

**ESTETIKA EXISTENCIE:
UMENIE, ČI ÉTOS INDIVIDUÁLNEHO ŽIVOTA?**

OLGA SISÁKOVÁ, Inštitút filozofie, Filozofická fakulta PU, Prešov, SR

SISÁKOVÁ, O.: The Aesthetics of Existence: A Sort of Art, or the Ethos of Individual Life?

FILOZOFIA 71, 2016, No. 6, pp. 437-449

The article draws on the conclusions of the discussion which on one hand showed the reception of Foucault's "aesthetics of existence" and on the other hand offered a partial reflection on the "topicality of the aesthetic" in postmodern philosophy. The issue in question is understood as related to the process of aestheticization from modernity to contemporary self-controlled society. The focus is on questions such as „What does the tendency to give one's own existence a mark of "visible beauty" mean? How does the aesthetic promote itself in non-aesthetic (especially ethical) spheres of life? Attention is paid first of all to how the aesthetics of existence and the requirements of a higher standard individual ethics are interconnected. The conceptions of M. Foucault, J. Früchtl and W. Schmid are referred to as the main sources of consideration.

Keywords: Aestheticization – Aesthetics of existence – M. Foucault – Ethos – Philosophy of the art of living – W. Schmid

Umenie života ako „pragmatická utópia“ reflektovaného vedenia života patrí k tradičným filozofickým témam. Posledné desaťročie minulého storočia prechádza konjunktúrou, čo súvisí s tematizáciou procesov estetizácie. Špecifickejšie spojenie „estetika existencie“ sa však vo filozofických diskusiách až doteraz spravidla spája s výsledkami analýz a s postojmi neskorého M. Foucaulta. Jeho návraty k antickej etike obohatili filozofický diskurz o estetizácii etiky interpretačnými figúrami, ktoré sú od 80. rokov známe a používané vo vymedzených hraniciach.

V širšom kultúrnom kontexte sa zdá, že sloganu „estetika existencie“ každý rozumie, ale jeho použitie sa pohybuje od teoretických pokusov stanoviť diagnózu modernej doby, dôjsť k porozumeniu vlastnej existencie po snahu nájsť nejakú formu kompenzácie kontingentnej skutočnosti smerujúcej k emancipácii od determinovanosti ľudského konania. Estetické pojmy sa tu uplatňujú ako modely alebo nástroje porozumenia či opisu iných oblastí praktík.

Ak problém „estetiky existencie“ predbežne vyberieme z foucaultovského výkladu a oslobodíme ho aj od idolov fitness kultúry, čo potom znamená? Civilizačne vyššiu kvalitu existencie v spoločnosti relatívneho blahobytu, život ako zážitok, ako umelecké dielo, či azda artistiku, t. j. vysokú mieru formálneho ovládania života, alebo afirmatívny spôsob existencie? Ak by sme chceli odpovedať jednoznačne, museli by sme vedieť odpovedať aj na otázku, aké estetické parametre sú vlastné, alebo by boli primerané ľudskej existen-

cii a ktoré z nich sú želanými atribútmi alebo stavmi bytia súčasných individuí. Na tomto mieste ako problém formulujeme skúmanie procesov estetizácie v sebachápaní epochy, sledovanie tendencie estetizovať pokusy o afirmatívne poňatie existencie a individuálnej etiky, ako aj pokus vyjadriť vzťah estetických a etických fenoménov v praktikách ľudí.

1. Tendencia estetizácie života. Tento problém nie je nový. Tendenciu estetizácie života možno sledovať od moderny cez postmodernu, od disciplinárnej spoločnosti k dnešnej spoločnosti sebakontroly. Nemecký filozof Ch. Menke oprávnené a sugestívne formuluje tézu, že umenie ešte nikdy v časoch moderny nebolo „takou významnou časťou spoločenských procesov“ a „v moderne ešte nikdy nebola kategória estetická taká centrálna, pokiaľ ide o kultúrne sebachápanie, ako v súčasnej epoche“; a „estetické ešte nikdy nebolo zároveň do takej miery iba čírym prostriedkom v procese ekonomického zhodnocovania“ (Menke 2014, 11). Treba však priznať aj fakt, že to boli potreby sebareflexie modernej doby, ktoré podnietili vznik a následné vystupňovanie významu a funkčnosti kategórií estetická a uvoľnili cesty ich prieniku do priestoru a kritérií iných oblastí života – do morálky, sociálnych praktík, poznania, politiky, náboženstva, mediálnej sféry atď., čím sa umožnila ich estetizácia. Aj keď ideály spôsobov života, ktoré dosahovali estetickú formu, sú vlastné aj starším kultúram alebo vybraným spoločenským skupinám, predsa len až moderná spoločnosť má evidentnú ambíciu siahnuť po estetickej forme existencie a dosiahnuť v tomto nároku až formu étosu. Príkladom tu môže byť forma života umeleckých avantgárd.¹ Vzájomné prenikanie etického a estetického, kognitívneho a estetického, politického a estetického atď. však v praxi spôsobovalo konfúzie, ktoré ako dôsledky moderny postmoderna odmietla, okrem iných napríklad Lyotard.² Z toho však vyplynula ďalšia otázka: Dokážeme v praktikách ľudí odlíšiť napr. etické fenomény od estetických? Vieme sledovať hranicu medzi týmito dvoma oblasťami, resp. ukázať, aká je dynamika ich konvergencií, alebo doložiť, za akých podmienok dochádza k moralizácii života či umenia alebo k estetizácii morálky a politiky, resp. sociálnych praktík?

