

POLITICKÉ VEDY / POLITICAL SCIENCES

Časopis pre politológiu, najnovšie dejiny, medzinárodné vzťahy, bezpečnostné štúdiá / Journal for Political Sciences, Modern History, International Relations, security studies

URL časopisu / URL of the journal: <http://www.politickevedy.fpvmv.umb.sk>

Autor(i) / Author(s): Kulašiková Zuzana
Článok / Article: Techniky seba samého ako nástroj mocenských vzťahov
Vydavateľ / Publisher: Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov – UMB Banská Bystrica / Faculty of Political Sciences and International Relations – UMB Banská Bystrica

Odporúčaná forma citácie článku / Recommended form for quotation of the article:

KULAŠIKOVA, Z. 2013. Techniky seba samého ako nástroj mocenských vzťahov. In *Politické vedy*. [online]. Roč. 16, č. 1, 2013. ISSN 1335 – 2741, s. 6 – 29. Dostupné na internete:

<http://www.politickevedy.fpvmv.umb.sk/userfiles/file/1_2013/KULASIKOVA.pdf>.

Poskytnutím svojho príspevku autor(i) súhlasil(i) so zverejnením článku na internetovej stránke časopisu Politické vedy. Vydavateľ získal súhlas autora / autorov s publikovaním a distribúciou príspevku v tlačenej i online verzii. V prípade záujmu publikovať článok alebo jeho časť v online i tlačenej podobe, kontaktujte redakčnú radu časopisu: politicke.vedy@umb.sk.

By submitting their contribution the author(s) agreed with the publication of the article on the online page of the journal. The publisher was given the author's / authors' permission to publish and distribute the contribution both in printed and online form. Regarding the interest to publish the article or its part in online or printed form, please contact the editorial board of the journal:

politicke.vedy@umb.sk

TECHNIKY SEBA SAMÉHO AKO NÁSTROJ MOCENSKÝCH VZŤAHOV

Zuzana Kulašiková*

RESUME

According to theorists are diverse forms of power and their application in the company based on the particular type of transformation of oneself, which has different implications for the village, as well as for the individual. Our contribution is therefore intends to relationship management techniques for the investigation of the relationship itself, which are necessary and if local power according to M. Foucaulta Further to our starting point are the techniques of management self in the Aristotelian tradition, while the platónsko-himself, looking for a pararely with the situation of man and the creation of its identity would in power relations.

Keywords: identity, postmodernism, identity, recognition, equality, management techniques, the power relations myself

„Priesečníkom politickej ambície a filozofickej lásky je starostlivosť o seba samého.“

Michel Foucault

Úvod

Bezútešná situácia súčasného človeka, snažiaceho sa uniknúť chápadlám všadeprítomnej moci, či už ju označujeme ako pastoračná, konformita, symbolická, sociálna, alebo bio-moc, je frekventovanou témou súčasnosti a môžeme ju označiť aj ako krízu identity či spoločnosti. Podľa teoretikov sú rôznorodé formy moci a ich uplatňovanie v spoločnosti založené na určitom druhu transformácie seba samého, čo má rozličné dôsledky tak pre obec, ako aj pre jednotlivca. Starostlivosť o seba samého je podľa francúzskeho filozofa **M. Foucaulta** známym konceptom klasickej gréckej filozofie, ktorý zaraďuje medzi *techniky vládnutia a riadenia*. Domnievame sa, že myslenie postmoderného

* PhDr. Zuzana Kulašiková, PhD. pôsobí ako odborná asistentka na Katedre politológie Fakulty politických vied a medzinárodných vzťahov, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovenská republika, e-mail: kulasikova@centrum.sk.

človeka je však na hony tomuto konceptu vzdialené, a možným dôsledkom je už spomenutá kríza identity a spoločnosti, prejavujúca sa zneužívaním moci a mocenských vzťahov. Alebo povedané napr. **B. Horynom**, podľa ktorého základná otázka problému globálnej nerovnosti znie: Prečo môže existovať vláda (moc a alimentácia moci) človeka nad človekom a prečo je nevyhnutné ju čo najpresnejšie definovať? Uvedené súvislosti nás viedli k zamysleniu sa nad niektorými aspektmi ich vzájomnej interakcie a nevyhnutnosti ich súvzťažnosti.

V našej úvahe sa budeme zaoberať koreláciou medzi mocenskými vzťahmi a praxou zameranou na formovanie vlastného ja a slobody politického života. Vychádzať budeme zo záverov **Michela Foucaulta**, ktoré v tomto kontexte zvyčajne najmä úzke prepojenie mocenských vzťahov s technikami, alebo prostriedkami, ktorými jednotliviec konštruuje a riadi sám seba a zo starogréckej platónsko – aristotelovskej tradície týchto techník. Význam, ktorý im **Foucault** prisudzoval, naznačuje aj jeho úsmevné komentovanie v rozhovore s **Dreyfusom** a **Rabinowom**: „*Musím se přiznat, že mnohem více než sexualita mně zajímají problémy, kladené technikami vztahu k sobě samému a podobné věci... sex je nudný!*“ (Dreyfus, Rabinow, 2002, s. 337).

V ostatnom období sa objavili názory, že známy koncept pastoračnej moci, ktorý **Foucault** identifikoval ako typickú stredovekú záležitosť, sa plne rozvinula v súčasnej postmodernej spoločnosti a že jej uplatňovanie v spoločenských vzťahoch je založené predovšetkým na transformácii vzťahu k sebe samému. Domnievame sa, že ak sa chceme zamyslieť nad touto hypotézou, mali by sme sa zastaviť pri technikách uplatňovania vzťahu k sebe samému. Z tohto dôvodu sa v druhej časti štúdie budeme venovať bohatej inšpirácii, ktorú nám vo vzťahu k nim a uplatňovaniu mocenských vzťahov poskytujú niektoré prístupy platónsko - aristotelovskej tradície a ich reflexiou v súčasnej politickej a sociálnej teórii.

Foucaultova koncepcia moci je dostatočne známa, mnohorozmerná a poskytuje nevyčerpatelné podnety, pretože, ako sa vyjadril v svojich Dejinách sexuality, „*moc je všade... nie je to inštitúcia, nie je to štruktúra, nie je to nejaká sila... je to meno, ktoré prisudzujeme komplexnej strategickej situácii v danej spoločnosti*“ (Foucault, 1999, s. 109). My budeme vychádzať predovšetkým z jeho záveru, podľa ktorého sa odlišujú *mocenské vzťahy* a techniky vládnutia od dominantných vzťahov: „*Mocenské vzťahy nie sú, vzhľadom k ostatným vzťahom v pozícii vonkajšieho faktora, ale sú im imanentné, sú bezprostrednými účinkami delenia, nerovností a stavov nerovnováhy, ktoré v nich vznikajú a recipročne sú vnútornou podmienkou týchto diferencí, nie sú v pozícii*

superštruktúry“ (Foucault, 1999, s. 110). Predmetom výkonu mocenských vzťahov je podľa **Foucaulta** moc ako vzťahový fenomén, najmä vo vzťahu medzi partnermi - jednotlivcami, alebo skupinami. Hlavná osobitosť mocenského vzťahu spočíva v tom, že v ňom jedni mocensky ovládajú druhých a v širšom zmysle, že sa v ňom jednotlivci, alebo skupiny navzájom „riadia“, „ovládajú“ (gouvernement) (Buraj, 1996, s. 72). V mocenskom vzťahu je možnosť ovplyvňovať druhých.

Dôležitým východiskom pre naše úvahy je teda tvrdenie, že o mocenských vzťahoch **Foucault** neuvažuje ako o nevyhnutne zlých, na rozdiel od niektorých ich prejavov, môžu byť aj produktívne. Aj z tohto dôvodu sa nestotožňuje s inými koncepciami moci, napr. **H. Arendtovej**, ktorá rozlišuje vzťahy subordinácie, určitého podriadenia, ale ešte nie dominancie a vzťahy ovládania a mocenskej nerovnováhy, vzťahy dominancie. **Arendtovej** prístupy podľa **Foucaulta** nedovoľujú to, čo my považujeme za ich dôležitý atribút - rozlišovať zložitú a mnohostrannú diferenciu stavov dominancie, nadvlády a mocenských vzťahov. Nedovoľujú dostatočne identifikovať potenciál mocenských vzťahov - možnosť zmeniť danú situáciu a využívať slobodu, ktorou v nich, na rozdiel od stavov dominancie individuum disponuje.¹

Vnútorňú štruktúru mocenských vzťahov **Foucault** videl v troch elementoch, vrstvách, alebo v hlavných rovinách ich skúmania: strategické vzťahy, stavy dominancie, nadvlády a techniky vládnutia. Pre skúmanie mocenských vzťahov sú podľa neho nevyhnutné *techniky (technológie) vládnutia a riadenia*, ktoré rozdeľuje do štyroch skupín: „technológie výroby, technológie znakových systémov, významov, „*technológie moci a techniky seba samého*“². (Foucault, 2009, s. 367). Každá z uvedených techník je zviazaná s osobitou formou vládnutia, využívania, či zneužívania, ktoré sú v súčasných spoločenských vzťahoch živé a aktuálne a môžu sa stať nástrojom pre potencionálne udržovanie mocenských stavov a stavov nadvlády.

