

KRITIKA EXISTENCIÁLNEHO SUBJEKTU (SARTRE - FOUCAULT)

IVAN BURAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

BURAJ, I.: A Critique of Existential Subject (Sartre-Foucault)
FILOZOFIA 53, 1998, No 7, p. 424

The paper is a confrontation of Sartre's and Foucault's views on subject. The author tries to avoid simplifications which often appear in the commentaries on this issue. In its first part the paper therefore presents the authentic attitudes of both philosophers. In its second part Foucault's criticism of Sartre's conception of subject is given, concerning the identity, authenticity and autonomy of the subject. In conclusion some aspects of Freud's conception of unconsciousness are examined as well as of Saussure's theory of language; both of them were the basis of Foucault's criticism and both of them played also an essential role in the "deconstruction" of subject.

Sartre a Foucault - dve výnimočné postavy francúzskej a dnes už aj európskej a svetovej kultúry, ktorí výrazne ovplyvnili vývin filozofického myslenia v druhej polovici 20. storočia. Reprezentanti dvoch celkom odlišných optík videnia skutočnosti, dvoch odlišných ideových prúdov, platforiem, ba v širšom meradle dvoch odlišných svetozorových postojov. Jeden patrí k zakladateľom existencializmu, druhý (aspoň v prvom období svojej tvorby) sa hlásil ku štrukturalizmu. Ich teórie sa rodili v celkom inej spoločenskej, zvlášť politickej a duchovnej atmosfére. Francúzsky variant existencializmu sa utváral na základe bezprostrednej politickej skúsenosti boja proti fašizmu a vrchol svojej popularity dosiahol krátko po skončení 2. svetovej vojny v čase, keď kulminovala aj politická angažovanosť francúzskych intelektuálov a keď si doba od filozofov priamo vynucovala odpovede na konkrétne praktické otázky. A Sartre sa na ne aj snažil dať odpoveď. Naproti tomu francúzsky štrukturalizmus sa formoval po prehratej vojne v Alžírsku za vlády gaulizmu, v období politickej stagnácie a letargie časti intelektuálov ako výraz (aspoň podľa Foucaultových slov) ich odcudzenia a bezmocnosti voči bezohľadnej a všadeprítomnej štátnej mašinérii. Podstatný rozdiel medzi Sartrom a Foucaultom spočíva aj v tom, že prvý z nich bol takpovediac pupočnou šnúrou zviazaný s filozofickou tradíciou, s menami ako Descartes, Pascal, Kierkegaard, Kant, Hegel a s ďalšími klasickými filozofmi. Foucaultove intelektuálne dozrievanie, ako sám priznáva - na začiatku poznačené medziiným aj vplyvom Merleau-Pontyho a Sartra - zase čerpalu inšpiráciu u predstaviteľov prevažne nefilozofických disciplín a odborov. Z nich spomeňme aspoň lingvistov Jakobsona a Saussura, psychoanalytika Lacana, antropológa Lévi-Straussa alebo spisovateľov Batailla a Blanchota. Aj to vysvetľuje, prečo sa sartrovské a Foucaultove myslenie pohybuje takmer v neporovnateľne odlišnom kategoriálnom a tematickom univerze. Sartre formuloval problémy, ktoré od nepamäti znepokojovali ľudstvo a zvlášť filozofov rôzneho razenia a rozličnej orientácie. Boli to napríklad otázky Čo je život?, Čo je smrť? Existuje, alebo neexistuje Boh?, Čo je zodpovednosť?, Aký

je vzťah zmyslu a nezmyslu v dejinách, v spoločnosti?, Aký je vzťah medzi vonkajším svetom, dejinami, spoločnosťou na jednej strane a vedomím, subjektom, slobodou na strane druhej? a pod. Foucaulta podľa jeho vlastného vyjadrenia podobný okruh otázok a problémov vôbec nepríťahoval.¹ Jeho doménou boli dejiny myslenia, vedenia. A tu ho zaujímalo najmä to, aké faktory, východiská podnietili vznik našich poznatkov a teórií; na základe akého poriadku, historického a priori sa mohli objaviť isté idey, isté formy vedenia, racionality, filozofie atď.

Rozdiely medzi Sartrom a Foucaultom sa však najvypuklejšie prejavujú práve v ich prístupe k subjektu. Kým Sartre zdôrazňuje primát subjektu, jeho jedinečnú hodnotu a význam, Foucaulta najviac oslovovala štrukturalistická téma: človek prekračujúci svoje hranice, aby sa napokon ako subjekt "rozpadol". Alebo ešte inak: kým Sartre kládol na najvyšší piedestál svojej filozofie človeka ako zvrchovaný subjekt, Foucaulta hádam nič tak nepreslávilo ako jeho téza o nadchádzajúcej filozofickej "smrti človeka".² Môžeme tomu rozumieť aj tak, že kým Sartre uznáva iba zvrchovaný, autonómny a autentický subjekt, Foucault nielenže zavrhuje takúto predstavu subjektu, ale spolu s ňou odmieta akceptovať čo i len zmienku o človeku ako subjekte?