2. Estetický svetonázor moderny. Umožnila ho estetika 18. storočia a odvtedy pretrváva tlak rozšíriť vplyv umenia do mimoestetickkej sféry, ako aj estetizovať formy života

¹ Napr. P. Bourdieu uvádza, že v procese autonomizácie sveta umenia v modernej spoločnosti bohéma zohrala významnú úlohu svojím postojom morálneho odporu proti všetkým formám podriadenia, závislosti, komerčnosti a pod. Bola to „heroická fáza“ zápasu o autonómiu umelca. Boj o autonómiu v etickej podobe sa stal podstatou všetkých estetických vzbúr. V tomto procese sa estetické princípy presadzovali s etickou rigórnosťou. Iba čistá estetika odmieta konfúziu s etikou. Estétska v tomto zmysle je Baudelairova požiadavka, podľa ktorej estetická revolúcia sa môže odohrať iba v estetickej forme (Bourdieu 2010, 88, 147).

² Lyotard v porovnaní napr. s Weberom radikálnejšie nepripúšťa zmier hodnotových poriadkov, resp. racionalít. V ich konfúzii identifikoval možnosť metafyzickej recidívy jednoty a totalitarizmu. Preto žiada odlíšiť rozum, ktorý môže legitimizovať politiku, od racionality umenia a povinnosti (Lyotard 1993, 63, 90, 98, 151, 152).

za hranice umenia. Tak R. Bubner, jeden z iniciátorov výskumu procesov estetizácie v nemeckej jazykovej oblasti, vo svojej estetickej teórii potvrdzuje tieto procesy: „Paralelne v privátnych a spoločenských rámcoch sa bežné medziľudské vzťahy vedome približujú modelu umenia, keďže inscenácia zbavená autority zmenšuje bremeno rolí, uvoľňuje tradičné záväzky a dovoľuje bez následkov vystaviť normy skúške“ (Bubner 2005, 116). Raná romantická estetika a idealistická filozofia hypostazovali model umenia ako ideál zmierenia človeka s prírodou, spoločnosťou, so sebou a aj ako protiváhu osvietenského racionalizmu v týchto otázkach. Želaním bolo úsilie „zbaviť sa tlaku *conditio humana* útekem do sféry hry, a pritom nestratiť pôdu pod nohami“ (Bubner 2005, 117). V umení sa o to pokúsili romantici a vo filozofickej estetike I. Kant. Rozvinuli predstavu o slobodnom autonómnom subjekte a o umení – o priestore ľudskej aktivity ako hry bez vonkajších determinácií. Kant načrtol sféru umenia ako víziu sveta, ktorý sa bez nášho pričinenia predstavuje ako zmysluplná štruktúra. Tým vytvoril prítiažlivý model interpretácie nášho života, rozvinul predstavu o tom, aký by mohol byť ako slobodná hra bez determinácií a záväzkov. Historické a spoločenské zakotvenie tejto abstrakcie podoprel koncepciou *sensus communis*.

Pre analýzu procesov estetizácie v modernej kultúre sa ako podstatné ukázalo kantovské poňatie reflexie ako súdnosti, ale aj ďalšie estetické kategórie, bez ktorých je sebainterpretácia moderny nemysliteľná. Z jeho učenia vieme, že reflexiu tu nevedie zainteresovanosť a pravidlá, ale že prebieha medzi všeobecným a jednotlivým. Je na súdnosti, ktorým smerom sa pohybuje a kedy ho mení, kedy pre jednotlivý prípad hľadá všeobecné, a kedy aplikuje všeobecné na konkrétne, ktoré je dané. Tento pohyb práve v dôsledku svojej nevypočítateľnosti a detailov skrytých rozumovej účasti má charakter slobodnej hry. Časť predmetného sveta v nej nekladie odpor, naopak, esteticky vychádza v ústrety subjektu a oslobodzujú jeho intelekt od námahy, čím súdnosť poskytuje jedinečný životný pocit, skúsenosť súladu subjektu s predmetným svetom a so sebou. V Bubnerovej interpretácii je akcentovaná práve priliehavosť a použiteľnosť tejto interpretácie v sebareflexii moderného človeka: „V estetickej skúsenosti sa svet prispôsobuje ľudským mieram, kantovský model reflexívnej súdnosti umožňuje predstaviť si stav, v ktorom sa nám svet náhle odhalí ako ľudský.“ Dokladá to aj menej známou sentenciou z Kantových rukopisov: „Vďaka pekným veciam možno poznať, že človek sa do sveta hodí“ (Bubner 2005, 153). Založenie estetického súdu na subjektívnom a priori životného pocitu a možnosti jeho stupňovania – to bola skvelá ponuka (použiteľná pri prenesení z roviny transcendentálnej analýzy na úroveň skúsenosti prístupnej prakticky každému) pre výklad pocitov moderného človeka zakúšajúceho tlak na intenzifikáciu skúsenosti, výkonu i vlastného života. Takisto skúsenosť výnimočnosti stretnutia s predmetom, ktorý sa páči, sa postupne preniesla z čistého estetična do sféry reálneho života. Moment výnimočnosti (opísal ho okrem iných H.-G. Gadamer vo svojom výklade histórie pojmu zážitku v modernej; Gadamer 2010, 68-76) sa postupne transformoval z výnimky na želaný a očakávaný stav života. Estetizácia preniká postupne všetkými sférami ľudského sveta – ontologicky transformuje skutočnosť na zdanie, vstupuje do skúsenosti, poznania a hodnotenia, je optikou, perspektívou, prizmou, interpretačnou schémou, postojom, kvalitatívnou výbavou ducha

i tela, vzťahov, predmetov, podmaňuje si sviatok i každodennosť.

