
Marek Kwiek

Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

Rozdział 7

W stronę estetyki egzystencji: Michel Foucault

W całej książce mnożyliśmy pytania, a nie udzielaliśmy ostatecznych odpowiedzi; wskazywaliśmy na potencjalne rozwiązania i przyjmowane prowizorycznie drogi wyjścia z napięć rodzących się z różnego pojmowania miejsca filozofa w kulturze. Odsuwanie (indywidualnej) odpowiedzi na pytanie o autowizerunek filozofa w kulturze brało się z takiego oto faktu: otóż radykalne opowiedzenie się po stronie któregośkolwiek z dwóch (prawda, że idealnych, modelowych i nigdy w praktyce w formie czystej nieosiągalnych) autowizerunków nie wydaje mi się pożyteczne dla kultury. W takiej czy innej formie będą one istnieć zawsze i zawsze, mam nadzieję, będą się ze sobą gwałtownie spierać, przyjmując mniej skrajne formy. Ich równoległa i równobieżna obecność jest żywotna dla kultury i niezbędna dla filozofii zorientowanej społecznie i politycznie. Zanik któregośkolwiek ze skrajnych modeli pociągałby za sobą zubożenie istotnego fragmentu myśli filozoficznej. Pytania fundamentalne nie znajdują prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Otóż wydaje mi się, że to właśnie ze ścierania się ze sobą obydwu autowizerunków – jakkolwiek byśmy je tu nazywali: nietzscheańskiego i heglowskiego, tekstualnego i wspólnotowego etc. – i z toczonych między nimi potyczek rodzą się konieczne w filozofii napięcia. Moja odpowiedź przypomina odpowiedź, jakiej udzieliłbym w sporze o miejsce filozofii (i filozofii ponowoczesnej) między nauką a literaturą: paradoksalnie, oddalając się od modelu nauki, a zbliżając się do modelu literatury, filozofia ponowoczesna ma szansę stać się – już się gdzieś staje – moralistyką. Odwrót od nauki i związanego z nią myślenia epistemologicznego w filozofii czy „prawodawczego” w etyce, paradoksalnie, otwiera przed

częścią filozofii zupełnie nieznaną dotąd możliwości, sprowadzając ją, przynajmniej potencjalnie, bliżej jednostki i bliżej wspólnoty. Filozofia sama zdecyduje o tym, jakie weźmie na siebie zobowiązania w obliczu swoich minionych przygód z nowoczesnością. Jeśli w dyskusjach tych zostanie przekroczona masa krytyczna, może dojść do przesilenia, jeżeli natomiast do tego nie dojdzie, być może to, co dzisiaj nazywamy filozofią ponowoczesną – po prostu – filozofią być przestanie.

Rzecz przecież w kolejnej redefinicji pojęcia „filozofia” w obliczu wyzwań, jakie niesie z sobą dzisiejsza kultura. Jeśli założy się, że nie istnieje jakiś jej preegzystujący byt, że nie definiują jej całkowicie jedynie klasyczne, odwieczne kwestie filozoficzne, to szansa na taką redefinicję pojęcia jest spora. W przeciwnym razie pozostać może jedynie coraz bardziej wyobcowana z kultury klasyczna dziedzina nauki, która z czasem – jak teologia – przestanie wywoływać społeczny oddźwięk. Doprawdy trudno przesądzać, co dla filozofii byłoby lepsze: czy lepszy byłby jej potencjalny anachronizm czy potencjalna bezsilność, czy przymierze z nauką (ze wszystkimi narzucanymi przez nią ograniczeniami) czy alians z literaturą (ze wszystkimi kierowanymi wobec niej oczekiwaniami). Bodaj najlepsze byłoby dalsze współistnienie wielu odmiennych koncepcji filozofii, ich ciągle wzajemne ścieranie się i zmaganie. A zatem sytuacja, w której nie można powiedzieć, że filozofia zbliża się do modelu literatury czy też zbliża się do modelu nauki: w której filozofia po prostu wciąż balansuje między jednym a drugim. Hegemonia w kulturze któregośkolwiek modelu byłaby niezdrowa, a dla dyscypliny być może wprost, na dłuższą metę, zabójcza (niech więc o jej witalności świadczy wielość zwalczających się, choć starających się szanować głosów, a wtedy nie zagrozi jej ani kulturowa jałowość płynąca z nieuniknionej apodyktyczności tonu nauki, ani kulturowa bezsilność biorąca się z zamierzonej łagodności i wrażliwości tonu literatury).

Na podobnej zasadzie radykalna hegemonia jednego z prezentowanych tu autowizerunków filozofa w kulturze byłaby fatalną próbą rozwiązania rodzących się napięć. Są to, przypomnijmy jeszcze raz, autowizerunki polityczne i społeczne: a zatem jedne z bardzo wielu możliwych, których podział jest ponadto jawnie nieostry. Wielu filozofii i wielu filozofów wręcz w ogóle nie obejmuje – jednak dla mnie jest on tutaj ważny, bowiem pytam w tej książce o uwikłania filozofa w politykę. Filozof tutaj to *homo politicus* – zanurzony w politykę nie jako obywatel, lecz jako filozof właśnie. Dla bardzo dużej części filozofów stawiane tu pytania nie dość, że nie są kluczowe – to wręcz nie pojawiają się nawet na

horyzoncie ich zainteresowań. Zajmuję się tu stosunkowo wąskim fragmentem działalności filozoficznej, chociaż posiada ów fragment podstawowe konsekwencje praktyczne, etyczne i polityczne. To właśnie w tych sprawach pojawia się najczęściej emocji, padają najostrzejsze określenia i najcięższe zarzuty, bowiem to one pozostają w bezpośrednim styku ze sferą obywatelskości; dlatego poniekąd w tle rozważanej tu postaci filozofa tkwi wciąż postać intelektualisty, bo w XX wieku to właśnie on najszerzej rozważał analizowane tu kwestie.

Tak więc w jakiejś mierze badani tu filozofowie to stosunkowo wąska grupa filozofów-intelektualistów, korzystając z definicji Sartre'a – grupa tych, „którzy mieszają się w nie swoje sprawy”: sprawy polityki, rewolucji, przemocy czy zmieniania świata społecznego, bądź tych, którzy starają się budować konkurencyjny wizerunek filozofa, który programowo nie chce się w nie angażować, co samo w sobie staje się gestem politycznym. Analizowani tu filozofowie to stosunkowo wąski margines aktywnych filozofów, podobnie jak prezentowane tu rozważania dotyczą stosunkowo wąskiego marginesu rozwijanych koncepcji filozoficznych. Pytania o relacje filozofa z *polis* są pytaniami filozofów uważających dziedzictwo francuskiej „sprawy Dreyfusa” za swoje, uznających za swoje tradycyjne brzemie intelektualistów – bądź pytaniami tych, którzy pragną pozostawać wobec owego dziedzictwa w opozycji. Ale już nie są to pytania tych, którzy pozostają wobec niego obojętni. Francja stanowi świetny obiekt analiz, bo to właśnie tu pojawiała się w XX wieku najczęściej filozofów traktujących z najwyższą powagą polityczne konsekwencje działań filozoficznych.

Książka niniejsza stara się ujawnić mechanizmy kierujące zmianami (politycznego i społecznego) autowizerunku filozofa w kulturze i konsekwencje tych zmian w oparciu o myśl francuską, jednak podobne zadanie można by sobie postawić w odniesieniu do myśli amerykańskiej, niemieckiej czy polskiej. Rozważane tu problemy występują we Francji w najostrzejszej formie. Pytania o powinności i zobowiązania, zadania i obligacje filozofa w dzisiejszej kulturze są aktualne wszędzie tam, gdzie ostateczna odpowiedź jeszcze nie padła. W momencie, w którym stanie się jasne, „po co” jest filozof w kulturze i jaka jest jego dzisiejsza „rola”, gdy ustalona zostanie lista obowiązkowych pytań, na które będzie musiał odpowiadać społeczeństwu, jego miejsce w historii stanie się miejscem specjalisty: oczywiście, specjalisty „od idei”, ale jednak tylko specjalisty. Na tej samej zasadzie nie wspieram rozwiązania, w ramach którego filozof to (tylko) czytelnik dawnych i współczesnych „tekstów filozoficznych”, bowiem widzę zagrożenia płynące z wąskiej,

tekstualnej specjalizacji. Jeszcze bardziej zdecydowanie oponuję przeciwko mesjanistycznej, posłanniczej, profetycznej czy zbawczej roli filozofa w kulturze: starałem się tu pokazywać zagrożenia płynące z takiej postawy. Ponieważ są to wybory skrajne, pozostaje jeszcze cała gama szarości, szeroki wybór stanowisk pośrednich i mieszanych, pozostających ze sobą w głębokim konflikcie, ale od siebie uzależnionych. Mam nadzieję na długie trwanie opozycyjnych wyborów, po to, aby ścierając się ze sobą, mogły przyjmować bardziej przemyślane i ugruntowane formy i po to, aby nie mogły, poddawane stałej krytyce, popadać w skrajności. Chociaż prezentowana tu książka pokazuje na przykładzie Francji ustępowanie filozoficznego myślenia stawiającego sobie za cel rewolucyjne zmienianie świata, ów ruch nie jest ani do końca przesądzony, ani nie jest nieodwracalny. Podobnie rosnąca akceptacja myślenia zrzucającego z siebie ciężący gorset społecznych zobowiązań nie musi być tendencją trwałą. Historia, wbrew Kojève'owi czy Fukuyamie, bynajmniej się nie kończy, a tym samym nie kończą się przygody filozofii z historią i polityką. By przywołać intuicje Leszka Kołakowskiego z *Obecności mitu*: „miejszem rozruchu kultury jest zawsze konflikt wartości, z których każda próbuje, kosztem drugich, zagarnąć dla siebie wyłączność, ale zmuszona jest pod presją, ograniczać swoje aspiracje. (...) Niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazuje się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopcją wspaniałą przez swoją chwiejność”.¹ Czyż nie tak jest z postacią filozofa? Przejdźmy do ostatniego wątku tej pracy.

W rozdziale o Sartre'owskiej idei „zaangażowania” i o sprzeciwie, jaki wywołała ona u Rolanda Barthesa, Maurice'a Blanchota i Georges'a Bataille'a pokazywaliśmy, w jaki sposób Michel Foucault starał się wyjść poza dominującą opozycję „poezji”/”literatury zaangażowanej”, „pisarzy”/”piszących” etc. etc. – wychodząc poza tradycyjny w kulturze francuskiej obraz intelektualisty jako „pisarza”. Jednak idea *intellectuels spécifiques*, bo o niej tu mowa, nie doczekała się – bo pewnie nie mogła – dalszego rozwinięcia. W niniejszym rozdziale wracamy bardziej szczegółowo do późnego Foucaulta i pokazujemy jego zmagania z pytaniem o miejsce filozofa w kulturze, czyli ujawniający się w jego pismach autowizerunek filozofa. Analizowaną tu odpowiedź, zawierającą się w tytułowym sformułowaniu „w stronę estetyki egzystencji”, staramy się pokazać jako próbę rozwijania wątku „dawania przykładu” w filozofii.

¹ Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, s. 151.

Foucault jest myślicielem, który wykracza poza kreśloną tu opozycję: wspólnota albo tekst. Niezależnie od tego, co piszą jego krytycy i wrogowie, trudno zgodzić się z próbami zamykania go (tak jak trudno to zrobić w przypadku Derridy) w ramach uniwersum tekstu samego. Zarazem jest on myślicielem, który w sposób bodaj najbardziej świadomy i zarazem permanentny opiera się przyjęciu na siebie ról tradycyjnie przypisywanych filozofom przez społeczeństwo (ról nazywanych tutaj przeze mnie wspólnotowymi). Foucault zdecydowanie nie jest „heglista” w kreślonym w tej książce sensie – lecz nie jest również w pełni przeciwstawianym mu „nietzscheanista”; zarazem nie jest „wspólnotowcem”, chociaż daleko mu do ideałów głoszonych przez „tekstualistów” (ten pozorny paradoks najwyraźniej widać, gdy porówna się ze sobą biegnące w przeciwnych kierunkach amerykańskie i francuskie odczytania jego myśli: oto dla sporej części, zwłaszcza młodej, humanistyki amerykańskiej Foucault jest myślicielem *par excellence* politycznym, filozofem społecznie zaangażowanym, którego myśl można – natychmiast! – zastosować w praktyce.² Jego „skrzynka z narzędziami” ma wręcz zawierać głównie narzędzia rewolucyjne. Z drugiej strony we Francji jest on generalnie odczytywany jako politycznie niezaangażowany nietzscheanista). W różnorodnych odczytaniach jego dzieła jak w soczewce skupiają się kluczowe dla nas w tej książce zagadnienia autowizerunku filozofa. Być może jakąś odpowiedź można znaleźć zastanawiając się, jaką wspólnotę mógł Foucault mieć na myśli pisząc swoje prace. Jak dotąd w całej książce za hasłem „wspólnoty” (i za „heglowskim” wizerunkiem filozofa radykalnie i rewolucyjnie zmieniającego świat mocą filozofii) stała ludzkość bądź przynajmniej cały naród – aspiracje i ambicje przyjmowały postać globalną bądź, przynajmniej na początek, narodową. Tacy byli – w analizowanych przeze mnie czasach – Heidegger, Kojève czy Sartre. Wspólnotowość Foucaulta ma zupełnie inny wymiar: po stronie jego wspólnot nie stoi siła ani władza, lecz bezsilność i upokarzające poddaństwo tradycyjnych marginesów społeczeństwa. Równocześnie Foucault nie chce mówić „w ich imieniu”. Droga, którą pragnę tu pokazać jest społecznie ugruntowana koncepcja „estetyki egzystencji”, w której dochodzi do połączenia dotychczasowych przeciwieństw, jednak bez złagodzenia dotychczasowych napięć w ramach obieranego wizerunku filozofa. Jednak tak jak Heidegger opatrzył swoje prace zebrane adnotacją *Wege, nicht Werke* – drogi, nie dzieła – tak i my tutaj ujmujemy

² O wykorzystywaniu idei Foucaulta w radykalnej pedagogice amerykańskiej i o „motywie walki” u McLarena i Girouxa pisze szczegółowo Lech Witkowski w tekście *W kręgu pedagogiki radykalnej (dekonstrukcja – walka – etyczność)*, [w:] *Spory o edukację* pod red. Z. Kwiecińskiego i L. Witkowskiego, Warszawa: IBE, 1993.

Foucaulta z perspektywy owego „w stronę” estetyki egzystencji, bowiem uznajemy, że napięcia, o których traktuje ta książka, nie zostają w jego tekstach złagodzone, a sama koncepcja jest prezentowana w niedokończonyj wersji. W wersji naszkicowanej przez Foucaulta stawia filozofa w gruncie rzeczy w obliczu tych samych kwestii, które z obsesyjną częstotliwością poruszał on w wywiadach, a które można by streścić w hasło „kim jestem, co robię i dla kogo”. Chciałbym spojrzeć na „estetykę egzystencji” jako na kolejną francuską odpowiedź na pytania o powinności filozofa w społeczeństwie.

„Dać żyjącym exempla...”

„Dziś jego postawa zapiera dech. Dać żyjącym exempla...”, powiada Paul Veyne w eseju *Ostatni Foucault i jego moralność*, i powiada tak o Foucault, ale gdy się nad tym zastanowić, w tradycji filozoficznej można odnaleźć cały ciąg postaci, które w pewnych okresach życia pragnęły jednego – właśnie chciały „dać żyjącym exempla”. Takim przykładem wśród jeszcze nie piszących filozofów mógłby być Sokrates. Tacy byli cynicy, a zwłaszcza bodaj najgłośniejszy z nich, Diogenes. Tacy wreszcie byli i stary Kant, i stary Nietzsche. Ich życie i ostatnie dzieła to często swoiste podręczniki życia, jednak nie tyle zobowiązujące powszechnością i obiektywnością wypowiedzianych twierdzeń, co raczej przekonujące subiektywnością i jednostkowością przykładu.

Każdy z nich, na swój sposób, dawał przykład jako filozof. Filozofował, dając przykład – swoim życiem, swoim dziełem. Czasami i jednym, i drugim. Istnieje grono filozofów, których życie było niezwykle blisko związane z działalnością filozoficzną, u których często trudno oddzielić filozofię od życia, u których konstytuuje się (Foucaulta) „ethos, filozoficzny sposób życia.”³ Sokrates, który nie ucieka przed sądem, choć może, i nie unika śmierci, choć może; Diogenes, kochany przez Ateńczyków skandalista, o którym *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* powiadają, że „w byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy”; Kant, który przez całe życie wstaje dokładnie o 4:55 na hasło swojego sługi, Lampego, *Es ist Zeit, Herr Professor!* i którego przechadzki po Królewcu mogą zastępować wskazania zegara; Nietzsche kończący w Turynie *Ecce homo*, jakby w przewidywaniu zbliżającej się katastrofy; i wreszcie umierający na AIDS i gorączkowo poprawiający na szpitalnym łóżku ostatnie dwa tomy *Historii seksualności* Michel Foucault

³ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, avril 1993, s. 73.

