principů, kterému všechny filosofické školy přisuzovaly po dlouhou dobu značnou důležitost. Mezi formami, jichž nabývala výchova (a které zahrnovaly abstinenci, připomínání, zkoumání svědomí, meditace, mlčení, naslouchání ostatním), se zdá, že psaní — psaní pro sebe a pro ostatní — začalo hrát důležitou roli až poměrně pozdě.

— *Jakou specifickou roli hrály tyto zápisníky v pozdní antice, když už jejich význam pominul?*

— Není třeba brát *hypomnémata*, i když mohla být soukromá, jako intimní deníky nebo jako takové záznamy duchovní zkušenosti (pokušení, zápasy, pády a vítězství), s nimiž se můžeme setkat v pozdní křesťanské literatuře. Netvoří nějaké „líčení sebe sama“; jejich cílem není vynést na světlo tajemství vědomí

skrze vyznání, které — ať už psané, nebo mluvené — má očišťující hodnotu. Pohyb, který se snaží podnítit, je vzhledem k tomuto opačný: nikoli vysledovat ne-dešifrovatelné, odhalit ukryté, říci neřečené, ale naopak sesbírat již řečené, znovu shromáždit slyšené a viděné, a to k žádnému jinému účelu než k utváření sebe sama.

Hypomnēmata bychom měli znovu vidět v kontextu velmi citelného napětí té doby; v rámci kultury, která je natolik ovlivněna tradicí, poznáváním hodnoty již řečeného, návratem diskursu, praxí „citací“ s pečeti věku a autority, se rozvíjela etika, jež byla explicitně zaměřena na péči o sebe, k určitým cílům: k návratu k sobě samému, k vnitřnímu životu, k tomu, jak žít sobě, k nezávislosti a ke schopnosti těšit se sebou. To je cílem *hypomnēmat*: ze vzpomínky na fragmentární logos, předávaný učením, nasloucháním či čtením, učinit prostředek k ustavení co možná nejadekvátnějšího a nejdokonalejšího vztahu k sobě samému.

— *Mohl byste nám, než se obrátíme k roli těchto záznamníků v raném křesťanství, říci něco o tom, jak se řecko-římská strohost lišila od křesťanské?*

— Rozdíl je možné konstatovat v tomto bodě: v mnohých starověkých morálkách byla otázka „čistoty“ relativně málo důležitá. Existovala v pythagorejských kroužcích i v novoplatónských školách, a stále důležitější a důležitější se stávala v křesťanství. V jisté chvíli je problém estetiky existence překryt problémem čistoty, která je čímśi jiným a vyžaduje jiný druh tech-

niky. V křesťanském asketismu je otázka čistoty centrální. Téma panenství, spolu s modelem ženské integrity, mělo jistý význam v některých aspektech antického náboženství, ale téměř žádný v morálce, neboť problémem nebyla integrita vlastního já ve vztahu k ostatním, ale ovládnutí sebe sama. Šlo tu o mužský model vlády nad sebou samým a žena, která zachovávala zdrženlivost byla vůči sobě stejně „virilní“ jako muž. Paradigma sexuálního sebeomezování se stalo femininním paradigmatickým skrze téma čistoty a panenství, založeném na modelu fyzické integrity. Nové křesťanské „já“ muselo být předmětem neustálých zkoušek, protože bylo ontologicky poznamenáno žádostivostí a tělesnými touhami. Od tohoto momentu nespočíval problém v zavedení dokonalého vztahu k vlastnímu já, ale bylo naopak nutné sebe sama dešifrovat a vlastního já se vzdát.

Z toho plyne, že protiklad mezi pohanstvím a křesťanstvím nespočívá v opozici mezi tolerancí a odříkáním, ale mezi formou odříkání, která je svázána s estetikou existence, a jinými formami odříkání, které jsou svázány s nutností opuštění vlastního já a dešifrování jeho pravdy.

— *Takže Nietzsche se mýlil, když v Genealogii morálky oceňoval křesťanský asketismus za to, že nás učinil bytostmi, které mohou slibovat?*

— Ano, myslím si, že křesťanství posuzoval nesprávně, vzhledem ke všemu, co víme o evoluci pohanské etiky od 4. století př.n.l. do 4. století n.l.