Že je to všetko predsa len zložitejšie, naznačuje sám Foucault, keď hovorí o zameraní svojej takmer dvadsaťročnej práce v záverečnej etape tvorby: "... Nakoniec som sa snažil skúmať - a na tom doposiaľ pracujem -, ako sa z ľudského bytia stáva subjekt ... Teda nie moc, ale subjekt predstavuje hlavnú tému mojich skúmaní." ([3], 223). Touto témou sa však Foucault nezačína zaoberať až na konci svojej tvorby (tu len prenáša na ňu dôraz). Je prítomná vlastne v každej jeho práci. Nechýba ani v *Slovách a veciach*, teda práve tam, kde zoširoka rozvádza myšlienku tzv. "smrti človeka". V komentári k tejto knihe Foucault tvrdí, že jednou z úloh, ktorú si vytýčil pri písaní *Slov a vecí*, bolo analyzovať, ako a prečo sa v moderných diskurzoch objavil nový objekt - človek, vďaka ktorému mohli vzniknúť dovtedy neznáme vedy o človeku, ako aj nová ideológia a filozofia akcentujúca nezastupiteľnú úlohu a význam človeka ([4], 607-608). A v *Archeológii vedenia* - v druhej najvýznamnejšej práci z tohto "štrukturalistického" obdobia - to Foucault hovorí svojmu fiktívnemu spolubesedníkovi celkom jasne: "... Nechcel som vylúčiť problém subjektu; [iba] som chcel vymedziť pozície a funkcie subjektu, ktoré môže zastávať v rozličných diskurzoch." ([5], 261). Prítom tak, ako sa menila v jednotlivých obdobiach celá jeho filozofia, menil sa aj Foucaultov prístup k subjektu. Schematicky by sa dali tieto zmeny opísať ako cesta od spochybňovania dôležitosti, a najmä

¹ V tejto súvislosti Foucault dokonca nazýva Sartra "posledným hegelovcom", ktorý chce premýšľať o problémoch 20. storočia z pohľadu človeka z 19. storočia a následne totalizovať - keď už nie priamo svet, dejiny, vedenie, tak aspoň ľudskú skúsenosť ([1], 542). Pre úplnosť však treba dodať, že na inom mieste a v inej súvislosti vidí v existencializme zase silný antihegelovský náboj, pretože nepodľahol Hegelovmu panlogizmu, ktorý chcel celú ľudskú skúsenosť zachytiť a opísať v pojmoch a termínoch logiky ([2], 654). S takýmto rozporuplným hodnotením Sartrovej filozofie a existencializmu vôbec sa u Foucaulta stretávame veľmi často.

² V tomto zmysle - pravda, za predpokladu, že sa stotožníme s Foucaultovým názorom, podľa ktorého človek ako ústredná postava je základným obsahom a charakteristickým znakom moderny ([1], 541) - možno túto stať zo širšieho hľadiska chápať aj ako zaujímavú konfrontáciu filozofickej moderny s tzv. postmodernou filozofiou.

perspektívnosti skúmania problematiky človeka, subjektu v *Slovách a veciach* k uznaniu legitimity tejto problematiky v spomínanej *Archeológii vedenia*; a od analýzy pasívneho subjektu (napr. v knihe *Dozerat' a trestat'*) k analýze aktívneho subjektu (v *Dejinách sexuality*).

Čosi podobné platí aj o Sartrovej filozofii, ktorá takisto prešla viacerými významnými a nemenej dramatickými vnútornými premenami. Najprv - v prácach *Transcendencia ego a Bytie a ničota* - to bola snaha zosúladiť túto filozofiu s fenomenologickou metódou E. Husserla, neskôr nasledoval pokus dosiahnuť analogickú syntézu s marxizmom v diele *Kritika dialektického rozumu* a na samom konci tvorby (v knihe o Flaubertovi) sa Sartre usiloval implantovať niektoré prvky štrukturálnej analýzy saussurovskej lingvistickej školy do svojej existenciálnej koncepcie. A pri týchto metamorfózach jeho filozofie sa zase ukazuje, že Sartrova podpora predstavy zvrchovaného a samostatného subjektu nie je vôbec vždy taká jednoznačná a priamočiara, ako sa zvyčajne tvrdí. Napokon, presvedčíme sa sami.

Existencialistická koncepcia subjektu.³ Ako je známe, Sartre chcel vytvoriť celkom novú filozofiu človeka, ktorá by v konečnom dôsledku smerovala k nájdeniu toho najoptimálnejšieho spolužitia subjektu s vonkajšou realitou. V tejto súvislosti sa nazdáva, že doterajšia filozofia - až na niekoľko výnimiek - nesprávne orientovala človeka vo svete. Sám je presvedčený, že pochopiť svet, vonkajšiu skutočnosť znamená predovšetkým pochopiť ju cez prizmu ľudskej subjektivity. Od tejto optiky sa odvíja jeho kritika predchádzajúcich filozofických koncepcií vzťahu vedomia a bytia. Svoj kritický pohľad zameriava najmä na dve, ako ich nazýva, "krajné tendencie" - "idealizmus" a "realizmus", ktoré doposiaľ udávali hlavný tón v dejinách filozofie. Obom rovnako vyčíta ich "substancialistický" prístup k riešeniu vzťahov vedomia a bytia: kým "realisti" hypertrofovali bytie, vonkajšiu realitu, resp. "materiálne", objektívne procesy odohrávajúce sa vo vedomí ľudí, "idealisti" zase privilegovali myslenie, poznanie, vedomie, idey, ducha a pod. Prítom skutočný človek ako bytosť vnútorne prežívajúca svoju "existenciu" im uniká. Už len preto Sartre vysoko oceňuje Husserlovu fenomenológiu, ktorá pripomenula, že k poznaniu predmetu sa neodmysliteľne viaže aj jeho prežívanie (Zumutesein). Tento osobitý emocionálny stav predurčuje ľubovoľný vzťah vedomia, subjektu k predmetu poznania. Dokonca Husserl ide až tak ďaleko, že vedomie definuje súhrnom prežívaní a samotnú fenomenológiu ako učenie o "čistých prežívaniach" ([8], 278). Zaujímavé je to, že práve Husserl žiadal očistiť filozofiu od všetkých rezíduí psychologizmu. A tak sa sám podujal vylúčiť, "vyzátvorkovať" z filozofie okrem prírodného alebo "reálneho" sveta (a všetkých vedeckých a každodenných predstáv o ňom) a "ideálneho" sveta (a všetkých vied o ňom) aj psychologické vedomie. Výsledkom tejto radikálnej fenomenologickej redukcie malo byť "čisté vedomie", zbavené všetkých konkrétnych obsahov, ktorého jedinou vlastnosťou by bola jeho intencionalita - zameranosť vedomia na svoj predmet. Na druhej strane podľa Sartra sa Husserlovi nepodarilo dotiahnuť princíp intencionality do konca a zbaviť sa tak s definitívnou platnosťou substancializmu. Ukazuje sa totiž, že tzv. čisté fenomenologické vedomie nie je úplne