(pytanie o splot jego własnego życia z ostatnim fragmentem jego dzieła jest pytaniem niezwykle trudnym, a odpowiedzi nie są jednoznaczne). Można by powiedzieć, iż każdy z nich pragnął wzmocnić swoją filozofię przykładem swojego życia. Asceza Kanta jest przecież nieodłączna od jego etyki, „troska o siebie” Foucaulta jest nieodłączna od jego „estetyki egzystencji”, śmierć Sokratesa i Nietzschego odejście od świadomego życia jedynie wzmacniają moc ich filozoficznych i etycznych wyborów (można by wręcz zastanawiać się, co stałoby się z Sokratesa „przykładem”, gdyby zdecydował się na ucieczkę z Aten, podobnie z myślą Nietzschego, gdyby, jak Hegel pod koniec życia, jedynie grał w karty...).

Kant w trzeciej części *Sporu fakultetów*, Nietzsche w *Ecce homo*, Foucault w ostatnich częściach *Historii seksualności* (i pracach ją dopełniających), poza wszystkim innym, dają siebie za przykład: nie tyle od razu i po prostu wart naśladowania, lecz właśnie na początek jedynie wart przemyślenia. Paradoksalnie, to właśnie w ostatniej pracy Kanta i ostatniej pracy Nietzschego ich życie splata się z dziełem w jeden węzeł, to książki pisane własną krwią (jak powiedziałby Bataille, uważny czytelnik Nietzschego), własnym życiem. Dlatego są tak cenne, dlatego są tak pasjonujące. W obydwu jawią się autorzy w swoich fizycznych, często wręcz fizjologicznych, ludzkich postaciach. Ani *Ecce homo*, ani *Spór fakultetów* nie jest i nie chce być wspomnieniem – poradnikiem praktyków, filozoficznych ekspertów od „życia”. Moim zdaniem mają one dawać przykład, ostatecznie wiązać życie filozofa z jego dziełem, mają zaświadczać o przekonaniach własnymi trzewiami autora. Wątek, o którym chcę tu pisać, może najlepiej wyraził Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*, gdy stwierdził tak oto:

Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład. (...) Ale przykład musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgoła pisali.⁴

Kanta i Nietzschego „troska o siebie”

Jednak nie chodzi, jak się zdaje, o przykład bohaterstwa, cnoty, rozwagi, mądrości, stałości czy siły; chodzi raczej o przykład autonomiczności, kreatywności, odrębności, unikalności i

⁴ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak, 1996, s. 182.

spójności z głoszonymi przekonaniem. Heroiczny mógł być Sokrates (i w niejednej interpretacji taki właśnie był), ale daleki od heroizmu był Diogenes (o którym miał powiedzieć Aleksander Wielki: „Gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem”), Kant z okresu pisania *Sporu fakultetów* czy Nietzsche kończący swoje *Jak się staje – kim się jest*. Nie ma w tych pracach ani krzty dydaktyzmu, nauczycielskiej wyższości, jest raczej dominujące przekonanie o potrzebie prezentacji siebie jako przykładu, z którego można – ale wcale nie trzeba – skorzystać. Ich życie jawi się jako długo cyzelowane dzieło, długo pisana literatura, i nie estetyzacja egzystencji w tradycyjnym rozumieniu, lecz raczej jej ascetyzacja (w sensie odsyłającym do Maxa Webera) ma tu być słowem kluczowym. I jeśli mamy zamiar myśleć tu o Foucaultowskiej idei „życia jako dzieła sztuki”, to w bardzo specyficznym rozumieniu tego hasła. Aby przykład był mocny – „filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład”... – dzieło sztuki musi być olśniewające, unikalne, wielkie; to wykuwanie i cyzelowanie to jakaś (Nietzscheańska) „stylizacja egzystencji”, to „nadawanie charakterowi stylu”, to troskliwe i długotrwałe obrabianie własnej osoby, nadawanie jej projektowanego kształtu (a powiada Nietzsche w *Wiedzy radosnej*: „My jednak bądźmy tem, czem jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie!”⁵). Droga do tej „estetyki egzystencji” staje się, paradoksalnie, i w przypadku Kanta, i Nietzschego, i Foucaulta – osobista asceza, własna dyscyplina, indywidualny reżim. Wymieniane tu książki to w pewnej mierze i do pewnego stopnia osobiste raporty kierowane do współczesnych i potomnych. Jeśli chcecie – to próbujcie na sobie, zdają się mówić, a jeśli nie chcecie, to trudno; bo przecież „niektórzy rodzą się pośmiertnymi”. Interpretację wątku dawania przykładu bliską mojej podaje Hannah Arendt w eseju *Prawda i polityka* (z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*). Mówi tam tak: „To nauczanie przykładem jest jedyną formą 'przekonywania', na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury”. I dalej:

Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i „przekonując” ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie

⁵ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, aforyzm 335, s. 274.

filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, zniknęła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej.⁶

Cóż zatem pozostaje? Może nieuprawomocniona prawda filozoficzna, indywidualna propozycja indywidualnie kierowana do indywidualnego czytelnika? W tekstach, do których się tu odwołuję, pozostają konkretne propozycje, ot, choćby jak jeść, gdzie mieszkać, jak odpoczywać (Nietzsche) czy też kiedy i jak długo spać, kiedy jeść i pić, jak spacerować czy jak oddychać (Kant). Pozostaje również *souci de soi*, Foucaulta „troska o siebie”. Prezentowane modele są proste, zrozumiałe, ludzkie; to nie abstrakcja filozoficznego wywodu, to konkret fizjologicznego traktatu. „Jeno nieświadomość *in physiologicis* – przeklęty 'idealizm' – jest właściwą fatalnością w mem życiu...”, powie Nietzsche⁷, „czyż można wyobrazić sobie istotę ludzką o doskonalszym zdrowiu niż ja?”, miał często zapytywać siebie Kant.⁸ „Estetyka egzystencji” to szereg drobnych zabiegów wokół siebie, wykonywanych po to, aby móc na starość stwierdzić np. „geniuszu w a r u n k i e m jest powietrze suche, niebo czyste, to znaczy szybka przemiana materii, możliwość ustawicznego wchłaniania wielkiej, nawet olbrzymiej ilości siły”...⁹ Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki, które ma być uporządkowane w unikalny sposób, regularne w najdrobniejszych szczegółach, dopracowane w fundamentach i pozbawione niebezpiecznych akcydensów. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki: kompletna propozycja kształtowania siebie domknięta własnym dziełem. Nietzsche prezentuje swoje sądy, swoje wartości – ale i swój sposób jedzenia, picia, czytania; „Mój sąd jest m o i m sądem: kto inny niełacno ma do niego prawo”, powiada, ale i moje miejsca, moje klimaty, moje odżywianie – są moje właśnie.

Nie jest to dla filozofa zwykła rzecz – powiadać innym „jak żyć”, podając siebie za przykład. Opowiadać o swoich regułach i swoich odkryciach, o swoich słabościach i o swoich niepowodzeniach; nie filozofa, myśliciela, lecz człowieka.¹⁰ „Bóg', 'nieśmiertelność

⁶ Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 290, s. 291-292.

⁷ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, s. 31.

⁸ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, tłum. A. Przybysławski, Kraków: Oficyna Literacka, 1996, s. 22.

⁹ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 30.

¹⁰ Pojawia się tu natychmiast pytanie o to, na ile *Ecce homo* jest autobiografią, a na ile tekstem autobiograficznym, narracją, pisaną wersją niektórych fragmentów życia Nietzschego. Rozróżnienie autobiografia/tekst autobiograficzny rozwija Hugh J. Silverman, *The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce Homo* w tomie *Why Nietzsche Now?*, Daniel O'Hara (ed.), Bloomington: Indiana UP, 1985, s. 142. Bernd Magnus i Kathleen M. Higgins w swoim wprowadzeniu do książki *The*

duszy', 'zbawienie', 'zaświat', wszystko to pojęcia, którym zgoła uwagi ni czasu nie użyczałem nawet jako dziecko, - mozem nie był nigdy dość na to dziecinny? – nie znam ateizmu zgoła jako walki ze sobą, tem mniej jako przełomu: rozumie się on we mnie z instynktu. Jestem zbyt ciekawy, zbyt u p r a w n i o n y d o p y t a n i a, zbyt zuchwały, bym mógł ścierpieć prostacką odpowiedź pięścią (...) Zgoła inaczej zajmuje mnie zagadnienie, od którego bardziej 'zbawienie ludzkości' zależy niż od którejkolwiek osobliwości teologicznej: *zagadnienie o d ż y w i a n i a*.”¹¹ Paradoksalne przejście do „fizjologii” nie prowadzi jednak w *Ecce homo* do *teorii* odżywiania; prowadzi raczej właśnie do jego osobistego *przykładu*. Pytanie Nietzschego nie brzmi: „jak powinniśmy się odżywiać”, lecz raczej „jak właśnie t y masz się odżywiać, by osiągnąć swe *maximum* siły, *virtù* w stylu Odrodzenia, cnoty wolnej od moralizny?”.¹² Bo ja ze swej strony, powie, robiłem to i to, bo pomagało mi – to , a przeszkadzało tamto, bo ja – wreszcie – do poznania siebie dotarłem bardzo późno („w tej właśnie sprawie” – sprawie odżywiania – „byłem zacofany aż do świętości”). Szkodzi mi kuchnia niemiecka, angielska, francuska, a dobrze służy piemoncka. Wprost nieprawdopodobnie w ustach Nietzschego, „człowieka-dynamitu”, brzmi takie oto proste wyznanie, taka oto osobista porada w ramach sekcji „Dlaczego jestem tak świątły”:

Żadnych posiłków w przerwach, żadnej kawy; kawa zasępia. Herbata tylko z rana z korzyścią. Mało, lecz mocnej *herbaty*: bardzo szkodzi i całodniowe sprowadza niedomagania, gdy jest choć o stopień za słaba. Każdy tu ma swoją miarę, często w najcenniejszych i najdelikatniejszych granicach. W bardzo drażniącym klimacie nie radzi się na początek herbaty: godzinę przed tem należy rozpocząć filiżanką gęstego, odłuszczonego *kakao*. – Jak najmniej *siedzieć*; nie wietrzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu (...).¹³

To nie wielka metafora ludzkiego losu, to nie przenikliwy aforyzm rodzący wieloznaczne interpretacje; to prosta rada płynąca z własnych doświadczeń. Odżywianie to oczywiście nie wszystko, są w *Ecce homo* rozważane jeszcze kwestie miejsca pobytu i klimatu.¹⁴ Ważny

Cambridge Companion to Nietzsche nazywają *Ecce homo* autobiografią, która jest *certainly nonstandard*, nie rozwijając jednak tego ciekawego wątku (Cambridge: CUP, 1996, s. 56).

¹¹ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 26, kursywa moja – M.K.

¹² *Ibidem*, s. 26.

¹³ *Ibidem*, s. 29.

¹⁴ Bo przecież „nie każdemu wolno mieszkać wszędzie; a kto ma wielkie rozwiązać zadania, które wszystkich jego wymagają sił, ma nawet w tym względzie wybór bardzo ciasny. Wpływ klimatyczny na p r z e m i a n ę m a t e r y i i jej hamowanie i przyspieszanie sięga tak daleko, że chybienie miejsca i klimatu może kogoś nie tylko od jego odstręczyć zadania, lecz go w ogóle zadania pozbawić: nie dojrzy on go nigdy”, *ibidem* s. 29.

jest też wybór formy wypoczynku: „co do mnie”, powie Nietzsche, wprowadzając tym samym klasyczną formułę *exemplum*, wypoczynkiem jest czytanie, bowiem „pozwala mi właśnie odpocząć po mojej powadze.”¹⁵

Zarówno Nietzsche jak i Kant zastanawiają się zarazem, dlaczego właściwie piszą o sprawach, wydawałoby się, trywialnych; dlaczego piszą wręcz o sobie (w jakże innej poetyce pisze Rousseau w swoich *Wyznaniach*, genialnej i niepowtarzalnej autobiografii, i jakże inne stawia tam sobie zadania: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej jego prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja”¹⁶). U Kanta formuła „dawania przykładu” jest jawna już od pierwszej strony analizowanej tu trzeciej części *Sporu fakultetów*: liczą się właśnie doświadczenia, a prawdziwość tezy o przejawianej przez ludzki umysł „mocy opanowywania uczuć chorobowych jedynie za sprawą mocnego postanowienia” mogą potwierdzić tylko przykłady wzięte z własnego życia. Jestem zmuszony, powie rozbierając Kant, do mówienia o sobie, przedstawiając czytelnikowi wyniki wewnętrznego eksperymentu, obserwacji, której poddał samego siebie (*ein inneres Experiment oder Beobachtung*). Uzasadnia swój tekst w sposób następujący:

Chcieć zabawiać innych wewnętrzną historią gry moich myśli, która posiada subiektywną ważność (dla mnie), ale nie posiada ważności obiektywnej (dla wszystkich) byłoby arogancją. (...) Lecz jeśli ten rodzaj introspekcji i to, co z jej pomocą odkryłem jest czymś raczej niezwykłym, co warto każdemu spróbować chociaż musi być to mu wskazane, to tę przykrą rzecz opowiadania innym o swoich prywatnych uczuciach można przynajmniej usprawiedliwić.¹⁷

Zastanawia się i Nietzsche nad statusem swoich wypowiedzi, po raz kolejny przeciwstawiając sobie to, co tutaj i to, co tam, „idealizm” i „fizjologię”, pytania o zaświaty i pytania o siebie: „Spytać mnie można, dlaczego właściwie opowiedziałem wszystkie te drobne i wedle przyjętego sądu obojętne rzeczy; szkodzę tem sobie nawet, tem bardziej, jeśli powołany jestem być rzecznikiem wielkich zadań. Odpowiedź: *te drobne rzeczy* –

¹⁵ *Ibidem*, s. 32.

¹⁶ I dalej: „Niechaj trąba Ostatecznego Sądu zabrzmi, kiedy przyjdzie godzina: przybędę z tą książką w rękę stanąć przed obliczem Najwyższego Sędziego. Powiem głośno: oto co czyniłem, co myślałem, czym byłem. Wyznałem dobre i złe równie szczerze. Nie przemilczałem nic złego, nie dodałem nic dobrego. (...) Pokazałem się takim, jakim jestem: godnym pogardy i szpetnym, kiedy nim byłem; odsłoniłem moje wnętrze takim, jakim tyś je widział sam, Najwyższy Sędzio”. Jan Jakub Rousseau, *Wyznania*, tłum. T. Żeleński (Boy), Kraków: Ossolineum, 1978, s. 3-4.

odżywianie, miejsce, klimat, wypoczynek, cała kazuistyka samolubstwa – są ponad wszelkie pojęcie *ważniejsze, niż wszystko, cokolwiek dotąd brano poważnie*. Tu właśnie trzeba zacząć u c z y ć s i ę c z e g o ś i n n e g o. To, co ludzkość rozważała dotąd poważnie, to nawet nie sprawy rzeczywiste, lecz czyste majaki, surowiej mówiąc, k ł a m s t w a z głębi lichych instynktów chorych, w najgłębszym znaczeniu szkodliwych natur (...).¹⁸ Wydaje się, że przejście od „kazuistyki samolubstwa” do Foucaulta „troski o siebie” jest wyraźne, chociaż z jednym poważnym zastrzeżeniem: „troska o siebie” jest zarazem również troską o innych, a wymiar „innego” jest u Foucaulta wielokrotnie podkreślany. Natomiast Nietzschego wymiar społeczny w takiej optyce tkwiłby chyba tylko w ustanowieniu przykładu i daniu go innym. *Souci de soi* to jakby łagodniejsza wersja owej „kazuistyki samolubstwa” poszerzona dodatkowo o wyraźnie wyartykułowany wymiar społeczny.

W trzeciej części *Sporu fakultetów*, zatytułowanej *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen*¹⁹, struktura wywodów Kanta jest prosta. Chodzi mu o długowieczność i zdrowie – chodzi o spełnienie dwóch życzeń zarazem, „jak długo żyć i w tym samym czasie cieszyć się dobrym zdrowiem.”²⁰ Własnym przykładem służy tutaj czytelnikowi sam Kant.²¹ Bardzo ważne wydaje mi się podkreślenie modalności wypowiedzi Kanta: nie pisze on o tym, jak powinno się postępować, a jedynie opisuje, jak sam postępował. Zgodnie z zapowiedzią pisze o sobie i w oparciu o to, czego sam przez długie życie doświadczał. Daje przykład, przekonuje swoim przykładem, swoim życiem (i kiedy odpowiadając na pytanie, dlaczego powinniśmy szanować ludzi starszych, powiada, że zasługują oni na szacunek „po prostu dlatego, że zachowali swoje życie tak długo i ustanowili przykład”²², to bezpośrednio i otwarcie pokazuje swoje intencje, jakby przypominając: popatrzcie na mnie, żyję już wprost nieprzyzwoicie długo i to w doskonałym

¹⁷ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, wydanie niemiecko-angielskie, New York: Abaris Books, 1979, s. 177.