— *Jak byla role zápisníků transformována, když technika jejich používání ke vztahování se k svému já byla převzata křesťany?*

— Důležitou změnou je to, že zapisování vnitřních pochodů se ukazuje, podle Athanasova textu o životě sv. Antonína, jako zbraň v duchovním boji: zatímco ďábel je silou, která klame a která způsobuje, že člověk je klamán co se týče jeho samého (tomuto šálení je věnováno přes půl *Vita Antonii*), psaní tvoří test a cosi jako hraniční kámen: vynesení pohybů myšlení na světlo rozežene vnitřní stín, v němž jsou tkány intriky nepřítelé.

— *Jak se mohla uskutečnit tak radikální proměna?*

— Skutečně tu jde o dramatickou změnu mezi tím, jak jsou *hypomnémata* připomínána Xenofónem, kdy problémem bylo zapamatovat si prvky diety, a popisem nočních rozjímání sv. Antonína. Mohli bychom se domnívat, že v evoluci technik vlastního já existuje přechodné stadium: zvyk zaznamenávat vlastní sny. Synesius vysvětluje, že je třeba, aby měl svůj zápisník poblíž postele, aby mohl zapisovat vlastní sny, a nakonec je sám interpretovat: být sám sobě vykladačem.

— *Ale myšlenka, že kontemplace vlastního já umožňuje tomuto já rozehnat stíny a dosáhnout pravdy, je přítomna už u Platóna?*

— Domnívám se, že platónské rozjímání duše v sobě samé — díky němuž má přístup k bytí a k věčným pravdám — je velmi odlišné od cvičení, kterým si na-

příklad v praxi stoického typu člověk zkouší znovu vzpomenout na to, co dělal během dne, na pravidla chování, která si má pamatovat, na události, v nichž se měl cítit nezávisle apod. Jistě, bylo by třeba toto vše upřesnit; existují tu interference, přechody. „Technika vztahu k sobě“ je rozsáhlá oblast, velmi komplexní, jejíž historii je třeba zpracovat.

— *Literární studie sdílají názor, že Montaigne byl první velký autobiograf, avšak vy, jak se zdá, sledujete autobiografii k mnohem vzdálenějším zdrojům.*

— Zdá se mi, že za náboženské krize v 16. století — odložíme-li otázku katolických pastorálních praktik — byly vyvinuty nové způsoby vztahu k sobě samému. Můžeme tu pozorovat znovuoživení určitých praktik antických stoiků. Například představa zkoušení sebe sama se mi zdá být tematicky příbuznou s tím, co lze nalézt u stoiků, kde je zkušenost sebe sama nikoliv odkrýváním pravdy, skryté uvnitř mého já, ale snaha určit, co člověk může a co nemůže dělat se svobodou, kterou disponuje. Jak mezi katolíky, tak mezi protestanty lze konstatovat oživení těchto starověkých technik ve formě křesťanských spirituálních praktik.

Bylo by zajímavé vést systematické srovnání mezi duševními cviky, praktikovanými v katolickém období či v době reformace, a těmi, které se používaly ve starověku. Mám na mysli konkrétní příklad. V jedné ze svých *Rozprav* doporučuje Epiktétos provádět jistý druh „meditace–procházky“. Zatímco se člověk prochází po ulici, měl by se snažit sebezkoumáním zjistit,

zda na něj něco z předmětů či osob, které potkal, zapůsobilo, zda zůstal dojat, zda je jeho duše rozrušená mocí konzula, krásou ženy. V katolické duchovní oblasti 17. století lze též nalézt tento typ cvičení: procházet se, bedlivě pozorovat své okolí; ale tady nejde o to, aby se vyzkoušela suverenita, kterou člověk vládne nad sebou; člověk má spíš rozeznávat všemocnost boží, suverenitu, jíž vládne nad věcmi i nad vším duchem.