Foucault sa intenzívne zaoberal skúmaním štvrtej skupiny mocenských techník, t.j. tých, ktoré sú v úzkom prepojení s *technikami, prostredníctvom ktorých jedinec riadi sám seba*. Moc sa prejavuje seba-vládou, kedy sú jedinci

¹ **Ivan Buraj** vo svojej štúdií **Foucaultovej** analýzy pojmu moci a mocenských vzťahov takto rozoberá uvedené a ďalšie súvislosti moci a mocenských vzťahov.

² „Technológie seba samého, ktoré jednotlivcom umožňujú, aby samy, alebo s pomocou druhých vykonali isté operácie na svojich telách a dušiach, myšliach a konaniach a spôsoboch bytia a zmenili sa tak, aby dosiahli istý stav šťastia, čistoty, múdrosti, dokonalosti, alebo nesmrteľnosti“ (Foucault, 2009, s. 367).

vedení k rozpoznaníu a naplňovaniu svojej slobody a zodpovednosti za správu vlastných záležitostí bez intervencie štátu.

Domnievame sa, že uvedenú problematiku je nanajvýš potrebné revitalizovať práve pre dnešného človeka. Môže sa stať inšpirujúcou o to viac, že takéto techniky sú v mnohých aspektoch súvzťažné so súčasným konceptom osobnej identity³, ktorý sa v ostatnom období podľa sociológov stáva uhoľným kameňom interpretatívnych chápaní sociálneho konania. Tvorba identity je politológmi a sociológmi označovaná už dlhodobejšie ako spoločenský problém a v rozhodujúcej miere je spájaná s problémom autenticity. (**Ferrara, Taylor, Honneth, Lipovetsky**, atď.). Niektoré tvrdenia naznačujú, že individuum v súčasnej spoločnosti je samo tvorcom svojej identity a autonómie - ale v zmysle preberania identity- ponúkanej spoločnosťou. Postštrukturalistické teórie v tomto kontexte dokonca formulujú názor, že moc spoločnosti je taká silná, že sloboda a autenticita pri tvorbe individuálnej identity neexistuje vôbec. A netýka sa to len **Genderových** očakávaní, tak nástoľčivo a sugestívne reprezentovaných feministickými filozofkami, najmä **Judith Butler**.

Domnievame sa, že do širokého kontextu postmoderného chápania autenticity je možné zahrnúť nielen klasické prístupy gréckej a rímskej filozofie – starostlivosť o seba samého (epimeleisthai santon), či poznanie seba samého,⁴ ale aj moderné postuláty „starostlivosti o dušu“ u **Rortyho, Patočku, Foucaulta** a ďalších, či politologický koncept individuálnej autenticity **Ferraru** a jeho **Taylorova** kritika, atď. Nazdávame sa, že korelácia s uvedenými koncepciami a **Foucaultove** charakteristiky disciplináčnej, či pastierskej moci ponúkajú naozaj širokú škálu interpretačných paralel a koincidencií.

Normalizačná moc a governmentalita

Zaujímavé podnety v diskusii o vzťahu moci a technik seba samého priniesol **Jaroslav Puchmertl**. Podľa jeho interpretácie **Foucaultovho** chápania moci a mocenských vzťahov, tkvie príčina neúspechu tzv. normalizačnej moci v nespnení základného predpokladu úspešného podrobenia - umenia dokonale ovládať seba samého, svoje vlastné ja. Slovo umenie použil, adekvátne, potvrdí sa to, keď sa budeme zaoberať rozdielom medzi antickým chápaním techné a frónézis pri sebaopoznaní. Tvrdí, že „*neovládanie seba samého úzko súvisí so skutočnosťou, že vnútorná autenticita*

³ **Goffman** rozlišuje 3 typy identity- sociálnu, osobnú a identitu ega.

⁴ Čo sa chápaľo ako prvý filozofický problém a široko rozvinutý kontext činností.

nie je spôsobilá definovať vlastnú podstatu“ (Puchmertl, 2008, s. 53). Neovládame umenie poznať seba samých, ktoré sa stáva podľa neho základným predpokladom úspešného podrobenia jednotlivca modernej normalizačnej moci, tak, ako ju podľa **Foucaulta** začalo formovať osvietenstvo. Jej základom, na rozdiel od stredovekej tzv. pastierskej moci, ktorej hlavným výrazom bolo ovládanie tela, bolo predovšetkým ovládanie ducha.

S uvedeným východiskom súhlasí aj nemecký filozof **H. H. Kogler**, ktorý zdôrazňuje skutočnosť, že *„dialektika osvietenstva spočíva práve v potlačení vnútornej prirodzenosti prostredníctvom nadvlády nad vonkajšou prírodou, ktorá mala pôvodne ľudské telo oslobodiť. Vnútorňa represia sa preto stáva nutnou podmienkou moci, hoci je sama ... formou nadvlády“* (Kogler, 2005, s. 71). **Kogler** uvedené rozvíja ďalej, keď tvrdí, že zdroj odporu je závislý na moci, ktorej sa snaží odporovať. **Puchmertl** túto skutočnosť spája s tvorbou neautentickej, „pokrivenej“ osobnej identity a rozhorčene ju komentuje slovami: *„Sme svedkami rafinovanej a bezostyšnej manipulácie tým najvnútornejším, najzraniteľnejším a najcennejším, čím ľudská bytosť disponuje - duchom. Ide o formovanie pokrivenej osobnej identity - na základe vonkajšej manipulácie ľudským myslením“* (Puchmertl, 2008, s. 30).

Foucault koncept normalizačnej moci nahradil mocenskými vzťahmi, ktoré označil ako pastiersku moc. Jej uplatňovanie podľa neho znamená súčasne snahu o permanentné odstraňovanie a elimináciu odporu, ktorý je všadeprítomný tak ako moc. *„Kde je moc, je odpor“*, presvedčivo tvrdí **Foucault** vo svojich Dejinách sexuality. Odpor(y) sú dokonca podľa neho *„druhým členom v mocenských vzťahoch. Zapisujú sa v nich ako nezrušiteľný náprotivok. Tak ako sieť mocenských vzťahov končí sformovaním hustej tkaniny, ktorá ide naprieč aparátmi a inštitúciami, rovnako tak rozptýlenie bodov odporu ide naprieč spoločenským stratifikáciami a individuálnymi jednotkami“* (Foucault, 1999, s. 112 - 113). Individuálne jednotky odporu, občania, sú podľa tohto tvrdenia cieľom eliminácie.

Podľa **Puchmertla** (2008) je vrcholným produktom normy disciplína, ktorá sa uplatňovala na každom jedincovi. Z tohto dôvodu **Foucault** označuje disciplinárnu moc za individualizujúcu. Normu tvorí mechanizmus merania, autoritatívne dané hranice a bariéry za účelom konfrontácie s kritériom priemernosti. Alarmujúcejšie je, že individuuum stráca vlastnú autenticitu, nekoná na základe svojich skutočných individuálnych presvedčení, ale v rámci tlaku mocenských vzťahov. **Foucault** tento fakt artikuluje v zmysle tvrdenia, že sudcovia normality sú všade prítomní a zaisťujú vládu normatívu, ktorý má

úlohu pôsobiť deštručne - vymedziť, umlčať, zlikvidovať, trestať. Jediniec je predmetom nepretržitého, permanentného riadenia, čo sa veľmi nezlučuje s postupne znovu objavovanou, v postmoderne sa vynárajúcou požiadavkou individuálnej autenticity individua.

Puchmertl polemizuje s **Foucaultovými** názormi v tom, že disciplinačná, normalizačná moc nevyhnutne vyžadovala obohatenie znalostí o ľudskom tele, ktoré by konalo na základe zvykov, manipulované autoritou. Je presvedčený, že moderná doba nevyžadovala nové poznatky o tele, ale naopak, informácie o duchovnom rozmere ľudskej bytosti. Dôvodom, podľa **Puchmertla**, bola snaha neovládať telesnú, ale duchovnú stránku života. Disciplinačná moc vytvárala mechanistického ducha v zmysle poslušného ducha. Disciplína nedokázala vytvoriť nič viac, než len mechanické reakcie, bez tvorivosti, nápadu a invencie, takých charakteristických pre autenticitu. Tvrdí, že nevytvorila poddajného ducha, ale stroj. (Puchmert, 2008). Naopak, zhoduje sa s **Foucaultovým** chápaním moci, že moc nie je inštitúcia, že je všadeprítomná a rozptýlená a že disciplínu nemôžeme identifikovať so žiadnou inštitúciou, ale napriek tomu je moderná spoločnosť vlastne disciplinárna. Znakom modernej spoločnosti je prežívanie disciplíny, ktorá sa pevne usadila vo vnútri človeka. Toto prežívanie neovplyvňovali konkrétne mocenské inštitúcie, lebo vyrastalo zo samej podstaty spoločnosti. Charakterizuje disciplínu ako techniku moci, ktorá používa ako nástroj stály a ustavičný dozor. Permanentná kontrola mala podľa neho na svedomí vznik ľudských bytostí bez poznania slobody a autenticity vlastného konania. Definitívne je presvedčený, že disciplína je odstránenie autenticity. Tvrdí, že tento fakt môžeme označiť za hlavnú príčinu neúspechu disciplinačnej moci (Puchmertl, 2008).

