

# Markus Lipowicz

---

## Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej

---

Diametros nr 49, 27-49

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# **PORÓWNANIE MYŚLI HERBERTA MARCUSEGO Z MYŚLĄ MICHELA FOUCAULTA – CZYLI JAK W LATACH SZEŚĆDZIESIĄTYCH I SIEDEMDZIESIĄTYCH XX WIEKU OUTSIDERZY ZMIENILI SPOŁECZNY PORZĄDEK KULTURY ZACHODNIEJ**

- Markus Lipowicz -

**Abstrakt.** Celem artykułu jest porównanie myśli Herberta Marcusego i Michela Foucaulta. Głównym przedmiotem uwagi Marcusego były wykluczone kręgi społeczne. Ich bunt przeciwko establishmentowi wstrząsnął normatywnymi fundamentami porządku społecznego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, co skończyło się rewolucją kulturową. Foucault, zainspirowany zmianami społecznymi, zajmował się efektami tej rewolucji na poziomie epistemologicznym i moralnym. Uznał, że akcje wykluczonych kręgów społecznych osłabiły porządek instytucjonalny, który dotychczas ograniczał rozwój alternatywnych form wiedzy i stylów życia w kulturze zachodniej. Z tego powodu współczesna kultura zachodnia jest miejscem nieustających konfliktów wartości i koncepcji prawdy, ale także miejscem wyjątkowej tolerancji oraz różnorodności stylów życiowych.

**Słowa kluczowe:** outsiderzy, rewolucja kulturowa, establishment, bunt wiedzy, moralność, porządek społeczny, praktyka społeczna, Herbert Marcuse, Michel Foucault.

## **Wstęp**

Trudno znaleźć między myślą Herberta Marcusego a myślą Michela Foucaulta wiele wspólnego: Marcuse był marksistą – Foucault w latach pięćdziesiątych (po krótkim okresie fascynacji) zdystansował się do myśli marksistowskiej i ruchu komunistycznego we Francji<sup>1</sup>; Marcuse był freudystą – Foucault obnażył psychoanalizę jako świecki ekwiwalent chrześcijańskiego duszpasterstwa i tym samym jako agendę ujarzmienia jednostki<sup>2</sup>; Marcuse wierzył w postęp ludzkości na poziomie kognitywnym i aksjologicznym – Foucault widział w historii nastę-

---

<sup>1</sup> Por. Eribon [2005] s. 80, 83, 87.

<sup>2</sup> Por. Foucault [1995a].

pujący po sobie ciąg niepowiązanych ze sobą wydarzeń i niewynikających z siebie porządków dyskursu, układów wiedzy i mechanizmów władzy<sup>3</sup>.

Pomimo tych wszystkich istotnych różnic można jednak zauważyć pewien wspólny mianownik w myśli Marcuse'a i myśli Foucaulta: koncentracja wokół kwestii wykluczenia społecznego z jednej strony oraz emancypacji społecznej z drugiej. Z tego powodu szczególne znaczenie dla obu myślicieli miały zmiany kulturowe Zachodu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego wieku. Marcuse miał bezpośredni wpływ na zmiany kulturowe Zachodu w tych latach. Niestety, jego niezwykła popularność oraz osobiste zaangażowanie w rewoltach kojarzonych z symbolicznym rokiem 1968 sprawiły, iż współcześnie twórczość tego wybitnego myśliciela kojarzy się bardziej z pewnym określonym okresem historycznym aniżeli z merytoryczną zawartością jego dorobku filozoficznego i socjologicznego. Zapomina się, iż znaczna część współczesnych ruchów społecznych (jak ruchy kontrkulturowe, ekologiczne, feministyczne) stanowi przedłużenie protestów studenckich z końca lat sześćdziesiątych i początku lat siedemdziesiątych, które w znacznym stopniu opierały swoje postulaty właśnie na twórczości Marcusego<sup>4</sup>. To on sformułował aktualne aż po dzień dzisiejszy pokojowe zasady i strategie walki wykluczonych kręgów społecznych na rzecz zbudowania bardziej zjednoczonego, pokojowego i pięknego świata<sup>5</sup>. Podobnie jak Marcuse, Foucault marzył również o świecie, w którym to mniejszości osłabiłyby panujące mechanizmy władzy. Jego niezwykła umiejętność zachowania ciągłości badawczej przy jednoczesnej zmianie samych przedmiotów badawczych (szaleństwo, medycyna, nauka, więziennictwo, władza i w końcu seksualność) wynikała poniekąd z jego sympatii do wszystkiego i wszystkich, którzy bywali w imię uniwersalnych prawd wykluczani lub piętnowani. Michel Serres w odniesieniu do *Historii Szaleństwa* stwierdził, iż „w rdzeniu precyzyjnej uczoneości” Foucaulta dostrzec można głęboką „sympatię odczuwaną dla tego postawionego na marginesie ludu”, w którym Foucault wydaje się rozpoznawać właściwego *Innego*<sup>6</sup>. Właśnie to zamiłowanie Foucaulta do problematyki sposobów dyskryminacji spowodowało, iż stworzył on niezwykle innowacyjną teorię społeczną. Innowacyjność Foucaulta polegała na tym, iż idea „społeczeństwo” przestała dla niego stanowić matrycę tłumaczenia lub legitymizowania ruchów lub zmian kulturowych<sup>7</sup>. Za-

---

<sup>3</sup> Dotyczy to całokształtu twórczości Foucaulta i Marcusego, a nie poszczególnych publikacji.

<sup>4</sup> Roth [1985] s. 8.

<sup>5</sup> Mannfeld [1989] s. 38.

<sup>6</sup> Eribon [2005] s. 160.

<sup>7</sup> Veyne [2009] s. 31.

miast postrzegać społeczeństwo w duchu Durkheima jako ostatnią instancję hermeneutyczną, Foucault twierdził, iż samo społeczeństwo jako takie wymaga wyjaśnienia<sup>8</sup>.

Jak widać już na wstępie: zarówno myśl Marcusego jak i myśl Foucaulta przyczyniły się do tego, iż samo społeczeństwo jako takie (zarówno na poziomie refleksji teoretycznej jak i praktyki społecznej) uległo gruntownej transformacji. O ile dawniej środek ciężkości myśli i praktyki społecznej leżał po stronie kolektywnego, funkcjonalnego oraz normatywnego wymiaru porządku społecznego, o tyle współcześnie to jednostkowość, mnogość i różnorodność stały się ważnymi, jeśli nie wprost głównymi punktami odniesienia myśli społecznej. Warto także zwrócić uwagę na fakt, iż w wielusetletniej historii cywilizacji ludzkiej trudno odnaleźć okres, w którym to wolność jednostki stanowiła w świadomości społecznej najwyższą wartość<sup>9</sup>. Dopiero w naszej współczesnej kulturze zachodniej zapanował z punktu widzenia dziejów ludzkości bardzo osobliwy stan świadomości społecznej, zgodnie z którą instytucje społeczne powinny mieć jedynie bardzo ograniczoną władzę nad poszczególnym człowiekiem – jego intymnością, jego wierzeniami, poglądami na świat itd. Jest to kondycja na tyle osobliwa, że warto zapytać w jaki sposób hierarchia wartości mogła się w ciągu zaledwie kilku dekad zmienić w sposób tak fundamentalny? Co spowodowało, iż na Zachodzie akceptacja różnorodności coraz skuteczniej zaczęła wypierać dążenie sił politycznych i kulturowych do ukonstytuowania jedności kulturowej? Jak wizja ciągłości dziejowej mogła się zamienić w świadomość nieredukowalnej mnogości stylów życia, obyczajów i wartości moralnych?

Wydaje mi się, że warto sobie w pełni uświadomić filozoficzne korzenie współczesnej kondycji kulturowej Zachodu. Żywię nieskromną nadzieję, że próba porównania myśli Marcusego z myślą Foucaulta może przynajmniej w jakimś małym stopniu rzucić nieco światła na aksjologiczne i kognitywne podstawy współczesnej kondycji kultury zachodniej.