Ako antropologické a kultúrne modely vyjadrenia predností i paradoxov existencie moderného človeka a vízií rozvíjania jeho života ako koherentného diela uplatnili sa aj ďalšie pojmy kantovskej a romantickej estetiky – autonómia, sloboda, kreativita, vkus, génus a i. Dielom mal byť sám život a energiou intenzita jeho prežitia. Transponovanie pôvodne teoretických modelov z riše estetickej slobody do sociálnej, morálnej, politickej a kognitívnej oblasti bolo umožnené tým, že v každej z nich takisto fungovali kategórie slobody, ktoré mohli byť estetizované, a tým do veľkej miery mohli prevziať bazový pohyb nezainteresovanej hry. Prenos estetických hľadísk do sféry morálnych záväzkov a zodpovednosti, vnímanie náboženstva, filozofie či vedy na úrovni estetických pocitov alebo prijímanie politických rozhodnutí ako vzrušujúcich hráčskych ťahov na šachovnici moci by potom znamenalo úplne opomenúť skutočnosť, že „substanciou“ uvedených životných foriem je normatívnosť. Kritika normatívnosti v rôznych oblastiach kultúry často využívala estetické formy a na „umeleckom momente“ dokonca stavali koncepcie antiscientizmu, keď napr. v duchovných vedách dokazovali obmedzenia vedeckej racionality (Gadamer 2010, 24-25, 53).

3. Estetizácia a kritika kultúry. Predstavu o možnostiach premietnutia filozofického modelu do ľudských praktík a charakteru doby je možné rekonštruovať, ale aj revidovať a čiastočne vyvrátiť na základe existujúcich sociologických, kulturologických a príbuzných diagnóz spoločnosti, množstva symptómov, ktoré ako celok podporujú predpoklad estetizácie dokonca až do takej miery, že estetizácia sa pokladá za vyjadrenie modernej subjektivity a slobody. Či už vyjdeme z klasickej kritiky kultúry, alebo z jej aktuálnych diagnóz, zisťujeme presun hodnotových konfliktov z vertikály do horizontály a všeobecne veľkú transformáciu hodnôt. Tak v Nietzscheho kritike Wagnera, v Heideggerovom postoji k novoveku a veku techniky, ako aj v analýzach masovej kultúry u filozofov všetkých troch generácií frankfurtskej školy a najnovšie v polemikách Sloterdijka a mnohých ďalších nachádzame konštatovanie nivelizácie noriem, rozpúšťanie diferencií alebo ich redukciu na kvantá minimálnych zmyslových podnetov, trúfalosti úsudkov nekompetentných, vylúčenia „vybraného života“ v morálnom, náboženskom a estetickom zmysle, veľkého úspechu bez veľkého úsilia, deformovanej recepcie rovnosti, skrátka devertikalizácie života „posledných ľudí“ a v konečnom dôsledku úpadok etiky či étosu „estetiky života“ (pozri napr. Sloterdijk 2012, 24 a. n.). Estetizácia, ktorú Nietzsche chápal ako zámernú senzibilizáciu, sa týkala zmien tak v oblasti umenia, ako aj v oblasti kultúry. Znamenala vládu masy, prioritu publika v kultúre a zrušenie pravidiel umenia i jeho normativity. V kultúre následne značí prenikanie vlády masy z umenia do politického života a do ďalších foriem normatívnych praktík. Ak sa umenie tradične chápe ako hra estetických síl bez predbežnej pojmovej a normatívnej regulácie, tak tieto črty prenáša do každej formy života, ktorú estetizuje. Ako zdôrazňuje Ch. Menke, o ktorého analýzu sa tu opierame, aj táto premena normatívnej praxe na estetickú hru je aktom estetizácie. To, čo si osvojíme v estetickej skúsenosti, t. j. slobodné prijímanie daností života podľa ich zmyslovej sily, stáva sa postupne základným prístupom v percepcii a hodnotení

skutočnosti. Takto očakávaný racionálny úsudok a zodpovednú účasť na udalostiach strieda frivolný účastník, „estetický divák“. V tomto zmysle estetizácia patrí k obrazu krízy kultúry, predovšetkým masovej a konzumnej kultúry, a v tomto smere je aj predmetom kritiky. Modelovým prípadom je aj Nietzscheho kritika. V staršej štúdii sme uviedli rad argumentov svedčiacich o tom, že negácia v jeho metóde je axiologickou tematizáciou možnosti afirmácie života a možnosti nového počiatku (Sisáková 1994, 72-76). Podstatou jeho diagnózy estetizácie kultúry je poznanie, že aj keď tento proces rozkladá normy a poriadok, zahŕňa aj svoju alternatívu, ktorou je takisto estetizácia, ale ako zdroj obnovy a zmeny, ako nová sila umenia alebo kreativity (porovnaj a podrobnejšie pozri Menke 2014, 111-119, 129-131). Otvára sa tým možnosť vidieť v estetizácii popri odzbrojujúcich procesoch v kultúre aj šancu prekonania hodnotových konfliktov na vyššej úrovni. Efektom týchto procesov môže byť o. i. uvedenie si protirečení existujúcej etiky.

Uvedené estetické koncepty, ktoré boli sformulované ako figúry na vyjadrenie procesov formovania modernej subjektivity a nielen estetickej, ale aj sociálnej slobody v 18. storočí, sú od začiatku a postupne čoraz zreteľnejšie v evidentnom kontraste s disciplinárnymi technológiami, ktoré konštituovali inštitucionálnu štruktúru modernej spoločnosti s jej systémami spoločenskej kontroly, režimami pravdy, diskurzívnymi stratégiami a praktikami subjektívácie, ako ich poznáme z Foucaultových analýz disciplinárnej spoločnosti³ a následných analýz filozofov jeho generácie.

Vývoj modernej subjektivity až po jej súčasné post-postmoderné formy zaiste nemôžeme chápať ako uskutočnenie humanistických a estetických ideálov, naopak, prinajmenšom od vystúpení Nietzscheho a Freuda musíme zohľadniť pôsobenie moci, nevedomia a symbolických systémov. Existujú silné argumenty v prospech tézy, že napriek rozšírenej ilúzii ani postmoderný a postdisciplinárny subjekt „nie je sociálnou realizáciou estetickej slobody autonómie, ale výrazom a výsledkom krízy“ (Menke 2014, 133). Výrazná zmena predstáv o slobode a lepšie pochopenie jej obmedzení, predovšetkým uvedenie si jej rizík a azda aj nezameniteľnosti praktickej slobody a estetickej hry postupne vyvolali potrebu radikálnej zmeny etiky.