Puchmertl s **Foucaultom** nesúhlasí a je presvedčený, že sa hlboko mylí, keď tvrdí, že „*normalizácia prostredníctvom súboru techník a postupov... bude mierniť nepolepšiteľné*“ (Puchmertl, 2008, s. 59). Ako argument uvádza presvedčenie, že nepolepšiteľnosť je jednoducho stav jedinca a nadvláda moci nad tvrdohlavosťou nie je možná, pretože mocenským inštitúciám jednoducho nie je dané vstúpiť dovnútra jedinca a ovplyvňovať tak utváranie vzťahu k sebe samému. Je hlboko presvedčený, že bez adekvátnej znalosti vlastného ja sa nedá zrieknuť seba samého a vlastnej tvrdohlavosti. Takto vzniká totálna neprispôsobivosť individua a jeho neschopnosť naplniť podstatu normalizácie - t.j. na základe vnútornej transformácie sa nechať ovládať na základe uplatňovania moci (Puchmertl, 2008). Tvrdí, že vnútorná svojhlavosť jednoducho vylučuje represívny proces a mocenské vzťahy. **Foucaultovi**

šialenci, sexuálni devianti a maniaci z jeho práce Dohlížet a trestat sú práve z tohto dôvodu neuchopiteľní v hraniciach normatívnej moci, nedajú sa inštitucionálne ukotviť a stoja úplne mimo systém ovládania na základe noriem a pravidiel ovládajúceho. *Dôsledkom tohto faktu je ich neprispôsobivosť realizovať konkrétne techniky seba samého.* Tento fakt podľa **Puchmertla** prieniesol neúspech mocenského vplyvu, ktorý chcel transformovať jedincov podľa predstáv pastora. Postupný zánik normalizačnej moci bol podľa **Puchmertla** dôsledkom neschopnosti jednotlivca uvedomelo vládnuť nad sebou samým. Jej predpokladom bola úspešná aplikácia technológií vlastného ja. Vedomé používanie a aplikovanie technológií vlastného ja umožňuje a dovoľuje jednotlivcom vlastnými silami, alebo s pomocou druhých uskutočniť istý počet operácií na ich vlastných telách a dušiach. **Puchmertlove** zásadné presvedčenie v súvislosti s akýmkoľvek uplatňovaním moci spočíva v tvrdení, že governmentalita vyžaduje uvedomelý vzťah k sebe samému nielen u ovládajúceho, ale i u ovládaného (Puchmertl, 1998).

Pastoračná moc nielen v stredoveku?

Za ďalšiu z príčin konca normalizačnej disciplinačnej moci označuje **Puchmertl** čoraz frekventovanejšie artikulovanú požiadavku individuálnej autenticity a tvorby individuálnej identity pomaly sa rodiaceho postmoderného človeka konca 20. storočia. Z normalizačnej moci sa podľa jeho úvah postupne zrodila konformizácia, taká typická pre súčasnú spoločnosť. Konformizáciu označuje za novodobú podobu pastoračnej moci a **Foucaultovej** bio-moci. Zdôrazňuje, že regulatívne technológie bio-technickej moci využívali zvýznamňovanie uchovania života, existencie, bytia. Z tohto dôvodu si bio-moc kladie za úlohu starať sa o život, takže potrebuje vytvoriť neviditeľné novodobé mechanizmy, ktoré predlžujú, regulujú, opravujú jeho trvanie. „Vylepšená“ forma ovládania jedinca v súčasnej spoločnosti, bio-moc, je koncepcia, ktorá je v tomto kontexte dokonca označovaná **Dreyfusom** a **Rabinowom** v ich monografii o **Foucaultovi** za všeobecnú diagnózu našej súčasnej kultúrnej situácie:

„Biomoc je zosilňujúce ustanovovanie spoločenského poriadku vo všetkých oblastiach, uskutočňované pod zámenkou zlepšovania života jednotlivca a celej populácie. Pre genealóga sa sám tento poriadok odhaľuje ako stratégia, ktorú nikto neriadi, v ktorej je každý čoraz viac zachytený a ktorej

jediným cieľom je posilniť moc a samotný poriadok“ (Dreyfus, Rabinow, 2002, s. 23).

Cestu k optimálnemu uplatňovaniu existujúcej formy mocenských vzťahov našlo nielen osvietenstvo s jeho racionalitou a bio-technická moc, v súčasnosti postavená na ovládnutí ducha a tela. Stredoveká pastoračná moc, ako ju výstižne pomenoval **Foucault**, bola založená na starostlivosti o jednotlivca, predovšetkým o jeho telo, ale do určitej miery aj o dušu. Stredoveký človek sa stáva objektom neustálej starostlivosti a nepretržitého riadenia. Pastier vedie ovečku v každej chvíli a má snahu preniknúť do najhlbšieho vnútra ľudskej osobnosti. Nositeľmi pastorátu boli mnohoraké mocenské inštitúcie (v stredoveku napr. cirkev), ktoré disponovali snahou preniknúť do vnútra človeka prostredníctvom manipulácie a formovať to najcitlivejšie a najkrehkejšie - vzťah k vlastnému ja. Formovanie vzťahu k vlastnému ja prostredníctvom pastoračnej moci **Puchmertl** artikuluje ako totálne *vyhladenie prežívania sebaúcty*, čo bola cesta k ideálnej obrane uplatňovanej formy mocenských vzťahov tak, že represívne štruktúry infiltrovali vnútro osobnosti a doslova sa prebúrali do ľudského ducha, kde ich útok zlikvidoval vzťah k sebe samému a mocenské inštitúcie sa zvnútorňovali (Puchmertl, 2008). Ľudský duch bol zbavený vlastnej integrity, lebo už výlučne netvaroval seba samého, človek stratil monopol na seba samého.

Pre súčasného človeka je zaujímavé tvrdenie, podľa ktorého **Puchmertl** za hviezdnu hodinu pastorálneho procesu uplatňovania mocenských vzťahov považuje koniec 20. storočia. Ten je (nielen) podľa neho poznačený rozširujúcou sa konformizáciou. Už v prvej polovici 20. storočia sa ku konformizácii kriticky stavali viacerí intelektuáli. **H. Aredtová** a **E. Fromm** ju označovali ako hrozbu tvorivosti, jedného zo základných prejavov individuálnej autenticity. Podľa **Puchmertla** a ďalších súčasných teoretikov sa konformizácia v súčasnosti stala rozšíreným spoločenským fenoménom. Mocenské inštitúcie na prelome tisícročí - oddané držiteľom moci - naplňajú pastorát otupovaním kritičnosti a zmysel stredovekého pastorátu v konečnom dôsledku naplnila postmoderná forma mocenských vzťahov - konformizácia. „*Konformizmus sa stáva prejavom mocenských vzťahov, ktoré sú založené na modifikovaní vzťahu k sebe samému tak, že zneškodňujú prežívanie sebaúcty*“ (Puchmertl, 2008, s. 80).

Ak je pastoračná moc v súčasnej spoločnosti naozaj uplatňovaná tak, ako to prezentuje **Puchmertl**, je potrebné hlbšie sa zamyslieť nad jeho argumentáciou, že sa upevňuje prostredníctvom formovania vzťahu k

vlastnému ja - v zmysle totálnej eliminácie individuálneho prežívania sebaúcty. Sebaúctu totiž označili nielen hlavní predstavitelia starogréckej antickej teórie o štáte, ale aj predstavitelia súčasnej sociálnej a politickej teórie za relevantný princíp tvorby spravodlivých mocenských vzťahov. Americký komunitarista **M. Walzer** je v rámci svojej metapredstavy spravodlivej spoločnosti presvedčený, že „sebaúcta osôb je najvyšším účelom komplexnej egalitárnej spoločnosti“ (Velek, 2000, s. 140). Jeho desiata sféra života sa špecificky týka distribúcie sebaocenenia a sebaúcty osôb a všetky sféry života interpretuje z hľadiska života v sebaúcte.⁵ (Velek, 2000, s. 140). Teoretik stojaci na opačnej strane ideologického spektra, liberál **J. Rawls** v Právach národov taktiež za jednu zo základných podmienok realizácie liberálne spravodlivej egalitárnej spoločnosti považuje okrem iných „*primárnych dobier - sociálne základy sebaúcty*“ (Rawls, 2009, s. 38). Aj jeden z najvýznamnejších predstaviteľov súčasnej kritickej teórie **A. Honneth** postavil svoju teóriu sociálneho uznania na presvedčení, že miera sociálneho ocenenia individua dáva sebadôveru, sebaúctu a sebaocenenie. **B. Horyna** dokonca spája sebaúctu s večným problémom efektivity reálnej demokracie keď tvrdí, že: „*klesajúca potreba demokracie je priamo úmerná klesajúcej potrebe sebaúcty*“ (Horyna, 2008, s. 60).