¹⁸ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 46, kursywa moja – M.K.

¹⁹ Paradoksalnie, w dwujęzycznym wydaniu niemiecko-angielskim tak oto jest podany tytuł owej trzeciej części: „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen” i „The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine” – co przywoływaną powyżej opozycję Nietzscheańska: teologia/fizjologia, zbawienie/odżywianie, ustawiałoby na bardzo szczególnym miejscu...

²⁰ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, *op. cit.*, s. 179.

²¹ Rzecz jest o tym, co Kant uważa za najważniejsze dla długowieczności: „O spaniu”, „O jedzeniu i picciu”, „O chorobliwych uczuciach, które biorą się z myślenia w niewłaściwych porach”, „O przełamaniu i zapobieganiu chorobliwych napadów poprzez postanowienia w kwestii oddychania”, „O rezultach nawyku oddychania z zamkniętymi ustami” oraz podrozdział pierwszy, „O hipochondrii”. To sześć najważniejszych części, po których następuje konkluzja i postscriptum.

zdrowiu, może warto potraktować mój przykład poważnie, może warto zastanowić się nad prezentowaną tutaj przeze mnie „sztuką przedłużania życia”?).

Reżim czy dieta (*Diätetik*) nie dotyczy tylko jedzenia, picia czy spania: dotyczy także myślenia. Nie można na przykład, powiada Kant, myśleć intensywnie wtedy, kiedy spożywa się posiłek lub spaceruje na świeżym powietrzu: to o jedno zadanie dla organizmu za dużo. Praca intelektualna odbiera energię żołądkowi, przeszkadza mu w trawieniu. Podobnie praca intelektualna na spacerze sprowadza chorobliwe uczucia, bowiem ruch stóp już i tak odbiera spacerującemu energię. Jednak zupełnie czym innym jest myślenie, a czym innym wręcz pożądana „wolna gra wyobraźni”: „Celem spacerowania na świeżym powietrzu jest dokładnie sprawianie, aby uwaga kierowała się od jednego przedmiotu do innego i aby nie zatrzymała się na żadnym z nich.”²³ Jakże inni są spacerujący Nietzsche i spacerujący Kant... Kant na przechadzki wychodzi sam nie tylko dlatego, że myślenie go osłabia (i musi wtedy odpoczywać), lecz również dlatego, iż rozmowa wymaga otwierania ust, a przecież poprawne oddychanie odbywa się przez nos, przy ustach zamkniętych...²⁴ Władza ludzkiego umysłu jest potężna, moc postanowienia nie jest jednak dokładnie sztuką leczenia chorób, lecz funkcjonuje raczej w sposób negatywny, zapobiegając chorobom. Zdolność taką daje tylko filozofia (bądź duch filozofii), jak o niej powiada Kant: *Universalmedizin* czy też *Universalmittel*.²⁵ W powiązaniu z Kantowską *Antropologią w ujęciu pragmatycznym* wiele osobistych spostrzeżeń Kanta nabiera szerszej wymowy i ogólniejszego zasięgu: chociażby przekonanie, że korzyść płynąca z filozofii jest bezpośrednio fizyczna, a jest nią zdrowie (*status salubritatis*).²⁶ Filozofowanie powoduje *Agitation* – pobudzenie – umysłu, tworzy przejścia nad myślowymi przepaściami tam, gdzie ich nie ma: filozof powinien sądzić często,

²² *Ibidem*, s. 179.

²³ *Ibidem*, s. 199.

²⁴ W *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* pisze Thomas de Quincey: „Tuż po zakończeniu obiadu Kant wychodził zażyć ruchu. Przy tej okazji nie zabierał jednak z sobą żadnego towarzystwa (...) chciał bowiem oddychać wyłącznie przez nos, czego nie mógłby robić, jeśli wciąż musiałby otwierać usta podczas rozmowy”, *op. cit.*, s. 20.

²⁵ Nawiasem mówiąc, Michel Foucault w swoich rozważaniach o „zabiegach koło siebie” w odniesieniu do okresu hellenistycznego, stwierdził tak: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogii; powinna ona konstituować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. *Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie*”. A najlepszy lekarz to taki, który odnosi sukcesy – na sobie. Takim zdecydowanym zwycięzcą w wyścigu o własne zdrowie jest Kant... *Les techniques de soi*, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, s. 796, kursywa moja – M.K.

bowiem krytyczny sąd przedłuża życie. A sam Kant nie mógł narzekać, bo jak to ujmuje de Quincey, autor *Ostatnich dni Immanuela Kanta*, „żadna nieprzyjemna dolegliwość nigdy mu się nie przytrafiła, ani nie nękała go żadna zgryzota, ani nie budził go żaden ból.”²⁷

W *Sporze fakultetów* motyw perfekcyjnej monotonii zdarzeń, czystości i niezmienności codziennego rytmu, nie pojawia się na pierwszym planie, występuje jedynie w przekonaniu, iż trzeba korzystać ze swoich własnych, przeszłych doświadczeń, zwłaszcza w starszym wieku, gdy tych doświadczeń jest już sporo. A przecież nie można przy tej okazji nie wspomnieć choćby tylko o Kanta najgłośniejszych nawykach. Ileż powstało w związku z tym psychologicznych i psychoanalitycznych, a nawet filozoficznych interpretacji, by wspomnieć Gillesa Deleuze'a *La philosophie critique de Kant*, Jacquesa Lacana *Kanta Sadem* czy jeszcze wcześniej Horkheimera i Adorna *Dialektykę Oświecenia*. Jeśli chodzi o formę – troskę o najdrobniejszy szczegół w manipulowaniu ciałem – to Kant zbliża się przecież do de Sade'a, chociaż z diametralnie przeciwstawnych pobudek.²⁸ Dzieło de Sade'a ma stanowić dopełnienie filozofii moralnej Kanta – Lacan powiada wręcz, że *Filozofia w buduarze* wypowiada prawdę *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant w trzecim *Sporze fakultetów* pokazuje, jak dyscyplina moralna – jego własna ascetyczna troska o siebie – może zrodzić zdrowe i długowieczne ciało. Bo to przecież ciało i to, co cielesne, stanowi największe zagrożenie dla wolności, nawet tutaj łatwo znaleźć wyraźnie sprecyzowany zakaz poszukiwania przyjemności. Przypomnijmy nieludzką monotonię egzystencji człowieka-maszyny, którego życiem rządził upływ czasu precyzyjnie odmierzany przez wskazania zegara:

Dokładnie na pięć minut przed piątą, w zimie i wiosną, Lampe, lokaj Kanta, który wcześniej służył w wojsku, wkraczał do pokoju swego pana z miną wartownika na służbie i krzyczał głośno wojskowym tonem: „Panie profesorze, już czas”. Na to wezwanie Kant reagował bez chwili zwłoki jak żołnierz wypełniający rozkaz – nigdy pod żadnym pozorem nie pozwalając sobie na wytchnienie...²⁹

²⁶ Zob. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor, the Hague: Nijhoff, 1974.

²⁷ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, *op. cit.*, s. 22.

²⁸ Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1994, s. 105-106.

²⁹ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, *op. cit.*, s. 23.

Godzina czwarta pięćdziesiąt pięć, codzienny rytm bez żadnych odstępstw, i tak już przez cały dzień, i tak już przez całe życie: nieprzypadkowo i Deleuze, i Guattari, i Irigaray badają paralele Kant/Sade i Kant/Masoch.³⁰

Postawmy pytanie ogólniejsze, biorąc pod uwagę o wiele bardziej skomplikowany przykład, jaki daje Nietzsche. „Dawanie przykładu” w jego przypadku to pokazywanie w swoich dziełach, i poprzez swoje dzieła, jednego ze sposobów, w jaki można kształtować siebie. Gdyby pokusić się o „autokreacyjną” interpretację pism Nietzschego (zgodnie z przywoływaną już tu jego myślą, byśmy byli „prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie”), można by stwierdzić, iż owe pisma są wyrazem jego woli nadawania sobie autonomicznych i samodzielnych, wręcz idiosynkratycznych kształtów. Powstaje w nich trudny do odrzucenia ciąg zależności: jeśli czytelniku akceptujesz moje pisma, a zatem moje wartości, przekonania, cele, to tym samym powinienesz chyba akceptować życie zgodne z tymi wartościami, przekonaniem, celami. W mocnym sensie zgoda na literaturę rodzić może zgodę na sposób życia, pociągać za sobą formowanie nowego sposobu życia. Wybór, którego Nietzsche oczekuje po czytelniku, jest wyborem totalnym – chyba, że wykuwa się swoje własne wartości, przekonania, cele i odpowiednio do nich kształtuje się swoje życie. Akceptacja poglądów pociągać ma za sobą akceptację (pewnego filozoficznego) stylu życia.³¹ Nietzsche przyrównuje życie filozofa do życia artysty – w aforyzmie „Czego należy się uczyć od artystów” z *Wiedzy radosnej* stwierdza tak oto: „Bo u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; *m y jednak chcemy być poetami w życiu* i przede wszystkim w najdrobniejszym i najcodzienniejszym.”³² Chęć „bycia poetami w życiu” oznaczałaby albo podążanie szlakami wykuwanymi przez innych poetów, albo stanie się samemu poetą (swojego życia). Nietzsche zdaje sobie sprawę z tego, że – w ramach swojego perspektywizmu – nie może i nie jest w stanie podać innym wzoru do

³⁰ Zob. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, New York: SUNY Press, 1994, rozdz. VII.

³¹ Jak Karl Jaspers w swoim *Nietzschem* pisze o nim jako o wychowawcy: „Staje się on wychowawcą nie za sprawą nauk i imperatywów, nie dzięki mierze, która pozostaje stała, albo będąc wzorem człowieka, za którym można by podążyć, naśladując go, lecz za sprawą pytań, jakie nam stawia i które każą nam się sprawdzać przed nim. Odbywa się to jedynie na drodze ruchu. Zbieramy dzięki niemu doświadczenia, towarzysząc mu w drodze. Ujawniają się możliwości ludzkiego istnienia, spełnia się myślowy akt wykształcania własnego człowieczeństwa, wypróbowuje się możliwe oceny, rośnie wrażliwość na wartości. Prowadzeni jesteśmy do granic (...). Nie odbywa się to jednak za sprawą jasnego przewodnictwa w całości, lecz skierowanego do nas roszczenia, b y ś m y w y c h o w y w a l i s i e b i e s a m y c h za sprawą jego myśli. Nic nie jest nam dane gotowe, lecz tylko o tyle, o ile zdobywamy to sami”. *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Strońska, Warszawa: KR, 1997, s. 354.

naśladowania (by zatrzymać się przy *Ecce homo*: „Sam idę, uczniowie moi! I wy odejdźcie precz, i sami! Tak chcę! (...) Zła to odpłata nauczycielowi, gdy się zawsze jeno uczniem zostaje. I czemu z wieńca mego rwać nie chcecie? Czciecie mnie: lecz cóż, gdy dnia pewnego u p a d n i e wasza cześć? Strzeżcie się, aby jaki posąg was nie zabił!”³³). Rzecz nie w modelu, wzorze czy algorytmie – poglądów czy sposobu życia, obojętnie – rzecz raczej w pewnej każdemu przyznanej możliwości, którą trochę mylnie nazywa on „szukaniem siebie” („Nie szukaliście jeszcze siebie, więc mnie znaleźliście”³⁴), a który my możemy określić „autokreacją”. Książka Nietzschego miałaby zatem wagę przykładu, którego powtórzyć nie można, bowiem jest indywidualnie spleciony i nieodłączny od życia samego Nietzschego. Alexander Nehamas, autor głośnej książki *Nietzsche: Life as Literature*, ujmuje ten paradoks w następujący sposób: „W każdym poszczególnym momencie nietzscheańskie wolne duchy, oprócz swojej uogólnionej świadomości, że ich poglądy są interpretacjami, mogą żywić głęboką wiarę w praktyki, w które są zaangażowane: wiedzą, że, przynajmniej w tym momencie, nie mogą bez nich żyć. Lecz ponadto wiedzą również, że inni nie mogliby wedle nich żyć. (...) Wolne duchy wiedzą, że ich sposób życia jest ich własną kreacją i że nie jest on jedynym sposobem, który jest konieczny czy nawet możliwy. Dlatego nie chcą go narzucać innym i nie próbują usilnie się go trzymać, gdy skończyła się już jego użyteczność.”³⁵ Odczytanie Nehamasa jest niezwykle pragmatyczne i – jak się zdaje – dało początek, czy przynajmniej impuls do stworzenia przez Richarda Rorty'ego sztandarowej postaci „ironisty”. „Ironista” w takim ujęciu z *Przygodności, ironii i solidarności* jest jawnie Nietzscheański. „Poeci w życiu” to właśnie „ironiści”, tworzący swoje interpretacje świata i rozstający się z nimi, kiedy tylko przestają być one użyteczne. Tworzą wtedy interpretacje nowe i lepsze, lepsze z punktu widzenia poszczególnych ludzi, konkretnych czasów i historycznie określonych racji. Tak rozumiany perspektywizm nie jest tradycyjną teorią wiedzy, ale poglądem, że dążenie do poznania jest zarazem dążeniem poszczególnych ludzi do życia w specyficzny sposób. Czy Nietzsche widzi wielkie zagrożenie sprywatyzowanego świata, w którym wszyscy są „poetami w życiu” i wykuwają swoje poglądy na gruzach poglądów

³² Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., 299, s. 244, kursywa moja – M.K.

³³ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., *Przedmowa*, 4, s. 5.

³⁴ *Ibidem*, s. 5.

³⁵ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard UP, 1985, s. 70.

otaczających? Nie widzi, bowiem odnosząc się do swoich dzieł, zauważa: „Na szczęście dla przeważnej liczby ludzi są książki tylko l i t e r a t u r a.”³⁶

Dla samego Nietzschego książki nie są *tylko* literaturą: można je odczytywać jako indywidualne wysiłki autokreacyjne, próbę stworzenia z siebie postaci literackiej, stworzenia literackiego dzieła sztuki z własnego życia.³⁷ I Nietzsche bliski jest takiemu podsumowaniu, gdy w *Wiedzy radosnej* mówi we fragmencie „Jednego trzeba”: „Charakterowi swemu 'nadać styl' – wielka i rzadka to sztuka! Uprawia ją ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czem jest natura jego w siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka i rozum i nawet słabość zachwyci oko. Tu przydano wielki kawał drugiej natury, tam część pierwszej natury odjęto: - oba razem po długim ćwiczeniu i codziennej nad tem pracy”. I dalej:

W końcu, gdy dzieło skończone, okazuje się jak wszystko to było pod przymusem tego samego smaku, który w ogóle i szczególe władał i kształtował: czy smak był dobry, czy zły, to mniej ważne, niż się mniema, - dość, że jest to smak!³⁸

I nie jest chyba przypadkiem, że do tego właśnie „autokreacyjnego” aforyzmu odwołuje się Michel Foucault w głośnej rozmowie z Paulem Rabinowem i Hubertem Dreyfusem, zatytułowanej zresztą charakterystycznie – *Z genealogii etyki*.³⁹ Ustawicznie modyfikowany Nietzsche patronuje dużej części dzieła Foucaulta. Ponieważ o „nietzscheanizmie” powojennej filozofii francuskiej – i o „nietzscheańskim” modelu filozofa przeciwstawianym od lat sześćdziesiątych modelowi, który określam tu mianem „heglowskiego” – piszę w oddzielnym rozdziale, pominię tu szczegóły tych filiacji. Postaram się natomiast wskazać na wspólny wątek „dawania żyjącym exemplum” w ostatnich pracach Michela Foucaulta.

Etyka jako estetyka

³⁶ Fryderyk Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, 44, s. 64.

³⁷ Jedna uwaga: czytając Nietzschego, trzeba jednak wciąż pamiętać o tym, o czym już w 1936 roku wspomniał Karl Jaspers: „Wszystkie wypowiedzi zdają się być unieważniane przez inne. Z a p r z e c z a n i e s a m e m u s o b i e jest główną cechą sposobu myślenia Nietzschego. Prawie zawsze można do jednego osądu znaleźć również jego przeciwieństwo. Odnosi się wrażenie, jakby Nietzsche miał o wszystkim dwa zdania”... *Nietzsche, op. cit.*, s. 15.

³⁸ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna, op. cit.*, 290, s. 234.