Toto poznanie sa objavuje spolu s problematizáciou moderny, s presadzovaním nárokov nového kapitalizmu⁴ a ďalšou fázou metamorfóz individualistickej kultúry, predovšetkým tzv. expresívneho individualizmu preferujúceho výrazové, kvalitatívne a exkluzívne prejavy života. Jednotlivé kritické odozvy na tento stav vo filozofii nemusia byť arbitrom doby, majú však spoločného menovateľa: presvedčenie o možnosti náročnejšej individuálnej etiky. Jej projekty sa prezentujú ako hľadanie formy, ktorú máme dať životu, ako estetika existencie.

³ V novších diskusiách k Foucaultovej koncepcii technológií moci sa k problému disciplinárnej spoločnosti vyjadruje M. Marcelli (Marcelli 2016, 8-9).

⁴ Termín „nový kapitalizmus“ používam v zmysle koncepcie R. Sennetta, ktorým vyjadruje antropologický význam zmien v ekonomike, svete práce a kultúre ostatného desaťročia, zmien, ktoré vyžadujú „nezvyčajný druh ľudskej bytosti“ schopnej maximálnej flexibility (Sennett 2010).

4. Etika ako estetika existencie. Aj Foucaultova etika sa uberala týmito smermi. Na pozadí jeho štúdií o technikách disciplinovania a normalizácie v modernej spoločnosti a o genealógii modernej subjektivity vystupuje „estetika“ ako spôsob problematizácie alebo neutralizácie sociálneho normovania a kontroly. Estetické figúry používa ako prostriedky konceptualizácie etiky, ale pozornosť si zaslúži aj estetická optika, ktorá predstavuje moment jeho epistemológie.⁵

V jednom z rozhovorov k projektu *Dejin sexuality* v roku 1983 uviedol, že aj v antike existovali reštrikcie a zákony, ale spôsob ich integrácie do života morálneho subjektu bol odlišný a súvisel s inými formami vzťahu k sebe samému, než aké praktizujeme my. Zdôraznil pritom, že principiálne zameranie tejto morálky má estetickú povahu a vzniká na základe osobnej voľby, rozhodnutia „žiť krásny život a zanechať ostatným spomienku na krásnu existenciu“ (Foucault 2002, 338). Je známe, že nešlo o etiku pre celú populáciu, táto voľba sa mohla týkať slobodnej elity.

Napriek tomu však Foucault všeobecne Grékom pripísal intenciu „vytvoriť nejaký druh morálky, ktorá by bola estetikou existencie“ (Foucault 2002, 340). Mali na to predpoklady – disponovali značnou „etickou skúsenosťou“, ich kultúrnym vynálezom je *techné tú biú*, umenie života, ktoré zahŕňalo sebaovládanie, výcvik, pravidelnosť, zdržanlivosť, odstup, vnímavosť, ale aj užívanie slasti. Významným momentom tejto etiky bol posun od umenia viesť život k technikám vlastného ja, k starosti o seba, kde sa mohli plnšie rozvinúť estetické aspekty existencie, kultúra seba samého. To Foucaulta skutočne zaujíma.⁶ V uvedenom autorizovanom rozhovore rok po známych prednáškach v akademickom roku 1981/1982, ktoré verejnosť pozná z neskorších vydání pod názvom *Hermeneutika subjektu*, uvádza: „Pojem bios ako materiál estetického diela umenia je niečo, čo ma fascinuje. Táto idea rovnako ako morálka môže byť veľmi silnou štruktúrou existencie bez toho, aby sa viazala s nejakým právnym alebo autoritárskym systémom či nejakou disciplinárnou štruktúrou“ (Dreyfus – Rabinow 1983, 235). V starovekom myslení teda nachádza imanentnú ideu poriadku (Gros 2012, 592), ktorá môže akoby zvnútra štruktúrovať vlastnú existenciu bez heteronómnych vplyvov. Potom prirodzene kladie

⁵ M. Foucault sa s obdivom staval nielen k estetike existencie antických elít. Obdobnú fascináciu vyjadruje aj v súvislosti s existenciami, ktorých stopy nachádza v trhlínach tzv. iných priestorov a diskurzov, keď sa dostáva za alebo nad ich hranice – v „myslení vonkajškivosti“. V úvode štúdie *Život ľudí zlopověstných* (1977) uvádza, že najdôležitejším pravidlom výberu „bol môj vkus, moja slasť, emócie, smiech, prekvapenie, isté zdesenie alebo iný pocit...“. Priznáva sa teda k estetickému perspektíve a argumentácii. Do „antológie existencií“ – „životov na pár riadkov“, „dobrodružstiev“, „krátkych životov“, „noviel“, „podivných básní“, „existencií-zábleskov“, „básní životov“ – robí výber motivovaný intenzitou vyžarovania individuálnych existencií, ktoré sa zachovali, pretože rôznym spôsobom prišli do konfliktu s mocou. Z hľadiska metódy je to „knihá dohody a hry, kniha drobnej posadnutosti, ktorá sa systematizovala“ (Foucault 1996, 127-130).

