

Markus Lipowicz

Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucault

Analiza i Egzystencja 21, 43-67

2013

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARKUS LIPOWICZ*

KRYTYKA NOWOCZESNYCH STOSUNKÓW SPOŁECZNYCH
JAKO PODSTAWA PONOWOCZESNEJ SZTUKI ŻYCIA
– EGZYSTENCJALNY WYMIAR DZIEŁA
MICHELA FOUCAULTA

Słowa kluczowe: rewolucja kulturowa, krytyka, sztuka rządzenia, duszpasterstwo chrześcijańskie, sztuka życia, dobro wspólne, seksualność, ponowoczesność
Keywords: Cultural revolution, critique, art of reigning, Christian priesthood, art of existence, common good, sexuality, postmodernity

Słowo wstępne

Celem niniejszego artykułu jest to, by na podstawie twórczości Michela Foucaulta wykazać konstytutywny związek między krytyczną postawą wobec nowoczesnych relacji społecznych a wykształceniem się ponowoczesnego etosu uczynienia z życia ludzkiego dzieła sztuki. Tezą moją jest, iż tylko na podstawie takiego rodzaju postawy krytycznej, jaką przedstawił Foucault,

* Markus Lipowicz – socjolog, urodzony w 1982 r. i wychowany w Niemczech. Pracę doktorską pt. *Przejście od nowoczesności do ponowoczesności. Analiza podstaw postmodernizacji procesów społeczniana u wybranych przedstawicieli myśli społecznej* obronił w 2012 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim. Publikacje m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, Zeszytach Naukowych WSE „Kultura i Polityka”. Obecnie wykłada na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. E-mail: markus.lipowicz@onet.eu.

może wykształcić się taki model życia społecznego, w którym ludzka samorealizacja będzie uznawana za „dobro wspólne” – *bonum commune*. W swojej *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles napisał:

wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne [...]¹.

W dziele Foucaulta „dobrem” finałowym, czyli właściwym celem ludzkiej egzystencji, jest uczynienie z ludzkiego życia „dzieła sztuki”, gdyż dopiero na jego podstawie stosunki społeczne przerodzić się mogą w świadomy akt tworzenia nowej jakości integracji zbiorowej. Postaram się udowodnić, iż kluczową rolę w owej transformacji odgrywały fundamentalne zmiany w zakresie organizacji życia erotycznego oraz ich wpływ na całościowy obraz egzystencji ludzkiej jako takiej.

1. Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych – albo: o sztuce nie bycia rządzonym

Foucault w swoim cyklu wykładowym zatytułowanym (nieco ironicznie) *Trzeba bronić społeczeństwa* zauważa, iż od lat sześćdziesiątych wiele instytucji, a także wiele praktyk społecznych zaczęło w niespotykanym dotychczas stopniu podlegać krytyce². Zwłaszcza te instytucje, praktyki oraz dyskursy, „które wydawały się najbardziej swojskie, solidne i najbliższe związane z nami, z naszym ciałem, z naszymi codziennymi gestami”, cechuje „coś w rodzaju ogólnej sytkości gruntów”³. Dotychczasowe, „normalne” funkcjonowanie społeczeństwa przemysłowego stanęło pod olbrzymim znakiem zapytania. Co się w tym czasie wydarzyło?

Otóż w latach sześćdziesiątych XX wieku rozpoczęła się tzw. rewolucja kulturowa cywilizacji zachodniej, polegająca przede wszystkim na

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 77.

² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 16–18.

³ Tamże, s. 18.

przewartościowaniu tradycyjnych wartości moralnych oraz norm obyczajowych, co z kolei skutkowało fundamentalnymi zmianami w zakresie zasad socjalizacji i form edukacji. Nie ma tutaj oczywiście miejsca, aby wgłębić się w to złożone zjawisko socjologiczno-historyczne. Na potrzeby niniejszej analizy wystarczy zwrócić uwagę na koncepcję „Wielkiej Odmowy” Herberta Marcusego. Pod tym pojęciem Marcuse rozumiał „protest przeciwko niepotrzebnej represji” oraz walkę „o najwyższą formę wolności”⁴. Niepotrzebne represje Marcuse rozumiał jako „represje nadwyżkowe”, czyli *nie* wynikające z konieczności zachowania procesu cywilizacji, lecz wynikające z woli dominacji panujących elit społecznych⁵. Nie utożsamiał „Wielkiej Odmowy” z bezpośrednią destrukcją tego, co dotychczas było obowiązujące – czyli panujących w kulturze norm i wartości. Chodziło mu raczej o to, aby za pośrednictwem integracji marzeń i wyobraźni artystycznej zintegrować i zmobilizować społeczeństwo do realizacji potencjału tkwiącego w kulturze nowoczesnej. Albowiem, zdaniem Marcusego, w dobie wysoko rozwiniętej pod względem technologicznym nowoczesności nic nie stało już na przeszkodzie, aby społeczeństwo było zorganizowane według standardów wyobraźni sztuki, które mogłyby zastąpić etykę opartą na ascezie. Za pośrednictwem urzeczywistnienia sztuki jako faktycznej kondycji zbiorowej społeczeństwo nowoczesne mogłoby przemienić się z „królestwa konieczności” w „królestwo wolności”. W takim społeczeństwie, rządzonym „wyższymi” kategoriami estetycznymi, produktywność ludzka mogłaby harmonizować ze swobodnym rozwojem indywidualnych potrzeb zmysłowych oraz z wolną grą ludzkich umiejętności⁶.