Tadeusz Komendant w swoich świetnych *Władzach dyskursu*, prezentując „trzeci korytarz” swojego labiryntu w myśli Foucaulta pisze rzecz następującą: „Wreszcie korytarz trzeci: *władza i ciało*. Może najniebezpieczniejszy korytarz – nie tyle nawet korytarz, co kanał – nieustannie nęcący współczesnego intelektualistę: to kwestia 'zaangażowania' i polityki, retoryka 'wyzwolenia', różne formy walki z władzą i o władzę. W tej części pokazuję ewolucję myślenia Foucaulta od najwcześniejszych analiz z *Historii szaleństwa...* poprzez lewackie pomysły *Nadzorować i karać* i *Woli wiedzy*, aż po estetyzujący liberalizm objawiony w dwu ostatnich tomach *Historii seksualności*.”⁴⁰ Właśnie o ów „estetyzujący liberalizm” będzie mi tu chodzić, o „nadawanie kształtu własnemu istnieniu”, o „ja jako dzieło sztuki, zostawione potomnym exemplum.”⁴¹

Filozofia Foucaulta po ukazaniu się pierwszego tomu *Historii seksualności – Woli wiedzy* – znalazła się w „impasie” (jak to ujął Gilles Deleuze w swojej książce zatytułowanej po prostu – *Foucault* ⁴²). Potrzebna mu była trzecia oś refleksji, już nie wiedza i już nie władza, które zostały wyeksploatowane. Osią tą stała się etyka, obecna zresztą u Foucaulta zawsze, na tej samej zasadzie, na jakiej władza obecna była zawsze w jego rozważaniach o wiedzy. Teoretyczne przeniesienie akcentów w trójkącie wiedza-władza-etyka nastąpiło po ośmiu latach, we wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności*. Tam, oraz oczywiście w obydwu tomach *Historii seksualności*, przypieczętowane zostały refleksje Foucaulta z końca lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych, rozproszone w licznych krótkich tekstach, rozmowach i wywiadach. Jak napisał w pierwszym zdaniu owego wprowadzenia, „Ta seria dociekań ukazuje się później, niż przewidywałem, i w zupełnie innej postaci”. Przez osiem lat (1976-1984) Foucault nie wydał żadnej książki, po czym ukazały się dwa tomy zrodzone z zupełnie innego projektu i napędzane zupełnie innymi ideami. Foucault dał wyraz uczuciom, jakie targały nim przez te osiem lat, gdy mówiono, że wyczerpały się jego możliwości twórcze:

Jeżeli zaś chodzi o innych, dla których wysilać się, bez końca rozpoczynać, próbować, mylić się, wszystko wywracać na nice i jeszcze pozwalać sobie co krok na wahanie,

³⁹ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, [w:] *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), New York: Pantheon, 1984.

⁴⁰ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja, 1994, s. 17.

⁴¹ Tadeusz Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, [w:] *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 9; *Władze dyskursu*, op. cit., s. 154.

⁴² Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. S. Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 96.

jeśli zaś chodzi o tych, dla których praca zachowująca rezerwę i niepewność zasługuje w gruncie rzeczy na wzgardę... Ech, panowie, nie jesteśmy, to oczywiście, z tej samej gliny.⁴³

Wprowadzenie, z którego pochodzi powyższy cytat, jest kluczem do późnego Foucaulta. Tam właśnie pojawia się motyw filozofii – „krytycznych zabiegów myślenia koło siebie”, motyw „myślenia inaczej” (*penser autrement*), „zabiegów koło siebie (*techniques de soi*), „sztuki życia”, „samorealizacji”. Drugi i trzeci tom *Historii seksualności* to „protokoły doświadczenia”, którego stawką stanowiło pytanie, „w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej.”⁴⁴ Fundamentalne pytanie o to, po co pisać, przynosi odpowiedź zgodną z tym, co Foucault nazwał *ethosem*, filozoficznym sposobem życia: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać.”⁴⁵ Czymże jest filozofia, jeśli nie zawiera się w „podejmowaniu kwestii, w jaki sposób i dopokąd da się myśleć inaczej.”⁴⁶ Jednak myślenie inaczej, postrzeganie inaczej, zabiegi myślenia koło siebie wprowadzają z wielką mocą na filozoficzną scenę myślącego inaczej, postrzegającego inaczej, zabiegającego koło siebie. Trzecia oś refleksji Foucaulta, etyka, jest specyficznym stosunkiem do siebie (*rapport à soi*), któremu odpowiada stylizacja (czy estetyka) egzystencji (zaprojektowana, jak słusznie pisze Włodzimierz Lorenc w swoich rozważaniach, jako „estetyka umiaru”, mająca nadawać egzystencji „piękną i podniosłą formę”⁴⁷). „Sztuka życia” to przemyślane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie, oprócz ustalania reguł postępowania, „starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymaganiom stylu.”⁴⁸

⁴³ Michel Foucault, *Historia seksualności*, tom II, *Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 147.

⁴⁴ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 149.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 148.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 148.

⁴⁷ Zob. dyskusję na temat „postmodernistycznego humanizmu w wersji indywidualistycznej” w książce: Włodzimierz Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa: Scholar, 1998, s. 94 i nast.

⁴⁸ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 150.

Sięgając do starożytności greckiej i rzymskiej, Foucault opracowuje swoją koncepcję etyki. Gdy pisze o „moralności”, ma na myśli trzy rzeczy: po pierwsze, zespół wartości i reguł postępowania, czyli „kodeks moralny”, po drugie, rzeczywiste zachowania jednostek, którą to płaszczyznę zjawisk określa mianem „moralności zachowań” i wreszcie, po trzecie, dla nas tutaj najważniejsze, „sposób, w jaki należy 'się zachowywać’ – to znaczy, sposób, w jaki trzeba ukonstytuować się jako podmiot moralny....”⁴⁹ Różnice w ramach trzeciej płaszczyzny zależą od: substancji etycznej, sposobu ujarznienia, pracy etycznej dokonywanej na sobie i teleologii podmiotu moralnego (trzymając się określeń Foucaulta). Zajmiemy się tu dokładniej punktem trzecim, pracą etyczną dokonywaną na sobie.⁵⁰

Wszelkie działanie moralne zakłada pewien stosunek do rzeczywistości i do kodeksu, na który się powołuje oraz implikuje pewien stosunek jednostki do siebie – jednostka zatem „działa na sobie samej, usiłuje siebie poznać, kontroluje siebie, doświadcza, doskonali się, zmienia.”⁵¹ Filozofia staje się poniekąd „ćwiczeniem duchowym”, praktykowanym na sobie – sposobem życia, a etyka staje się proponowaniem różnych stylów życia, stylów życia na sposób filozoficzny.⁵² Filozofia staje się praktyką – sposobem życia – który wymaga podejścia „eksperymentalnego”: w każdej chwili to, co się myśli i to, co się mówi, musi być konfrontowane z tym, co się robi, kim się jest, powie Foucault w rozmowie z Rabinowem, Taylorem, Jay'em, Rorty'm i Löwenthałem.⁵³ Z idei, że jaźń nie jest nam dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: „musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki”- *we have to create ourselves as a work of art*, powie po angielsku w długiej rozmowie z Dreyfusem i Rabinowem w 1983 roku.⁵⁴

Foucaultowskie „zabiegi wokół siebie” stoją obok trzech innych rodzajów zabiegów człowieka w świecie: produkcji, systemów znakowych i władzy. Pozwalają one jednostkom, własnymi środkami albo z pomocą innych, „wpływać na swoje ciała i dusze, myśli,

⁴⁹ *Ibidem*, s. 164.

⁵⁰ Wspomnijmy jednak tylko, że substancja etyczna to sposób, w jaki jednostka uznaje jakąś część siebie za „zasadniczą materię swojego zachowania moralnego”, sposób ujarznienia to sposób ustalania przez jednostkę swojego stosunku do reguły i uznanie za obowiązek wprowadzenie jej w czyn, a teleologia podmiotu moralnego to zależność czynu moralnego od miejsca, jakie zajmuje on w całości jego zachowania. *Ibidem*, s. 165-166.

⁵¹ *Ibidem*, s. 167, kursywa moja – M.K.

⁵² Zob. Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, Gary Gutting (ed.), Cambridge: CUP, 1994, s. 124.

⁵³ Michel Foucault, *Politique et éthique: une interview*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 585.

⁵⁴ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, *op. cit.*, s. 351.

zachowanie, sposób bycia w taki sposób, aby przekształcać się w celu osiągnięcia pewnego *stanu szczęścia, czystości, wiedzy, doskonałości czy nieśmiertelności.*"⁵⁵ Dokładnie wiemy, po co produkujemy – przekształcamy rzeczy, manipulujemy nimi, po co korzystamy ze znaków, znaczeń, symboli, w jaki sposób zabiegi władzy określają nasze postępowanie i wreszcie – jak możemy osiągnąć wyżej opisany stan. „Zabiegi wokół siebie” to innymi słowy (tytułowa dla trzeciego tomu *Historii seksualności*) „troska o siebie”. W rekontekstualizacji Foucaulta historię filozofii można by ująć jako zmaganie dwóch zasad i dwóch zaleceń: „poznawaj siebie” i „troszcz się o siebie”. Oba imperatywy można umieścić w szerszym kontekście pytań o to, co człowiek powinien z sobą robić, jaką powinien wykonywać na sobie pracę, jak powinien sobą „rządzić.”⁵⁶ Europejska tradycja filozoficzna miała wedle Foucaulta wyeksponować pierwszy imperatyw (*gnothi seauton*), a pominąć, zapomnieć i zdegradować imperatyw drugi:

Nakaz „troski o siebie” był dla Greków jedną z głównych zasad *polis*, jedną z wielkich reguł życia społecznego i osobistego, jednym z fundamentów sztuki życia. Dla nas, dzisiaj, pojęcie to raczej straciło swą siłę, stał się niejasne. Kiedy pytamy „Jaka zasada moralna dominuje w całej filozofii starożytnej?”, natychmiastową odpowiedzią nie jest „troszcz się o siebie”, lecz delficka zasada, *gnothi seauton*, „poznawaj siebie.”⁵⁷

Odwrócenie hierarchii zasad starożytności (w odczytaniu Foucaulta) ma trwać w kulturze europejskiej do dzisiaj. W świecie grecko-rzymskim poznanie siebie było konsekwencją troski o siebie, uważa Foucault, w świecie dzisiejszym fundamentalną zasadą jest poznawanie siebie, a troskę o siebie jesteśmy skłonni uważać za niemoralność, ucieczkę przed wszelkimi możliwymi regułami. „Zabiegi wokół siebie” to refleksje na temat sposobu życia, wyborów egzystencji, sposobów zachowania, przywiązywania się do celów i środków⁵⁸ – ale to również istniejące w każdej cywilizacji procedury „proponowane czy przepisywane jednostkom po to, aby określiły swoją tożsamość, utrzymywały ją, albo ją zmieniały w kategoriach pewnej liczby celów, poprzez relacje samoopanowania i samowiedzy.”⁵⁹ „Troska o siebie” w całej filozofii greckiej miała być uważana za obowiązek i technikę, podstawowe zobowiązanie, a zarazem zbiór szczegółowo

⁵⁵ Michel Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., s. 785, kursywa moja – M.K.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 785, kursywa moja – M.K.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 788.

⁵⁸ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., s. 137.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 134.

wypracowanych procedur.⁶⁰ W „zabiegach wokół siebie” i w zabiegach władzy dochodzi do spotkania, któremu od końca lat siedemdziesiątych Foucault nadawał miano „sposobów rządzenia”, *la gouvernementalité* (w takim właśnie sensie może powiedzieć Tadeusz Komendant, że pierwszy tom *Historii seksualności* „został napisany jak się zdaje pod znakiem goszystowskiej permanentnej rewolucji; dwa pozostałe tomy Foucault – niedawny *libertyn* – będzie pisał pod sztandarem liberalizmu”⁶¹) Spotkanie zabiegów dominacji nad innymi i zabiegów koło siebie – to właśnie nieukończona refleksja nad „sposobami rządzenia.”⁶²

Foucaulta fascynuje problem osobistego wyboru, estetyki egzystencji w greckich państwach-miastach: „Idea *bios* jako materiału na estetyczne dzieło sztuki jest czymś, co mnie fascynuje. [Fascynuje mnie] również idea, że etyka może być bardzo mocną strukturę egzystencji, bez jakiegokolwiek relacji z tym, co sądownicze *per se*, z systemem autorytarnym, z dyscyplinarną strukturą.”⁶³ Etyka nieprawodawcza, można by powiedzieć, bliższa „moralności 'nakierowanej na etykę', niż „moralności 'nakierowanej na kodeks', (*orienté vers l'éthique*, a nie *vers le code*), jak napisze w *Użytku z przyjemności*. Wprowadzenie myślenia o etyce jako „stosunku do siebie” (*rapport à soi*) uderza zarazem w jej tradycyjne związki ze strukturami ekonomicznymi, społecznymi czy politycznymi. Jak – wprost rewolucyjnie? – powiada,

Od stuleci jesteśmy przekonani, że pomiędzy naszą etyką, naszą osobistą etyką a wielkimi strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi istnieją relacje analityczne i że nie możemy nic zmienić, na przykład, w naszym życiu seksualnym czy rodzinnym, nie rujnując naszej ekonomii, naszej demokracji, itd. Uważam, że musimy wyzbyć się idei analitycznego czy koniecznego związku pomiędzy etyką a innymi strukturami społecznymi, ekonomicznymi czy politycznymi.⁶⁴

Jednocześnie odwołanie się do tradycji „troski o siebie”, a nie „poznawania siebie” – odwoływanie się do cyników i Platona z *Lachesa*, a nie do całej platońskiej tradycji kierującej się imperatywem „będziesz poznawał” – odsyła nas wprost do Nietzschego, który wręcz powiadał: „nie będziesz poznawał”, oraz do wszystkich, którzy starali opierać się

⁶⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, [w:] *Resumé des cours*, op. cit., s. 149.

⁶¹ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu*, op. cit., s. 203.

⁶² Zob. Michel Foucault, *Governmentality*, [w:] *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, G. Burchell et al. (eds.), Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 87-104.

⁶³ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, op. cit., s. 260.

dominującemu paradygmatowi platońskiemu, zgodnie z którym „człowiek” = „istota poznająca” i nic – albo zgoła bardzo niewiele – więcej. Tak jak dla Foucaulta człowiek to nie tylko istota „poznająca”, lecz także „troszcząca się o siebie”, tak również dla Richarda Rorty'ego człowiek to również istota „czująca” (Rorty przeciwstawia racjonalności – uczuciowości, *sentimentality*, wskazując na potencjalnie możliwy, choć zarzucony paradygmat człowieka – istoty współczującej, właśnie „sentymentalnej”, a nie przede wszystkim „poznającej”⁶⁵). Na umieszczenie poznania w samym centrum kultury i hegemonię paradygmatu poznawczego kosztem innych władz człowieka nie zgadza się cała plejada myślicieli z marginesów głównego nurtu filozofii ostatnich stu lat.⁶⁶

„Estetyka egzystencji” w drugim tomie *Historii seksualności* to „sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych form, a może raczej pewnych zasad formalnych w korzystaniu z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierarchii. Dzięki *logosowi*, dzięki rozumowi i stosunkowi do tego, co prawdziwe, który rządzi takim życiem, wpisuje się ono w podtrzymywanie bądź odnawianie porządku ontologicznego, a skądinąd *zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci.*”⁶⁷ W takim ujęciu estetyka egzystencji nie ma nic wspólnego z czymś, co nazywamy dzisiaj „estetyzacją życia codziennego” (a co mogłoby nas odsyłać do zasady przekształcania życia w dzieło sztuki w wydaniu Grupy Bloomsbury sięgającej po inspiracje z G.E. Moore'a, czy Waltera Patera albo Oscara Wilde'a, zgodnie z

⁶⁴ *Ibidem*, s. 261.

⁶⁵ Zob. Richard Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, maszynopis. Zob. w tym kontekście tekst Tadeusza Buksińskiego, *Dwa rozумы filozofii* w doskonałym tomie pod jego redakcją, *Rozumność i racjonalność*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1997.