Princíp sebaúcty, ako jeden z aspektov vzťahu k sebe samému a dôležitý fenomén mocenských vzťahov, nemá alternatívu. Keď budeme jednoducho anticipovať **Puchmertlovo** tvrdenie, vyplynie z neho, že na vratkých nohách stojí spravodlivé usporiadanie súčasnej spoločnosti a naše predstavy o efektívnej forme súčasného demokratického usporiadania štátu, vrátane uplatňovanej formy mocenských vzťahov.

„*Keď (Sokrates) učí ľudí zaoberať sa sebou samými, učí ich zároveň zaoberať sa obcou.*“

M. Foucault

Vzťah k sebe samému a mocenské vzťahy v obci v starogréckej tradícii

Ak sú uvedené súvislosti naozaj opodstatnené, položeme si v ich kontexte dve otázky. Čo znamenala starostlivosť o seba samého – a jej súvzťažnosť k

⁵ **Walzer** si robí nárok na to, že jeho kritická interpretácia *sebaoporozumenia* členov americkej spoločnosti mu umožnila určiť kritéria rovného a nerovného rozdeľovania statkov medzi sebe rovné a nerovné osoby.

obci (mocenským vzťahom) v starogréckej platónsko – aristotelovskej tradícii a čo môžeme z jej prístupov použiť pre analýzu vzťahu človeka a mocenských vzťahov v súčasných spoločenských vzťahoch? Domnievame sa totiž, že postmoderný človek a tvorba jeho osobnej identity je týmto prístupom veľmi vzdialená. A to aj napriek všeobecne známym **Foucautovým** koncepciám moci a mocenských vzťahov a ich uplatňovaniu cez *governmentalitu* – *techniky formovania vzťahu k sebe samému*.

V kontexte závažnosti uvedených ideí je už zjavná opodstatnenosť faktu, že **Foucault** sa venoval analýze vzťahu starostlivosti o seba samého v kontexte moci a mocenských vzťahov celých 25 rokov. Základné princípy svojej koncepcie zhrnul v známej práci *Technológia seba samého* z roku 1982. Genézu hermeneutiky seba samého načrtáva v dvoch hlavných vývojových líniách - grécko - rímskej a kresťanskej. V súvislosti s kresťanskou morálkou dospieva – k presvedčeniu, že „*podmienkou spásy je sebazapretie - poznanie seba samého sa paradoxne stalo sebazapretím*“ (Foucault, 2009, s. 369). My sa vzhľadom na šírku problematiky nebudeme zaoberať kresťanskou líniou takéhoto uvažovania, ale sa zamyslíme nad vybranými aspektmi vzťahu technológie starostlivosti o seba a obce starogréckej filozofickej tradície a ich potenciálnou inšpiratívnosťou pre súčasného človeka a mocenské vzťahy, v ktorých sa pohybuje. Domnievame sa, že daná problematika nie je, napriek svojej relevantnosti a zaujímavosti v súčasnej sociálnej a kritickej teórii dominujúca. Je však potešiteľné, že v odborných kruhoch sa začínajú množiť úvahy a diskusie na túto, podľa nás kardinálnu otázku v kontexte mocenských vzťahov.

Starostlivosť o seba samého bola v starogréckej tradícii označovaná za prvý filozofický princíp. Gréci vôbec nepochybovali o vzájomnej podmienenosti a súvzťažnosti starostlivosti o seba samého a spravodlivého usporiadania obce. **Foucault** dokonca v tejto súvislosti v *Technológii seba samého* tvrdí, že „*pre starovekých Grékov bol predpis starať sa o seba samého jedným z hlavných princípov obce, jedným z hlavných pravidiel spoločnosti a osobného správania a umenia žiť*“ (Foucault, 2009, s. 368).

Platón pri skúmaní oboch základných verzii života ľudí - života jednotlivca i spoločenstva, dospieva k jednoznačnému záveru o predmete skúmania. Rozhodujúcu tému pre neho predstavuje úvaha nad tým, ako založiť a upraviť

dobré spoločenstvo, ako zariadiť zmysluplný a tvorivý život v takejto obci.⁶ **Platónova** logika postupne dospela k základnému zmyslu obce v tom, že obec vytvára prostredie pre vzostup človeka a vedie ho k sústredenej práci na sebe samom. Samotný princíp starostlivosti o seba bol úzko spojený so slávnym delfským princípom poznaj seba samého (delfský nápis gnóthi seauton), čo bolo podľa **Foucaulta** implicitné pre celú grécku a rímsku kultúru a explicitné najmä pre **Platónov** dialóg Alkibiades. Podľa neho sa dokonca celé štúdium filozofie má začať čítaním tohto dialógu, aby sa človek obrátil a priklonil k sebe samému. Veľmi podrobne sa **Platónovým** dialógom Alkibiades zaoberá kolektívna monografia editorov **Havlíčka** a **Jineka** z roku 2008. Autori v nej zdôrazňujú aj skutočnosť, že tento dialóg sa zaoberá politickou činnosťou a rozoberajú sa v ňom skoro všetky významné témy klasickej politickej teórie vo vzťahu jednotlivca a obce a tiež ideálny obraz politika.

Nemožnosť oddelenia starostlivosti o obec a starostlivosti o dušu zdôrazňuje teda už **Sokrates**. V dialógu Alkibiades upozorňuje Alkibiada, že „ak v obciach nie je areté, nevyhnutne nasleduje úpadok, čo platí pre všetky typy zriadení a preto má byť človek bez areté⁷ pod nadvládou lepšieho, než sám vládnut“ (Daneš, 2009, s. 152). Politický rozmer udáva **Platón** vzájomnosti duší a sebaopoznaniu v dialógu Faidros.⁸ „Ak chceme poznať samy seba, musíme poznávať to, čo konštituuje celok. Naše poznanie celku je však ovplyvnené tým, akí sme. Dôležitú úlohu tu teda hrá sebareflexia, chápaná predovšetkým na

⁶ **Mokrejš** v tejto súvislosti v svojej práci **Eros** ako téma **Platónova** myšlení z roku 2009 zdôrazňuje najmä to, že **Platón** považuje za najdôležitejšie- starostlivosť o dušu. Základom je podľa **Platóna** rozlišovanie toho, ako sa veci javia, k poznaniu toho a porozumeniu toho, ako a čím v skutočnosti sú. **Platónskym** receptom je uskutočňovanie duchovného života, teda správne rozoznávanie toho, čím veci sú a čím nie sú, správne prepojenie dvoch ciest a prechádzania medzi nimi. Ceste k ideovému kozmu, ceste hore a ceste dolu, od sveta ideí k javovému svetu každodenného života. Podstatná je teda výchova, pestovanie „starostlivosti o spôsobilosť vidieť a jej výchovu a pestovanie a neustále obnovovanie. O dušu, uvádza **Antonín Mokrejš**, je potrebné neustále sa starať, aby svoju spôsobilosť nestratila a nedala sa zmiašť. Preto sa duša sama musí naučiť o seba sa starať. Predstavuje to snahu o poznanie, čím je dobro samo o sebe, pričom sa ukazuje, že dobro má ráz ladného usporiadania celku. Hnacou silou a náplňou duchovného života je vôľa, spôsobilosť objavovať rozdiely, čo sa deje ako pohyby duše, pričom zmysluplnosť takých rozdielov zaručuje len existencia rozdielov, vrátane rozdielu medzi skutočným poznaním a zdanlivým poznaním. Z toho vyplýva, že človek vždy musí hľadať pravú mieru, ktorú mu poskytuje výhľad na celok. Takého náhľadu (z celku) je však duša schopná až po zodpovedajúcej príprave. Rozlišovať dobro a zlo znamená podľa **Mokrejšovej** interpretácie **Platónových** úvah rozhodovanie „o samom sebe, pretože človek takto volí svoju mieru“(Mokrejš, 2009, s. 42).

⁷ Areté spočíva v starostlivosti o rozumnú zložku duše a stojí na princípe poznaj seba samého

⁸ Dialóg Faidros rozoberá **Štěpán Špinka** v monografii *Duše a krása v dialógu Faidros*, 2009.

*základe reči. Naše poznanie musí byť vzťahnuté k celku. Také však môže byť len vtedy, keď bude sebarefektívne*⁹ (Špinka, 2009a, s. 52).

Opätovné zdôrazňovanie spätosti vzájomnosti a starostlivosti o seba v kontexte života a smrti je centrálnou témou ďalšieho **Platónovho** dialógu - Faidon. Starostlivosť o seba v ňom analyzuje monografia **Štěpána Špinku** „Duše a zlo v dialógu Faidon“ z roku 2009. **Sokrates** v ňom v deň svojej smrti vyzýva svojich priateľov uvažovať kto sme a čo je to duša a k nasledovaniu loga, ktoré sa musí prejavíť v podobe konkrétneho individuálneho života. „Logos, ku ktorému sa utiekame je spoločný, naše životy však toto spoločné uskutočňujú v individuálnych telesných podobách a ich vzájomnosťou“ (Špinka, 2009b, s. 158). Jadrom **Sokratovho** „závetu“ je podľa **Špinkovej** interpretácie práve „starostlivosť o seba“. V nej sa znova vracia dôraz na prekonanie dvojakej podoby najväčšieho zla, teda „na zabudnutie duše“ a nedôvery v reč a myslenie. Starostlivosť o seba musí mať podľa **Sokrata** preto podobu starostlivosti o náležité zachádzanie s rečou, ktoré nám umožňuje prekonať zaslepenosť a rozpomenúť sa na to, kým vlastne sme.