## **1. Herbert Marcuse a rewolucja kulturowa Zachodu - czyli o Wielkiej Odmowie outsiderów społecznych**

Filozofię Herberta Marcusego można zdaniem Jansohna porównać z heglowskim przedsięwzięciem, aby uchwycić okres dziejowy w myślach<sup>10</sup>. Punktem

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Odnosnie czasów współczesnych Zygmunt Bauman stawia odważną tezę, iż współcześnie „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie”, że jest ona „dziś wartością ponad wszystkie inne”. Por. Bauman [2000] s. 8.

<sup>10</sup> Jansohn [1974] s. 25.

wyjścia systemu myślowego Marcusego była jego teza stabilności. Głosi ona, iż powojenny porządek społeczny dąży do coraz większej konsolidacji (zarówno wewnętrznej jak i zewnętrznej), która w coraz większym stopniu uniemożliwia dokonania jakościowych zmian społecznych<sup>11</sup>. Marcuse przekonywał, że zarówno ekspansja kulturowa Zachodu, jak i rosnąca produktywność przysłały w okresie powojennym fakt, iż w ramach samych procesów uspołeczniania nie dochodziło już do żadnych jakościowych zmian<sup>12</sup>. W drugiej połowie XX wieku ludzie stali się zdaniem Marcusego obojętni i nieświadomi realnych możliwości „dla jakościowo różnych form rządzenia, kultury i pracy – dla ludzkiego jestestwa w ogóle”<sup>13</sup>.

Warto w tym miejscu postawić pytanie zasadnicze: z jakiego powodu człowiek w dobie późnej nowoczesności, czyli w okresie wysoko rozwiniętego kapitalizmu, względnego dobrobytu i niezwykłego rozwoju techniki, miałby zmienić charakter swojej egzystencji? Otóż Marcuse postawił kontrowersyjną tezę, iż zachodnie społeczeństwa w drugiej połowie XX wieku cieszą się jedynie pozorną, tzn. fałszywą wolnością. Można powiedzieć, że zdaniem Marcusego dobrobyt Zachodu został okupiony szczególną formą zniewolenia jednostki opartej na produkcji i reprodukcji fałszywej świadomości. Ten punkt należy rozwinąć. Wolność utożsamiał Marcuse z autonomią, jako zdolność do samodzielnego decydowania o swoim własnym życiu<sup>14</sup>. Pozorność wolności w późnej nowoczesności polegała na tym, iż zasadnicza większość obywateli nauczyła się tolerować te mechanizmy uspołeczniania, które zniewalały ich autonomię i podmiotowość. Jednostka pogodziła się z panującymi praktykami społecznymi, czyli z kulturą, która ograniczała jej możliwości do samorealizacji. W tym sensie człowiek żyjący w społeczeństwie powojennym utwierdzał się w fałszywej świadomości, w iluzji, iż w dobie wysoko rozwiniętej nowoczesności posiada on realny wpływ na politykę i kulturę. W rzeczywistości człowiek zdaniem Marcusego pozostał marionetką polityczno-ekonomicznych struktur władzy: wybory, dyskusje parlamentarne oraz rzekomy pluralizm opinii publicznej nadal stanowiły jedynie instrumenty dla utwierdzenia człowieka w błędnym mniemaniu, iż żyje on w wolnym społeczeństwie<sup>15</sup>. Według Marcusego jednostka nauczyła się tolerować własne zniewolenie. Ową tolerancję

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 25, 26.

<sup>12</sup> Mattick [1969] s. 30. Tym samym „teza stabilności” Marcusego odpowiada w dużym stopniu zaobserwowanemu przez Hartmut Rose „pędzącemu zastojowi”.

<sup>13</sup> Marcuse [1968] s. 106.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 95. Obserwacje Marcusego są w tym wymiarze analizy tożsame z koncepcją „Się” Heideggera, jako modelu nowoczesnej „władzy innych”.

Marcuse nazwał tolerancją represywną. W imię fałszywie pojętego prawa demokratycznego, represywna tolerancja dopuszczała do głosu wszystkie opinie – także te krzywdzące wolność i godność ludzką. Człowiek oduczył się walczyć z niegodziwością władzy i niesprawiedliwością społeczną. W tym sensie tolerancja represywna czyniła aktywność obywateli czynnością pozorną, pasywną – „niepraktyką”<sup>16</sup>. I co najważniejsze: tolerancja wszystkiego zaszczepiła w obywatelu relatywizm – zarówno epistemologiczny jak i moralny. Zaczęło panować przekonanie, iż nikt nie potrafi już rozróżnić dobra od zła i prawdy od fałszu. Z tego powodu po II wojnie światowej nie mógł zaistnieć żaden podmiot, który byłby zdolny zakwestionować praworządność panującego status quo oraz wprowadzić nowe zasady życia społecznego.

Równoległe do rozwoju fałszywej świadomości i represywnej tolerancji, rozwój kapitalizmu uśpił zdaniem Marcusego indywidualną potrzebę zmiany społecznej: dobrze ubrany, posiadający pełną lodówkę, samochód, dom i doświadczający rozrywki za pośrednictwem środków masowego przekazu robotnik przestał być (nawet potencjalnym) podmiotem radykalnych zmian społecznych<sup>17</sup>. Ale nie tylko integracja proletariatu w system kapitalistyczny uczyniła porządek społeczny w dobie XX wieku odpornym na wszelkiego rodzaju wstrząsy zewnętrzne lub wewnętrzne. Istotnymi czynnikami konsolidującymi system były także tendencje do dwupartyjności, podobieństwo programów politycznych, słabnący w społeczeństwach zachodnich radykalizm partii komunistycznych oraz powstanie organizacji robotników<sup>18</sup>. Nawet głoszone postulaty zmian społecznych przestały sięgać samych korzeni głównych problemów niesprawiedliwości społecznej i dysfunkcji władzy. Zamiast dokonać radykalnych przewrotów społeczno-kulturowych, wszystkie ruchy społeczne (w szczególności ruchy robotnicze) stały się zdaniem Marcusego integralnymi częściami porządku społecznego i tym samym mimowolnymi stabilizatorami panującego systemu<sup>19</sup>.

Obok powyżej wymienionych mechanizmów wewnątrzpaństwowych, Marcuse wskazał na jeszcze inny mechanizm, który na arenie międzypaństwowej stanowił ważny czynnik stabilizacji systemowej Zachodu: mechanizm konwer-

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 94. W tym miejscu koncepcja Marcusego zbiega się z diagnozą Wilhelma Reicha co do nienaturalnej skłonności człowieka nowoczesnego do pogodzenia się z własnym losem. W języku Marcusego można powiedzieć: w sposób nienaturalny człowiek nowoczesny toleruje, tzn. jest zobojętniały wobec tych mechanizmów uspołecznienia, które go unieszczęśliwiają.

<sup>17</sup> Mattick [1969] s. 5.

<sup>18</sup> Jansohn [1974] s. 29.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 32.

gencji<sup>20</sup>. W szczególności wielka nadzieja wielu intelektualistów zachodnich, komunizm, przejął w latach powojennych istotne charakterystyki systemu antagonicznego: konkurencja z Zachodem na poziomie industrializacji spowodowała, iż Wschód musiał zrzec się autentycznych treści socjalistycznych oraz nadziei na nadejście prawdziwego komunizmu<sup>21</sup>. Degeneracja autentycznych celów ideologii socjalistycznej spowodowała, iż społeczeństwo zachodnie stało się zarówno na poziomie politycznym jak i na poziomie ekonomicznym oraz kulturowym społeczeństwem pozbawionym realnej alternatywy. Fałszywa świadomość, represywna tolerancja, zburzazajnienie proletariatu, słabnący radykalizm ruchów społecznych, mechanizm konwergencji – wszystkie te aspekty życia społecznego uczyniły człowieka, zdaniem Marcusego, niezdolnym do uświadomienia sobie realnych możliwości ukonstytuowania wolnego społeczeństwa. Z tego punktu widzenia zachodnie społeczeństwa powojenne były w oczach Marcusego społeczeństwami jednowymiarowymi – społeczeństwami chorymi, bo niezdolnymi do jakościowych zmian życia ludzkiego zarówno na poziomie indywidualnym jak i poziomie zbiorowym<sup>22</sup>. Czy istniała alternatywa dla tej chorej kondycji społecznej?