⁶⁶ Richard Rorty jest równie antyplatoński jak Michel Foucault, kiedy powiada w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, iż poznawanie jest tylko jednym z wielu sposobów kształcenia (niemieckiego *Bildung*). Odkrywanie faktów – poznawanie – poszukiwanie prawdy zostało uprzywilejowane od czasów greckiego antyku. Jak to ujmuje: „Kiedy kultura osiąga odpowiedni poziom autorefleksji, dochodzi do wyróżnienia określonego jej obszaru, *pewnego typu praktyki jako paradygmatu ludzkiej aktywności* i pojawia się przekonanie, że z pożytkiem dla całej kultury byłoby podciągnięcie jej reszty do tego wzoru. W głównym nurcie filozoficznej tradycji Zachodu paradygmatem takim jest *poznawanie* – posiadanie uzasadnionych i prawdziwych przekonań (...)”. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: „Aletheia”, 1994, s. 325, kursywa moja – M.K. Istotą człowieka ma być – poznawanie istoty rzeczy. Zob. też rozdział *Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty'ego* w mojej książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

⁶⁷ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 229, kursywa moja – M.K.

którą – pomijając znaczące różnice⁶⁸ – idealny esteta „powinien spełniać się w wielu formach i na tysiąc różnych sposobów i powinien być ciekaw nowych doznań.”⁶⁹ To znaczy: Foucault, pomimo licznych wypowiedzi i stwierdzeń, które poza samym kontekstem mogłyby być ujmowane jako nawiązujące do takiej właśnie „estetyzacji”,⁷⁰ przyjmuje w swoich refleksjach optykę zdecydowanie i jawnie moralną. I chociaż, na przykład, z takiego stwierdzenia jak poniżej przytaczane: „Uderza mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka stała się czymś, co wiązane jest jedynie z przedmiotami, a nie z jednostkami czy z życiem. (...) *Lecz czy życie każdego człowieka nie mogłoby się stać dziełem sztuki? Dlaczego lampa czy dom miałyby być przedmiotami sztuki, a nasze życie nie?*”⁷¹ – mogłyby wynikać wnioski o nihilizmie, amoralizmie itd. itd. (i zresztą są one wyciągane przez Jürgena Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, Manfreda Franka w *Was ist Neostrukturalismus?* czy Richarda Wolina w *Foucault's Aesthetic Decisionism*⁷²), to w powiązaniu z całościową wizją starożytności z projektu *Historii seksualności* są one nieuprawnione. I jeśli Foucault istotnie mówi, że podstawowym dziełem sztuki, o które należy się zatroszczyć, jest jednostka, że podstawowym obszarem, do którego trzeba stosować wartości estetyczne, jest jednostka i jej życie⁷³ – to wypowiedzi takie można wciąż kontrować innymi, głębiej osadzonymi w tym projekcie. Przypomnijmy, że chodzi zawsze i przede wszystkim w estetyce egzystencji o przywoływany już tu *certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité* albo o nadanie „swemu zachowaniu kształtu, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć”⁷⁴, w skrócie – o ustanowienie podmiotu moralnego, określonego moralnego stosunku jednostki do samej siebie, o pracę etyczną dokonywaną na sobie. Stąd kluczowym słowem w estetyce egzystencji jest asceza.

⁶⁸ Zob. Jonathan Loesberg, *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and de Man*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

⁶⁹ Jak za R. Shusterman przypomina Mike Featherstone w tekście *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński i J. Lang, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów* pod red. Ryszarda Nycza, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996, s. 305.

⁷⁰ Anna Zeidler-Janiszewska w niezwykle interesującej książce, *Między melancholią a żalobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej* (Warszawa: Instytut Kultury, 1996) pisze w kolejnych rozdziałach o estetyzacji indywidualnej egzystencji, estetyzacji codzienności i estetyzacji w odniesieniu do historii. „Staram się jednocześnie pokazać – powiada – że wybór estetycznego stylu życia nie musi eliminować z obszaru motywacji światopoglądowych wartości moralnych i nie musi też oznaczać kolonizacji sztuki przez zestetyzowaną codzienność” (s. 13).

⁷¹ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 350, kursywa moja – M.K.

⁷² Zob. Richard Wolin, *Foucault's Aesthetic Decisionism*, „Telos”, 1986, 67.

⁷³ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 362.

Askesis moralna stanowić ma wedle Foucaulta część *paidei* wolnego człowieka, część politycznej edukacji człowieka. Aby jednostka ukonstytuowała się jako podmiot moralny, aby rozwijała swe powinności obywatelskie, zapewniła sobie publiczny autorytet, potrzebna jest właśnie *askesis*, służąca również „kształtowaniu człowieka użytecznego miastu i ćwiczeniu moralnemu kogoś, kto chce panować nad sobą.”⁷⁵ Foucault wielokrotnie podkreśla społeczny czy ponadjednostkowy wymiar „zabiegów koło siebie”, odwołując się do świata starożytnych.⁷⁶ Pytany wprost o to, czy troska o siebie, „myśląc o sobie, myśli o innych”, odpowiada: „Absolutnie tak.”⁷⁷ Można by powiedzieć, że bardzo specyficzna to „estetyka egzystencji” i trudno znaleźć dla niej poprzedników – estetów. Zamiast spoglądać w stronę awangard, w stronę Patera czy Wilde'a, warto spojrzeć na dwie postacie wybrane przez samego Foucaulta: na Kanta i Baudelaire'a.

Foucault, Kant i „ontologia terażniejszości”

W naszych rozważaniach o „estetyce egzystencji” i „dawaniu przykładu” nie tylko *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) odgrywa istotną rolę. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezwykle dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, chociaż przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe.

Idea etyki jako estetyki czy estetyki egzystencji narzuciła Foucaultowi redefinicję jego stosunku do Oświecenia, odczytywanego właśnie poprzez postacie Kanta i Baudelaire'a.

⁷⁴ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 233.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 215.

⁷⁶ Stwierdzając na przykład, że „troska o siebie jest etyczna sama w sobie, ale pociąga ona za sobą skomplikowane relacje z innymi w takiej mierze, w jakiej ten *ethos* wolności jest również sposobem troszczenia się o innych (...) *Ethos* niesie z sobą również relację z innymi w takim zakresie, że troska o siebie sprawia, iż człowiek nabiera kompetencji do zajmowania miejsca w mieście, we wspólnocie czy w stosunkach ponadindywidualnych (...) Aby naprawdę troszczyć się o siebie, trzeba słuchać nauk mistrza. Potrzebny jest przewodnik, doradca, przyjaciel – ktoś, kto powie prawdę. A zatem problem relacji z innymi jest przez cały czas obecny w rozwoju troski o siebie”. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 714-715.

Estetyka egzystencji kierowała zatem Foucaulta nie tylko (jak to widać w drugim i trzecim tomie *Historii seksualności*) ku starożytnej Grecji i ku starożytnemu Rzymowi, ale również ku Oświeceniowi poprzez Kanta i nowoczesności poprzez Baudelaire'a. Etyka oświeceniowa prezentowana przez Kanta w krótkim tekście *Co to jest Oświecenie?* daje Foucaultowi pojęcie autonomii, dojrzałego i samodzielnego czynienia użytku z własnego rozumu – „zasadę krytyki i stałego stwarzania siebie w naszej autonomii.”⁷⁸ Foucault znajduje w nim możliwość etyki, która byłaby zarazem „ontologią terażniejszości”, nastawieniem, *ethosem*, filozoficznym życiem, która otwierałaby przed doświadczeniem nowe możliwości, bowiem chodziłoby o to, aby „przekształcić krytykę przeprowadzaną w formie koniecznego ograniczenia w *praktyczną krytykę*, która przyjmuje formę możliwej *transgresji*.”⁷⁹ I doświadczenie transgresji i praktyczna krytyka wzywają do ustawicznego zmieniania siebie, nadawania sobie innego kształtu. Zmienianie siebie, kreatywność, estetyka zostają w paradoksalny sposób – proponowany przez Nietzschego, który pragnął przecież, abyśmy byli „poetami w życiu” i nie zatrzymywali się w tworzeniu na granicy dzieła/ życie, jak artyści – przesunięte od kultury ku życiu. I jeśli Foucault mówi o „życiu jako dziele sztuki”, to właśnie estetykę wprowadza w życie (nie określając dokładnie jej nowego i niekonwencjonalnego sensu), a nie życie wynosi na miejsce zajmowane dotąd przez dzieła sztuki.⁸⁰ Samo słowo „estetyka” musi sobie znaleźć tu nowy sens, zwłaszcza w kontekście wspomnianej ascezy moralnej.

Wydaje się oto, że – jak często u Foucaulta w całym jego piśmarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przecież filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło.⁸¹ Jeśli bowiem brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o „innej” moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, avril 1993, s. 70.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 70, kursywa moja – M.K.

⁸⁰ Jak pisze Lois McNay w swojej książce o Foucault: „Foucaulta interesują w idei estetycznej reinwencji siebie te momenty, w których sztuka przenosi się do sfery życia i bezpośrednio rodzi formy życia”. Zob. Lois McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 147.

językowe na takiej samej zasadzie, na jakiej transgresja poszukiwała języka, który byłby tym, czym dialektyka była dla sprzeczności. Wspomnijmy o tych problemach: już w *Przedmowie do transgresji* Foucault myśląc o Bataille'u, ale i o Blanchocie i Klossowskim, pisał o „zakłopotaniu, dogłębnej niemocie języka filozoficznego” i o tym, że filozof odkrywa, że przecież „istnieje wokół niego język, który mówi, ale którego nie jest panem”⁸², podobnie jak Levinas myśląc o sprzeciwie wobec dialektyki Hegla zauważył, że jest on niełatwy „nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa”... A więc w naszym myśleniu o późnym Foucault – uważam – język odmawia nam posłuszeństwa i grozi niemotą, a ponieważ obiektywnie mówi się o nim dużo, pozostaje strategia najbardziej sprawdzona i dająca najlepsze rezultaty: sprowadzanie tego, co nieznanego do tego, co znane, podciąganie nowych znaczeń pod znaczenia już utrwalone. Czyż nie tak jest z przywoływanym już tu „estetyzującym liberalizmem” Tadeusza Komendanta? Doskonałym hasłem, które zaczyna przemawiać swoim głosem dopiero wtedy, gdy umieści się je w kontekście rozważań o „sposobie rządzenia”, wykładów z Collège de France, zwłaszcza z lat 1978-1984 (od „Naissance de la biopolitique”, przez „Subjectivité et vérité”, „L'herméneutique du sujet” po „Le gouvernement de soi et des autres” i „Le courage de la vérité”) i ostatnich tomów *Historii seksualności*. Bo przecież specyficzny był to liberalizm i równie specyficzny estetyzm – a jednak innymi określeniami nie dysponujemy.⁸³ Błądzimy w ciemnościach, chwytając się po omacku znanych określeń, bo innych przecież nie mamy; co to za esteta, który jest klasycznym ascetą; estetyka, która okazuje się etyką (i to nieprawodawczą⁸⁴), co to za krytyka, która zdaje się nie pozostawiać sobie ani jednego solidnego punktu oparcia – chyba, żeby posądzać Foucaulta o kryptonormatywizm...

⁸¹ Przyjmuję tu dość częsty podział na „wczesnego” (od *Historii szaleństwa i Narodzin kliniki*), „średniego” (od *Nadzorować i karać* po *Wolę wiedzy*) i „późnego” Foucaulta (z ostatnich dwóch tomów *Historii seksualności*).

⁸² Michel Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984, s. 311, kursywa moja – M.K.

⁸³ Zob. szczególnie tom *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, A. Barry, Th. Osborne, N. Rose (eds.), Chicago: Chicago University Press, 1997. Poszukiwania Foucaultowego „rozumu politycznego” trwają, ale wciąż warto choćby na marginesie pamiętać, że dla niego liberalizm to praktyka, a nie teoria i nie ideologia, że współbrzmi on z zasadą *on gouverne toujours trop*, „rządzenia zawsze za wiele”, że jest narzędziem krytyki rzeczywistości, a nie niezrealizowaną utopią oraz, że pytania w społeczeństwie mają się przesuwac od „jak rządzić” do „dlaczego trzeba rządzić”, dlaczego w ogóle musi istnieć rząd. Foucaulta rozważania o liberalizmie trzeba umieszczać w szerszym kontekście rozważań o „biopolityce”, i z *Woli wiedzy*, i z wykładów z Collège de France. Zob. np. wykład „Naissance de la biopolitique” z roku 1978-1979, [w:] *Resumé de cours, 1970-1982*, op. cit., s. 109-122.

⁸⁴ Jak to rozumie Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej”.

Gdy tak poszukuje się dla Foucaultowskich określeń bardziej upowszechnionych odniesień (a i śledzi się wysiłki, jakie podejmowane są w tym celu w całym niemal świecie, a zwłaszcza i szczególnie w Ameryce), można dojść i do takiego, dla niektórych może zdumiewającego wniosku, że może Foucault po prostu sam należy do tych, których określił kiedyś w tekście *Kim jest autor?* mianem „fundatorów dyskursywności”? Powiedział o nich tak – a spróbujmy prowizorycznie i warunkowo odnieść te słowa do niego samego: „Są oni wyjątkami w tym, że nie są jedynie autorami swoich prac. Stworzyli oni coś innego: możliwości i reguły formowania innych tekstów. W tym sensie różnią się oni np. od powieściopisarza, który, w gruncie rzeczy, nie jest nikim innym jak tylko autorem swojego tekstu. Freud nie jest tylko autorem *Objaśniania marzeń sennych* czy *Dowcipu i jego stosunku do nieświadomości*; Marks nie jest tylko autorem 'Manifestu komunistycznego' czy *Kapitału*: obaj oni ustanowili nieskończoną możliwość dyskursu”, i jeszcze kawałek dalej w tym samym tekście: „stworzyli oni możliwość czegoś innego niż ich dyskurs, a jednak należącego do tego, co ufundowali.”⁸⁵ A zatem powracając do tej hipotezy: Marks, Freud... Foucault? A może jeszcze Marks, Nietzsche, Freud... Foucault? Dzieła „fundatorów dyskursywności” otwierają nowe możliwości dyskursu i zarazem pozostają przedmiotem studiów. Odnoszę wrażenie, że tak właśnie może być z Foucaultem, chociaż dzisiejsza perspektywa jest wciąż jeszcze krótkoterminowa. Poczekajmy więc, aż zostaną wykute nowe słowa, a póki co, powróćmy do „estetyki egzystencji”.

Baudelaire i Kant: pochodnie w ciemnym labiryncie późnego Foucaulta; Baudelaire i Kant, konwersacyjni partnerzy projektu *Historii seksualności*, w samym projekcie nieobecni; Baudelaire i Kant: dwa pomosty łączące starożytność z tego projektu z terażniejszością, dwa otwarte marginesy, dwie czekające na rozwinięcie możliwości. Dwie reinterpretacje – mocne odczytania, czy może raczej jedynie ich początki – pozwalające przyjrzeć się modelowi filozofa i modelowi intelektualisty, proponowanym na marginesie dwóch ostatnich tomów *Historii seksualności*: pozwalające pytać o Foucaulta „etykę intelektualisty”, o jego „wolność” i wreszcie jego miejsce na szachownicy dostępnych społecznych i kulturowych ról. Refleksje o Kancie i Baudelairze dają tu stosunkowo mocne odpowiedzi.

Kluczowe pytania na marginesie rozważań o Kancie, Oświeceniu i rewolucji dotyczą „teraźniejszości”: „Czym jest moja terażniejszość? Jaki jest sens tej terażniejszości? I co

⁸⁵ Michel Foucault, *What Is An Author?*, [w:] *The Foucault Reader*, op. cit., s. 114.

robię, kiedy mówię o tej terażniejszości?.”⁸⁶ Foucault uważa, że Kant po raz pierwszy starał się problematyzować swoją własną dyskursywną aktualność, pytając, czym jest owo „teraz”, w którym się znajdował. Zarazem pytania Kanta – a zwłaszcza dwa („Co to jest Oświecenie?” i „Czym jest Rewolucja?”), postawione odpowiednio w *Co to jest Oświecenie?* właśnie i w drugiej części *Sporu fakultetów*) – prześladować mają myśl europejską aż po współczesność. Oświecenie, *Aufklärung*, to nie jedynie epizod w historii idei. To filozoficzne pytanie, wpisane w nasze myśli od osiemnastego wieku. Oba pytania mają wspólnie definiować pole filozoficznego badania, które określa to, czym jesteśmy dzisiaj, w naszej terażniejszości. Paradoksalnie, ten sam Foucault, który w *Słowach i rzeczach* chlostał Kanta za pograżenie myśli europejskiej w „antropologiczny śnie” (kiedy to do trzech kwestii krytycznych – co mogę wiedzieć? co powinienem robić? na co mi wolno mieć nadzieję? – dorzucił czwartą i do niej je odniósł: *Was ist der Mensch?*), który powiedział tam, że „filozofia znów popadła w uśpienie, choć tym razem to nie sen Dogmatyzmu, ale Antropologii”, która stanowiła „uporczywą przeszkodę”, jaka stanęła na drodze nadchodzącemu myśleniu⁸⁷ – w drobnych tekstach Kanta odczytywanych na początku lat osiemdziesiątych znajduje w nim jeśli nie swojego prekursora, to przynajmniej inspiratora, czyniąc z niego fundatora dwóch wielkich tradycji krytycznych, na które podzielona ma być współczesna filozofia.⁸⁸ „Szantaż Oświecenia” – sytuacja, w której trzeba być albo za, albo przeciw „rozumowi”- wiązany jest przez Foucaulta z humanizmem, ostro oddzielanym od Oświecenia. Odpowiednikiem antropologizmu ze *Słów i rzeczy* jest teraz humanizm jako ciągle pytanie o to, kim jest człowiek – nie pozwalające na osiągnięcie (Kantowskiej) „pełnoletności”. Jednak teraz, po kilkudziesięciu latach, pojawia się w dyskursie Foucaulta „dobry” i „zły” Kant, a raczej Kant – fundator filozofii jako „analitiky prawdy” i Kant – fundator filozofii jako „ontologii aktualności” czy „ontologii nas samych”. Wybór stojący

⁸⁶ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (drugi tekst pod tym samym tytułem – fragment wykładu z Collège de France), [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 681.

⁸⁷ Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6/1988 (203), s. 232, s. 233.