³ Podrobný rozbor tejto témy nájde čitateľ napríklad v monografii D. Smrekovej ([6]; [7]).

"čisté", vyprázdnené, pretože obsahuje - ako sme už spomenuli - súbor prežívaní. Husserl síce k tomu dodáva, že tieto prežívania sa líšia od subjektívnych prežívaní, pretože ide o intencionálne, "objektívizujúce" akty vedomia, a teda o jeden z "modov skutočnosti". Súčasne však pripúšťa, že tieto prežívania sú možné iba vďaka prežívaniu nejakého subjektu, ktorý im dáva jednotu, zmysel a identitu. Husserl takto chciac - nechciac iba nadviazal na tradičnú subjektivistickú tézu, podľa ktorej subjekt nemá iný základ než sám subjekt. A z toho zorného uhla nadobúda aj princíp intencionality nový, vzhľadom na svoj pôvodný význam opačný, imanentný rozmer. Ako tvrdí Husserl, intencionálny predmet vedomia sa konštituuje vedomím a v súlade s vedomím. Fenomenologické vedomie teda predstavuje špecifický spôsob transcencie, zvláštnu symbiózu "transcendentného v imanentnom" ([8], 280). "Táto transcendencia v imanencii", ako je presvedčený Sartre, "nás však nevymaní zo subjektívna ... Márne sa budeme pokúšať o žonglérsky kúsok a zakladať realitu objektu na plnosti subjektívneho dojmu a jeho objektivitu na nebytí: zo subjektívna nikdy nevzide objektívno, z imanencie nevzide transcendencia, z nebytia nevzide bytie. Nieкто by mohol namietat', že Husserl definuje vedomie práve ako transcenciu. Skutočne, také je jeho stanovisko a práve to je jeho hlavný objav. Len čo však robí z noémy nereálne, korelatív noézy, pričom jej esse je percipi, absolútne zrádza svoj vlastný princíp." ([9], 28).

Kritike fenomenologického vedomia venoval Sartre už jednu zo svojich prvých prác s príznačným názvom *Transcendencia ego* [10]. Okrem iného v nej píše: "Vďaka fenomenologickej koncepcii vedomia sa unifikujúca a individualizujúca úloha Ja stáva celkom zbytočnou... Transcendentálne Ja, teda *raison d'être*... Toto prebytočné Ja je navyše škodlivé... Je to smrť vedomia." ([10], 23). Preto musí transcendentálne vedomie v dôsledku fenomenologickej redukcie (avšak oveľa radikálnejšej ako bola tá, ktorú uskutočnil Husserl) z filozofie zmiznúť.⁴ Neexistuje vedomie, myslenie, ktoré by predchádzalo nerefektovanému vedomiu. Neexistuje Ja, keď bežím za električkou, keď píšem nejaký text alebo niečo intenzívne prežívam. Najprv existuje nerefektované vedomie (neskôr v *Bytí a ničote* ho nazve "predreflexívnym cogito") vo forme projektu bezprostredne zameraného na dosiahnutie ním vytýčeného cieľa (v danom prípade električky, textu) alebo spontánne prežívanie vlastných pocitov, ktoré - podobne ako u Husserla - má skôr ontologickú (napríklad "som svojím strachom") než psychologickú povahu. Až neskôr, za nimi sa môže objaviť reflektované vedomie, ktoré však vôbec nepripomína descartovské zvrchované myslenie totožné so sebou samým. Toto vedomie síce vychádza z interiority, ale neodkazuje na ňu. Je transcendentné (z toho pochádza aj názov celej knihy), čo znamená, že presahuje samé seba a umiestňuje sa v priestore, kde ho už nič neopravňuje hovoriť o sebe v prvej osobe. Zdanlivá jednota reflektovaného

⁴ Na upresnenie doplníme, že transcendentálne vedomie sa ani zo Sartrovej filozofie celkom nevytráca, iba sa naplňa novým obsahom. V jeho chápaní je transcendentálne vedomie neosobné, nesubjektívne, nezávislé od akýchkoľvek predpokladov; je to teda absolútne spontánne vedomie, ktoré Sartre vyjadri francúzskym nesamostatným osobným zámenom *Je*, aby ho tak odlišil od psychického subjektu, označeného zase francúzskym samostatným zámenom *Moi*. "Je" - ako ďalej vysvetľuje - "predstavuje Ego v jednote činnosti. *Moi* - to je Ego v jednote stavov a kvalít." ([10], 44). Alebo ešte inak: keď poviem "idem", kladiem dôraz na činnosť, zatiaľ čo subjekt činnosti je akoby zatlačený do úzadia. Keď však poviem "ja idem", akcent sa prenáša na subjekt činnosti.

vedomia a subjektu sa ustavične rozpadá na sériu jedinečných, nesúrodých aktov oddelených od seba ničotou a rozptýlených v tejto ničote. A tak charakteristickým znakom Ja je práve naopak predovšetkým nesúlad so sebou samým. Ja je vždy niekto iný. Je to tá istá tragicky rozpoltená postava človeka bez tváre, ako ju poznáme zo sartróvskych románov a drám napísaných v predvojnovom období.