Marcuse przekonywał, że „społeczeństwo będzie racjonalne i wolne w tym stopniu, w jakim będzie organizowane, podtrzymywane i odtwarzane przez zasadniczo nowy Podmiot historyczny”, wolny „od wszelkiej propagandy, indoktrynacji i manipulacji”<sup>23</sup>. Musiałby to być podmiot, którego chory system nie zdołał zintegrować w ramy swojego funkcjonowania. Z tego powodu należałoby według Marcusego odnaleźć oraz zmobilizować do rewolty te jednostki i zbiorowości społeczne, które dotychczas były wykluczone z chorego systemu społecznego. Albowiem tylko wykluczone podmioty społeczne mogły pochwalić się świadomością nienaruszoną przez polityczną manipulację, konsumpcjonizm i represywną tolerancję. Najkrócej rzecz ujmując: w chorym społeczeństwie zdrowi mogli pozostać tylko ci, którzy przez chore społeczeństwo zostali wykluczeni. Wykluczenie uchroniło ich od tych mechanizmów, które uspiły zdolność „normalnych” obywateli do przeprowadzenia jakościowych zmian społecznych. Z tego powodu w społeczeństwie chorym najważniejsza maksyma myślenia i działa-

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 67. Problem jednowymiarowości Marcusego nie może być tutaj podjęty. Wystarczy powiedzieć, iż również to pojęcie odnosi się do późnonowoczesnej redukcji życia ludzkiego do aktywności w ramach narzuconych mechanizmów funkcjonowania gospodarki, konsumpcji oraz (re)produkcji władzy.

<sup>23</sup> Marcuse [1991] s. 308.

nia buntowniczego powinna zdaniem Marcusego brzmieć: „bądź inny!”<sup>24</sup>. Tylko inni, tzn. wykluczeni, mogli wówczas stanowić podmiot prawdziwej krytyki społeczeństwa<sup>25</sup>. Wyzwolenie nie miało przyjść zatem z dołu (czyli z nizin społecznych), lecz z zewnątrz, czyli od outsiderów: nie wyzyskiwani, tylko wykluczeni mieli pociągnąć większość społeczeństwa do zakwestionowania ustalonych zasad życia społecznego. Dlatego miejsce rewolucyjnego proletariatu Marksa zajęła u Marcusego szeroko pojęta awangarda<sup>26</sup>. Albowiem, jak przekonywał Marcuse, „pod konserwatywną podstawą ludową” znalazł się substrat „odmieńców i outsiderów”, prowadzących swój żywot „na zewnątrz demokratycznego procesu” – i to właśnie ich „opozycja uderza w system z zewnątrz i dlatego nie zostaje przez ten system wykrzywiona”<sup>27</sup>. Odmieńcy (outsiderzy) pozostali w tym sensie czyści, gdyż stanowili grupę ludzi nienaruszonych i niezatrutych patologicznymi skutkami procesu uspołeczniania. Ale kim dokładnie byli ci outsiderzy, z których Marcuse zamierzał rekrutować nowy Podmiot historyczny?

Otóż szczególną rolę według Marcusego odgrywać powinna nonkonformistyczna młoda inteligencja – przede wszystkim studenci. Obok nich również ważną rolę odegrały rewolucyjne siły Trzeciego Świata, poeci, pisarze, tułacze, prowokatorzy, bitnicy, hipisi, nieuprzywilejowani, mieszkańcy gett oraz wszyscy dyskryminowani wszystkich ras, bezrobotni oraz niezdolni do pracy<sup>28</sup>. Te zbuntowane kręgi i grupy społeczne wprowadziły nowy, nieortodoksyjny sposób stawiania oporu – oporu, który w latach powojennych XX wieku przyjął nazwę Nowej Lewicy (*The New Left*). Nowa Lewica odróżniała się od starej kilkoma zasadniczymi cechami<sup>29</sup>. Po pierwsze, nie opierała się na ortodoksyjnej wykładni marksizmu. Charakteryzowała ją głęboka nieufność w stosunku do wszelkich ideologii – nawet do ideologii socjalistycznej. Po drugie: nie będąc skoncentrowana wokół jednej klasy społecznej (proletariatu), Nowa Lewica składała się z wielu mniejszych grup i ruchów społecznych: z intelektualistów, radykalnej młodzieży, hipisów itd. Po trzecie: Nowej Lewicy nie przewodzili politycy, nie posiadała ona wodzów. Jej mówcami byli raczej ludzie sztuki – poeci i pisarze, jak przykładowo Allen Ginsberg.

---

<sup>24</sup> Jansohn [1974] s. 170.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>26</sup> Gilcher-Holtey [2008] s. 227.

<sup>27</sup> Marcuse [1991] s. 313.

<sup>28</sup> Gilcher-Holtey [2008] s. 234; H. Jansohn [1974] s. 131, 132.

<sup>29</sup> Marcuse [1979] s. 398–399.



Outsiderzy zdecydowali się zwalczać pozornie „demokratyczne i dobrze funkcjonujące społeczeństwo”<sup>30</sup>. Choć nie doszło do rewolucji w duchu marksistowskim, rewolta wykluczonych klas, warstw i grup społecznych rozbudziła nadzieje na większe i bardziej radykalne zmiany społeczne w przyszłości<sup>31</sup>. Na skutek działań Nowej Lewicy wytworzyła się w kulturze zachodniej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tzw. nowa wrażliwość wyrażająca zwycięstwo instynktów życia nad agresywnością i poczuciem winy<sup>32</sup>. Tej nowej wrażliwości towarzyszyła świadomość, że porządek społeczny nie musi się już opierać na twardych zasadach ascetycznych, lecz może równie dobrze stać się dziełem sztuki, tzn. opierać się na wymiarze estetycznym<sup>33</sup>, gdyż same korzenie „estetyki tkwią w zmysłowości”<sup>34</sup>. Dobitnych przejawów nowej wrażliwości opartej na zmysłowości, Marcuse upatrywał przede wszystkim w zmianie języka oraz muzyki. W hipisowskiej subkulturze dostrzegał on na poziomie znaków i przypisanych im sensów proces, w którym pozornie niegroźne pojęcia takie jak *trip*, *grass*, *pot* czy *acid* zostały wykorzystane w celu oznaczania rzeczy permanentnie tabuizowanych przez panujące struktury władzy. Na poziomie muzyki Marcuse dostrzegał nie mniej głęboką przemianę tego, co w kulturze burżuazyjnej nazwano duszą: afroamerykański soul deformował i zastępował biały, czyli niewinny charakter pojęcia duszy. Okazało się, że „dusza jest czarna, gwałtowna, orgiastyczna, nie jest już w muzyce Beethovena i Schuberta, ale w bluesie, jazzie i rock and rollu i «duchowej strawie», «soul food»”<sup>35</sup>. Kultura zaczynała być bezpośrednią wyrazicielką zmysłowego wymiaru życia. Tym samym rebelia z lat sześćdziesiątych przeciwko kulturze stanowiła negację tradycyjnej kultury opartej na sublimacji. Można zatem rewolucję kulturową nazwać również procesem metodycznej desublimacji: rosnąca popularność hipisowskiej oraz czarnej kultury świadczyły o nowej bezpośredniości popędów życia w ramach życia kulturowego.

To wyzwolenie popędów wymagało według Marcusego powstania nowego typu moralności – moralności wychodzącej poza i ponad judeochrześcijańskie zasady życia<sup>36</sup>. Potężny zryw ku wolności nie mógł zostać pogodzony z judeochrześcijańską tradycją moralną opartą przecież na ograniczaniu i wyrzeczeniu się sa-

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 401.