⁸⁸ Doprawdy warto tu przypomnieć zakończenie *Człowieka i jego sobowtórów*, pamiętając najogólniej, że przecież głośna *la mort du sujet* miała być śmiercią podmiotu tożsamego, który nie miał możliwości pracy nad sobą i nie mógł o estetyce egzystencji nawet marzyć: „Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy wychodząc od niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy każde poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie

dzisiaj przed filozofią jest właśnie wyborem między tymi dwiema tradycjami, a co bardziej jeszcze zaskakujące, owa „ontologia aktualności” czy „ontologia nas samych” to „ta forma filozofii, która od Hegla, przez Nietzschego i Maxa Webera po Szkołę Frankfurcką ufundowała formę refleksji, w której starałem się pracować”, powie Foucault.⁸⁹ Ostatnie lata pracy Foucaulta pokazują, jak wielką wagę przywiązywał on do Kanta i Oświecenia, odczytywanych w bardzo specyficzny sposób, co trzeba od razu przyznać⁹⁰. Co to zatem był za Kant – która z jego twarzy, a może i która z jego (Gombrowiczowskich) „gąb” – i dlaczego Foucault tak bardzo go potrzebował?⁹¹

Kantowska odpowiedź na pytanie *Co to jest Oświecenie?* dla niemieckiego „Berlinische Monatschrift” z 1784 roku wprowadza do historii myśli pytanie, na które filozofia nowoczesna ani nie mogła odpowiedzieć, ani od którego nie mogła się uwolnić, uważa Foucault. Wedle jego tekstu, zatytułowanego właśnie *Que-ce que les Lumières?*, od Hegla, przez Nietzschego, Webera, po Horkheimera i Habermasa prawie wszyscy o to pytali i nikomu nie udało się na to odpowiedzieć. Pyta więc i Foucault: „Czym zatem jest to wydarzenie zwane *Aufklärung*, które określiło, przynajmniej częściowo, *kim dzisiaj jesteśmy, co myślimy, i co robimy?*”⁹² Dla Foucaulta pytanie o dzisiaj wręcz musi prowadzić do Kanta i jego definicji Oświecenia, skoro definiuje on (Foucault) filozofię nowoczesną jako filozofię starającą się odpowiedzieć na pytanie *Was ist Aufklärung?* Pytając o to, kim jesteśmy –

mogą myśleć nie myśląc zarazem, czym jest człowiek, który myśli, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech...”. *Ibidem*, s. 233.

⁸⁹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 688.

⁹⁰ Jak napisał Christopher Norris, Foucault czytał „Kanta Baudelaire'm”. Zob. Christopher Norris, *What is Enlightenment?*. *Kant According to Foucault*, [w:] *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: CUP, 1994, s. 175.

⁹¹ Przypomnijmy, że Foucaulta spotkania z Kantem trwały od tłumaczenia na francuski *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* – do którego pierwotnie przedmową miały być *Słowa i rzeczy*. W pisanym po angielsku w 1982 roku posłowiu do głośnej książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982) – *The Subject and Power* – powiada Foucault, że to Kant po raz pierwszy w tekście *Co to jest Oświecenie?* pytał jako filozof o sens współczesnego wydarzenia. „Kiedy w 1784 roku Kant pytał *Was heisst Aufklärung?*, rozumiał przez to: co się właśnie teraz dzieje? Co się dzieje z nami? Czym jest ten świat, ten okres, ten szczególny moment, w którym żyjemy? Innymi słowy: kim jesteśmy? Jako *Aufklärer*, jako część Oświecenia? Porównajmy to z pytaniem Kartezjańskim: kim jestem? Ja, jako niepowtarzalny, ale uniwersalny i niehistoryczny podmiot? Czy ja dla Kartezjusza jest każdym, wszędzie, w każdym momencie? Kant pyta o coś innego: kim jesteśmy w bardzo szczególnym momencie historii. Pytanie Kanta pojawia się jako analiza zarówno nas jak i naszej terażniejszości”. Zamierzenia Foucaulta są zupełnie jawnie sformułowane, gdy stwierdza, że „być może najpewniejszym ze wszystkich problemów filozoficznych jest problem aktualności i tego, czym jesteśmy właśnie w tym momencie” (s. 216). Patronem tych problemów jest dokładnie taki Kant, jak go widzi Foucault.

⁹² Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, *op. cit.*, s. 63, kursywa moja – M.K.

pytamy najpierw, czy może zarazem, o tych, którzy po raz pierwszy (choćby jedynie w mocnym, czy wręcz „rewizjonistycznym” odczytaniu) o to pytali. Foucault z definicji Kanta („Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadli z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”⁹³) wybiera słowo *Ausgang*, wyjście, i podkreśla negatywny charakter Kantowskiego określenia. Kant szukać ma różnicy, jaką „dzisiaj” wprowadza w odniesieniu do „wczoraj”. Owo „wyjście” to zarazem zjawisko, dziejący się proces, ale i zadanie i obowiązek. Foucault podkreśla, iż człowiek w tym tekście sam jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność” i zauważa: „A zatem trzeba założyć, że będzie on w stanie przed nią uciec jedynie dzięki zmianom, jakie sam spowoduje w sobie.”⁹⁴ A powodowanie zmian w sobie to przecież nic innego jak zmienianie siebie, długotrwała, autentyczna troska o siebie. Oświecenie to zatem proces, w którym ludzie uczestniczą zbiorowo, i akt odwagi, którego ludzie podejmują się indywidualnie. Chociaż Kant nie daje dużych szans osobistym wysiłkom jednostek w dochodzeniu do pełnoletności („Gdyby człowiek pojedynczy się od nich [dogmatów i formułek – M.K.] uwolnił, nie potrafiłby w jakiś pewny sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na swych własnych nogach”⁹⁵) – to Foucault w swoim odczytaniu przenosi akcent od zbiorowości do jednostki. Skoro sam człowiek jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność”, można by powiedzieć – to i sam człowiek musi wykazać się odwagą, aby z niej wyjść.

Foucault, stosownie do swoich potrzeb, znajduje w tym drobnym Kantowskim tekście punkt wyjścia do tego, czemu nadaje miano „nastawienia nowoczesności”. To tutaj, w tym właśnie tekście, Kant staje na skrzyżowaniu dróg refleksji krytycznej i refleksji historycznej. Foucault stara się zredefiniować nowoczesność: potraktować ją jako „nastawienie” (*l'attitude*), a nie okres w historii. A nastawienie to wybór, sposób myślenia i odczuwania, jak

⁹³ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń: Comer, 1995, s. 53.

⁹⁴ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, *op. cit.*, s. 64.

również sposób działania i zachowania – w sumie „po trosze to, czemu Grecy nadali miano *ethos*.”⁹⁶ Foucault stara się pokazać, że nic, która wiąże nas, dzisiaj, z Oświeceniem, to nie wierność jego doktrynalnym elementom, lecz raczej „stała reaktywacja nastawienia – to znaczy, filozoficznego *ethosu*, który można by określić jako stałą krytykę naszego historycznego bytu.”⁹⁷ Ten *ethos* – „stała krytyka naszej ery historycznej” – wymaga wyraźnego dopowiedzenia. Po pierwsze, definiuje on pewien sposób uprawiania filozofii (analiza nas samych jako bytów historycznie zdeterminowanych w pewnej mierze przez Oświecenie); po drugie, musi unikać mieszania humanizmu z Oświeceniem (humanizmowi jako motywowi stale opierającemu się na jakiejś koncepcji człowieka należy przeciwstawić „zasadę krytyki i stałego tworzenia siebie w naszej autonomii” – to znaczy zasadę leżącą w samym sercu świadomości Oświecenia).

Propagowany *ethos* wybrany z Kantowskiego projektu i odczytany jako ta część Oświecenia, którą trzeba ocalić, polegać ma na „krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych.”⁹⁸ *Ethos* to „krytyka praktyczna”, a nie refleksja o granicach; pytanie podstawowe dotyczyłoby tego, co jest pojedyncze, przygodne, co stanowi wytwór arbitralnych ograniczeń – w tym, co dane nam jest jako „uniwersalne, konieczne, obowiązkowe.”⁹⁹ Nie chodzi już zatem w takim praktycznym filozofowaniu o poszukiwanie formalnych struktur o uniwersalnej wartości, ale o historyczne badanie zdarzeń, które sprawiły, iż ukonstytuowaliśmy się i rozpoznaliśmy siebie jako podmioty tego, co robimy, myślimy, mówimy. O tym, jaki Kant należy do tradycji, w której chce pracować Foucault oraz o tym, jaka jest tej tradycji metoda, mówi chyba najdosadniej następujący, kluczowy fragment, z którego widać, jak daleko archeologii do filozofii transcendentальной:

Ta krytyka nie jest transcendentálna i jej celem nie jest umożliwienie metafizyki: *jest ona w swoim projekcie genealogiczna, a w swojej metodzie archeologiczna*. Archeologiczna – a nie transcendentálna – w tym sensie, iż nie będzie się ona starać identyfikować uniwersalnych struktur wszelkiej wiedzy czy każdego możliwego działania moralnego, lecz będzie starać się traktować dyskursy, które artykułują to, co myślimy, mówimy i robimy jako wiele zdarzeń historycznych. I ta krytyka będzie genealogiczna w tym sensie, że nie będzie dedukować z formy tego, czym jesteśmy,

⁹⁵ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, *op. cit.*, s. 54.

⁹⁶ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, *op. cit.*, s. 67.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 69.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 70.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 70.

tęgo, czego nie możemy robić i wiedzieć, ale wydzieli ona z przygodności, która uczyniła z nas to, czym jesteśmy, możliwość, iż nie będziemy już tym, czym jesteśmy, nie będziemy już robić tego, co robimy, myśleć tego, co myślimy. (...) stara się ona nadać nowy impet, tak szeroki i tak daleki, jak to możliwe, niezdefiniowanej pracy wolności.¹⁰⁰

Foucaulta archeologia i Kanta filozofia transcendentálna sã tu sobie diametralnie przeciwstawione. Foucault stawia na g³ównym miejscu wolnoœæ, a pozornie metodologiczne odrzucenie transcendentalizmu mo¿e byæ w istocie etycznã zasadã opartã na postulatcie afirmujãcym walkã z ograniczeniami. Jak pisze Andrew Cutrofello, „regulatywnym idea³em tej zasady by³aby maksymalizacja potencja³u ludzkiej wolnoœci.”¹⁰¹ Natomiast tradycja „ontologii aktualnoœci” i „ontologii nas samych” to ta strona Kanta, którã Foucault najpierw odkrywa i eksponuje, a potem osobiœcie akceptuje i promuje.

Ethos, o którym tu mowa, jest zarazem podejœciem eksperymentalnym: ma unikaæ globalnych i radykalnych projektów. Globalne projekty tworzenia innego spo³eczeñstwa, innego sposobu myœlenia, innej kultury, innej wizji œwiata, mia³y prowadziæ tylko do powrotu niebezpiecznych tradycji. Foucault „ca³oœciowym programem” poszukujãcym nowego cz³owieka przeciwstawia „czãstkowe transformacje”¹⁰², czynione w korelacji z analizã historycznã i nastawieniem praktycznym. A zatem, by podsumowaæ s³owami Foucaulta: „scharakteryzujã filozoficzny ethos w³aœciwy krytycznej ontologii nas samych jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, które mo¿emy przekroczyæ, a zatem jako pracã przeprowadzanã przez nas samych na nas samych jako na wolnych istotach.”¹⁰³

Filozoficzny ethos – nastawienie nowoczesnoœci, „ontologia nas samych” – okazuje siã pracã wykonywanã na sobie samym, a zatem jeœli umieœciæ jã w szerszym kontekœcie trzech osi refleksji, o których tak czãsto w ostatnich latach ¿ycia wspomina Foucault – osi wiedzy, osi w³adzy, osi etyki – to znajdzie siã on zdecydowanie po stronie etyki. Musi odpowiadaæ na pytania o konstytuowanie siebie jako podmiotu wiedzy, konstytuowania siebie jako podmiotu wykonujãcego bãd¿ poddanego relacjom w³adzy i wreszcie konstytuowania siebie jako moralnego podmiotu naszych dzia³añ.¹⁰⁴ Ów ethos to filozoficzne ¿ycie, „w którym krytyka tego, czym jesteœmy jest zarazem historycznã analizã

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 71.

¹⁰¹ Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, *op. cit.*, s. 26.

¹⁰² Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, *op. cit.*, s. 71.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 71-72.

narzuconych nam granic i próbą wykroczenia poza nie.”¹⁰⁵ Krytyka to zarazem analiza i praktyka, dyskurs i permanentna kreacja siebie, ciągła autoinwencja, nieustanna próba transgresji. Zadanie, jakie widzi w tym tekście Foucault, to praca na granicach, na krańcach i krawędziach – to „cierpliwa praca, która nadaje formę wolności.”¹⁰⁶

Granice kuszą, wolność jest niecierpliwa, permanentna autoinwencja wymaga drugiego – wspomnianego już tutaj – patrona: Baudelaire'a. Bo przecież relacje z aktualnością to jedna strona, a relacje ze sobą to druga strona nowoczesnej świadomości. Wolność wymaga badania granic podmiotowości, poszukiwania nowych subiektywnych doświadczeń. Etyka nie wiąże się z odkryciem dobrze dotąd zakrytej natury, wyzwoleniem czegoś, co dotąd było stłumione; jest ona raczej zobowiązaniem do nieskończonego, bo pozbawionego *telos*, stwarzania siebie. Przypomnijmy konkluzję Foucaulta: skoro jaźń nie jest nam dana, to pozostaje jedna praktyczna konsekwencja: musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki (jak pisze Jerzy Kmita : zamiast pytań o to, „jacy musielibyśmy, musimy bądź będziemy musieli być?” – późny Foucault interesuje się pytaniem „jacy moglibyśmy być?”¹⁰⁷). Nie Kant, a właśnie Baudelaire stanowi dla Foucaulta paradygmatyczny wręcz przykład nowoczesnego *rapport à soi*, stosunku do siebie: to dla Baudelaire'a nowoczesny człowiek, człowiek nowoczesności, to nie ktoś, kto odkrywa swoje tajemnice i ukrytą prawdę o sobie, swoją wewnętrzną naturę – a człowiek, który stara się wymyślać siebie, stwarzać siebie wciąż od nowa. To dopiero nowoczesność zmusza go do tego, aby stanął w obliczu „zadania stwarzania siebie.”¹⁰⁸ Foucault przypisuje nowoczesności wolę „heroizacji” terażniejszości, a Baudelaire zdaje się mu mówić to, czego nie może powiedzieć Kant. I Foucault idzie za Baudelaire'm, przywołuje go i wspiera nim swoją refleksję, zrównuje

¹⁰⁴ Zob. *ibidem*, s. 72

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 73.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 73.

¹⁰⁷ W odkrywczym, a pisany z perspektywy wyjaśniania funkcjonalnego (i swojej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury) tekście *Jacy moglibyśmy być?* Jerzy Kmita pisze – komentując Foucaultowski nacisk na „odmowę bycia kimś takim, jacy jesteście”: „Pytanie, jacy moglibyśmy być (...)?, sygnalizuje, że idzie nam nie o to, jacy powinniśmy być, czy jakimś p o d m i o t a m i b ę d z i e m y m u s i e l i (ze względów nomologicznych bądź teleologicznych) s t a ć s i ę, lecz o teoretyczne, uwzględniające nabytą wiedzę ‘opisową’, wyobrazenie sobie sytuacji nas dotyczącej w przyszłości, w której nie działałby już mechanizm *assujettissement* [ujarzmiania]”. Tekst Kmity pokazuje rzadką dzisiaj rzecz: niezwykle płodność myślenia analitycznego w odniesieniu do pozornie nieprzenikliwych Francuzów, w tym wypadku do Foucaulta. Zob. Jerzy Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, [w:] *‘Nie pytajcie mnie, kim jestem...’ Michel Foucault dzisiaj*, Marek Kwiek (red.), Poznań: Wyd. IF UAM, s. 109-138.

¹⁰⁸ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire, *op. cit.*, s. 68.

nowoczesność z duchem nieskończonej transformacji: „Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym skrajna uwaga skierowana jest na to, co rzeczywiste, skonfrontowana zostaje z praktyką wolności, która jednocześnie szanuje tę rzeczywistość i ją gwałci. Jednak nowoczesność dla Baudelaire'a nie jest jedynie formą stosunków z aktualnością; jest ona również formą stosunków, jakie należy ustanowić z samym sobą.”¹⁰⁹ Wolność to możliwość zmiany świata i zmiany siebie. Być nowoczesnym to „wziąć siebie za przedmiot skomplikowanego i trudnego opracowywania.”¹¹⁰ Baudelaire ma sobie ten dandyzm wyobrażać nie w społeczeństwie, lecz w sztuce. Foucault zdaje się przenosić hasło stwarzania siebie ze sztuki do życia (zupełnie tak jak Fryderyk Nietzsche zarzucający artystom, że zatrzymują się na granicy życie/sztuka); doktryna elegancji już nie dotyczy tworzenia z siebie dzieła sztuki – po przeformułowaniu przez Foucaulta ma służyć konstytuowaniu siebie jako podmiotu moralnego. Baudelaire w tekście o Kancie pojawia się jakby marginesowo, a jednak w kluczowym momencie rozważań: nie daje się wydobyć z Kanta motywu permanentnego stwarzania siebie, który obok „ethosu, filozoficznego życia” stanowi ośrodek nowoczesnej świadomości. Baudelaire jako drugi patron przedsięwzięcia późnego Foucaulta jest niezbędny i niezastąpiony.