⁶ Benedetta Zaccarello vo svojej štúdii k Foucaultovi uvádza, že pozornosť „estetického starosti o svoj vlastný život“, pozornosť venovaná „forme a štýlu vlastného jestvovania“ bola súčasťou foucaultovského čítania Lachéta počas prednášky 14. marca 1984, teda v poslednom mesiaci filozofovej akademickej činnosti (Zaccarello 2016, 68).

otázku, prečo by sa individuálny život nemohol stať umeleckým dielom. Prečo by sme svojmu životu nemali dať určitý štýl vypestovaný dlhodobým cvičením, prácou, starosťou o seba, sebakreáciou, špecifickým spôsobom vzťahovania sa k sebe? Prečo by sme nemohli vytvoriť autonómnou individuálnu existenciu založenú na vzťahu k sebe, v ktorej by sa spájali jasne vymedzené praktiky vedenia seba s radosťou zo seba? S tým súvisí aj otázka, o čo tu v skutočnosti ide: o estétsky alebo aj technicky (remeselne nacvičené a vypracované) chápané umenie života ako diela, alebo o étos, t. j. o určitý imanentný poriadok, ktorý aj bez inštitucionálnych, normatívnych poistiek dáva životu vnútornú koherentnosť?

Je známe, že Foucaultova etika nie je ani univerzalistickou etikou, ani etikou povinnosti. Kľúčový je v nej spôsob podriadenia, t. j. spôsob, akým jednotlivec chápe a prijíma morálnu povinnosť: racionálne, postulatívne, alebo na základe estetických princípov vedenia existencie (Foucault 2002, 351; Foucault 2003a, 37-39)? Foucault sa prikláňa k estetickým, v podstate až estétskym perfekcionistačným parametrom – ku kráse, nesmrteľnosti, „výnimočnej povesti“, „brilantnosti“, „gloriole“ a pod. Z hľadiska cieľa tejto etiky sú v popredí tzv. techniky seba. Ak máme utvárať svoj život ako krásnu existenciu, musíme preferovať „estetický spôsob“ (Foucault 2002, 354), istú kultúrnu elaboráciu, ktorá predpokladá, že vzťah k sebe rozvíjame ako potešenie, a nie ako zápas (Foucault 2003b, 88-90). Podobný vzťah k sebe sa prenáša aj na iných a zahŕňa tomu primerané postoje a princípy interakcie, o. i. odstup, vnímavosť, mieru a formu. Kultúra seba, tu ako schopnosť výberu náležitého konania, hraníc a foriem činnosti, má svoju kontinuitu v novovekých eticko-estetických kategóriách taktu a vkusu. Smerom k súčasnosti, pripomína Foucault, sa však vytratila spomienka na obdobie, v ktorom hlavnou oblasťou realizácie estetických hodnôt bol život, individuálna existencia a verejné účinkovanie. Rozvoj etiky orientovanej na starosť o seba, založenej na náklonnosti k svojmu ja, na kultivovaných praktikách súžitia so sebou má len málo spoločného so súčasným individualizmom a narcistickým vzťahom k vlastnému egu. Adresátom konceptu kultúry seba boli v skutočnosti spoločenské účinkovanie a verejnosť. Preto Foucault odporúča venovať pozornosť technikám, ktoré má v rezervoári každá kultúra, tejto „atraktívnej alternatíve“ našej tradície. Domnieva sa, že náš problém, „ako vybudovať odlišnú etiku“, môže tradícia ukázať v novom svetle.

5. Smerovanie k estetickej rehabilitácii etiky. V čase recepcie tejto témy z Foucaultovho odkazu vo filozofických diskusiách v minulých dvoch desaťročiach predstavovali ďalšiu uznávanú alternatívu amplifikatívne hermeneutické a neoaristotelovské prístupy k estetickej rehabilitácii etiky (H.-G. Gadamer, M. Nussbaumová). V popredí boli aj demystifikačné projekty, ktoré sa v nami sledovanom probléme obrátili proti niektorým stránkam kritiky kultúry a estetiky frankfurtskej školy, hlavne proti vyústeniu kritickej teórie v „novoromantickom sentimentalizme“ Th. Adorna. V tomto smere si doteraz zachováva aktuálnosť Sloterdijkova *Kritika cynického rozumu* (1983) a v nej s Foucaultom zdieľaná pozornosť venovaná gréckemu kynizmu ako istému prototypu neviazanej slobody a odporu v kynickej kultúre. Oživenie kynickej etiky tu funguje ako morálna korekcia,

až výsmech súčasnej spoločnosti a s demonštrovanou antisociálnou autarkiou a radostným naturalizmom je skôr protiváhou či vzdorom proti filozofickým konštrukciám vznešenosti, autenticity a pod. „Estetické myslenie“ tu nie je prvoplánové; nietzscheovskou inšpiráciou a viacerými témami, napr. prinavrátením problému telesnosti do filozofie, anticipovalo smer úvah o estetizácii existencie v nasledujúcich desaťročiach.⁷

Tému „aktuálnosti estetického“ udržiavali filozofi postmoderny,⁸ a to v úzkom spojení s reálnym stavom konzumnej kultúry, ako aj so sociologickou tematizáciou hedonizmu a tzv. novej senzibility. Neskôr pri spätnom pohľade vo weimarských antropologických prednáškach Sloterdijka poznamenal, že to bola doba nie síce hraničných, ale „stredných situácií“, no život má vlažnú teplotu rád. Relatívne nekonfliktný stav kultúry bol vtedy temperovaný konzumizmom a hedonizmom. Vo filozofickej tradícii mohol byť hedonizmus chápaný ako istý variant estetiky existencie a v sociologickej tradícii ako protiváha asketickej etiky alebo étosu práce (s odkazom na Weberovu teóriu), no od 80. rokov sa spája s expresívnym individualizmom a následne s koncepciou dominantnej orientácie na zážitok (G. Schulze). Estetické predikáty zážitku v masovom meradle modelujú predstavy o peknom a fascinujúcom živote, „estetike každodennosti“, dávajú smer „estetizácii bežného života“ (teda charakteru spotreby), skrátka, hedonisticky orientovanej spoločnosti (Schulze 1993).