V dekonštrukcii husserlovského fenomenologického vedomia Sartre pokračuje aj v úvodnej časti k svojmu fundamentálnemu existencialistickému dielu *Bytie a ničota* [9]. "Vedomie" - ako tu zdôrazňuje - "nemá nič substancionálne, je to čistý "jav" v tom zmysle, že existuje do tej miery, do akej sa javí" ([9], 23). Preto aj prvé kroky filozofie by mali smerovať k "vypudeniu vecí z vedomia" a k nastoleniu jediného možného správneho vzťahu vedomia k svetu, čo znamená, že vedomie sa stane "postojovým" vedomím sveta. Je postojovým v tom zmysle, že všetko, čo je v ňom intencionálne, smeruje k vonkajšku, aby dosiahlo nejaký objekt, a "vyčerpáva" sa v tomto postoji. Inými slovami, aby vedomie nezostalo takpovediac visieť vo vzduchoprázdne, aby ho úplne nepohltila ničota, musí sa spojiť s bytím ako s podmienkou a oporou svojej existencie. Z tohto hľadiska tiež všetky tzv. "čisto" vnútorné subjektívne stavy vedomia (slasť, úzkosť, nuda, strach a pod.) treba považovať za konkrétne spôsoby bytia vedomia vo svete. Pochopiteľne, nemôže napríklad existovať slasť "pred" vedomím slasti. Toto vedomie je neodmysliteľnou súčasťou slasti ako sám spôsob jej existencie. A predsa nemôžeme definovať slasť vedomím slasti. Každá imanentnosť sa môže definovať len vzhľadom na transcendentno. "Každé vedomie", opakuje Sartre po Huserlovi, "je vedomím niečoho: to znamená, že transcendencia tvorí základnú štruktúru vedomia, t.j. vedomie vzniká zameraním na bytie, ktoré nie je vedomím." ([9] 28).

Až doteraz panovala medzi Sartovým a Foucaultovým pohľadom na vedomie a v širšom ponímaní aj na subjekt vzácná zhoda. Preto ani neprekvapuje, že Foucault sa vo svojich posledných rozhovoroch niekoľkokrát pochvalne vyjadroval najmä o Sartovej práci *Transcendencia ego*. Veď podobné úvahy o vedomí, myslení (o jeho transcendentii, "zvonkajšťovaní", o jeho následnom rozpade, rozložení a rozptýlení v inom a pod.) rozvíjal on sám, napríklad v knihe *Slová a veci* ([11], 440-445 a n.) a zvlášť v štúdiu *Myslenie vonkajšku* [12]. Ich názory na vedomie, resp. subjekt sa začínajú citeľne rozchádzať až vtedy, keď Sartre v súlade so svojim hlavným filozofickým zámerom vybudovať existenciálnu ontológiu tvrdí, že vedomie sa bezprostredne nestretáva s holým bytím, a preto ho treba chápať existenciálne, t.j. ako určitý subjektívne podfarbený postoj človeka k svetu, ktorý sa iba vďaka tomuto postoji stáva svetom "pre nás". Existenciálne vedomie je vždy zainteresovaným vedomím: buď svet prijíma, alebo odmieta, miluje ho, alebo nenávidí, buď ho svet láka, priťahuje, alebo naopak má z neho strach, prežíva v ňom úzkosť či jednoducho nudu. Aby sa však Sartre vyhol psychologizmu, okamžite upozorňuje, že samotný svet, jeho fenomény a vlastnosti sa nám odкрývajú v podobe strachu, úzkosti, úžasu atď. Napríklad strach z japonskej masky pramení z vecnej povahy masky, z jej strašidelnosti. Ale to samo osebe nestačí. Masky môže byť pre nás strašidelnou len prostredníctvom osobitej existenciálnej aktivity vedomia. Z toho Sartre vyvodzuje, že vo vedomí nie je nič, čo by nebolo vedomím existencie ([9], 508). Od tejto chvíle Sartre striktno rozhraničuje dve oblasti bytia: transcendentné bytie alebo bytie vecí, ktoré nazýva "bytím-o-sebe", a bytie vedomia ("bytie-pre-seba") ako

vedomie existencie. Kameň napríklad je, ale neexistuje, kým mu vedomie nedá určitý zmysel, resp. nepripíše mu určitý význam. Od tejto chvíle bude tiež Sartrova filozofia sústavne oscilovať medzi dvoma krajnosťami: transcenciou a imanenciou alebo fakticitou a autenticitou vedomia, subjektu.