<sup>31</sup> Jansohn [1974] s. 132.

<sup>32</sup> Marcuse [1990] s. 177.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 184.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>36</sup> Marcuse [1984] s. 12.

tysfakcji zmysłowej. Takie wartości jak „czystość moralna, regularność, czystość cielesna i reprodukcja [...] nie należą z natury do żadnej dojrzałej cywilizacji”<sup>37</sup>. Wzorów nowej moralności nie należało zatem szukać w historii lub tradycji chrześcijańskiej, lecz w starożytnej Grecji: w mitologicznych postaciach Orfeusza i Narcyza można według Marcusego znaleźć pełne „wyzwolenie przyjemności, powstrzymanie czasu, wchłonięcie śmierci, ciszę, sen, noc, raj – zasady nirwany, nie jako śmierć, lecz jako życie”<sup>38</sup>. Taką moralność można by zatem nazwać moralnością ciała. Taka właśnie moralność byłaby „zakorzeniona w erotycznym pędzie do przeciwstawienia się agresywności” – moralność, której wartości nie podlegały kulturowemu zróżnicowaniu, lecz stanowiłyby „instynktową podstawę solidarności wśród ludzkich istot”<sup>39</sup>. Pierwszoplanową problematyką była zatem budowa nowego społeczeństwa, w którym niezwykle ważną kwestią byłaby możliwość indywidualnego samostanowienia (w duchu artystycznym) oraz przewyciężenie społecznych represji w stosunku do seksualności<sup>40</sup>.

Bunt dotychczas wykluczonych outsiderów spowodował zmianę samej praktyki społecznej w kulturze zachodniej: złamany został prymat ducha nad ciałem, porządku nad chaosem, kolektywu nad jednostką oraz etyki nad estetyką. Nic zatem dziwnego, że przemiany z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zostały uznane za rewolucję kulturową Zachodu. Kultura bowiem jest niczym innym jak ideowym wymiarem praktyki społecznej. Jak definiuje niemiecki socjolog Andreas Reckwitz, kultura stwarza specyficzny i społecznie obowiązujący (*verbindlich*) sposób rozumienia rzeczywistości, co dopiero umożliwia człowiekowi działanie w określony sposób<sup>41</sup>. Na tle tej definicji Reckwita, można postawić tezę, iż na skutek buntu outsiderów zmieniły się podstawowe parametry praktyki społecznej. Bunt outsiderów społecznych, zwany przez Marcusego również Wielką Odmową, sprawił, iż doszło do zrośnięcia się politycznej rebelii z seksualno-moralną rebelią<sup>42</sup>. Marcuse ilustrował tę formę protestu na przykładzie dużej demonstracji przeciwko wojnie w Wietnamie odbywającej się w Berkeley<sup>43</sup>. Choć wydano zgodę na samą demonstrację, to jednak cel demonstracji – dworzec wojskowy w Oakland – został dla uczestników zamknięty. Tysiące studentów zbliża-

---

<sup>37</sup> Marcuse [1998] s. 205.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>39</sup> Marcuse [1990] s. 167.

<sup>40</sup> Gilcher-Holtey [2008] s. 228.

<sup>41</sup> Reckwitz [2008] s. 162.

<sup>42</sup> Marcuse [1979] s. 403.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 406.

jących się do tego zakazanego miejsca natrafiło na ciężko uzbrojonych funkcjonariuszy państwowych. Zamiast jednak prowokować bójkę uliczną, do której z pewnością doszłoby, młodzi demonstranci siedli na ulicy i zaczęli muzykować oraz całować się. W ten to sposób skończyła się demonstracja bez przelewu krwi. Jak stwierdził Marcuse: można takie zachowanie oczywiście uważać za śmieszne, nie da się jednak mimo wszystko zaprzeczyć, iż władza państwowa natrafiła tu na całkowicie nowy rodzaj rebelii. Rebelię, którą trudno z czystym sumieniem zdławić za pomocą przemocy fizycznej. W sposób spontaniczny i anarchistyczny młodzież utworzyła *nową jakość* życia wspólnotowego i poczucia jedności<sup>44</sup>.

Reasumując: odkrycie nowych wymiarów protestu i ruchu społecznego otworzyło drogę dla nowej taktyki zmian kulturowych. Zamiast – jak dawniej – usiłować złamać system w jego centrum (w państwie), protest coraz bardziej zaczął koncentrować się wokół społeczno-politycznych peryferii. Albowiem bezpośredni atak na państwo nie ma w dobie późnej nowoczesności zbyt dużych szans powodzenia – za duża była asymetria między protestującymi outsiderami z jednej strony, a koncentracją władzy w rękach wojska i policji z drugiej<sup>45</sup>. Z tego powodu dezintegracja społeczeństwa chorego nie mogła być wynikiem zewnętrznego ataku na jego centra władzy i przemocy, lecz wynikiem dezintegracji wewnętrznej<sup>46</sup>. Albowiem tylko zdecentralizowana forma organizacji protestu chroniła przed scentralizowanymi kontratakami establishmentu. Aby zmienić życie społeczne od podstaw, Wielka Odmowa outsiderów musiała przybrać postać zdecentralizowanego, rozproszonego oraz spontanicznego ataku na „normalnie” funkcjonujące społeczeństwo<sup>47</sup>.

Marcuse świadomie skierował swoją uwagę oraz nadzieję na tych ludzi, którzy będąc częścią społeczeństwa żyli jednocześnie poza jego „normalnym” rdzeniem. To od nich oczekiwał on działań w celu radykalnego przewartościowania wartości oraz (wynikającego z tego) gruntownego przebudowania całej kultury zachodniej. Nie był on jednak w stanie w sposób precyzyjny określić końcowych efektów tych zmian społecznych. Innemu myślicielowi udało się rozwinąć teorię, zgodnie z którą wraz z rewolucją kulturową z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych udało się zmienić pogląd na społeczeństwo jako takie. Tej zmiany percepcji życia społecznego dokonał Michel Foucault.

---

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Marcuse [1987] s. 49. Korzystam z niemieckiego przekładu eseju Marcusego, gdyż nie został on w całości przetłumaczony na język polski.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>47</sup> Ibidem.

## 2. Michel Foucault a bunt „poddanej wiedzy” – społeczeństwo jako „porządek bitewny”

Przeciwnie niż na Marcusego, marksizm nie miał zbyt dużego wpływu na rozwój intelektualny Foucaulta. W roku 1978 Foucault odniósł się do swojej przynależności do ruchu komunistycznego w sposób następujący:

[...] samo doświadczenie wskazało na konieczność i pilność stworzenia społeczeństwa radykalnie innego od tego, w którym dane nam było wyrosnąć: społeczeństwa, które pozwoliło na narodzenie się nazizmu, które rzuciło mu się na szyję i które zdecydowanie odpowiedziało się później za de Gaulle'em<sup>48</sup>.

W poszukiwaniu możliwości radykalnie innego społeczeństwa, Foucault nie mógł oczywiście zostać obojętny wobec zmian kulturowych Zachodu na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. W swoim ironicznie zatytułowanym cyklu wykładowym *Trzeba bronić społeczeństwa* Foucault stwierdza, że od lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia znaczna część instytucji oraz praktyk społecznych zostało w niespotykanym dotychczas stopniu poddanych krytyce<sup>49</sup>. W szczególności te, „które wydawały się najbardziej swojskie, solidne i najbliższej związane z nami, z naszym ciałem, z naszymi codziennymi gestami”, zaczęło cechować „coś w rodzaju ogólnej sypkości gruntów”<sup>50</sup>.