Štěpán Špinka sa vo svojej monografii domnieva, že jedným z hlavných cieľov dialógu Faidón je práve radikálny obrat v našom seba porozumení a interpretuje **Sokratov** odkaz v kontexte vzájomnej previazanosti individua a obce: keď chceme plne pochopiť, čo je duša a poznať tak samy seba, musíme sa naučiť rozumieť si nielen ako individuálnemu sprítomneniu toho, čo je samo o sebe, v jednotlivej vtelenej duši, ale ako súčasťou vzájomnosti duší. **Špinka** uvažuje so **Sokratom**, že táto stránka ľudského spôsobu bytia nás pritom nezbavuje individuálnej identity a zodpovednosti. „Ak chceme poznať samy seba, musíme sa snažiť porozumieť celkovej ontologickej a kozmologickej súvislosti, ktorej súčasťou je vzájomnosť individuálnych duší a pochopiť svoju špecifickú rolu v nej. Naše seba pochopenie¹⁰ teda závisí od toho, ako rozumieme celkovej príčinnej štruktúre a od nášho pochopenia aktívneho podielu duší na formovaní kozmu“ (Špinka, 2009b, s. 173 - 5).

Sokrates v dialógu Faidón však upozorňuje, že skutočné poznanie nemôže nikto prebrať od svojho mentora a učiteľa, pretože ho získava každý sám, svojim životom a svojou duchovnou prácou. Úloha kvalitného učiteľa z tohto dôvodu spočíva v tom, že ho k takejto práci neustále motivuje a vedie,

⁹ Aj z tohto dôvodu sa **Sokrates** zdržuje v meste, nie medzi stromami. Túži po seba poznání a nie poznání vecí.

¹⁰ Obrat v seba pochopení je vo Faidóne vyjadrený aj v zákaze samovraždy.

pretože najčastejším problémom človeka je duchovná lenivosť, pohodlnosť a netečnosť. Uvedené premisy, zdá sa, ovplyvnili existenciu výrazných rozdielov a rôzneho chápania rovnosti indivíduí Grékov.¹¹

V podobnom rozumení **Platónovho** postoja k úlohe obce a práce na sebe samom v zmysle seba výchovy sa pohybuje aj **Antonín Mokrejš** v práci Erós jako téma **Platónova** myšlení, taktiež z roku 2009. Zdôrazňuje v nej najmä **Platónov** názor na cieľ výchovy ako základnej úlohy obce. Nazdáva sa, že „*vlastným zmyslom a cieľom výchovy je podľa **Platóna** vypestovať v ľudoch potrebu a schopnosť seba výchovy, vážnej a sústredenej práce na sebe samých... a dosiahnutie vnútornej jednoty samy so sebou*“. Zdôrazňuje, že výchova sa má starať o telo i dušu a ich vzájomný súlad a že zmyslom **Platónovho** uvažovania je zamyslenie sa nad tým, ako ustanoviť zmysluplný a tvorivý život obce. Podľa **Mokrejša Platónovi** nejde len o intelektuálne aktivity, o premýšľanie a uvažovanie, ale o to, aby sa vo faktickom konaní zračila spôsobilosť vidieť, rozumieť, myslieť a uvažovať, pričom v centre pozornosti je život jednotlivca a život obce. **Mokrejš** sa snaží zdôrazniť najmä to, čo považuje za dôležité v súvislosti s aktuálnymi súčasnými diskusiami o rovnosti, príležitostiach pre všetkých a uplatňovaní mocenských vzťahov:

„*Medzi ľuďmi sú značné rozdiely vo vlohách a dispozíciách. Avšak každý sa môže pokúsiť porozumieť sám sebe a dokázať sám sebe vládnuť. Aby teda bol schopný rozpoznávať vlastnú identitu a viedol svoj život v súlade so sebou samým z hľadiska optimálnych možností a príležitostí. Aby porozumel svojmu údelu musí žiť ako riadny člen zdravej a usporiadanej obce*“ (Mokrejš, 2009, s. 89).

Platónske myslenie podľa neho zvyčajne najmä skutočnosť, ktorá je v súčasnej štrukturálnej teórii považovaná za základ ovládania a moci - väzby a vzťahy obce a jej členov formuje komplex vzájomných očakávaní. Na začiatku sú to očakávania ohľadom zdravého chodu obce, pričom každý človek nachádza svoje úlohy a role. Dochádza ku konfrontácii rôznych stanovísk, postojov a spôsobov života a napriek tomu, že každý túži byť šťastný, dosiahne

¹¹ Grécki myslitelia preto rozlišovali dve podoby rovnosti. Aritmetické, rešpektujúce hľadisko ich počtu a geometrické rešpektujúce aspekt ich zdatnosti a rozdielu v ich výkonoch a schopnostiach. Aritmetická rovnosť vedie k tomu, aby všetci mali rovnako, kdežto geometrická proklamuje tézu, aby každý mal svoje, to jest to, čo mu náleží právom. (Špinko, 2009). **H. Gadamer** tvrdí, že „**Platón** sa v **Gorgiovi** odvoláva na geometrickú rovnosť, t.j. proporcionálnu rovnosť. Tá je najúčinnjším spôsobom ako vnášať poriadok do neporiadku a teda ako uskutočňovať jednotu v mnohosti... ktorá má zrejmy vzťah k najvyššej miere“ (Pravda ako metóda, s. 388).

to len málokto. Príčina je podľa neho jasná: „*Nesprávne očakávaní a falošné predstavy.. za ktorými je rozhodujúca príčina - zlá výchova, nedostatočná starostlivosť o dušu, neschopnosť rozumieť sám sebe a svojim skutočným potrebám*“ (Mokrejš, 2009, s. 54 - 55).

Mokrejš (2009) sa venuje analýze **Platónom** identifikovaných hlavných príčin nespokojnosti individua (nedostatok starostlivosti o dušu a špatná výchova), ktoré sa podieľajú na hlavných úlohách a vzťahoch obce. Hovorí, že život obce získava zmysel a oprávnenie výlučne vďaka tomu, ak vedie príslušníkov obce k dobrému a krásnemu životu a náležite ich na tejto ceste pridrižiava. Váha a vierohodnosť skutočného poznania sa zakladá na tom, čo vidíme a vnímame. Ako príklad uvádza hypotézu, že čisto telesné potešenia či strasti očividne nevznikajú bez účasti duše, bez jej vnímania, mienenia, pamäti, očakávania a pod. Nie každá verzia potešenia či radosti je pre človeka „pravdivá“ a žiadúca.“ Tvrdí, že podľa **Platóna** príčinou a zdrojom nepravdivého potešenia, či lživého strádania je nutný úpadok a zlyhanie duše. Určujúcu úlohu človeka a obce predstavuje teda starostlivosť o dušu.

Oproti platónskej náuke o ideách **Aristotelova** „praktická filozofia“ zdôrazňuje starostlivosť o dušu najmä v zmysle upevňovania sebalásky. **Aristoteles** prioritizovanie tejto kategórie odôvodňuje práve jej vplyvom na utváranie ďalších vzťahov v obci, teda na to, čo nás v tejto súvislosti najviac zaujíma:

„*Láska k inému a k iným pochádza z lásky k tomu, čo je našou najušľachtilejšou zložkou, našou vlastnou podstatou. A je prvou povinnosťou ušľachtilá sebaláska, ktorá znamená snahu po zdokonalení. Najviac máme milovať najväčšieho priateľa. Každý je sám sebe najväčším priateľom, preto má sám seba najviac milovať*“ (Aristoteles, 2009, s. 214). „*Teda cnostný človek vo všetkom, čo je hodné chvály, zjavne chce viac krásneho prideľovať sám sebe. Tak teda opakujem, má byť sebecký*“ (Aristoteles, 2009, s. 216). „*Preto ten bude asi najviac sebecký, ovšem sebcom iného druhu, než je ten, ktorého ľudia zavrhnú a nad ktorým vyniká*“ (Aristoteles, 2009, s. 215).

Súčasne **Aristoteles** v Etike Nikomachovej zdôrazňuje vzájomnú súvislosť hlavného účelu obce a slobody jednotlivca. **Antonín Kríž** v úvode k svojmu prekladu tejto **Aristotelovej** práce upozorňuje na jeho videnie vzťahu štát a moc:

„*Obec – v našom zmysle štát - nie je sama o sebe účelom – štát nie je inštitúciou, ktorá by slúžila moci niekoľkých silných jedincov a ich ľubovôle, ale má zaistiť rozumným a slobodným bytostiam plný rozvoj mravného života. Preto*

je potrebné pravé duševné vzdelanie - pravá kultúra nie je v bohatstve vonkajších statkov... ale v prepracovaní osobného života“ (Križ, 2009, s. 13).