— *Takže diskurs sice hraje důležitou roli, nicméně slouží jiným praktikám dokonce i v utváření vlastního já.*

— Domnívám se, že všechna ta takzvaná literatura „vlastního já“ — osobní deníky, líčení sebe sama atd. — nemůže být pochopena, dokud se nezasadí do všeobecné a velmi bohaté struktury těchto praktik vztahu k sobě. O sobě člověk píše už dva tisíce let, avšak nikoliv stejným způsobem. Mám dojem — mohu se mýlit —, že je tu jistá tendence předvést vztah mezi psaním a líčením vlastního já jako jev specifický pro evropskou modernu. Nestačí tedy říci, že subjekt se ustavil v nějakém symbolickém systému. Ustavil se ve zcela konkrétních praktikách — v historicky analyzovatelných praktikách. Existuje technologické utváření vlastního já, která překračuje symbolické systémy, které používá.

— *Jestliže je sebeanalýza kulturní vynález, proč se nám zdá být tak přirozenou a proč se jí tak ochotně oddáváme?*

— Především nevidím, proč by nějaký „kulturní vynález“ neměl být přijatelný. Schopnost těšit se sebou samým se může stát kulturní formou stejně jako záliba v hudbě. Ale musíme vědět, že je to cosi značně odlišného od toho, co se nazývá zájmem či egoismem. Bylo by zajímavé sledovat, jak byla v 18. a 19. století celá morálka „zájmu“ převzata a vštípena buržoazní třídě — bezpochyby v protikladu k těm odlišným uměním vlastního já, která se dala nalézt v oblastech umělecko-kritických; a „umělecký“ život, „dandysmus“ tvořily jiné estetiky existence v protikladu k technikám vlastního já, které byly charakteristické pro kulturu buržoazní.

— *Postupme teď k dějinám moderního subjektu. A začněme tím, zda byla klasická kultura vlastního já zcela ztracena, nebo spíše zahrnuta a transformována do technik křesťanských?*

— Nedomnívám se, že kultura péče o sebe zmizela či byla překryta. Je možné nalézt mnoho prvků, které byly v křesťanství jednoduše integrovány, přemístěny, jinak použity. Od té chvíle co byla kultura péče o sebe převzata křesťanstvím, byla jistým způsobem použita k uplatnění pastorální moci potud, že z *epimeleia heautú* se stala *epimeleia tón allón* — péče o druhé —, což byla pastora profese. Ale ve chvíli, kdy je individuální spása usměrňována — alespoň do jisté míry — institucí pastora, která má za svůj cíl péči o duše, klasická péče sebe nezmizela; byla integrována a ztratila velkou část své autonomie.

Bude třeba zpracovat historii technik vlastního já

a estetik existence v moderním světě. Právě jsem připomínal „umělecký“ život, který byl něčím, co mělo na 19. století velký vliv. Bylo by ale možné dívat se na Revoluční nejen jako na politický projekt, ale jako na styl, na způsob existence, který má svoji estetiku, svůj asketismus, vlastní formy vztahu k vlastnímu já a k ostatním.

Slovem: Je zvykem psát dějiny člověka z jeho podmínek; či snažit se hledat to, co v této existenci může odhalit vývoj historické psychologie. Avšak zdá se mi, že stejně tak je možné napsat dějiny existence jako stylu a jako umění. Existence je primární, velmi křehkou látkou lidského umění, ale je také látkou nejbezprostřednější.

V renesanci se objevuje — a tady odkazují na Burckhardtův text o estetice existence — také hrdina jako své vlastní umělecké dílo. Idea přetvoření vlastního života na umělecké dílo je středověku bezpochyby cizí, a objevuje se znovu až v období renesance.

— *Dosud jste se zabýval různě přejímanými antickými technikami sebeovládání. Ve vašem vlastním díle vždy ukazujete velký zlom mezi renesancí a klasicismem. Šlo o stejně významnou změnu v případě způsobu, jakým sebeovládání souviselo s ostatními sociálními praktikami?*

— Jestliže je pravda, že řecká filosofie založila onu racionalitu, v níž i my poznáváme nás samé, pak také vždy tvrdila, že subjekt nemůže dosáhnout přístupu k pravdě jinak než tím, že nejprve realizuje na sobě samém jisté dílo, které jej učiní schopným

poznat pravdu. Spojení mezi přístupem k pravdě a tvořivou prací na svém vlastním já je pro přístup k pravdě základní — jak pro řecké, tak pro estetické myšlení.