Nie jest przypadkiem, że Foucault wspomina o opracowywaniu życia jako „osobistego dzieła sztuki”¹¹¹; osobiste dzieło sztuki – *une oeuvre d'art personnelle* – to nie dzieło sztuki po prostu, co więcej, jestem skłonny uważać, iż w tej zbitce trzech słów bodaj najważniejszym jest właśnie „osobiste”, czyli, powiedzmy, indywidualne, niepowtarzalne, nieredukowalne, unikalne, idiosynkratyczne etc. etc. Słowem, uważałbym, że w życiu jako owym „osobistym dziele sztuki” chodzi o coś, co chciał przekazać nam już Nietzsche, kiedy pisał o przykładzie danym przez filozofów „raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami (niż tym, co mówili lub zgoła pisali).”¹¹² Człowiek w takim ujęciu jest przede wszystkim istotą obdarzoną prawem wyboru, prawem do kreacji poprzez nieskrępowany wybór, a osobiste dzieło sztuki mogłoby być po prostu wytworem osobistego wyboru. W tradycji dwudziestowiecznych awangard, a i w niektórych poglądach na sztukę z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, taki motyw antymieszczańskiego wyboru i

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 68.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 68.

¹¹¹ Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 731, kursywa moja – M.K.

¹¹² Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, *op. cit.*, s. 182.

antybурзуазycznej transgresji był bardzo silny; bo przecież kto kreował siebie w sposób najdalej idący i programowo podparty – a nawet z czasem społecznie akceptowany – jeśli nie artyści, w dziełach sztuki i w życiu? Przychodzą tu na myśl może najbardziej dadaiści i surrealiści (choć Foucault odrzucał w całości ich radykalną fascynację możliwościami stwarzania – poniekąd przy okazji – nowego człowieka, nowego społeczeństwa, odrzucał ich fascynację rewolucją), a estetyka egzystencji w takim kontekście okazywałaby się zarówno postmodernistyczna, jak i mocno modernistyczna. Zamieniać życie w dzieło sztuki chcieli i surrealiści, z tą jeszcze różnicą, że za ideami Foucaulta stoją mocne i czytelne imperatywy moralne.¹¹³ Niech o tym, jak ważna jest motywacja moralna stojąca za estetyką egzystencji świadczy i takie stwierdzenie: „Przechodząc od starożytności do chrześcijaństwa, przechodzimy od moralności, która była zasadniczo poszukiwaniem etyki osobistej do moralności jako posłuszeństwa systemowi reguł. I jeśli zainteresowałem się starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. *I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji.*”¹¹⁴

„Troska o siebie” jako praktyka wolności

Niepewność co do słów „estetyka” – zamienianego czasem za Nietzschem na „stylizację” – i „estetyzm” ujawnia się u Foucaulta wielokrotnie: estetyzm ma szerokie znaczenie „zmieniania siebie”;¹¹⁵ z kolei „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy” ma być bliskie „doświadczeniu estetycznemu”. „Dlaczego malarz miałby pracować – pyta Foucault – gdyby nie przekształcało go własne malarstwo?”, powiada w jednym z kanadyjskich wywiadów.¹¹⁶ To specyficzny estetyzm, za którym stoi wezwanie: „*Ludzie*

¹¹³ Nawiasem mówiąc, humanistyka wciąż ma problemy z lokowaniem Foucaulta w ramach toczącego się sporu między nowoczesnością a ponowoczesnością. Na polskim gruncie ta niepewność jest dość charakterystyczna, a świadczyć o niej może choćby nieobecność tekstów Foucaulta w dwóch ostatnio wydanych antologiach: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja) oraz *Postmodernizm. Antologia przekładów* (pod red. R. Nycza).

¹¹⁴ Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, op. cit., kursywa moja – M.K.

¹¹⁵ Michel Foucault, *The Minimalist Self*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture*, op. cit., s. 14.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 14.

muszą budować swoją własną etykę, biorąc za punkt wyjścia analizę historyczną, analizę socjologiczną itd, którą można im przedstawić.”¹¹⁷

I po raz kolejny pojawia się motyw „dawania przykładu”, bo przecież to Foucault jest owym historykiem czy owym socjologiem, który pokazuje, jak można kształtować aktywne jednostki, które mogłyby autonomicznie formować swoją egzystencję. „Zabiegi koło siebie” pozwalają mu na zaprezentowanie możliwości oporu na poziomie codziennych praktyk jednostek. Jeśli za najważniejsze motywy późnego Foucaulta uznamy „władzę” i „podmiot”, to ostatecznie zaprowadzą nas one do „technik rządzenia” i „etyki jako estetyki egzystencji”. Z kolei owa etyka opiera się na koncepcji indywidualizmu wspartej na ideach szacunku i tolerancji dla stylu życia innych, a prowadzącej wprost do wolności jednostki. Można uznać, że nie tylko władza jest motywem obecnym w całym dziele Foucaulta – takim wątkiem niezależnym od zmieniających się okoliczności, zmian w myśleniu (bardziej uskoków niż ewolucji) jest wolność. Będziemy tu rozważać Foucaulta koncepcje wolności intelektualisty oraz, szerzej, proponowaną przez niego nie wprost etykę intelektualisty.¹¹⁸ Dopiero wtedy, gdy „estetykę” i „estetyzm” Foucaulta umieści się w szerszej perspektywie, jaką dają „wolność” i „etyka” intelektualisty, będzie można pokusić się o sformułowanie prowizorycznych wniosków, jakie płyną dla pytań o miejsce filozofa/myśliciela/intelektualisty we współczesnym społeczeństwie. Pisaliśmy w oddzielnym rozdziale o tym, jak nieskończona i niedomknięta propozycja zastąpienia intelektualistów „ogólnych” intelektualistami „szczegółowymi” wykraczała poza cały krąg problemowy, jaki rysował się we Francji od czasów Sartre'a, Barthesa i Blanchota, a od czasów Flauberta z jednej, a Zoli z drugiej strony. Jednak propozycja Foucaulta nie została w ostatnim projekcie – „historii seksualności” – podjęta; pominięta została również w tekstach satelickich z ostatnich lat i wywiadach udzielanych w tamtym okresie.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 16, kursywa moja – M.K.

¹¹⁸ Na temat tradycyjnego wizerunku intelektualisty we Francji (sięgając do różnych opcji) zob. zwłaszcza: Pascal Ory i Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1986), Pascal Ory (ed.), *Dernières questions aux intellectuels* (Paris: Olivier Orban, 1990), Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels* (Paris: Grasset, 1991), Jeremy Jennings (ed.), *Intellectuals in Twentieth-Century France. Manadamins and Samurais* (New York: St. Martin's Press, 1993), Keith A. Reader, *Intellectuals and the Left in France since 1968* (London: MacMillan, 1987) oraz dwie książki z opcji bardziej rozliczeniowej – Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992) i Sunil Khilnani, *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France* (New Haven: Yale University Press, 1993).

Rzecz jasna, Foucault nadal nie akceptował miejsca i roli, jaką przyznawano od czasów „sprawy Dreyfusa” intelektualistom ogólnemu jako rzecznikowi uniwersalności – jako sumieniu/świadomości społeczeństwa; natomiast, jak się zdaje, zaczął wycofywać się z idei, iż, jak powiedział w tekście w jednym z wywiadów, „próg pisania (*écriture*) jako sakralizujące znamię intelektualisty zniknął.”¹¹⁹ Przykład dawany przez Foucaulta – jego *exemplum* dane potomnym – był przykładem zdecydowanie piszącym, bo przecież Foucault był wyraźnie pisarzem, a nie uczonym czy ekspertem. Oczywiście nie piszącym z punktu widzenia uniwersalności, ale jednak piszącym przede wszystkim. W żaden sposób późny Foucault nie pasuje do opisów, jakimi obdarzał on *intellectuels spécifiques*. Przesunięcie to niezwykle interesujące, bowiem zarazem wskazuje na wagę pisania i wagę książek – od starożytnych notatników (*hupomnemata*), które stanowiły istotny moment „sztuki życia”, będąc materialnym zapisem rzeczy czytanych, słyszanych czy myślanych po to, aby można było dalej nad nimi medytować, aż po teraźniejszość. Już w rozmowach z Duccio Trombadorim pod koniec 1978 roku Foucault powiada, że jest eksperymentatorem, a nie teoretykiem, a książki, które pisze, są dla niego jak najpełniejszymi doświadczeniami, z których ma zamiar wyjść zmienionym jako człowiek i jako pisarz. A doświadczenie to właśnie *quelque chose dont on sort soi-même transformé*.¹²⁰ Książka przekształca – „przekształca mnie i przekształca to, co myślę”, dopowiada. Stąd bierze się wspomniane już wcześniej rozróżnienie na książki-eksploracje i książki o metodzie (*livres d'exploration* i *livres de méthode*), czy też książki-doświadczenia i książki-prawdy (*livres-expériences* i *livres-vérités*). Najcenniejsze są dla Foucaulta oczywiście te pierwsze z podanych przeciwstawień, bowiem biorą się one z bezpośredniego, osobistego doświadczenia i są zaproszeniami dla innych, aby spróbowali podobnych doświadczeń. Jeśli Foucault mówi o *invitations* dla innych, to chciałbym odczytywać tę propozycję jako pozostającą w ramach motywu „dawania przykładu” (i właśnie dlatego *Słowa i rzeczy* to wedle niego książka „marginalna”, „ćwiczenie formalne”, bowiem pozostaje w rejestrze tych drugich, książek-prawd, książek-dowodów¹²¹). Pisanie jest w takiej mierze dawaniem przykładu, w jakiej nie korzysta z tradycyjnej, przypisywanej mu – zwłaszcza we Francji – aury uniwersalności, tego wspomnianego przed chwilą „sakralizującego znamienia”. Zarazem jednak przykładem nie

¹¹⁹ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 3, *op. cit.*, s. 155.

¹²⁰ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 3, *op. cit.*, s. 42.

¹²¹ *Ibidem*, s. 67.

jest ani uczyony, ani ekspert (na sposób Darwina czy Oppenheimera, przywoływanych niegdyś przez Foucaulta) – tylko ten, kto w pisaniu widzi możliwość transformacji siebie i (potencjalnie) innych, na zasadzie posyłanego czytającym zaproszenia. Pisanie u późnego Foucaulta okazuje się uprzywilejowanym zabiegiem koło siebie, wręcz centralnym punktem tego, co w trzecim tomie *Historii seksualności* nazwał on „Kulturą Siebie”. Pisanie tworzy istotny etap w procesie, do którego prowadzi asceza: pozwala na przekształcanie prawdy w ethos, przekształcanie akceptowanych dyskursów (uznawanych za prawdziwe) w racjonalne zasady działania.¹²²

Ostatnie prace Foucaulta – i udzielane na początku lat osiemdziesiątych wywiady – przynoszą pewną propozycję miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie. Z jednej strony jest to rola Sokratejska, z drugiej Kantowska – tak jak ich obydwu widzi Foucault. Sokrates w jego ujęciu uważa przekonywanie mieszkańców *polis*, aby troszczyli się o swoją cnotę i swoje dusze za misję, za swoje bezinteresowne zadanie. „Sokrates – powiada w *Hermeneutyce podmiotu* – to człowiek, który troszczy się o to, aby jego współobywatele zajęli się 'troską o siebie': ludzie troszczą się o swoje bogactwa, sławę, zaszczyty – a pomijają duszę.”¹²³ Filozofia od strony krytycznej to właśnie walka ze zjawiskami dominacji, która wywodzić się ma wprost od imperatywu Sokratejskiego „troszcz się o siebie, tzn. ugruntowuj się w wolności poprzez opanowanie siebie”¹²⁴ – i zarazem z imperatywu Kantowskiego – dochodź do pełnoletności, osiągaj *Mündigkeit*, można dodać. Jeden z najważniejszych fragmentów u Foucaulta w moich obecnych rozważaniach prowadzi „etykę intelektualisty” dzisiaj wprost do Kanta z *Co to jest Oświecenie?*; przywołuję go tutaj *in extenso*, bowiem z wielu względów, o których za chwilę, jest on kluczowy dla całej książki. Posłuchajmy zatem fragmentu wywiadu z Gérardem Raulet'em zatytułowanego *Structuralisme et poststructuralisme* z 1983: „Dotykamy tutaj, jak sądzę, jednej z form – a może powinniśmy powiedzieć – jednego z najbardziej szkodliwych nawyków w myśli współczesnej, czy może

¹²² Zob. Michel Foucault, *L'écriture de soi*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 418.

¹²³ Przypominając tu *Obronę Sokratesa* w polskim tłumaczeniu Władysława Witwickiego, która inaczej ustawia akcenty: „(...) ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?”, i kawałek dalej: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1988, s. 266, s. 267 (29e i 30b).

¹²⁴ Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, *op. cit.*, s. 729.

lepiej w myśli nowoczesnej; w każdym razie w myśli poheglowskiej: analizy terażniejszości jako dokładnie, w historii, w terażniejszości, zerwania, szczytu, spełnienia czy powracającego świtu. Ta powaga, z jaką wszyscy, którzy angażują się w filozoficzny dyskurs, snują refleksje o swoim własnym czasie wydaje mi się piętnem (...)"'. Wynikają z tego bardzo ważne konsekwencje dla myślenia filozoficznego: „Uważam – mówi Foucault – że powinniśmy mieć na tyle skromności, aby, z jednej strony powiedzieć, że *czas, w którym żyjemy, nie jest jedynym czy fundamentalnym, czy wybuchowym punktem w historii, w którym wszystko się kończy i zaczyna od nowa*. Musimy jednak również mieć na tyle skromności, aby powiedzieć sobie zarazem, że – nawet bez tej powagi – *czas, w którym żyjemy jest bardzo interesujący, trzeba go analizować i deszyfrować, i że dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy zapytali siebie 'Jaka jest terażniejszości?'*„. A stąd z kolei biegnie już prosta droga do takiego Kanta, jak go odczytuje Foucault: „Zastanawiam się, czy jednej z wielkich ról myśli filozoficznej od czasów Kantowskiego „Was ist Aufklärung?“ nie można by scharakteryzować powiadając, że *zadaniem filozofii jest opisywanie natury terażniejszości i 'nas w terażniejszości'*.”¹²⁵

Takie przedstawienie zadania filozofii jest szeroko rozwijane przez Foucaulta w licznych tekstach rozproszonych i w szeroko udzielanych wywiadach. Przekonanie, że „nasza terażniejszość” to nie moment całkowitego zatracenia, przepaści w ciemności – ale i nie moment triumfalnego brzasku (nowego) dnia: oto mocna odpowiedź Foucaulta na pokusy, jakie przed intelektualistą stawiał dwudziesty wiek, by przypomnieć tylko szerzej przywoływane w całej książce filozoficzno-polityczne perypetie (o różnym napięciu, różnym stopniu zaangażowania i różnej akceptacji) filozofii niemieckiej, od Fichtego z *Mów do narodu niemieckiego*, przez Hegla z niektórych fragmentów *Fenomenologii ducha*, Nietzschego z *Ecce homo* aż po Heideggera z czasów *Mowy rektorskiej*. Foucault nigdzie nie podaje tak daleko idącej interpretacji wyboru (Kantowskiego) modelu szczegółowego badania terażniejszości, ale motywacja rozsądnego, umiarkowanego, refleksyjnego udziału w „robieniu Historii” (jak pisze Cioran w *Historii i utopii*) jest tu wyraźna. Badanie terażniejszości jest fundamentalnym zadaniem filozofa, ale i stanowi dla niego największe wyzwanie: zawsze przecież, tak jak analizowani tu przeze mnie Heidegger, de Man, czy Kojève, może dojść do zgubnego wniosku, że rewolucyjne zmiany świata mogą nastąpić właśnie teraz, że oto ważą się jego losy, że – przywołując Nietzschego – dzieje ludzkości

¹²⁵ Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, op. cit., s. 448, kursywa moja – M.K.

„pękają na dwoje”... Foucault jest bodaj najbardziej konsekwentnym przeciwnikiem politycznego zaangażowania intelektualistów – w teorii, bowiem w swojej praktyce był bojownikiem wielu spraw, był *un vrai samurai*, jak o nim napisał Pierre Kouchner.