Názov kapitoly desiatej knihy **Aristotelovej** Etiky Nikomachovej znie: „Cieľom života v obci je dosiahnuť mravný život.“ **Aristoteles** v nej zdôrazňuje, že sa to má realizovať prostredníctvom výchovy tak, aby človek nadobudol svoj vlastný stred, (ktorý) je vrcholom a ako stav duše zdokonaľuje človeka a jeho výkony smerom k dobru. Stred je podľa neho zároveň rovnosťou, vzdialenou od obidvoch krajností. Stred sa dá nadobudnúť prostredníctvom adekvátneho vzdelania osobnosti, nadobudnutím najvyššej miery rozumu Preto je zlá výchova podľa neho prekážkou cnosti a šťastného života. Z tohto dôvodu k najväznejším náukám radí náuku politickú a dôvodí:

„Lebo táto určuje, aké náuky majú byť v obciach a ktorým každý jednotlivec sa má učiť a koľko. Avšak krásne a spravodlivé veci, ktoré skúma politická náuka obsahujú toľko rozdielov a neistôt, že sa zdá, že sa zakladajú jedine na zákone, ale nie na prirodzenosti“ (Aristoteles, 2009, s. 24). Dôležitou súčasťou výchovy je podľa **Aristotela** aj snaha rozumieť sám sebe, čo je základ vnútorne vyrovnaného človeka. Harmonický, vnútorne vyrovnaný človek je **Aristotelovým** mravným ideálom. To samo osebe predstavuje osobné nasadenie za istú podobu svojho života a sveta a vstupuje do hry vďaka základným životným rozhodnutiam. Pre rozhodnutia takéhoto charakteru nie sú smerodajné iné názory a postoje iných ľudí. Skutočné zásadné životné rozhodnutie práve také poznanie nutne potrebuje. Vďaka životu v obci sa človek učí rozlišovať, nachádza mieru a umiernenosť a objavuje prítomnosť a vládu poriadku – v takých súvislostiach človek môže a dokáže nachádzať zmysel života a pravé príležitosti. **Aristoteles** považuje vzťahy v obci a obec za veľmi dôležitú: „Lebo ak sa máme niečomu naučiť, naučíme sa tomu tým, že konáme. Napríklad ten, kto stavia, stáva sa staviteľom a ten, kto hrá na gitaru, stáva sa gitaristom. Tak spravodlivým konaním stávame sa spravodliví, umierneným umiernenými a statočným statočnými“ (Aristoteles, 2009, s. 47).

Čo je potrebné k zhotovovaniu samého seba? Techné a fronézis

Ako sa na antický odkaz zhotovovania samého seba vo vzťahu k súčasným mocenským vzťahom pozerajú niektorí súčasníci? **Giovanni Reale**, jeden z najvýznamnejších súčasných historikov antickej filozofie si myslí, že posledným veľkým žijúcim platonikom bol **Hans-Georg Gadamer**. Poďme sa

preto pozrieť, čo si myslí **Gadamér** o **Aristotelovej** úvahe, že „*nosný prvok mravného poznania človeka vykazuje orexis - „úsilie“ a jeho rozvoj (úsilia) v trvalý postoj (hexis) a ako rozvíja ideu „zhotovenia samého seba“*“ (Gadamér, 2010, s. 274). **Gadamér** si v tejto súvislosti kladie predovšetkým otázku, či je mravné poznanie „*techné*“ a či je zhotovenie samého seba techné a akú úlohu tvorí pojem techné v politickej oblasti. Uvažuje, že človek si musel v sebe cvičením a výchovou vytvoriť určitý postoj, ktorého sa snaží v určitých situáciách svojho života pevne držať a náležitým chovaním ho stále osvedčovať, pričom jeho poznanie má viesť aj jeho konanie. V tomto kontexte vidí hlavný problém mravného poznania, ktorým sa **Aristoteles** zaoberá vo svojej etike. Argumentuje, že poznanie vedie konanie predovšetkým a exemplárne tam, kde Gréci hovorili o *techné*. Techné charakterizuje ako znalosť, poznanie remeselníka, ktorý vie zhotoviť niečo určitého. **Gadamér** si v tejto súvislosti kladie otázku, či aj mravné poznanie, nie je poznaním takéhoto druhu, čo by v konečnom dôsledku znamenalo, že by to bolo „*poznanie, ako zhotoviť sám seba*“. Otázku nakoniec **Gadamér** formuluje nasledovne:

„*či sa má človek učiť, ako seba samého urobiť tým, kým má byť, rovnako, ako sa remeselník učí robiť to, čo má byť podľa jeho plánu a vôle. Rozvrhuje človek seba samého tak, ako v sebe remeselník nesie eidos toho, čo chce urobiť a dokáže ho znázorniť v materiáli?*“ (Gadamér, 2010, s. 275).

Gadamér pokračuje úvahou o premisách **Sokrata** a **Platóna** nad charakterom skutočného *poznania, ktoré tvorí človeka a občana ako takého*. Vychádza z faktu, že aj **Sokrates** a **Platón** použili pojem techné na pojem ľudského bytia a v tejto súvislosti sa domnieva, že odhalili niečo pravdivého. Uvažuje, že pojem techné plní prinajmenšom v politickej oblasti „*eminentne kritickú funkciu*“ tým, že odhaľuje nepodloženosť toho, čo sa označuje ako nepodloženie politiky a čomu podľa svojho uváženia rozumie každý, kto sa politikou zaoberá, teda každý občan. **Gadamér** argumentuje tým, že poznanie remeselníka je jediné, ktorému **Sokrates** priznáva, že je vo svojej oblasti skutočným poznaním, ale pričom poznanie remeselníka tiež nie je skutočným poznaním, ktoré tvorí človeka a občana ako takého, napriek tomu je skutočným poznaním, lebo je skutočnou znalosťou a nielen najvyššou mierou ľudskej skúsenosti.

Trochu komplikované úvahy vedú **Gadaméra** v súvislosti s tvorbou seba samého k dôležitému a v kontexte mocenských vzťahov k prekvapivému záveru:

„Dokonalosť mravného vedomia a dokonalosť schopnosti zhotovovania, techné, si snáď vskutku zodpovedajú, je však jasné, že nie sú totožné, skôr sa vnucujú rozdiely. Je očividné, že človek nedisponuje sám sebou tak, ako remeselník disponuje látkou, s ktorou pracuje“ (Gadamér, 2010, s. 276). Domnieva sa, že človek nemôže zhotoviť sám seba tak, ako môže vyrobiť čokoľvek iné. V týchto intenciách zvýznamňuje najmä fakt, že poznanie, ktoré má človek o sebe vo svojom mravnom bytí musí mať iný charakter poznania. Musí to byť iné poznanie, ktoré sa veľmi odlišuje od toho poznania, ktoré používa pri výrobe, zhotovovaní. Zdôrazňuje, že **Aristoteles** toto poznanie nazýva seba-poznanie, t.j. poznanie pre seba. Vymedzuje ho teda na základe rozdielu voči technickému poznaniu. Obe poznania, remeselníkové i poznanie, ktoré má človek o sebe vo svojom mravnom bytí, musia správne určiť v konkrétnej situácii, čo je správne a zvoliť si konkrétne nástroje.

Aj v tejto súvislosti **Gadamér** tvrdí, že techné sa učíme, ale môžeme sa ju aj odnaučiť. Mravnému poznaniu sa však neučíme a nedá sa mu ani odnaučiť. Nestojíme voči nemu tak, že si ho môžeme osvojiť, ale tiež nemusíme, tak, ako si môžeme, alebo nemusíme osvojiť techné. Skôr sme v situácii, kedy musíme konať a teda používať mravné konanie. V oboch prípadoch ide o vzory alebo plány. Zásadný rozdiel je medzi remeselníkovými plánmi predmetu a situáciou, ktorú musím riešiť. „Nemôžem plne určiť to, čo je správne nezávisle na situácii, ktorá odo mňa žiada to správne“¹² (Gadamér, 2010, s. 278).

Seba-poznanie teda nie je techné, ale frónézis. Podľa **Aristotela** by základom tvorby samého seba malo byť seba-poznanie, založené na seba-poznaní mravnej úvahy, ktoré **Aristoteles** rozoberá v súvislosti s pojmom frónésis - cnosti rozvážnej úvahy. **Aristoteles** aj z tohto dôvodu tvrdí, že najväčšou blaženosťou je činnosť rozjímavá. Najhodnotnejší je podľa **Aristotela** rozum a predmety rozumu sú najhodnotnejšie v oblasti poznania. Takzvaná sebestačnosť býva spojená s činnosťou rozjímavou. Činnosť rozumu, lebo je rozjímavá, vyniká nad činnosť, ktoré sa dotýkajú správ obce a vojny, ktoré sú s voľným časom nezlučiteľné. Cnosť rozumová má cvik a rastie väčšinou z učenia, preto potrebuje skúsenosti a čas, kdežto cnosť mravná (ethiké) vzniká zo zvyku, odtiaľ má aj meno, ktoré sa málo odlišuje od slova zvyk (ethos). Preto

¹² Preto napr. výkon spravodlivosti **Aristoteles** nepovažuje za techné, a hovoríme o umení sudcu, ktorý aplikuje všeobecné zákony na konkrétnu situáciu. (Každý zákon, pokiaľ je všeobecný, nemôže v sebe obsiahnuť praktickú skutočnosť v jej plnej konkrétnosti, stojí v napätí voči konkrétnemu konaniu. Zákon je v tomto zmysle nedostatočný (Gadamér, 2010, s. 278).

cnosti nám nie sú dané od prirodzenosti, ale máme prirodzenú vlohu, aby sme ich nadobudli, zvykom sa potom dokonávajú. (Aristoteles, 2009, s. 45 - 46). **Aristoteles** chcel takýmto postojom posilniť vieru vo výchovu, pričom zdôraznil stály cvik (askézis), ktorého základom sa však musí stať rozum. Myslí si, že úlohou štátu je rozumová výchova a nie slúženie moci jednotlivcov a skupín.