Descartes, domnívám se, tuto tradici zlomil, když prohlásil že „K dosažení pravdy postačuje být jakýmkoliv subjektem, který může vidět to, co je evidentní.“ Evidence nahradila askézi v bodě, ve kterém se vztah k vlastnímu já protíná se vztahem k ostatním, vztahem ke světu. Vztah k vlastnímu já nepotřebuje k tomu, aby se vztahoval k pravdě, být nadále asketický. Ke konečnému pochopení pravdy dostačuje, že vztah k vlastnímu já mi odhaluje evidentní pravdu toho, co vidím. Musím však poznamenat, že pro Descarta samotného nebylo možné, aby toto byla hodnota poselství, které měly nést *Meditace*, v nichž utvořil vztah k vlastnímu já, hodnocený jako to, co může být subjektem pravdivého poznání ve formě evidence (pod podmínkou, že se vyloučí možnost být blázen). Přístup k pravdě bez „asketické“ podmínky, bez jisté práce na vlastním já, je myšlenkou, kterou více či méně odmítly všechny předchozí kultury. U Descarta postačuje čistá evidence. Po Descartovi máme neasketický subjekt poznání, který u Kanta ústí v problém poznání vztahu mezi morálním subjektem a subjektem vědění. V osvícenství proběhlo mnoho diskusí o tom, zda jsou tyto dva subjekty zcela odlišné či nikoliv. Kantovým řešením bylo nalézt univerzální subjekt, který do té míry, v jaké byl univerzální, mohl být subjektem poznání, avšak přesto vyžadoval etický postoj — přesněji vztah

k sobě, který Kant navrhuje v Kritice praktického rozumu.

— *Domníváte se, že zatímco Descartes oddělil vědeckou racionalitu od etiky, Kant znovu zavedl etiku jako aplikovanou formu procedurální racionality?*

— Správně. Kant řekl: „Musím se považovat za univerzální subjekt, tj. musím se konstituovat v každém svém projevu jako univerzální subjekt dodržováním univerzálních pravidel.“ Stará otázka byla reinterpretoována: Jak mohu konstituovat sebe sama jako subjekt etiky? Uznat sebe sama jako takového? Jsou nutná asketická cvičení? Nebo tento kantovský vztah k univerzálnímu, který mě učiní etickým poslušností praktického rozumu? Tak Kant uvedl do naší tradice další způsob, jímž já není pouze dáno, ale je konstituováno ve vztahu k sobě jako k subjektu.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Předložený výbor z textů a rozhovorů Michela Foucaulta vznikl jako nezamýšlený produkt foucaultovského semináře, jehož se účastnili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein. Výběr předložených statí odráží individuální preference účastníků tohoto semináře; není tedy „objektivní“, třebaže podává průřez několika základními tématy Foucaultova myšlení a dokládá i charakteristické posuny v jeho díle jako celku.

Všechny práce byly přeloženy z čtyřsvazkových *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*, éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Gallimard 1994; zde je uvádíme podle číslování v tomto vydání (v závorce uveden překladatel):

13. *Předmluva k transgresi* (Préface à la transgression), *Critique*, n° 195–196: *Hommage à G. Bataille*, srpen–září 1963, str. 751–769. (M. Petříček)

38. *Myšlení vnějšku* (La pensée du dehors), *Critique*, n° 229, červen 1966, str. 523–546. O M. Blanchotovi. (M. Petříček)

360. *O jiných prostorech* (Des espaces autres), přednáška na Cercle d'études architecturales, 14. března 1967, *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, říjen 1984, str. 46–49. M. Foucault povolil uveřejnění tohoto textu, napsaného roku 1967 v Tunisu, až na jaře 1984. (P. Soukup)

80. *Theatrum philosophicum*, *Critique*, n° 282, listopad 1970, str. 885–908. O knihách G. Deleuze, *Différence et Répétition*,