Kritika autenticity a suverenity vedomia (subjektu). Túto "dvojkofajnosť" Sartrovej filozofie si samozrejme všimol aj Foucault a v tejto súvislosti povedal: "U Sartra existuje napätie medzi určitou koncepciou subjektu a etikou autenticity. A ja stále neviem, či táto etika autenticity v skutočnosti nepopiera to, čo tvrdil v *Transcendencii ego*. Téma autenticity odkazuje - či už explicitne alebo implicitne - na spôsob bytia subjektu definovaného zhodou so sebou samým. Zdá sa mi však, že vzťah k sebe samému sa dá opísať mnohorakými spôsobmi, pričom "autenticita" predstavuje len jednu z možných modalít. Treba totiž pochopiť, že vzťah k sebe samému je štruktúrovaný ako prax, ktorá môže mať svoje modely, svoje zhody, svoje varianty, ale tiež svoje prejavy kreativity. Prax vlastného Ja je zložitou a mnohotvárnou oblasťou." ([13], 617).

Isté trvalé napätie v Sartrovej koncepcii, konflikt medzi princípom intencionality, transcenciou subjektu (vedomia) a jeho následným rozpadom, rozptýlením v inobytí na jednej strane a princípom autenticity na strane druhej, ktorý naopak zdôrazňuje nezávislosť, svojbytnosť toho istého subjektu, zhodu so sebou samým, so svojou subjektivitou - nespochybňuje azda nikto. Ďalšie tvrdenia citovaného úryvku z Foucaultovho rozhovoru sa nám však zdajú byť voči Sartrovi nespravodlivé, nekorektné. V skutočnosti nielen Foucault, ale i Sartre považoval autenticitu ako ekvivalent identity len za jeden z možných spôsobov bytia subjektu. Druhý - pre existenciálny subjekt oveľa príznačnejší - spôsob bytia je žiť, "existovať" v nesúlade so sebou samým. Reprezentantom prvého spôsobu bytia subjektu môže byť napríklad úprimnosť (franchise, sincérité) k sebe samému a k svojmu okoliu, kým druhý spôsob zase reprezentuje neúprimnosť (mauvaise foi).⁵

Čo sa týka úprimnosti, v nej sa má podľa Sartrových slov človek usilovať o dosiahnutie maximálnej identity: "Človek by mal byť sám pre seba tým, čím je, jedným slovom, mal by byť úplne a jedine tým, čím je." ([9], 94). Súčasne si však Sartre uvedomuje, že praktické naplnenie tejto viac-menej ideálnej požiadavky by znamenalo nivelizovať človeka ako jedinečnú bytosť a postaviť ho na úroveň vecí patriacich do oblasti "bytia-o-sebe". A to, prirodzene, ako dôsledný obhajca výnimočnosti ľudskej existencie nemôže a ani nechce pripustiť. A tak sa v jeho koncepcii celkom logicky objavuje fenomén neúprimnosti ako protipól úprimnosti, ako popretie identity človeka. V neúprimnosti teda ide o to, "konštituovať ľudskú realitu ako bytie, ktoré je tým, čím nie je, a ktoré nie je tým, čím je" ([9], 94). A zase naopak, korene neúprimnosti musíme podľa Sartra hľadať v samotnej štruktúre ľudskej reality alebo v "bytí-pre-seba". Kým "bytie-o-sebe" je naplnené samým sebou, "bytie-pre-seba" sa v svojom vnútri rozpadá na vedomie a bytie: je vedomím bytia a zároveň bytím vedomia. Zatiaľ čo "bytie-o-sebe" je tým, čím je, a teda je totožné so sebou samým, "bytie-pre-seba" už vo svojom

⁵ Zsvätenú analýzu fenoménov úprimnosti a neúprimnosti v sartrovskej existenciálnej ontológii podáva D. Smreková v štúdií špeciálne venovanej tejto problematike ([14], 523-531).

zárodku obsahuje rozpor s vlastnou identitou - je vždy tým, čím nie je. Nemôže byť sebou, lebo zhoda so sebou by spôsobila zmiznutie "seba". Rovnako však nemôže ani nebyť sebou, lebo "seba" je označením vedomia ako samostatnej špecifickej reality, ako subjektu ([9], 115).⁶ Ako vedomie niečoho a súčasne seba samého je "bytím prítomnosti pri sebe", a nie jednoducho bytím seba. Sám výraz "prítomnosť pri sebe" vyjadruje podľa Sartra istý časový a priestorový odstup v štruktúre "bytia-pre-seba" a tento "nulový" odstup, ktorý si udržiava vedomie alebo existencia voči vlastnému bytiu, "vyplní" Ničota ([9], 116). Inými slovami, ničota je ne-bytím, je "dierou v bytí", implikuje odtrhnutie bytia vzhľadom na seba ([9], 117, 115). Sartre však nechápe ničotu iba negatívne. Skôr naopak. Človek je slobodný aj preto, že ustavične ničuje svoju identitu, že sa v každom okamihu snaží uniknúť sám sebe, že sa neustále tvorí, stáva sa namiesto toho, aby len jednoducho bol. Z tohto aspektu je existencia slobodná do tej miery, do akej má bytie svojej vlastnej ničoty ([9], 508). Človek a jeho sloboda sa v Sartrovej koncepcii neustále problematizujú. Nič tu nie je vopred dané. Všetko je otvorené, všetko je rovnako možné. Človek môže byť jeden deň zbabelcom a druhý deň hrdinom. Nie je teda dôležité, čím človek bol alebo čím je, ale to, čím sa stane, čo sám zo seba vytvorí.