Normatívnosť uznania a mocenské vzťahy

Aristoteles za jeden z druhov mravnej výchovy považuje uznanie, ktoré podľa neho navyše ozrejmuje fakt porozumenia a sunáležitosti. *Uznanie* je aj v súčasnej sociálnej a politickej teórii frekventovanou, zápalisto diskutovanou témou, často spájanou s mocenskými vzťahmi. U **Gadaméra** je myslené ako vlastnosť. Hovorí, že „za uznalého označujeme človeka, ktorý posudzuje správne spravodlivým spôsobom. Kto je uznalý, je pripravený prijať zvláštnosť situácie druhého a preto väčšinou smeruje k zhovievavosti¹³, alebo k odpusteniu“ (Gadamér, 2010, s. 283).

V prípade aktu uznania je podľa **Gadaméra** jasné, že sa nejedná o techné. Rozvíja uznanie ako najvyšší stupeň hermeneutickej skúsenosti, ako vzťah reflexie a rozumenia. Uvažuje, že rozumenie Druhému spočíva v tom, že Druhý je síce uznávaný ako osoba, ale navzdory tomu zahrnutie osoby do skúsenosti Druhého je rozumenie: „Rozumenie Druhému spôsobom vzťažnosti k Ja - pričom tento spôsob vzťažnosti vyviera z dialektického vzťahu Ja a Ty. Ja a Ty nie je bezprostredný vzťah, ale je vzťahom reflexie“ (Gadamér, 2010, s. 311). Tvrdí, že vnútorná genéza všetkých životných vzťahov medzi ľuďmi spočíva v tom, že o uznanie sa musí bojovať. *Toto uznanie môže nadobudnúť rôzne úrovne, až po ovládnutie jedného Ja druhým, po mocenský vzťah.*¹⁴

Poznatky z gadamérovej hermeneutiky v súvislosti s novodobou analýzou uznania a mocenských vzťahov v súčasnej spoločnosti prezentuje **H. H. Kogler**. Využíva pritom aj závery z foucaultovského postštrukturalizmu, pričom pristupuje k uznaniu v súvislosti s vplyvom sociálnych podmienok pre subjektívnu autonómiu a sebauskutočnenie (Kogler, 2005, s. 29). V tomto kontexte predkladá svoju vlastnú teóriu, v ktorej nesúhlasí s niektorými premisami aktuálnych úvah o vzťahu jednotlivca a mocenských vzťahov. Predovšetkým sa kriticky stavia k pozitívnemu hodnoteniu pojmu uznania v

¹³ Napr. teória uznania **Axela Honnetha** a ďalšie.

¹⁴ V tomto kontexte **Gadamér** zaujímavovo charakterizuje starostlivosť – ako reflektovanú podobu túžby ovládať.

kontexte mocenských vzťahov, ako ho napr. prezentuje **A. Honneth**, pre ktorého sú sociálne podmienky podstatné pre získanie základných fenoménov tvorby samého seba - sebadôvery, sebaúcty a sebahodnotenia individua. Takto zo sociálnych podmienok odvodzuje vznik individuálnej slobody, chápanej ako sebauskutočnenie. Pokiaľ to tak nie je, môže to byť spojené s rôznymi formami odporu k moci, čím vznikajú podľa **Honnetha** aj novodobé sociálne hnutia. **Kogler** nesúhlasí s pozitívnym hodnotením uznania a poukazuje najmä na fakt, že uznanie je tvorené mocenskými vzťahmi, pričom argumentuje:

„Ak ľudská prirodzenosť vyžaduje isté formy uznania, aby mohol aktér plne rozvinúť svoj morálny potenciál, sú spoločenské vzťahy moci nahliadané ako brzdiace, obmedzujúce a podkopávajúce plné uznanie a preto musí prísť boj za uznanie proti moci. Takto je prehliadaná funkcia uznania pre samotné vzťahy moci“ (Kogler, 2005, s. 30).

Domnievame sa, že **Kogler** poukazuje v tejto súvislosti na neustále a výrazné podceňovanie neprehliadnuteľného faktu zdôrazňovaného už **Foucaultom**, že s mocou je nutné systematicky počítať, pretože vychádza zo sociálneho života. V tejto súvislosti **Kogler** správne upozorňuje, *„že individuum pritom často bojuje historicky za také druhy uznania, ktoré sú samy produktom moci*. Inými slovami - zdôrazňuje, *„že praxe vytvárajúce uznanie zároveň podporujú a udržiujú moc“* (Kogler, 2005, s. 30). Toto sú podľa **Koglera** zaujímavé fenomény, ktoré je potrebné v súvislosti so statusom jednotlivca a uplatňovaním moci podrobiť analýze. Preto si myslí a môžeme s ním len súhlasiť, že je potrebné vyhradiť dôležité miesto pojmu situovanej reflexivity¹⁵ a v tejto súvislosti vyslovuje podľa nás veľmi dôležitý poznatok: *„Aktéri musia byť schopní zaujať odstup od zvnútornených obrazov seba samých, lebo tie odrážajú mocensky zaťažené formy identity a uznania“* (Kogler, 2005, s. 31). **Koglerove** chápanie uznania druhého je založené na sebaporozumení druhého, z čoho dedukuje, že *„kľatba mocenských schém môže byť zlomená, pokiaľ môžeme integrovať, respektíve dať hlas perspektíve druhého v interpretácii“* (Kogler, 2005, s. 127).

V súvislosti so sebaporozumením druhého však veľmi logicky neustále upozorňuje na potrebu hermeneutickej dialektiky medzi sociálnym pozadím a reflexívnym sebaporozumením a na potrebu kritickej reflexivity a predporozumenia. To, čo sme v predchádzajúcich riadkoch, v súvislosti s myslením **Platóna** a **Aristotela** uviedli, sa uplatňuje v jeho názoroch na

¹⁵ Situovanej najmä v kultúrnych kontextoch.

oslobodenie a emancipáciu subjektu od moci. **Kogler** dokonca považuje za dôležitý predpoklad egalitárnej verejnosti zahrnutie analýzy interpretačných a symbolických modov moci, pričom poukazuje na príklad kolonializmu a rasizmu. (Kogler, 2005). V kontexte jeho uvažovania neprekvapuje, že novodobá definícia moci na základe jeho záverov znie:

„Moc nie je ničím ontologicky všadeprenikajúcim, ale prechodným vplyvom štrukturálnych faktorov na potenciálne reflexívne sebavedomie.“ Moc je chápaná ako *„nerovné rozdelenie šancí na sebarealizáciu podmienok, ktoré môže demaskovať externý, odlišne situovaný a menej pohrúžený pohľad kritického interpreta“* (Kogler, 2005, s. 181).

Týmto **Koglerovým** tvrdením sa ocitáme priamo pri aktuálnych a v súvislosti s permanentnou ekonomickou krízou neutíchajúcich diskusiách o stave, podstate a zmysle princípu rovnosti a spravodlivosti v súčasných mocenských vzťahoch a (ne)možnosti jednotlivca ovplyvniť tvorbu osobnej identity prostredníctvom techník starostlivosti o seba.

Záver

Aj na základe niekoľkých vybraných, aj keď selektovaných poznatkov k danej problematike sa domnievame, že tvorba osobnej identity v kontexte techník riadenia samého seba v sieti súčasných mocenských vzťahov, by mala byť prioritnou témou politickej a sociálnej teórie. Je zjavné, že na poskytnutom priestore bolo možné naznačiť len vybrané postoje, z aktuálnych smerov uvažovania. Zdá sa však, že tie zase otvorili len ďalšie možnosti na potenciálne úvahy. Domnievame sa, že sa minimálne ukázala relevantnosť a potrebnosť celospoločenskej diskusie o stave súčasného (ne)chápania princípu riadenia samého seba v kontexte uplatňovanej aktuálnej formy mocenských vzťahov, či už pastoračných, konformity, alebo iných.