Bezpośrednim powodem „sypkości gruntów” była oczywiście Wielka Odmowa outsiderów społecznych opisana i propagowana przez Marcusego. Ale Foucaultowi taka konstatacja nie wystarczała. Zapytał on bowiem o epistemologiczne warunki tych zmian kulturowych: jak to się stało, iż pozornie szczelny, zamknięty i stabilny system społeczny stał się nieodporny na bunt odmieńców, outsiderów społecznych, którzy dotychczas byli wykluczeni i piętnowani przez establishment? Otóż Foucault tłumaczył te radykalne zmiany kulturowe zmartwychwstaniem tzw. poddanej wiedzy. Pod tym pojęciem rozumiał on wszelką wiedzę, która zgodnie z kryteriami racjonalności nowoczesnych paradygmatów naukowych, została zdyskwalifikowana<sup>51</sup>. Ponowne odkrycie tych alternatywnych wobec establishmentu porządków wiedzy stanowiło według niego podłoże dla dalszych sposobów krytyki wówczas panujących zasad życia społecznego<sup>52</sup>. Teoria Foucaulta niewątpliwie w tym miejscu jest zbieżna z teorią Marcusego, który

---

<sup>48</sup> Eribon [2005] s. 80.

<sup>49</sup> Foucault [1998] s. 16-18.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 20-21.

twierdził, iż zmiany społeczne musiały zostać zainicjowane oraz przeprowadzone przez te podmioty społeczne, których sposób myślenia, zachowania i działania nie zostały skazone „normalnymi” formami życia w „chorym” społeczeństwie. Zamiast jednak mówić o buncie konkretnych podmiotów społecznych w postaci grup, Foucault pojmował te wydarzenia jako efekty „buntu wiedzy”, czyli buntu, który kierował się przede wszystkim przeciwko „efektom centralistycznej władzy, związanej z instytucją i funkcjonowaniem zorganizowanego dyskursu naukowego w społeczeństwie takim jak nasze”<sup>53</sup>. Albowiem warunkiem rewolucji kulturowej było obalenie tyranii panujących porządków dyskursywnych wraz z ich hierarchią oraz przywilejów wynikających z określonego porządku instytucjonalnego i przezeń podtrzymywanych. W buncie wiedzy chodziło zatem o to, aby

[...] wiedzę lokalną, nieciągłą, zdyskwalifikowaną, nieprawomocną rozegrać przeciwko jednolitej instancji teoretycznej, która ma tendencje do sublimowania, hierarchizowania, porządkowania tej wiedzy w imię prawdziwego poznania, w imię praw nauki, jaką ponoć posiadli niektórzy<sup>54</sup>.

Patrząc na problem dyskryminacji i wykluczenia w całości należy oczywiście podkreślić, iż nie tylko w imię praw nauki sublimowano, hierarchizowano i porządkowano wiedzę. Szczególnie ważnym w dziejach Zachodu instrumentem i wzorem porządkowania wiedzy (w szczególności wiedzy o człowieku) było zdaniem Foucaulta chrześcijańskie duszpasterstwo. Jest to w niniejszym kontekście szczególnie istotne, gdyż zarówno Wielka Odmowa outsiderów jak i bunt wiedzy stanowią ważną część procesu odejścia od tradycyjnej i opartej źródłowo na chrześcijaństwie hierarchii wartości. Chodziło o krytykę kultury, w której powszechnie obowiązujący porządek normatywny wywodził się z tradycji chrześcijańskiej.

Pojęcie krytyki jest tutaj szczególnie istotne<sup>55</sup>: u Foucaulta ten termin odnosi się do pewnej postawy życiowej, którą jego zdaniem miał już na myśli Immanuel Kant, gdy postulował koncepcję Oświecenia jako odwagę korzystania z rozumu. Foucault był przekonany, że źródła postawy krytycznej należy szukać w odwadze do podważania tego modelu władzy, który stanowi sposób rozszerzenia technik duszpasterstwa chrześcijańskiego, w szczególności spowiedzi<sup>56</sup>. Albowiem to wła-

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Por. Lipowicz [2013] s. 48.

<sup>56</sup> Por. Foucault [1990] s. 37. *Qu'est-ce que la critique* jest wykładem wygłoszonym przez Foucaulta w roku 1978 przed Francuskim Towarzystwem Filozoficznym.

śnie w tradycji chrześcijańskiej wykształciła się idea prowadzenia każdej jednostki ku zbawieniu. Władza średniowiecznego Kościoła realizowała się za pomocą prawdy, którą wierny był zobowiązany wyznać duszpasterzowi. Właśnie na tym polegała zdaniem Foucaulta średniowieczna sztuka rządzenia – na tworzeniu prawdy o człowieku<sup>57</sup>. Aczkolwiek, jak Foucault zaznacza, dopiero pod koniec Średniowiecza, czyli na przełomie XV i XVI wieku, ta chrześcijańska sztuka rządzenia jednostką opuściła kontekst sakralny, aby w postaci zlaicyzowanej stać się świecką techniką rządzenia dziećmi, biednymi, bezdomnymi, rodziną, domem, wojskiem, miastami, państwami, a nawet ciałami i duszami<sup>58</sup>. O ile zatem nowoczesne zlaicyzowane formy duszpasterstwa pytały, jak skutecznie rządzić, o tyle krytyka postawiła pytanie odwrotne: jak nie być rządzonym (*comment ne pas être gouverné*)<sup>59</sup>. Innymi słowy: pytanie kluczowe dotyczyło możliwości ograniczenia władzy poprzez odkrycie, a nawet obnażenie jej zasad i celów<sup>60</sup>. Dokładnie w tym pytaniu należy szukać źródła postawy krytycznej, której spadkobiercami okazali się w drugiej połowie XX wieku outsiderzy. Krytyka była instrumentem sprzeciwu kręgów wykluczonych wobec wykształconych w Średniowieczu oraz stosowanych w nowoczesności na coraz szerszą skalę sztuk rządzenia człowiekiem<sup>61</sup>. W tym sensie krytyka jest jakby antysztuką, albo lepiej: „sztuką nie-bycia rządzonym do tego stopnia” (*l'art de n'être pas tellement gouverné*)<sup>62</sup>. Buntując się przeciwko zlaicyzowanym formom chrześcijańskiego duszpasterstwa w dobie nowoczesności, „sztuka nie-bycia rządzonym” nie mogła szukać swoich wzorów życia w tradycji chrześcijańskiej. Trzeba było skierować się ku innej tradycji. Foucault zwrócił się ku przedchrześcijańskiej tradycji greckiej i rzymskiej. Dlaczego akurat Grecja i Rzym? Czym te cywilizacje różniły się na poziomie formalnym od tradycji chrześcijańskiej?

Otóż chyba nie sposób pojąć tego zagdnienia bez odwołania się do problematyki edukacji, dla której pojęcie emancypacji stanowi centralny przedmiot refleksji<sup>63</sup>. O ile dla Marcusego wychowanie do rewolty wobec skostniałego i jednowymiarowego systemu społecznego stanowiło centralne przesłanie oraz pedagogiczną implikację dla całej twórczości, o tyle w przypadku myśli Foucaulta

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Chutorański [2013] s. 159.

sytuacja przedstawia się w sposób nieco bardziej skomplikowany. Jak zauważa Maksymilian Chutorński:

Przyjmując foucaultowską koncepcję władzy i podmiotu (a więc krytykę antropologizmu), stajemy na pozycjach, z których emancypacyjne postulaty wysuwane ze stanowisk liberalnych, konserwatywnych czy marksistowskich przyjąć należy z dużym sceptycyzmem<sup>64</sup>.