Toto všetko Foucault ako bývalý Sartrov "žiak" pochopiteľne, pozná. A predsa - základný smer jeho kritiky sartrovského ponímania autenticity sa v zásade nemení. Iba niekedy túto kritiku dopĺňa, obrusuje a upresňuje. Napríklad vtedy, keď hovorí: "Podľa mňa z teoretického hľadiska Sartre odmieta ideu seba samého ako čohosi, čo je nám dané. Vďaka etickému pojmu autenticity však stále osciluje okolo myšlienky, že treba byť sebou samým a naozaj byť sebou samým." ([15], 392).⁷

Je síce pravda, že Sartre považuje nesúlad so sebou samým za jeden z hlavných predpokladov autenticity a slobody človeka. Ale je pravda aj to, že podľa Sartra človek získava slobodu a autenticitu len vtedy, keď sa identifikuje s okolitým svetom, nie však v jeho bezprostrednej, "surovej" podobe. Všetko, čo v ňom nachádzame, s čím sa v ňom stretávame, je už "osvietené", skonštruované naším projektom. Takto projektujeme svoju minulosť, svoje telo, miesto a postavenie vo svete a napokon svoj základný vzťah k druhému. Každá z týchto "faktící" alebo situácií je nám ľahostajná, pokiaľ jej nedáme zmysel, t.j. pokiaľ si v nej človek slobodne nezvolí, kým zamýšľa byť.

Zdá sa, že práve tento moment, keď sa autenticita človeka stotožňuje s jeho privilegovaným, zvrchovaným postavením udeľovať - či už priamo sebe, alebo okolitému svetu - zmysel a význam, prekáža Foucaultovi na Sartrovej koncepcii subjektu najviac. Pravdepodobne oveľa viac ako to, že Sartre spájal autenticitu s identitou.

Foucault vôbec nepochybuje o dôležitosti tzv. subjektívnych faktorov, o ich neza-nebateľnom vplyve pri utváraní človeka, jeho postojov a rozhodnutí v konkrétnych

⁶ Všimnime si, že Sartre tu v podstate permanentne narážal na rovnaký problém: ako konceptuálne zachytiť nestálosť, ustavičnú premenlivosť "bytia-pre-seba" a zároveň ho nenechať rozplynúť sa v nebytí, a opačne, ako vyjadriť skutočnosť ("fakticitu") vedomia, ľudskej existencie a súčasne neustrnúť v bytí, resp. v identite so sebou samým.

⁷ Tento výrok pochádza z anglickej verzie citovaného rozhovoru, ktorý sa uskutočnil na pôde americkej univerzity v Berkeley r. 1983. Zaujímavé však je to, že práve túto časť rozhovoru, týkajúcu sa Sartrovej filozofie, Foucault pri preklade do francúzštiny sám značne pozmenil. Nie však natoľko, aby sa z nej vytratila podstata jeho kritiky (pozri [13], 278).

životných situáciách. Pritom nevychádza iba z čistej teórie, ale podobne ako Sartre sa opiera o osobné skúsenosti: "Mám nejaké skúsenosti s psychiatrickými nemocnicami, s políciou a s oblasťou sexuality. Vo všetkých týchto situáciách som sa pokúšal bojovať. Lenže nestaval som sa do čela ako nejaký univerzálny bojovník proti utrpeniu ľudstva v jeho rôznych podobách. Želal som si zachovať slobodu voči formám boja, v ktorých som sa angažoval. Keď som proti niečomu bojoval, robil som to preto, že tento boj bol skutočne dôležitý pre mňa, z hľadiska mojej subjektivity." ([16], 667). Hneď však podotýka, že za hranicami tejto subjektivity sa nachádzajú faktory nezávislé od subjektu. Človek, ako Foucault pripomína na inom mieste, môže získať takmer úplnú kontrolu nad svojou činnosťou a životom, a predsa sa neubráni silám schopných do nich zasahovať, ktoré preto nemožno ignorovať ([17], 671). Doplňme, že ich celkom neignoruje ani Sartre.

Na námietky oponentov, že ak si človek skutočne sám volí svoje bytie, potom si môže zvoliť čokoľvek, čo ho napadne, Sartre odpovedá, že jeho sloboda voľby má isté ohraničenia. Predovšetkým človek ako "bytie-pre-seba", hľadajúc zmysel svojej situácie a konštitujúci samo seba ako základ seba samého v situácii, nevolí svoje postavenie" ([9], 121) ani ďalšie objektívne podmienky svojej existencie. Napríklad nerozhoduje o "fakticite" svojho tela - o tom, či je od narodenia mužom alebo ženou, či je od narodenia fyzicky zdatný alebo nie a pod. No človek môže rozhodnúť o tom, kým sa stane. A z tohto hľadiska si sám volí svoje telo, napríklad tým, že ako človek s chatrným zdravím sa rozhodne odstrániť tento vrodený handicap zvýšenou športovou aktivitou. V danom prípade, ako napokon aj vo všetkých podobných prípadoch, faktickú situáciu netreba považovať za priamu príčinu ani za podmienku voľby, ale len za výzvu, ktorú človek svojím rozhodnutím buď prijíma, alebo odmieta. Skalné bralo bude pre neho prekážkou, keď sa bez tréningu rozhodne stoj čo stoj vystúpiť na jeho vrchol. Prestáva byť však prekážkou, len čo si vo svojom projekte stanoví hranice a napríklad ustúpi od želania vystúpiť na vrchol brala. Podstatné je tu pre človeka iba jedno: aby sa rozhodol sám bez vonkajšieho spomedkovateľa, t.j. zvrchovane a autenticky. Vtedy aj tie najväčšie nevýhody a hrozby - ako tvrdí Sartre - sa stávajú "mojimi", pretože "majú zmysel len prostredníctvom môjho projektu a prejavujú sa na pozadí tej angažovanosti, ktorou som" ([9], 612). Ak ma, povedzme, zmobilizujú do vojny, tak táto vojna bude mojou vojnou, lebo vzniká v situácii, ktorú vytváram ja a je obrazom mojej slobodnej voľby seba samého. A keďže som sa jej nevyhol - zvolil som si ju so všetkými dôsledkami. "Je teda nezmyslom sťažovať sa, nakoľko o tom, čo cítíme, žijeme alebo čím sme, nerozhodlo nič cudzie." ([9], 612). Nepatrnou okľukou sa takto Sartre vrátil späť k svojmu existenciálnemu východisku: človek sám výhradne udeľuje svetu zmysel tým, že volí a utvára seba samého, ako aj vlastnú okolitú realitu.