Niemniej Marcuse zdawał sobie sprawę z tego, iż w kategoriach dotychczasowego pojmowania procesu cywilizacji „wyzwolenie popędów” byłoby dla wielu równoznaczne z nawrotem do „barbarzyństwa”. Starał się jednak przekonać, że to „odwrócenie procesu cywilizacji” nastąpi dopiero „*po tym*, jak kultura wykona już swoją pracę”. Będzie to co prawda „regresja” – ale „w warunkach dojrzałej świadomości”⁷. Termin „dojrzałej świadomości” wskazuje na to, iż Marcuse postrzegał „Wielką Odmowę” jako *racjonalną*

⁴ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa: Muza 1998, s. 154.

⁵ Tamże s. 140.

⁶ Tamże, s. 160–161.

⁷ Tamże, s. 200.

odpowieź na wizję wyzwolenia, „która staje się coraz bardziej realna”⁸. Rozsądne w dobie wysoko rozwiniętej nowoczesności jest bowiem to, „co podtrzymuje porządek zaspokojenia”, oraz to, co uwalnia człowieka od poczucia „winy i strachu”. To właśnie „w imieniu zasady przyjemności”, w imieniu prawdziwego „wyzwolenia” potrzeb i pragnień ludzkich, cały porządek społeczny powinien zostać poddany „krytyce”⁹.

Podmiotem owej krytyki jednak nie mógł być, zdaniem Marcusego, ogół społeczny: odpowiedzialność za dokonanie fundamentalnych zmian społecznych spoczywała na barkach „odmieńców” i „outsiderów”, gdyż stanowili oni jedyny „podmiot historyczny” wolny „od wszelkiej propagandy, indoktrynacji i manipulacji”¹⁰. Dyskryminacja mniejszości społecznych miała według Marcusego paradoksalnie ten pozytywny efekt, iż nie zostali oni wciągnięci w „jednowymiarowy” modus egzystencji człowieka nowoczesnego – egzystencji opartej na bezrefleksyjnym zaspokojeniu potrzeb zaszczipionych przez kulturę przemysłową. Ludzie jednowymiarowi

mają ogromne lodówki wypełnione zapasami mrożonego jedzenia. Mają dziesiątki gazet i czasopism dających wyraz tym samym ideom. Mają niezliczone możliwości wyboru, niezliczone gadzety, wszystkie tego samego rodzaju, które zajmują ich i odwracają uwagę od prawdziwej kwestii, a mianowicie od uświadamiania sobie, że mogliby zarówno mniej pracować, jak i samodzielnie określać swoje potrzeby i sposoby ich zaspokajania¹¹.

Tym samym „normalny” tryb życia zbiorowego w ramach „społeczeństwa jednowymiarowego” uniemożliwiał *krytyczne* spojrzenie na same możliwości przezwyciężenia takowego stanu rzeczy. Żyjąc „poza” jednowymiarową rzeczywistością społeczną, mniejszości społeczne jako jedyne były w stanie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w sposób radykalny sprzeciwić się jednowymiarowym zasadom życia społecznego.

Wróćmy w tym miejscu do Foucaulta. Obserwując efekty „Wielkiej Odmowy”, zapytał on o historyczne warunki owych zmian społecznych:

⁸ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig, A. Chwieńsko, M. Ćwirko-Godycki, M. Kozłowski, W. Gromczyński, Warszawa: PWN 1991, s. 91–92.

⁹ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, dz. cyt., s. 225, 157, 139.

¹⁰ Tamże, s. 313.

¹¹ Tamże, s. 110.

jak to się stało, iż pozornie szczelny, zamknięty i jednowymiarowy system polityczny, ekonomiczny i kulturowy stał się nieodporny na „Wielką Odmowę” ze strony mniejszości społecznych, które dotychczas były wykluczane i piętnowane?