Tieto a ďalšie analýzy empiricky kontúrovali „prúdy estetiky existencie“, ktoré v nasledujúcich rokoch okrem tradičných odkazov na antickú etiku, Montaigna, Kierkegaarda, Nietzscheho, Simmela, filozofiu života, Benjamina, v nemeckom prostredí na duchovno-vednú tradíciu a pod., využívali aj interdisciplinárne prístupy a literárno-historické rekonštrukcie biografickej skúsenosti a konkrétnych kultúrnych situácií. Spoločenské kontexty sa zohľadňujú ako „civilizačno-historické pozadie, na ktorom ľudia 21. storočia uvažujú o svojom živote a uskutočňujú ho“ (Gödde, Zirfas 2014, 11), čím sa prepája aj aktuálna filozofia umenia života s dobou a so sebakúsenosťou ľudí.

Tendencie v kultúre a filozofické myslenie postmoderny boli o. i. aj výsledkom pozitívne vnímanej radikálnej plurality foriem života a adorácie diferencií. Svojou povahou etický problém vedenia života i technik subjektivácie tu akoby opäť uviazol v kierkegaardovskom „estetickom štádiu“: estetika existencie, ktorá sa pôvodne vzťahovala na etické kategórie starosti o seba, v moderne na eticko-umelecké kritériá utvárania seba ako ume-

⁷ V jednej z novších prác – *Musíš meniť svoj život. O antropotechnike* (2009) – Sloterdijk konštatuje antropotechnický obrat vo filozofii, ktorý je paradigmatickým obratom etiky založeným na imperatívve asketickej, artistickej formy existencie. Dôraz na sebaformatívne praktiky približuje koncepciu tendencii estetickej reformulácie etiky (Sisáková 2014, 859-868).

⁸ W. Welsch ako jeden z prvých analyzoval procesy estetizácie. V práci *Estetické myslenie* uviedol do širšieho povedomia názory postmoderny a predstavil koncepciu transverzálneho rozumu, blízku estetickej súdnosti s východiskovým antickým pojmom *aisthesis*. Ide o zmyslovú vnímavosť k diferenciám, náhode, pluralite foriem života atď. V štúdiu *Procesy estetizácie* použil delenie na „povrchovú estetizáciu“ a „hlbinnú estetizáciu“. Obidve formy dnes majú prioritu a uplatnenie v analýzach procesu (Welsch 1993, 8, 10).

leckého diela, sa tu transformovala na neobmedzenú kreativnosť a flexibilitu v prispôsobovaní sa ponukám trhu a požiadavkám tzv. flexibilného kapitalizmu.⁹ Individuálna sloboda sa tu realizuje ako flexibilný výber bez vážnejších kritérií. Flexibilita pritom môže, ale nemusí byť kreatívna, môže sa realizovať rutinne, čo platí aj v estetickom zmysle. Zdá sa, že často nie je ničím iným než svojvôľou a imitáciou. Zostáva v „estetickom štádiu“, čo v alúzii na Kierkegaarda znamená, že nedospela k nutnosti slobodnej voľby, ktorá je prechodom od estetickej k etickej forme života, že ustrnula na úrovni hodnotového vedomia vedeného princípom slasti – zmyslovej, hrovej, ironickej, teda v doméne estetickej reflexivity, ktorá, abstraktne povedané, je indiferentná k iným hodnotovým poriadkom.

Aj ďalšie posuny v umení a podmienkach existencie podnietili nové koncepty umenia života, uvoľnili hranice kognitívnej a morálno-praktickej racionality v prospech estetických a štylových kritérií. Život sa stáva individuálnou sebarealizáciou, esteticko-etickým projektom, intenzifikáciou, štylizáciou, inscenáciou a pod. Estetizmus vstupuje do života individuí, ktoré majú rozvíjať existenciu (biografiu) ako výnimku vo svete nevyhnutnosti. V podmienkach fragmentarizovaného sveta je však namáhavé demonštrovať kontinuitu osobnej *performance* a naratívnu konzistentnosť biografie. Napríklad zmeny v etike práce, ktoré približuje R. Sennett v práci *Korózia charakteru* (1998), sa explicitne prejavujú prítomnosťou alebo absenciou imanentného poriadku, ktorý umožňuje vyjadriť étos života vyrozprávaním vlastného príbehu (Sennett 2006). Jeho psychologická pravdivosť a koherentnosť mu mohli dať kvality vydareného diela umenia alebo aj remesla. Na túto rovinu potreby zmyslu života útočia mediálne štylizácie tzv. silných príbehov. Iný problém spočíva v tom, že nie všetky sociálne skupiny prijímajú tieto nároky, resp. sú schopné ich dodržať. Ďalším problémom je aj schopnosť alebo možnosť odmietnuť pravidlá podobnej hry.

Postmoderné (Lyotard, Foucault, Derrida) a čiastočne neoaristotelovské prístupy (Gadamer, Nussbaumová) k estetickej rehabilitácii etiky ukázali, že nie model diela a génia tradičnej estetiky, ale estetická skúsenosť a udalosť poskytujú primeraný predmet tematizácie dobrého života, resp. umenia života. Všetky nové pokusy o estetizáciu etiky sa navyše zmocňovali svojho problému pod tlakom všeobecnej kritiky racionality, kritiky, ktorá spájala hermeneutiku s postmodernizmom alebo neopragmatizmom. Predmetom diskusie sa stali špecificky estetické formy zdôvodňovania mimoestetických, prednostne morálno-praktických fenoménov. Tak J. Früchtel v jednej z najhodnotnejších publikácií 90. rokov konfrontuje estetickú skúsenosť s morálnym súdom ako dve formy racionality a dokazuje, že estetická a morálno-praktická racionalita „nie sú totožné v žiadnej difúznej ani substanciálnej jednote a že ani nie je možné striktné ich separovať či oddeliť“ (Früchtel 1996, 10).

⁹ Výraz „flexibilný kapitalizmus“ používam s odvolaním na R. Sennetta, ktorý ním zdôraznil istý aspekt životných stratégií v podmienkach nového kapitalizmu, predovšetkým v situáciách absencie stabilného étosu, ktorý by riadil hodnotové voľby (Sennett 2006, pozri tiež poznámku č. 6).