Zopakujme teda ešte raz. Keď tu Foucault kritizuje Sartra, nie je to preto, že by si neuvedomoval úzku spojitosť medzi bytím človeka, jeho "situovanosťou" vo svete na jednej strane a zmyslom, ktorý dáva subjekt tomuto bytiu a prostredníctvom neho i okolitému svetu na strane druhej.⁸ Vytýka mu však, že zveličuje význam zmyslu: to, že existuje zmysel, podľa Sartra znamená, že všetko na svete má nejaký zmysel, presnejšie, že

⁸ Na tento aspekt Foucaultovej filozofie upozorňuje napríklad M. Szapuová ([18], 45).

všetkému musíme dať ľudský zmysel ([19], 514). A spolu so zmyslom Sartre hypertrofuje aj celý subjekt. V jeho filozofii sa subjekt považuje za čosi absolútne, fundamentálne a zvrchované, na čo sa nesiaha, čo sa nespochybnuje.

Subjekt, nevedomie, jazyk. V mene takto ponímaného subjektu, tvrdí ďalej Foucault, Sartre odmieta akceptovať koncepciu nevedomia - aspoň vo freudovskom duchu. Nieкто by mohol znovu namietat' a pripomenúť, že Sartrova koncepcia vedomia zahŕňa aj pojem predreflexívneho cogito, ktoré má analogické črty ako Freudove nevedomie. Príkladom predreflexívneho cogito sú bezprostredné myšlienkové operácie ktorých priebeh si človek neuvedomuje a o ktorých už vôbec nerozmyšľa. Keď napríklad počítam cigarety v krabičke, robím to úplne mechanicky, pričom "sa nepoznám ako počítajúci". Z toho Sartre vyvodzuje záver: predreflexívne cogito je nielenže nezávislé od reflektovaného vedomia, ale navyše je jeho podmienkou, predpokladom ([9], 19-20). Foucault tu však zase oponuje v tom zmysle, že Sartre síce odstraňuje prioritu reflektovaného vedomia, myslenia,⁹ neodstraňuje však prioritu cogito ako tvorivú, konštruktívnu stránku (hoci aj predreflexívneho, resp. nereflektovaného) vedomia v podobe projektu, slobodnej voľby, existenciálneho významu a pod. Pritom v každej z týchto podôb si cogito zachováva karteziánsku autonómnosť, nezávislosť, subjektívnosť a suverenitu. A to všetko sú atribúty, ktoré Freud v svojej koncepcii nevedomia popiera. Podľa jeho definície nevedomie "je naplnené energiou, ktorej zdrojom sú pudy, nemá však žiadnu organizáciu, nevyvíja žiadnu jednotnú vôľu, iba snahu zaistiť ukojenie pudových potrieb v súlade s princípom slasti" ([21], 404). Pointa navyše spočíva v tom, že do oblasti nevedomia ("Ono") Freud začleňuje i vedomie ("Ja"), ktoré musí vykonávať to, čo si želá Ono ([21], 406-407).

Teraz už lepšie rozumieme spomínanému Foucaultovmu tvrdeniu a tomu, prečo Freudova koncepcia nevedomia bola pre Sartra a ďalších existencialistov neprijateľná. Z nej totiž vyplývalo všetko iné, len nie to, čo sa očakávalo od existenciálneho subjektu a jeho slobody. Namiesto toho, aby sa človek zbavil odcudzenia a bol suverénnym pánom svojej existencie, stáva sa vo vlastnom "kráľovstve" iba vykonávateľom príkazov nevedomych síl a mechanizmov ([22], 663-664).

Podobnú úlohu ako Freud a jeho koncepcia nevedomia v demystifikácii a "dekonštrukcii" subjektu zohrala podľa Foucaulta Saussurova teória jazyka. Nemôžeme tu zachádzať do detailov, a tak sa jej venujeme naozaj stručne (podrobnejšie pozri napríklad [23]). Hlavný filozofický odkaz tejto teórie vidí Foucault predovšetkým v tom, že Saussure v nej nahrádza mysliaci alebo vedomý subjekt hovoriacim subjektom, ktorý potom začleňuje do fonologického a gramatického systému pravidiel a vzťahov jazyka. Pritom subjekt ako hovorca jazyka, ako jeho "výkonná zložka" si tento systém neuvedomuje. Naopak, gramatické a fonologické "usporiadania jazyka sú apriórnym predpokladom toho, čo môže byť v jazyku vyslovené" ([11], 402).

⁹ Ani to dokonca nemôžeme povedať s absolútnou istotou, pretože napríklad v článku *Existencializmus je humanizmus* doslova píše: "Východiskom nemôže byť iná skutočnosť ako táto - myslím, teda som." [20].