Myslíme si, že starogrécke techniky starostlivosti o seba tak, ako ich napr. interpretuje **Foucault**, ale aj postmoderné postoje k nim a ich reinterpretácie, ktorými sme sa vzhľadom na poskytnutý priestor nezaoberali, sú v súčasnej spoločnosti zaznávané. Postmoderné individuum prakticky nepracuje so sebapoznaním, takým dôležitým pre nadobudnutie individuálnej autenticity či zručností, potrebných na odolávanie aktuálnym formám mocenských vzťahov a ich negatívnych dopadov. Či sa už volajú bio-moc, konformizmus, symbolická moc, alebo patriarchát. O to viac, že sebapoznanie, ako sme to videli v antickej tradícii, ale aj v jej rôznorodej súčasnej interpretácii nie je *techné*, teda poznanie

remeselníka, ale naopak, poznanie, vznikajúce na základe aristotelovského *askesis*. Pričom askézis v tomto kontexte neznamená zrieknutie sa seba samého, ale naopak, dôležité ovládanie seba samého. Nadobudnutie tejto *cnosti* je však možné a v tom sa zhodujú všetci protagonisti politickej a sociálnej teórie, len v sociálnej situácii a pod jej vplyvom, teda sebareflexiou.

Na význam sebareflexie poukazujú v kontexte starostlivosti o seba všetci autori, či už antickí, alebo súčasní. Môžeme len súhlasiť s názorom, že sebareflexia vzniká v (kultúrne) tvorenom prostredí sociálnych vzťahov, ktoré sú vzťahmi uznania, či neuznania. Keďže prirodzenosť človeka je podľa niektorých názorov založená na uznaní v sociálnych vzťahoch, tieto ovplyvňujú videnie seba samého v zmysle sebalásky. Na základe uznania si totiž individuuum tvorí vzťah k sebe samému - sebaúctu, sebahodnotu a sebalásku. V tomto kontexte sa vzťahy uznania javia ako mocenské vzťahy charakteristické svojou ambivalenciou. Nie nutne hierarchické a nie nutne hegemonistické a naopak. Všadeprítomnosť uznania v zmysle mocenských vzťahov však nutne, alebo vo väčšine prípadov určuje inklúziu, či exklúziu individua v spoločnosti, a to na základe štandardných, všeobecne platných a uznávaných indikátorov. (Uznáva sa na základe rasy, pohlavia, viery, váhy, veku, sociálneho statusu, zamestnania...) V tomto kontexte sa javí ako relevantný názor, že mocenské vzťahy nie sú vo svojej podstate vzťahmi dominancie, ale ich niektoré dopady môžu mať determinujúci vplyv na videnie a chápanie seba samého a tvorbu osobnostnej identity, čo je rozporuplné v súvislosti s postmodernou požiadavkou autenticity.

V tomto kontexte sa stotožňujeme s **Puchmertlovým** postojom, že prevládajúca forma súčasných spoločenských vzťahov - konformita, je druhom mocenských vzťahov, determinujúcich utváranie osobnej identity a vzťah k sebe samému, ktorý nie je prejavom individuálnej autenticity, práve naopak. Štandardizované, unifikované požiadavky spoločnosti na vzdelanie, zamestnanie, obliekanie, partnera, či materiálne zabezpečenie, nedávajú veľa priestoru pre uplatňovanie individuálnej autenticity a sebarealizácie a už vôbec nevznášajú požiadavku na potrebu jej poznávania (cez sebaopoznanie). Ak zoberieme do úvahy rozmanité požiadavky spoločnosti v zmysle očakávaní (genderových, sociálnych, designových, atď) a vytvárania symbolických habitusov ako prejavov mocenských vzťahov, naozaj zostáva málo priestoru pre reálne uplatnenie skutočnej slobody jednotlivca. V tomto zmysle pôsobia sociálne vzťahy uznania ako mocenské vzťahy, ovládajúce dušu aj telo individua. Čím menej uznania jednotlivec v rámci sociálnych vzťahov dosiahne,

tým negatívnejšie dôsledky (napr. v kontexte **Honnetovho** chápania uznania) na neho tento fakt má v zmysle eliminácie sebalásky, sebaúcty a sebahodnotenia. A to je už formulácia charakteristická pre konformizmus ako prejav mocenských vzťahov založených na modifikovaní vzťahu k sebe samému tak, že eliminujú najmä základný individuálny princíp - prežívanie sebaúcty.

Totálne vyhladenie sebaúcty artikuluje **Puchmertl** ako prostriedok uplatňovania pastoračnej moci. Domnievame sa, že ak platí pozitívne hodnotenie sociálneho uznania, a to vyžaduje uplatňovanie konformity na základe požadovaných atribútov, platí jeho hypotéza, že pastoračná moc v zmysle ovládnutia tela a duše našla svoje uplatnenie v súčasných mocenských vzťahoch.

Uvedená súvzťažnosť sa však realizuje len v tom prípade, ak chápeme vzťahy uznania ako dominantné a prioritné pre tvorbu identity individua, t.j., ak akceptujeme ich pozitívne hodnotenie. Domnievame sa, že postmoderné požiadavky niektorých politológov a politických filozofov na uplatňovanie individuálnej autenticity, napr. prostredníctvom uplatňovania vlády nad sebou, sú jednou z možností, ako prelomiť kruh chápania sociálneho uznania ako mocenských vzťahov, založených na vnútornej represii, ktorá sa stáva podmienkou nadvlády. Sme presvedčení, že k jej uplatňovaniu je potrebné, ako tvrdí **Puchmertl**, aby aktéri boli schopní zaujať odstup od zvnútornených obrazov seba samých, lebo tie odrážajú mocensky zaťažené formy identity a uznania. A na to sú nevyhnutne potrebné **Foucaultove** techniky, prostredníctvom ktorých jedinec riadi sám seba, či starostlivosť o seba samého (epimeleisthai santon), alebo poznanie seba samého starogréckej filozofickej tradície. Tie sa však realizujú, ako hovorí **Platón**, v procese „vzájomnosti duší“.

Z tohto dôvodu je, myslíme si, nevyhnutný radikálny obrat v sebezpoznaní súčasného individua. „Gadamérovsky“ povedané, súčasný človek nedisponuje sám sebou, identifikuje sa so svojou sociálnou rolou, sprostredkovanou mocenskými vzťahmi. Foucaultovské „umenie existencie“ (techné tu biu), je najlepšou obranou proti vnútornej manipulácii pri uplatňovaní akejkoľvek formy moci, či mocenských vzťahov, smerujúcej proti individuálnej autenticite a uznaniu seba samého. Vzťah k sebe, ktorý je politickou, alebo právnou formou vzťahu, je podľa **Foucaulta** cieľom obratu a posledným účelom praktík starostlivosti o seba, súvisí tiež s etikou vlády. **Foucault** ho charakterizuje **Senecovými** slovami: „človek patrí len sám sebe, „je svoj“ (suum fieri u **Seneku**). Znamená to, „že vzhľadom k sebe má moc, ktorú nič

neohrozuje, a ani neobmedzuje“ (Dreyfus, Rabinow, 2002, 337). A to by, domnievame sa, malo byť hlavným cieľom uplatňovania nevyhnutných, ale nie nevyhnutne zlých, mocenských vzťahov v obci. V tomto vidíme ich produktívnosť a opodstatnenosť. Aj z tohto dôvodu neprekvapuje, keď **Aristoteles** označil za najdôležitejšiu náuku v obci náuku politickú.

Literatúra:

- BURAJ, J. 1996. Postmodernistické chápanie poriadku na pozadí Foucaultovej analýzy moci. In *Filozofia*, č. 1, 1996.
- DANEŠ, J. 2009. *Politický aspekt dialogu*. In HAVLÍČEK, A., JINEK, J., (eds.) Platonův dialog Alkibiades. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-295-0.
- DREYFUS, H. L., RABINOW, P. 2002. *Michel Foucault. Za hranicami strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrman a synové, 2010. ISBN 978-80-87054-20-8.
- FOUCAULT, M. 1999. *Vůle k věděni. Dejiny sexuality I*. Praha: Herrman a synové, 1999.
- FOUCAULT, M. 2003. *Péče o sebe. Dějiny sexuality III*. Praha: Herrman a synové, 2003.
- FOUCAULT, M. 2009. *Technolůgia seba samého*. In BLECHA, I., (ed.) Svědectví filozofie. Ohlédnutí za 20. stoletím. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2009. ISBN 978-80-7182-275-2.
- HORYNA, B. 2008. Má smrt je protest proti bídě světa. In HRUBEC, M., (ed.) *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-286-8.
- KOGLER, H. H. 2005. *Kultura, kritika, dialog*. Praha: Filosofia - nakladatelství FÚ AV ČR, 2005. ISBN 80-7007-238-5.
- MOKREJŠ, A. 2009. *Eros ako téma Platónova myšlení*. Praha: TRITON, 2009. ISBN 978_80-7387-238-0.
- PUCHMERTL, J. 2008. *Michel Foucault“ fatální nedocenení významu konformity*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2008. ISBN 978-80-7387-055-3.
- ŠPINKA, Š. 2009a. *Duše a krása v dialogu Faidros. Duše a řeč II*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-390-2.
- ŠPINKA, Š. 2009b. *Duše a zlo v dialogu Faidon. Duše a řeč I*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-423-7.

VELEK, J. 2000. *Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera*. In WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia-nakladatelství FÚ AV ČR, 2000. ISBN 80-7007-126-5.