Foucault nie poszukiwał bowiem takiej koncepcji, która pod sztandarem rzekomego wyzwolenia podmiotu zamieniłaby jeden system władczego ujednolicenia społecznego na inny – dużo bardziej interesowała go możliwość trwałej decentralizacji władczych struktur, aby podmiot mógł wziąć czynny udział w nieodzownym dla jednostki procesie samokształcenia. Z tej perspektywy można zaryzykować twierdzenie, że fascynacja francuskiego filozofa starożytną cywilizacją Greków i Rzymian wynikać mogła z tego, iż była ona pozbawiona jednej, jedynej, koniecznej, uniwersalnej i powszechnie obowiązującej prawdy o człowieku. Jak zauważył Georg Simmel, były to kultury cechujące się niezmierną płątaniną (*unübersehbare Verschlingung*)<sup>65</sup> znaczeń i sensów. Dla starożytnego Greka-Rzymianina świat stał się wraz z rozwojem różnych filozofii życia i kontaktów międzykulturowych tak skomplikowany, treści myślenia tak wieloaspektowe, interesy i dynamika życia tak wieloczynnikowa, iż w końcu musiało w tej kulturze dojść do zasadniczego pytania o sens całości i cel tego wszystkiego<sup>66</sup>. W ten sposób pod koniec starożytności, chrześcijaństwo ze swoją zaczerpniętą z judaizmu ideą jedynobóstwa mogło przynieść cywilizacji starożytnej coś w rodzaju ulgi – poczucia spełnienia. Zbawienie duszy oraz królestwo Boże oferowano masom jako wartość konieczną, ostateczne cele – słowem: jako prawdy, które leżały poza tym wszystkim, co jednostkowe, fragmentaryczne i wiąże się z bezsensiem życia<sup>67</sup>. Dopiero w drugiej połowie XX wieku doszło do, mówiąc językiem Fryderyka Nietzschego, ponownego przewartościowania wartości: odezwała się skłonność kultury zachodniej do powrotu do grecko-rzymskich korzeni wieloznaczności, pluralizmu i fragmentaryzacji. Zamiast obawiać się bezsensowności fragmentarycznych treści, zaczęto dekonstruować dotychczas panujące sensy treści uniwersalnych. Bunt outsiderów był zatem rebelią przeciwko władzy, która produkowała uniwersalnie obowiązujące prawdy i nadawała życiu ludzkiemu jeden z góry określony

---

<sup>64</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>65</sup> Simmel [1995] s. 176.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 178.

sens, który z kolei mógł nadać ludzkiemu życiu zarówno formę jak i treść. Jak już zaznaczyłem powyżej, według Marcusego obaleniu zastanych struktur władzy towarzyszyło powstanie moralności ciała opartej na wartościach estetycznych i wyzwoleniu potrzeb zmysłowych. Foucault w bardzo podobnym duchu analizował moralność starożytnych Greków i Rzymian – mianowicie jako sztuki życia, której przedmiotem była między innymi zmysłowość ludzka. Jednak w odróżnieniu od Marcusego, Foucault nie pochwalał freudo-marksistowskiej praktyki nieustannego mówienia i pisania o seksie, albowiem właśnie w dyskursywizacji intymności rozpoznał on nowoczesny relikw chrześcijańskiego duszpasterstwa, które również w trosce o zbawienie duszy ciągle kierowało swoją uwagę na najbardziej intymne potrzeby człowieka<sup>68</sup>. Podobnie jak wyznaczenie grzechów sprawiało, że wierny czuł się „oswobodzony”<sup>69</sup>, tak samo nieustające mówienie o przysłowio- wym zakazanym owocu utwierdziło wielu buntowników w błędnym z punktu widzenia Foucaulta przekonaniu, że w dyskursywizacji intymności chodziło o „wyzwolenie”<sup>70</sup>. Odkrycie autorytarnych korzeni powstania oraz odtwarzania nowoczesnych technik kontroli życia spowodowało, że Foucault usiłował odnaleźć alternatywne matryce myślenia – nieprzypadkowo odnalazł takie w przedchrześcijańskiej Grecji i Rzymie.

Dla starożytnego Greka i Rzymianina zasady kierujące życiem, także erotycznym, miały duże znaczenie, aczkolwiek z zupełnie innych przyczyn niż w kulturze chrześcijańskiej. Uczynienie akurat z tej dziedziny życia przedmiotem refleksji wynikało bowiem z tego, iż erotyka wiązała się z dużą ilością praktyk życiowych, które Foucault w duchu Nietzschego nazywał sztuką życia<sup>71</sup>. Starożytni Grecy i Rzymianie nie byli bynajmniej obojętni wobec problemów związanych z ludzką zmysłowością. Mogłoby się nawet na pierwszy rzut oka wydawać, że obie kultury promowały stosunkowo podobne do chrześcijaństwa cnoty jak np. wierność małżeńska lub wstrzeźliwość. Jednak Foucault przestrzegał przed nieporozumieniem, jakoby można na tej podstawie doszukiwać się w moralności chrześcijańskiej i moralności pogańskiej zbyt dużego podobieństwa. Albowiem w odróżnieniu od Kościoła i duszpasterstwa chrześcijańskiego, Grecy i Rzymianie nie formułowali uniwersalnie obowiązujących zasad etycznych w postaci jednej moralności: spójnej, autorytarnej i jednakowo obowiązującej dla wszystkich. Zasady kierujące życiem intymnym „stanowiły raczej naddatek, coś w rodzaju «luk-

---

<sup>68</sup> Ruffing [2008] s. 87.

<sup>69</sup> Foucault [1995a] s. 59.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>71</sup> Foucault [1995b] s. 150.



susu» wobec powszechnie obowiązującej moralności”<sup>72</sup>. Ponadto Foucault podkreślił znaczenie różnorodności podejść w starożytnej Grecji do problemów życiowych. Już sam pluralizm szkół filozoficznych oraz ruchów religijnych w przedchrześcijańskiej Europie powodował, że żaden system moralno-etyczny nie mógł formułować powszechnie obowiązującej reguły życia społecznego: „powściągliwość pitagorejska nie była powściągliwością stoików, a ta z kolei niewiele miała wspólnego z powściągliwością zalecaną przez Epikura”<sup>73</sup>.

Krótko mówiąc: w starożytnej Grecji i Rzymie różne szkoły życia konkurowały ze sobą. Różnorodność obyczajów, wartości i prawd zmuszała jednostkę do ukształtowania swojego życia według wzorów, które nie mogły być uniwersalnie obowiązującymi zasadami życia społecznego. Przyjmując zatem ten przedchrześcijański model pluralizmu norm i wartości, życie społeczne w dobie późnej nowocześnieści nie mogło już stanowić odblasku jednolitego porządku etycznego, lecz być miejscem nieustającego konfliktu różnych sztuk życia. Wraz z buntem wiedzy zmieniły się zatem podstawowe parametry naszego życia społecznego: funkcjonalnie, normatywnie i centralistycznie uporządkowany system społeczny stał się miejscem asymetrycznej, zdecentralizowanej i nieustającej bitwy. Cywilizacja stanowiła, według Foucaulta, tylko powierzchowną powłokę zakrywającą fakt, iż cały porządek społeczno-kulturowy stanowi porządek bitewny<sup>74</sup>. Od XVI wieku, czyli od samych początków ery nowoczesnej, panowała świadomość tego, że społeczeństwo stanowi pole bitwy – a nie porządek etyczny. Ta świadomość społeczna była jednak rzadko artykułowana przez główny nurt filozofii akademickiej. Za pośrednictwem wielkich systemów filozoficznych, przede wszystkim przez system heglowski i jego kontynuatorów, świadomość ta została jakby uśpiona. Nawet w okresie nieustającego konfliktu społecznego Marcuse szukał jakichś nowych form jedności. Z tymi wszystkimi próbami pacyfikacji porządku bitewnego Foucault radykalnie zerwał. Przedstawia on świadomość społeczną jako świadomość nieredukowalnych antagonizmów. W porządku bitewnym moralność nie polega już na tym, aby zdusić grzeszne skłonności jednostek i jednoczyć społeczeństwo w postaci porządku etycznego – moralność służy raczej jednostce, aby w obliczu nieredukowalnych i nieustających konfliktów nadać jej życiu ładną formę. To wyraża zdaniem Foucaulta pojęcie sztuki życia:

---

<sup>72</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>74</sup> Foucault [1998] s. 55.

Należy rozumieć przez nią sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych [...] zasad formalnych w korzystaniu z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierarchii<sup>75</sup>.