Inými slovami, "aby slovo mohlo povedať to, čo hovorí, musí prináležať ku gramatickému celku, ktorý je vzhľadom naň prvotný, základný a určujúci" ([11], 382). Alebo ešte inak: je to anonymný systém jazyka, a nie subjekt, kto hovorí ([19], 514-515). Proti tomu Sartre namieťa a pripomína, že jazyk je iba kryštalizáciou, dôsledkom, vyvrcholením ľudskej aktivity, myslenia. Keby neexistovala táto aktivita, pýta sa vzápätí Sartre, ako by sa mohol rozvíjať jazyk? ([24], 271). Foucault odpovedá na to v *Slovách a veciach* protiotázkou: "Ako môže byť (človek - I.B.) subjektom jazyka, ktorý sa tisícročia vytváral bez neho, ktorého systém mu uniká, ktorého zmysel takmer bez nádeje na prebudenie zadriemal v slovách, čo na chvíľu zažiaria v jeho rozprave a vnútri ktorého je od počiatku nútený umiestniť svoju reč a svoje myslenie ... ? ([11], 431). A tu zase Sartre oponuje tým, že reč predpokladá myslenie a spolu s ním i hovoriaci subjekt aj vtedy, keď sa nachádza v "prakticko - inertnej" oblasti jazyka ([25], 229).

O tom, že Foucault podobné argumenty a pripomienky predsa len nebral na ľahkú váhu, svedčí fakt, že o čosi neskôr začal prehodnocovať a korigovať Saussurove a čiastočne aj svoje predchádzajúce pohľady na jazyk a subjekt. V *Archeológii vedenia* už zdôrazňuje, že výpovede sa nemôžu redukovať na gramatické jednotky, ale že spolu so subjektom a okolnosťami vytvárajú zložité a mnohotvárne vzťahy. Ani v tomto prípade však subjekt nemožno považovať za výhradného pôvodcu alebo nositeľa výpovedí. Subjekt je totiž premenná veličina a sám závisí od miesta, resp. pozície, ktorú práve zaujíma. Preto na otázku Kto hovorí? Foucault odpovedá asi takto: je to pozícia (alebo postavenie, štatút, inštitúcia, situácia), cez ktorú prehovára ten či onen subjekt ([5], 68-74).

LITERATÚRA

- [1] FOUCAULT, M.: L'homme est-il mort? In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 1. Paris 1994, s. 540-544.
- [2] FOUCAULT, M.: Interview avec Michel Foucault (1968) In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 1. Paris 1994, s. 651-662.
- [3] FOUCAULT, M.: Le sujet et le pouvoir. In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 222-243.
- [4] FOUCAULT, M.: "Qui êtes - vous professeur Foucault?". In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 1. Paris 1994, s. 601-620.
- [5] FOUCAULT, M.: L'archéologie du savoir. Paris 1969.
- [6] SMREKOVÁ, D.: Zbohom Sartrovi? Bratislava 1996
- [7] BURAJ, I.: J.-P.Sartre: hľadanie zmyslu usprostred bytia. In: Filozofia 50, 1996, č. 10, s. 532-539.
- [8] BOGOMOLOV, A. S.: Nemeckaja buržuaznaja filosofija 1865 goda. Moskva 1969.
- [9] SARTRE, J.-P.: L'etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1984.
- [10] SARTRE, J.-P.: La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris 1981.
- [11] FOUCAULT, M.: Slová a veci. Archeológia humanitných vied. Bratislava 1987.
- [12] FOUCAULT, M.: La pensée du dehors. In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 1. Paris 1994, s. 518-539 (Český preklad Myšlení vnějšku. In: Foucault. M.: Myšlení vnějšku. Praha 1996, s. 35-70).

- [13] FOUCAULT, M.: A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (francúzska verzia). In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 609-631 (Český preklad O genealogii etiky: nástin postupujícího díla. In: Foucault, M.: Myšlení vnějšku. Praha 1996, s. 265-299).
- [14] SMREKOVÁ, D.: Paradox Sartrovej koncepcie slobody: fenomén neúprimnosti. In: Filozofia 50, 1995, č. 10, s. 523-531.
- [15] FOUCAULT, M.: A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (anglická verzia). In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 383-411.
- [16] FOUCAULT, M.: Interview de Michel Foucault (1981). In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 656-668.
- [17] FOUCAULT, M.: Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir". In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 3. Paris 1994, s. 669-678.
- [18] SZAPUOVÁ, M.: "Človek - to sú dvaja": Problém rodovej diferenciacie vo svetle feministickej filozofie. In: Človek v súčasných duchovných premenách (Zborník z vedeckého sympózia). Banská Bystrica 1997.
- [19] FOUCAULT, M.: Entretien avec Madelaine Chapsal. In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 513-518.
- [20] SARTRE, J.-P.: Existencializmus je humanizmus. In: Literárny týždenník. Bratislava 1990 č. 32.
- [21] FREUD, S.: Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalysy. In: Vybrané spisy 1-2. Zv. 1. Praha 1969.
- [22] FOUCAULT, M.: Foucault répond à Sartre. In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 4. Paris 1994, s. 662-668.
- [23] CULLER, J.: Saussure. Bratislava 1993.
- [24] FOUCAULT, M.: Revenir à l'histoire. In: Dits et écrits par Michel Foucault. Zv. 2. Paris 1994, s. 268-281.
- [25] COLOMBEL, J.: Michel Foucault. Paris 1994.

PhDr. Ivan Buraj, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

šafárikovo nám. 6

818 06 Bratislava

SR