Cóż ma więc robić (w teorii) nie angażujący się filozof?¹²⁶ Przede wszystkim „zadaniem intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić”, bo przecież „praca intelektualisty nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się ona w toku analiz, podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest *stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszenie potocznych mniemań, odnawianie kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (...) – uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela).*”¹²⁷ Dokładnie takiej roli był wierny Foucault w *Historii seksualności*, dokładnie z takiego punktu widzenia dałoby się przebadać ten ostatni, niedokończony projekt. Filozofia to wedle niego również ruch, dzięki któremu człowiek odrywa się od tego, co przyjmowane jest za prawdziwe – „i poszukuje innych reguł”, w których chodzi o „inne rozmieszczanie i transformowanie ram myślenia, zmienianie przyjętych wartości”. Filozofia to również praca prowadzona po to, aby „myśleć inaczej, robić coś innego, stać się kimś innym niż się jest.”¹²⁸ Najważniejsze pytanie dla filozofa to „pytanie o dzisiaj”, *la question d'aujourd'hui*, bo przecież „zamyśl genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię.”¹²⁹ Modelami, które wciąż prześladowają piszących i mówiących są greccy mędrcy, żydowscy prorocy, rzymscy prawodawcy, natomiast Foucault marzy o takim intelektualistcie, który „niszczy oczywistości i ogólności, który w inercjach i przeszkodach terażniejszości lokuje i zaznacza słabe punkty, otwarcia, linie sił, który jest nieustannie w ruchu, nie wie dokładnie, gdzie będzie, ani nie wie, co będzie myślał jutro, bo zbyt troszczy się o terażniejszość.”¹³⁰

¹²⁶ Zob. mój tekst o „działającym” Foucault: *Michel Foucault – rozdział polski* w tomie *‘Nie pytajcie mnie, kim jestem...’ Michel Foucault dzisiaj*, op. cit., s. 289-302. Intelektualny kontekst filozofii wrażliwej na aktualne problemy kreśli doskonała książka Jean-François Sirinelli’ego, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris: Fayard, 1990.

¹²⁷ Michel Foucault, *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault)*, tłum. K. Żabicka, „Colloquia Communia” nr 1-3 (36-38), 1988, s. 152.

¹²⁸ Michel Foucault, *Le philosophe masqué*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 110.

¹²⁹ Michel Foucault, odpowiednio *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] Bernard Henri-Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris: Grasset, 1991, s. 382 i *Troska o prawdę*, op. cit., s. 151.

¹³⁰ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 382.

Intelektualista ma za zadanie prezentowanie „instrumentów i narzędzi, które uważa się za użyteczne”- a zerwać musi z rolą proroka w stosunku do tego, co „musi być.”¹³¹ Foucaulta ujęcie Kanta pokazuje, że nie uważa on, aby istniała jedna, ogólna historia filozofii Zachodu (jak słusznie pisze Jerzy Topolski: „Foucault nie odrzucał zatem historii, analizy historycznej czy historycznej metody, lecz proponował, nie dezawuuując różnych praktykowanych sposobów pisania historii, inny jej model, choćby w funkcji swego rodzaju kuracji wyrywającej historiografię z zastoju”¹³²); nie uważa on, że pozostającą w jej ramach tradycję można kreślić innymi kreskami, być może zgodnie z wyrażaną jeszcze w latach siedemdziesiątych opinię o Nietzschem: „Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku.”¹³³ Zadaniem filozofa – chyba najpełniej zrealizowanym w rozważaniach o starożytności greckiej i rzymskiej – byłoby również rekontekstualizowanie dawnej filozofii tak, aby służyła bieżącym potrzebom, które Foucault, ów *diagnosticien du présent*¹³⁴, nazwał kiedyś „tworzeniem historii teraźniejszości.”¹³⁵

Foucaulta „etyka” zdecydowanie odrzuca rewolucję – stawiając na bunt wobec dominacji. Wydaje się, że nie bez racji John Rajchman nazywa go *the philosopher of freedom*

¹³¹ Michel Foucault, *Enfernement, psychiatrie, prison*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 348.

¹³² Jerzy Topolski, *Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucault* w zredagowanym przeze mnie tomie *‘Nie pytajcie mnie, kim jestem...’ Michel Foucault dzisiaj*, op. cit., s. 191.

¹³³ Michel Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6(203)/1988, s. 320.

¹³⁴ Jeannette Colombel, *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Paris: Odile Jacob, 1994, s. 274.

¹³⁵ Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, op. cit., s. 38. Frontalną krytykę myślenia Foucaulta w odniesieniu do historii przedstawił niedawno Tadeusz Buksiński w prowokacyjnym tekście *Historia – władza – metoda*. Pomimo ostrości sformułowań pewne wysuwane przez niego zarzuty są warte ponownego przemyślenia. Powiada autor np: „Od innych historyków różni się między innymi tym, że nie wychodzi poza immanentne dzieje opisywanego przedmiotu. Nie próbuje odpowiedzieć na pytania: dlaczego następowały zmiany poglądów, obyczajów, praktyk? Ogranicza się do opisów ciągów faktów następujących po sobie w danej dziedzinie lub nakładających się na siebie. (...) Są to historie bez głębszego wymiaru. (...) Autor odrzuca interpretacje głębokie, doszukujące się powodów, niejawnych motywów czy nieobserwowalnych przedmiotów, ponieważ węszy w nich metafizykę, tendencje totalitarne i antropologiczne” (s. 142). Z kolei *Historia szaleństwa* ma pokazywać „do jakiego zubożenia historii rzeczywistych prowadzą historie strukturalistyczno-funkcjonalne” (s. 143), ponadto mamy w niej do czynienia z „prymitywizacją ujęć przemian dziejowych” (s. 143); natomiast w genealogiach Foucaulta „indywidua zniknęły, a wraz z nimi cała głębia, cały tragizm dziejów, cała problematyka moralna i etyczna, problematyka rozumności i nierozumności” (s. 146). Jest to jednak zdecydowany głos wzywający do czytania Foucaulta, choć zajmowany z pozycji jego krytycznego czytelnika. Zob. Tadeusz Buksiński, *Historia – władza – metoda* w tomie *‘Nie pytajcie mnie, kim jestem...’ Michel Foucault dzisiaj*, op. cit., s. 139-152.

in a post-revolutionary time – filozofem wolności w epoce porewolucyjnej.¹³⁶ Pytanie o wolność jest stałym motywem jego dzieła, zwłaszcza pytanie o taką wolność, która nie jest, bo nie może być, wyzwoleniem, kresem dominacji, lecz raczej buntem w ramach jej praktyk. Pytanie o wolność w ogóle zamienia się pod jego piórem w pytanie o wolność pisania, myślenia, działania i życia, a odpowiedzią na nie staje się etos permanentnego kwestionowania tego, co zastane, w nadziei „modyfikowania tego, co się myśli, a nawet kim się jest.”¹³⁷ Wolność nie ma kresu, wymaga wciąż nowych sposobów myślenia i działania, wciąż nowych sposobów konstituowania siebie jako podmiotów moralnych, promowania „nowych form podmiotowości poprzez odrzucenie tego rodzaju indywidualności, która jest nam narzucana od wielu stuleci”¹³⁸, praktycznej krytyki, przyjmującej formę „możliwej transgresji.”¹³⁹ Wolność jest celem jego etyki, powie inny komentator.¹⁴⁰ Wreszcie „wolność jest praktyką” – *la liberté est une pratique* – powie sam Foucault w rozmowie z Rabinowem; z tego względu nie może istnieć projekt, który zapewni ją ludziom automatycznie – „wolność ludzi nigdy nie jest zapewniona przez instytucje i prawa, które w zamierzeniu mają ją gwarantować”. (...) 'wolność' jest czymś, co trzeba ćwiczyć.”¹⁴¹ Gwarancją wolności, paradoksalnie, może być tylko praktykowanie wolności, bowiem wolność pozostaje zawsze „do zrobienia”, „do praktykowania”, a nigdy nie jest dana raz i na zawsze (choćby na drodze „wyzwolenia”, które mogą przynieść rewolucje).

W tym miejscu po raz kolejny spotykają się Foucaulta rozważania o wolności i o etyce intelektualisty: praktyka wolności jest problemem moralnym (jak człowiek ma praktykować wolność?). W wywiadzie zatytułowanym *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności* z 1984 roku, na pytanie, czy wolność musi być praktykowana etycznie, Foucault odpowiada: „Tak, bo przecież czym jest moralność jeśli nie praktyką wolności, przemyślaną praktyką wolności?”¹⁴² Stąd wolność ma być ontologicznym warunkiem etyki, ale etyka jest przemyślaną formą, jaką przyjmuje wolność. Nowe pojęcie wolności – wolność jako

¹³⁶ John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia UP, 1985, s. 50.

¹³⁷ Michel Foucault, *Troska o prawdę*, *op. cit.*, s. 147.

¹³⁸ Michel Foucault, *Afterword* do książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 216.

¹³⁹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, *op. cit.*, s. 70.

¹⁴⁰ Zob. James Bernauer, *Beyond Life and Death*, [w:] Michel Foucault, *Philosopher*, New York: Routledge, 1992, s. 271.

¹⁴¹ Michel Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 275-276.

¹⁴² Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, *op. cit.*, s. 711.

nieustanna praktyka – zmienia zarazem rolę przyznawaną filozofowi (czy szerzej jeszcze: intelektualistom). W tej nowej roli filozof nie poszukuje – za Sartre'm i jego „autentycznością” – doświadczenia, na którym mógłby oprzeć swoje wybory, projekty, życie czy dzieła sztuki, ale stara się wciąż kwestionować to, kim jest i to, co myśli. Stara się zarazem „uciec od samego siebie”, „zatracić się”¹⁴³, zupełnie tak jak w fascynującym wybuchu osobistego tonu w *Archeologii wiedzy* (przecież książki z rodzaju bezosobowych „książek o metodzie”, „książek-prawd”): „Niejeden – jak ja zapewne – *pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam*: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać.”¹⁴⁴ Ucieczka przed samym sobą, ciągłe transformacje w sposobie myślenia, ciągłe poszukiwania nowych doświadczeń – a były nimi przecież i książki – to ethos intelektualisty. Foucault to „człowiek w ruchu”, pisał Maurice Blanchot. Ruchu, któremu za cel przyświecało nowe pojęcie wolności intelektualisty. Moim celom w pełni odpowiada takie określenie filozofii Foucaulta, jakie zaproponował John Rajchman: „Foucault's philosophy is characterized by his attempts to rethink philosophical problems in terms of *the aims and obligations of the engaged secular intellectual* – of what he calls the ‘ethic of the intellectual’”¹⁴⁵, z jednym zastrzeżeniem, którym opatrzyłbym nowe rozumienie słowa „zaangażowany”.

Myślenie – niebezpiecznym aktem?

I gdyby zakreślić teraz duże koło i powrócić do projektu „historii seksualności” i „estetyki egzystencji”, to można by w świetle powyższych rozważań uznać go za kolejną, tym razem ostatnią próbę „myślenia inaczej, niż się myśli, i postrzegania inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”... Z perspektywy późnego Foucaulta całe jego dzieło nabiera innego wyrazu – jakiejś konsekwencji w niekonsekwencji, stałości w niestałości, trwania przy swoim w obliczu ciągłych poszukiwań. Trajektoria Foucaulta jest niepowtarzalna, jego zerwania, kolejne projekty, kolejne wolty i transformacje można jedynie

¹⁴³ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 148.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43, kursywa moja – M.K.

¹⁴⁵ John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, op. cit., s. 97, kursywa moja – M.K.

z mniejszym czy większym trudem odtwarzać i analizować. Pozostaje jednak również pewien zupełnie osobisty ethos, zupełnie osobisty sposób na życie intelektualisty (już nie tylko *modus vivendi* ale i *modus scribendi*), jednostkowy przykład, jak zmagać się z samym sobą po to, aby być kimś innym niż się jest. Kiedy Paul Veyne pisze jako o zadaniu: „dać żyjącym exempla”, to chwyta niezwykle istotny motyw specyficznej Foucaulta pedagogii. Bo przecież to nie pisać mielibyśmy tak, jak on, ani nie podążać śladami jego analiz – o ile prostsze byłoby to zadanie od przyjęcia jego ethosu, jego filozoficznego sposobu życia: praktykowanej i poddawanej nieustannej refleksji wolności, indywidualnego nacisku na możliwość i powinność egzystencjalnego wyboru, niekończącej się troski o siebie po to, aby troszczyć się o innych (po to, aby owi inni troszczyli się o siebie), etyki jako ascetyki. Kiedy przywołuje się późnego Foucaulta jako przykład myśliciela apolitycznego, kwietystycznego, estetyzującego takie kwestie jak polityka, moralność czy społeczna sprawiedliwość – w sumie jako przykład nihilisty i amoralisty, to warto mieć w pamięci odpowiedź, jaką dał on takim oskarżeniom już w *Słowach i rzeczach*, czyli na początku swojej filozoficznej drogi:

Niech sobie gadają ci, którzy nalegają, aby myśl wyszła z samotni i sformułowała swój wybór; niech sobie działają ci, którzy chcą, choć zabrakło obietnic i nie ma już cnót, ustanowić moralność. W myśli współczesnej nie istnieje moralność możliwa, ponieważ na początku XIX wieku myśl sama 'wyszła' we własny byt, przestała być teorią: kiedy myśli – obraża i jedna, zbliża i oddala, rozpuszcza, przerywa, wiąże i rozwiązuje, nie może powstrzymać się od ujarzmiania i wyzwalania. *Myślenie* – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, *już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem – niebezpiecznym aktem*. Sade, Nietzsche, Artaud i Bataille doświadczyli tego w imieniu tych, którzy woleliby nie wiedzieć – choć przecież wiedzieli o tym Hegel, Marks i Freud. Czy należy sądzić, że nie wiedzą o tym ci, którzy w swojej głębokiej głupocie twierdzą, że nie istnieje filozofia bez politycznego wyboru, że każde myślenie jest 'postępowe' lub 'reakcyjne'? Ich tępota polega na przekonaniu, iż każda myśl wyraża ideologię klasową.¹⁴⁶

A zatem myślenie – działaniem. Myślenie – niebezpiecznym aktem. Teoria już w chwili narodzin – praktyką. I może wcale nie wymaga ona odpowiedzi na wszystkie aktualne pytania, na wszystkie bieżące wątpliwości, chociaż jej domeną jest właśnie terażniejszość. Jak złączyć Sokratesa z Kantem, Baudelaire'm i Nietzschem? Jak wymyślić taki ethos – taki filozoficzny sposób życia – który z każdego brałby potrzebną część, bo z kolei w

¹⁴⁶ Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany *Człowiek i jego sobowtóry*, op. cit., s. 220, kursywa moja – M.K.

przeciwnym razie piszący i myślący znajdują się „poza tradycją”¹⁴⁷, poza kwestiami „tradycyjnie” uznawanymi za filozoficzne? Foucault daje nam indywidualną odpowiedź, którą tylko w ogólnych zarysach możemy powtórzyć, tak jak nie możemy powtórzyć autokreacji Nietzschego poprzez jego dzieła, bo są one jego właśnie, a nie kogoś innego. A przecież przykład pozostaje, i pozostaje ogólna rama, do której przykład przystaje. Nie ma niezgodności między życiem i dziełem, praktykowaniem wolności i pisaniem o wolności, teorią i praktyką; zacierają się granice, i to tym bardziej, im bardziej zgodzimy się z opinią Foucaulta, gdy stwierdził: całe życie „pisałem tylko fikcje”. Gdyby całe życie „pisał tylko prawdę”, nie mógłby być exemplum dla potomnych, bo przecież chodziło o to, że ja – to rzecz do zrobienia poprzez pracę nad sobą, że ja – to nowa strategiczna możliwość, że ja – „podtrzymuje moralność, której nie wspiera już ani tradycja, ani rozum” (Paul Veyne). Skoro natury człowieka nie można odkryć, to może człowieka trzeba wciąż i od nowa stwarzać? Foucault stworzył siebie i pokazał możliwość istnienia etyki stwarzania siebie, dał siebie jako przykład i dostarczył potrzebne narzędzia. Czy łatwo z obydwu darów skorzystać? To zależy od tego, w jakim punkcie dziejów się znajdujemy (i nie ma chyba myśliciela, który dzisiaj w sposób bardziej otwarty niż Zygmunt Bauman prezentowałby konsekwencje, do jakich przywiodła nas myśl Michela Foucaulta, ten Bauman, który prowadzi nas na grzędzawiska „moralności bez etyki” czy „etyki ponowoczesnej”). Foucault, jak się zdaje, nie miał jeszcze pełnej świadomości możliwego przewrotu w etyce, takiej świadomości, jaka sto lat wcześniej zaświtała Nietzsche. Do nas, dzisiaj, świadomość ta zaczyna po trochu docierać. Stajemy, bezradni, uzbrojeni w wolność wyboru, obarczeni przygniatającą odpowiedzialnością, w obliczu chaosu... ale to już inna historia.

¹⁴⁷ Tak jak piszący powieść znajdzie się poza „tradycją powieści”, jeśli nie weźmie pod uwagę osiągnięć wielkich, dawnych powieści, jak napisze Milan Kundera w *Sztuce powieści*, a rozwinie w *Zdradzonych testamentach*. Zob. również rozmowę Lecha Witkowskiego z Richardem Rortym zatytułowaną *Liberalizm, lewica i mądrość powieści*, [w:] Lech Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa: IBE, 1997, s. 241.