O ile dawniej punktem odniesienia moralności była pomyślność kolektywu, o tyle w dobie późnej nowoczesności (za pośrednictwem Wielkiej Odmowy outsiderów i buntu wiedzy) znaki się odwracają: charakter egzystencji jest w coraz mniejszym stopniu wynikiem normatywnie narzuconych wzorów kulturowych, a w coraz większym – indywidualnego wyboru. Regulacja aktywności życiowej (np. seksualnej) nie podlega już uniwersalnym legislacjom, lecz stanowi umiejętność określającą zdolność wyboru wzorów życiowych, określonych przez różne czynniki jak potrzeby chwilowe, status czy role społeczne. Jak stwierdza Foucault:

Praca, jaką jednostka powinna wykonać na sobie samej, pożądana asceza, przybrała kształt koniecznej do stoczenia walki, zwycięstwa, jakie należy odnieść, aby ustanowić panowanie siebie nad sobą samym w zgodzie z modelem władzy domowej czy politycznej<sup>76</sup>.

Podobnie jak starożytny Grek-Rzymianin, współczesny człowiek może się dopiero wtedy ukonstytuować jako podmiot moralny, gdy będzie świadomy konieczności nieustającej walki. Zwycięstwo w tej walce nie jest żadnym oczyszczeniem, lecz oznaką siły i sprawności. Cała starogrecka etyka zmierzała ku takiemu obrazowi człowieka, który uzyskalby panowanie nad sobą przez samego siebie – obraz jednostki, która jest swoim własnym panem. Do tego samego celu dąży współczesna kultura zachodnia, w której doszło do decentralizacji tradycyjnych wzorów moralnych, form socjalizacji, życia politycznego i aktywności obywatelskiej.

Przy całej sympatii dla starożytnej kultury Greków, Foucault krytykował ją, gdyż nie uwzględniała ona pragnień i potrzeb kobiet oraz niewolników<sup>77</sup>. Grecka kultura była jednak pod tym względem wyjątkowa, ponieważ była ona w stanie formułować zasady moralne, które w odróżnieniu od kultury chrześcijańskiej nie rościły sobie pretensji do powszechnego zobowiązania. Moralność greckich mężczyzn („wolnych”) polegała na pragnieniu, aby uczynić swoje życie dziełem sztuki. Foucault był zdania, iż wraz z przewyciężeniem dawnego porządku norma-

---

<sup>75</sup> Foucault [1995b] s. 229.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>77</sup> Foucault [1984] s. 325–326.

tywnego, sztuka nie musi już w naszej współczesnej kulturze stanowić wyodrębnionej sfery ekspertów, czyli zawodowych artystów. Dlatego Foucault zastanawiał się, czy życie każdej jednostki nie mogłoby stać się dziełem sztuki (*Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une oeuvre d'art?*)<sup>78</sup>. Odpowiedź próbuje dać Zygmunt Bauman: człowiek jest współcześnie zmuszony być artystą życia – „nie tyle z wyboru, ile z nakazu powszechnego dziś ludzkiego losu”<sup>79</sup>. Człowiek musi być współcześnie świadom tego, że życie społeczne „to teren wiecznej wojny na wyczerpanie wydanej wszelkiego rodzaju paradygmatom” oraz „wszelkim homeostatycznym urządzeniom służącym konformizmowi i rutynie, a więc narzucającym monotonię i podtrzymującym powtarzalność zdarzeń”<sup>80</sup>.

### 3. Zamiast wniosków – próba interpretacji

Wielka Odmowa outsiderów, którą opisywał i propagował Herbert Marcuse, była instytucjonalną ramą dla buntu dotychczas poddanych form wiedzy, które z kolei opisywał i propagował Michel Foucault. Niewątpliwie rewolucja kulturowa Zachodu (kojarzona z symbolicznym rokiem 1968) bezpośrednio wiązała się z procesem osłabienia tradycyjnych struktur normatywnych. Taka konstatacja nie wystarczy jednak, aby w pełni pojąć głębsze znaczenie tych zmian kulturowych. Albowiem nie doszło jedynie do zmian wartości, postaw, obyczajów, norm i stylów życia, lecz cała praktyka społeczna uległa normatywnej decentralizacji. Zmiany społeczne nie zostały zainicjowane przez niezadowolony ogół obywateli w postaci mas społecznych, lecz przeprowadzone przez dotychczas wykluczone grupy i kręgi społeczne. Ruchy społeczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych były ruchami różnorodnych mniejszości i tym samym siłami zwalczającymi utrzymywany przez większość społeczeństwa establishment. Inność stała się przez to wiodącą siłą dla wypracowania nowych wzorów integracji społecznej. W szczególności ruchy wykluczonych kręgów społecznych zaprezentowały alternatywne formy życia, które zaczęły konkurować z przyjętymi przez większość formami społecznymi. Dawne uniwersum symboliczne oparte na tradycyjnych wzorach socjalizacji i gwarantujące stabilność systemu społecznego zostało rozbite na mnogość uniwersów, których zasięg normatywny nie mógł już być uniwersalny. Wynika z tego między innymi bardzo ważna dyrektywa etyczna, na którą z perspektywy pedagogicznej zwraca uwagę Chutorański: to już nie tylko autorytety (np. nauczyciel, duszpasterz) bądź kluczowe instytucje (np. szkoła, wspólnoty kościelne)

---

<sup>78</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>79</sup> Bauman [2009] s. 103.

<sup>80</sup> Bauman [2011] s. 27.

wypowiadają się w imieniu poszczególnych jednostek, lecz coraz częściej same jednostki (np. uczniowie, wierni) „jednoczą się wokół ważnego dla nich problemu” – przy czym „każdy sam odpowiedzialny jest za swój ethos”<sup>81</sup>. Marcuse co prawda marzył, że to rozbitcie będzie stanem przejściowym w drodze do wypracowania i osiągnięcia nowego poziomu jedności społecznej. Ale już Foucault odkrył, iż te zmiany społeczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie tylko w sposób radykalny zerwały z dotychczasowymi formami praktyki społecznej, ale wpłynęły także na sam sposób postrzegania społeczeństwa jako takiego.

Foucault także uwzględnił fakt, że wraz ze zmianami na poziomie społeczno-kulturowym nie mogły zostać zachowane stare hierarchie na poziomie epistemologicznym. Dotychczasowe sposoby postrzegania świata zaczęły konkurować z przyjętymi standardami wiedzy i poznawania rzeczywistości. Ponadto żaden układ wiedzy nie mógł już pozostać poza zasięgiem krytyki, którą Foucault traktował jako sztukę przeciwstawiana się centralistycznym formom władzy i panowania nad jednostką. Chrześcijański model etycznego porządku świata nie mógł zostać zachowany na poziomie uniwersalnym, gdyż żaden układ wiedzy nie może obecnie legitymizować niezmiennego układu władzy. Prawda zaczęła w społeczeństwach zachodnich występować w postaci mnogiej. Jedność kultury zachodniej, ustanowiona przez chrześcijaństwo, nie tylko przestała być rzeczywistością, ale przestała również stanowić cel działań społecznych. Współczesne społeczeństwo rozkłada się na nieredukowalne antagonizmy i konflikty, które zamiast porządku etycznego przypominają raczej porządek bitewny, odpowiadający historycznie przedchrześcijańskiej kondycji kulturowej Greków i Rzymian. Podobnie jak w przedchrześcijańskiej starożytności, żadna instancja instytucjonalna nie może obecnie jednoczyć całego społeczeństwa w uniwersalnie obowiązujące wartości i normy.