S týmto názorom možno súhlasiť o. i. preto, lebo v našom poznaní sa intelekt a zmysly, pojem a názornosť podporujú, usudzovanie a voľbu v konaní nevynímajúc. Široký význam pojmov *aisthesis* a *fronesis* poukazuje na možnú škálu vzájomných prepojení, ale aj na krehké hranice používania všeobecných pojmov a možností rozumu. Vzájomné prenikanie etickej a estetickej racionality súvisí aj so skutočnosťou, že pochopenie a docenenie významu jednotlivých aspektov morálneho konania vyžaduje kontext života, situačnú konfiguráciu udalostí do jedného celku, odstup od detailov estetického pohľadu z tzv. „vtácej perspektívy“, výber ohraničených fenoménov z premenlivého sveta a ich integráciu do konečného zhodnotenia významu a rozhodnutia. Estetické a etické myslenie pracuje so skutočnosťou na rôznych stupňoch zovšeobecnenia a konkretizácie. Uvoľnenie kritérií života zo zajatia morálnej sociálnej normativity, resp. vzorov kultúry predpokladá odstup od praktického bytia. Dokonalou demonštráciou tohto momentu je Simmelova esej *Dobrodružstvo*. Uplatnil v nej predpoklad, že každá skúsenosť má dvojitý význam: plnosť bezprostredného zážitku a obsah života. Dobrodružstvo svojou intenzitou vypadáva zo súvislostí života. Moment výnimočnosti ho však spája s jeho centrom a dáva mu akoby týmto centrom vyživovanú silu podobnú umeniu. Aj pri úplnej náhodnosti tohto okamihu je tu skúsenosť uzavretej udalosti, resp. celku života. Morálne rozhodnutia môžeme robiť v situáciách s podobným nábojom, využívať pritom vnímavosť a obraznosť, nehovoriac o tom, že je ťažké rozhodnúť, či to, čo práve prežívame, má estetickú, morálno-filozofickú, mystickú, ekologickú povahu, alebo či je to výsledok opojenia, resp. fikcie. V situáciách chaosu zmyslových podnetov a tvrdých faktov musíme vyberať praktické rozhodnutia v plynulom kontinuu estetického a etického. Iba v krajných pozíciách je estetizmus antitezou morálky. Iba v krajných situáciách sa postoj, ktorý implikuje estetizmus, menia na stanoviská morálneho agnosticizmu alebo indiferentizmu. Sú to situácie, keď sa zápasy o definíciu umenia menia na zápasy o formu či štýl umenia života alebo o étos.

Tvrdenie, že etické fenomény nemožno striktne oddeliť od estetických fenoménov a že doložiť nemožno ani nijakú podobu ich totožnosti, komplikuje špecifický axiologický problém nesúmerateľnosti hodnôt. Už od čias starozákonného Izaiáša cez Pascala, Baudelaira, Nietzscheho až po Weberovu diagnózu konfliktov modernej kultúry vieme, že niečo môže byť sväté, i keď to nie je krásne, ba práve preto, lebo to nie je krásne, resp. pokiaľ to nie je krásne; niečo môže byť krásne, i keď to nie je dobré, a to práve v tom, v čom nie je dobré; niečo môže byť pravdivé, i keď to nie je pravdivé, a práve preto, lebo to nie je ani krásne, ani sväté, ani dobré. Tento paradox nesúmerateľnosti sa stáva problémom pri nečitateľnosti konfliktov a neschopnosti znášať toto prirodzené napätie či nesúlad sveta hodnôt. Existuje predsa istá autonómnosť sfér života, ich vlastné princípy, „logika“, ich vzájomná neredukovateľnosť. Uplatnenie „estetiky“ v oblasti morálky môže mať efekt a-morality alebo necitlivosti na zlo. Opačná perspektíva môže mať podobu napr. moralizácie alebo ideologizácie umenia. V týchto sférach, ktoré môžu byť pri realizácii kompatibilné, no zároveň nesúmerateľné, uskutočňujeme svoje voľby. A aj keď nemáme bezpečné kritériá ich porovnávaní alebo zdôvodňovania, permanentne preferujeme a hierarchizujeme. Súčasná kultúra si tlakom na *enhancement* túto aktivitu priam vynucuje.

Názoru, že estetickú a etickú formu racionality nie je možné striktné separovať či diferencovať, protirečí aj fakt autonomizácie foriem života v spoločnosti s prehlbovaním vlastných princípov a pravidiel. Napríklad Bourdieuom preskúmané procesy autonomizácie „poľa literatúry“ zahŕňali aj oddelenie umenia od politiky a ekonomického života. Autonomizácia však dosiahla vrchol v reprezentantovi, ktorý bol schopný preniesť princípy svojho poľa do iných oblastí (Bourdieu 2010, 175). Nemalú úlohu zohráva aj opačný vektor spoločenskej dynamiky či „spoločenského poľa“, t. j. tendencia homologizovať štýly života alebo diferencujúce preferencie. Je to prípad, keď sa reálne spoločenské potreby stávajú preferovanými cnosťami. Implikuje to aj nutnú opatrnosť v odpovedi na otázku, či estetika existencie vyjadruje formu, alebo normu života, či patrí do oblasti étosu, alebo do oblasti umenia života.

6. Estetika existencie ako umenie života. Diskusie o estetike existencie dosiahli dnes úroveň, keď pod pojmom „umenie života možno chápať filozofický smer myslenia“ (Gödde, Zirfas 2014, 9). Výraz „umenie života“ sa používa ako synonymum kontúrovanejšie vymedzeného termínu „estetika existencie“, ale častejšie v širšom význame utvárania vydareného života. V porovnaní s antickou takisto zahŕňa praktiky starosti o seba a hermeneutiku seba. Vo svojom základnom význame sú koncepcie umenia života vybudované z etických kategórií, ale ako hodnotový atraktor sledujú foucaultovský ideál dať životu „profil viditeľnej krásy“.

Vedúca filozofická osobnosť týchto iniciatív W. Schmid integruje vo svojej filozofii umenia života všetky podstatné aspekty stvárňovania individuálnej existencie ako „dobrého života“, ktoré boli rozpracované vo filozofickej tradícii, teda skôr, než sa vo svojej tradičnej podobe stratili z obzoru moderného človeka. Starosť o seba Schmid poníma ako „reflektované umenie života“, ako rozumné rozpoznanie reálnych šancí a slobodnej voľby seba samého a spôsobu stvárnenia svojho života. Umenie života sa však nevyčerpáva v etickom priestore „dobrého života“, ale presahuje ho požiadavkou „krásneho života“.¹⁰ V tomto smere bol Schmid, ktorý v roku 1991 obhájil doktorát prácou o Foucaultovi, jedným z prvých, ktorí reagovali na koncepciu estetiky existencie. Predovšetkým vydanie práce *Filozofia umenia života* (1998) znamenalo syntetické podanie tejto témy (prierez relevantnými ideami z dejín filozofie, fenomenologický opis aspektov problému, analýza techník starosti o seba, resp. asketiky, i diagnóza moderny ako pozadia aktualizácie otázok filozofie umenia života). Aktualizácia klasickej filozofickej témy má mať praktický zmysel, aký si dokážeme predstaviť v situácii, o ktorej hovoril Foucault v interview, t. j. vtedy, keď chceme dať svojmu životu imanentný poriadok či silnú existenciálnu štruktúru, a to v podmienkach bez nejakého disciplinárneho systému alebo v časoch uvoľnenia noriem. Vtedy by sme sa mohli pokúsiť kreovať individuálnu etiku a využiť pritom otázky a zásady filozofie umenia života, ktoré postupne precizuje a v praxi aj overuje Schmid

¹⁰ Podľa W. Schmidu to znamená z individuálnej perspektívy „krásu existencie, prejavujúcu sa ako čosi hodné súhlasu... Krásne je to, čomu individuum môže pritakať“ (Schmid 2012, 168-169).

(v rokoch 1998 – 2007 o. i. pracoval ako „filozofický dušpastier“ v nemocnici Affoltern am Albis pri Zürichu).

Filozofia umenia života svojimi praktickými stratégiami – na rozdiel od utilitaristických etických kódexov a etických komisií – predstavuje dnes trend nového estetického kreovania filozofie, a to nielen jej priblížením záujmom širších skupín, o. i. hľadaním ústretočných ciest k požiadavkám terapeutickú kultúry, resp. spoločnosti služieb (napr. filozofickou terapeutickou praxou a poradenstvom), ale aj tým, že ju vracia do tradičných štýlových rámcov „heroických“ období etického a estetického perfekcionizmu (organizovanie filozofických kaviarní, „noc filozofov“ a i.) a postupne azda aj do priestoru verejného dialógu (televízne programy typu „filozofické kvarteto“ a pod.). Oživením tradičnej témy s ohľadom na potreby súčasného človeka filozofia opätovne kreuje svoj zmysel a opodstatnenie.

Literatúra

- BOURDIEU, P. (2010): *Pravidla umění. Geneze a struktura literárního pole*. Brno: Host.
- BUBNER, R. (2005): *Doświadczenie estetyczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- DREYFUS, H. J., P. RABINOW (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*. The University of Chicago Press, second edition.
- FRÜCHTL, J. (1996): *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, M. (2002): O genealogii etiky: nástin rodícího se díla. In: Dreyfus, H. L., Rabinow, P.: *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (1996): Život lidí zlopověstných. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 127-152.
- FOUCAULT, M. (2003a): *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2003b): *Péče o sebe. Dějiny sexuality III*. Praha: Herrmann & synové.
- GADAMER, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- GÖDDE, G. – ZIRFAS, J. (eds.) (2014): *Lebenskunst im 20. Jahrhundert*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- GROS, F. (2012): Umiejscowienie wykładów. In: FOUCAULT, M. *Hermeneutika podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 563-611.
- LYOTARD, J.-F. (1993): *O postmodernismu*. Praha: FÚ AV ČR.
- MARCELLI, M. (2016): Foucault ako historik. *Filozofia*, 71 (1), 1-13.
- MENKE, Ch. (2014): *Die Kraft der Kunst*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- SENNETT, R. (2006): *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- SCHMID, W. (2012): *Philosophie der Lebenskunst*. 12. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHULZE, G. (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M. – New York: Campus Verlag.
- SISÁKOVÁ, O. (1994): Negácia ako axiologická tematizácia vo filozofii F. Nietzscheho. In: *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1, AFPh UPJŠ Prešov, 72-76.
- SISÁKOVÁ, O. (2014): „Musiš meniť svoj život“ – k novej antropológii Petra Sloterdijka. *Filozofia*, 69 (10), 859-868.
- SLOTERDIJK, P. (2007): Minima Cosmetica – Versuch über die Selbsterhöhung. In: Sloterdijk, P.: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts.

- SLOTTERDIJK, P. (2012): *Pogarda mas. Skic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- SLOTTERDIJK, P. (2013): *Kritika cynického rozumu*. Bratislava: Kalligram.
- WELSCH, W. (1993): Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (1), 7-29.
- WELSCH, W. (1993): *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa.
- ZACCARELLO, B. (2016): Odvaha pravdy: Filozofia ako prax vypovedania. *Filozofia*, 71 (1), 60-69.

Tento príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0481/15, „Projekty estetizácie existencie v súčasnej filozofii a kultúre“.

Oľga Sisáková
Inštitút filozofie FF PU
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov
Slovenská republika
e-mail: olga.sisakova@unipo.sk