Reasumując: zainicjowane i dokonane w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przez społecznych outsiderów zmiany kulturowe przeddefiniowały w sposób radykalny podstawowe parametry integracji oraz egzystencji ludzkiej w cywilizacji zachodniej: po pierwsze, chrześcijańskie wzory moralności przestały obowiązywać; po drugie, w społeczeństwach zachodnich nie sposób znaleźć jednego centrum w postaci idei metafizycznej bądź instytucji społecznej, które byłoby zdolne narzucić całemu społeczeństwu uniwersalny porządek aksjornormatywny; po trzecie, do niedawna dyskryminowane subkultury mniejszości społecznych (etnicznych, seksualnych, zawodowych) wyznaczają współcześnie główne trendy dla kultury masowej; po czwarte, seksualność stała się jednym

---

<sup>81</sup> Chutorzański [2013] s. 203.

z kluczowych tematów a także środków w walce politycznej; po piąte, wiedza (naukowa) została rozbita na mnogość partykularnych układów wiedzy i nie tworzy jednolitego systemu odniesienia; po szóste, życie jednostki przestało być uporządkowane według koniecznych norm moralnych, lecz coraz bardziej stanowi pole dla indywidualnie realizowanej sztuki życia. Każda z powyżej wymienionych i opisanych zmian kulturowych może w oderwaniu od innych wydawać się partykularną zmianą społeczną. Trzeba jednak pamiętać, że nie są to oderwane od siebie przesunięcia w zakresie praktyki społecznej, tylko bezpośrednie efekty oderwania się od scentralizowanego układu sił. Po długim okresie powszechnego panowania uniwersalnych norm i wartości moralnych w kulturze zachodniej narodziła się świadomość, że porządek społeczny to nieustający konflikt między partykularnymi stylami życia i obyczajami. Porządek bitewny nie określa już jedynie faktycznego stanu rzeczy, ale ponadto wyparł on na poziomie normatywnym ideę powszechnego porządku etycznego oraz konsensusu ogólnospołecznego. Tę kondycję społeczną oraz ruch kulturowy nazwano w XX wieku postmodernizmem. Jak zauważa Wojciech Klimczyk: walka postmodernizmu jawi się jako walka przeciwko totalności „poprzez obronę radykalnego pluralizmu”, który jest pluralizmem konfliktowym<sup>82</sup>. Jednocześnie Klimczyk zauważa, że można postmodernizm pojmować jako otwarcie się na to, czego nie da się przedstawić, co wymyka się dawnym pojęciom racjonalności oraz tradycji – czyli jako otwarcie się na tajemnicę<sup>83</sup>. Współczesne społeczeństwo stało się właśnie w tym sensie tajemnicze, gdyż w swojej różnorodności i nieprzewidywalności nie pozwala się już usystematyzować w statyczne ramy pojęciowe, a samo życie kulturowe stało się manifestacją innego, czyli czymś stojącym poza dotychczasowym porządkiem aksjologicznym i epistemologicznym. „W epoce ponowoczesnej”, jak zauważa Ewa Sowa-Behtane, „jednostki w znacznie większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej mogą same kształtować własne życie”, co z kolei prowadzi współczesną kulturę do zwrotu „ku nowemu indywidualizmowi, a więc postawie czynnego kształtowania samego siebie i własnej tożsamości”<sup>84</sup>. Socjologiczne korzenie tej osobliwej kondycji społecznej stają się widoczne dzięki perspektywie porównawczej myśli Marcusego i Foucaulta: współczesna kultura zachodnia stała się terenem inności, ponieważ została w dużej mierze przekształcona przez Innych – przez outsiderów społecznych. Jest to społeczeństwo, w którym ci Inni wprowadzili inne sposoby myślenia i działania.

---

<sup>82</sup> Por. Klimczyk [2013] s. 63.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>84</sup> Sowa-Behtane [2015] s. 36.

Niewątpliwie brak jednolitych i uniwersalnie obowiązujących form kulturowych może zostać odczytany jako kryzys społeczeństwa, które stało się bytem niespokojnym, wciąż rozpadającym się oraz nieredukowalnie wielorodnym<sup>85</sup>. Jednak także tutaj perspektywa porównawcza myśli Marcusego i Foucaulta pokazuje, że współczesny amoralny porządek bitewny kultury zachodniej może być także pojmowany jako etyczna podstawa dla rozwoju nowych form życia ludzkiego. Walka outsiderów społecznych – tych Innych – przełamała scentralizowany porządek społeczny i otworzyła przez to także dla ogółu społecznego nowe drogi samorealizacji. Z tego punktu widzenia głosy Marcusego i Foucaulta stanowią coś w rodzaju apelu, aby w sposób szczególny być wyczulonym na wszystkie te próby różnych sił politycznych i ruchów kulturowych, które drogą zaprowadzenia ogólnospołecznego konsensusu pragną jedynie zaprowadzić „swój” porządek i tym samym ograniczyć rozwój różnorodności kultury zachodniej.

I kto tu jest teraz outsiderem?

## Bibliografia

- Bauman [2011] – Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora SA, Warszawa 2011.
- Bauman [2009] – Z. Bauman, *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo literackie, Kraków 2009.
- Bauman [2000] – Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Chutorański [2013] – M. Chutorański, *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Eribon [2005] – D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.
- Foucault [1995a] – M. Foucault, *Historia seksualności. I. Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault [1995b] – M. Foucault, *Historia seksualności. II. Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault [1984] – M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, Paris 1984.
- Foucault [1990] – M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? [critique et Aufklärung]*, „Bulletin de la Société française de Philosophie” (t. LXXXIV) 1990, s. 35–63.

---

<sup>85</sup> Ibidem.

- Foucault [1998] – M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Gilcher-Holtey [2008] – I. Gilcher-Holtey, *Kritische Theorie und Neue Linke*, [w:] 1968. *Vom Ereignis zum Mythos*, I. Gilcher-Holtey (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Howarth [2008] – D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Jansohn [1974] – H. Jansohn, *Herbert Marcuse: Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann Bonn 1974.
- Klimczyk [2013] – W. Klimczyk, *Metanarracja mobilizacji. Ponowoczesność jako bezruch?*, „Diametros” (37) 2013, s. 51–68.
- Lipowicz [2013] – M. Lipowicz, *Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucaulta*, „Analiza i Egzystencja” (21) 2013, s. 43–67.
- Mannfeld [1989] – W. Mannfeld, *Fragen an Herbert Marcuse. Ein Interview zu seiner Biographie*, [w:] *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu einer politischen Arbeitstagung über Herbert Marcuse am 13. Und 14. Oktober 1989 in Frankfurt, 1989*, „links“-Redaktion, „Tüte“-Redaktion, ASTA/Linke Liste Uni Frankfurt, Verlag 2000 GmbH, Offenbach Main.
- Marcuse [1991] – H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki [et al.], PWN, Warszawa 1991.
- Marcuse [1984] – H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, w: idem, *Schriften, Band 8. Aufsätze und Vorlesungen 1948–1969*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Marcuse [1998] – H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1998.
- Marcuse [1990] – H. Marcuse, *Esej o wyzwoleniu*, tłum. M. Palczewski, S. Konopacki, [w:] *Marksizm XX wieku: Antologia tekstów*, Cz. III, J. Dobieszewski, M.J. Siemek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
- Marcuse [1987] – H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, tłum. R. & R., [w:] H. Marcuse, *Schriften, Band 9. Konterrevolution und Revolte. Zeit-Messungen. Die Permanenz der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Marcuse [1968] – H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, [w:] R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.
- Marcuse [1979] – H. Marcuse, *Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition*, [w:] *Argument. Studienheft 30*, Berlin/West 1979.
- Mattick [1969] – P. Mattick, *Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch In der Klassengesellschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969.
- Reckwitz [2008] – A. Reckwitz, *Kultur*, [w:] *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, S. Farzin, S. Jordan (red.), Reclam, Stuttgart 2008.
- Roth [1985] – R. Roth, *Rebellische Subjektivität: Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen*, Campus Verlag Frankfurt am Main/New York 1985.
- Ruffing [2008] – R. Ruffing, *Michel Foucault*, UTB, Paderborn 2008.
- Simmel [1995] – G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, [w:] G. Simmel, *Gesamtausgabe Band 10*, Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

- Sowa-Behtane [2015] – E. Sowa-Behtane, *Młdzież ponowoczesna*, WAM/Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2015.
- Taureck [1997] – B.H.F. Taureck, *Michel Foucault*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997.
- Veyne [2009] – P. Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, tłum. U. Blank-Sangmeister, Reclam, Stuttgart 2009.