Otóż abstrahując od konkretnych podmiotów w postaci grup lub innych jednostek społecznych, zdaniem Foucaulta przemiany z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych należy tłumaczyć z rezurekcją tzw. poddanej wiedzy. Pod taką „wiedzą” Foucault rozumiał wiedzę „dyskwalifikowaną” przez nowoczesne systemy naukowe – wiedzę, która nie spełniała nowoczesnych kryteriów racjonalności¹². Według Foucaulta to właśnie odkrycie tych alternatywnych wobec *establishmentu* form wiedzy stanowiło konieczny warunek dla dalszej krytyki panujących wówczas zasad życia społecznego¹³. Zamiast zatem jak Marcuse jedynie mówić o „Wielkiej Odmowie” mniejszości społecznych, Foucault interpretował owe wydarzenia jako bezpośrednią konsekwencję „buntu wiedzy” – buntu, który nie kierował się jedynie przeciwko treściom, metodom lub pojęciom naukowym, lecz *przede wszystkim* przeciwko „efektom centralistycznej władzy, związanej z instytucją i funkcjonowaniem zorganizowanego dyskursu naukowego w społeczeństwie takim jak nasze”¹⁴. Mamy zatem dwa ważne pojęcia: wiedzę oraz krytykę. Zdaniem Foucaulta dopiero pewien rodzaj „wiedzy”¹⁵ umożliwił „krytykę”. Spróbujmy te dwa pojęcia połączyć.

Otóż „bunt wiedzy” mógł powstać dopiero na fundamencie nowego sposobu spostrzegania rzeczywistości, który Foucault określał w duchu Nietzscheańskim jako „genealogię” oraz „aktywność genealogiczną”. Polegała ona na tym, 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 niektórzy¹⁶.

¹² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 20.

¹³ Tamże, s. 20–21.

¹⁴ Tamże, s. 21.

¹⁵ Jako nietzscheanista Foucault świadomie unikał stosowanego zarówno przez marksistów, jak i fenomenologów pojęcia „świadomości”. W późniejszej części niniejszej analizy spróbuję jego niechęć do tego terminu wyjaśnić.

¹⁶ Tamże, s. 21.

Nieprzypadkowo owa definicja „genealogii” była w rozumieniu Foucaulta bardzo bliska pojęciu „krytyki”. Twierdził on bowiem, iż sam termin „krytyka” odnosi się do pewnej postawy, którą jego zdaniem już Kant miał na uwadze, gdy formułował swoją koncepcję oświecenia jako „odwagę” korzystania z rozumu. Foucault przekonywał, iż postawa krytyczna ma swoje źródło w buncie przeciwko modelowi władzy, którego archetypu szukać należy w duszpasterstwie chrześcijańskim – a dokładnie: w akcie spowiedzi¹⁷. W średniowieczu wykształciła się bowiem idea, zgodnie z którą każda jednostka indywidualna (niezależnie od swojego wieku oraz swojej pozycji społecznej) musiała być w sposób autorytatywny „prowadzona” ku swojemu zbawieniu. Władza Kościoła nad człowiekiem w średniowieczu realizowała się za pośrednictwem „prawdy”, którą wierny *musiał* wyznać duszpasterzowi. Na tym, zdaniem Foucaulta, polegała średniowieczna „sztuka rządzenia”¹⁸. Jednak dopiero pod koniec średniowiecza, na przełomie XV i XVI wieku, owa sztuka wyszła poza swój religijny kontekst i stała się zlaicyzowanym modelem dla świeckich celów rządzenia dziećmi, biednymi, bezdomnymi, rodziną, domem, wojskiem, miastami, państwami, a nawet ciałami i duszami¹⁹. Według Foucaulta właśnie to pytanie odnośnie do właściwej i skutecznej techniki rządzenia było najważniejsze w XV i XVI wieku – czyli na początku nowoczesności. W tym samym okresie powstało jednak pytanie odwrotne – mianowicie: „jak nie być rządzonym?”²⁰. Foucault podkreślał, iż nie chodziło tu o postawę anarchiczną, lecz o możliwość ograniczenia władzy poprzez zapytanie o jej zasady oraz cele²¹. Dokładnie w tym pytaniu należy według Foucaulta szukać źródła „postawy krytycznej”: była ona sprzeciwem wobec wykształconych w średniowieczu oraz stosowanych w nowoczesności na coraz szerszą skalę „sztuk rządzenia” człowiekiem²². O ile zatem „genealogia” była czymś w rodzaju „anty-nauki”, o tyle „krytyka” była „anty-sztuką”. Inaczej mówiąc: podobnie jak dzięki

¹⁷ M. Foucault, *Was ist Kritik*, Berlin: Merve-Verlag 1992, s. 9. *Qu'est-ce que la critique* jest wykładem wygłoszonym przez Foucaulta w 1978 r. przed Francuskim Towarzystwem Filozoficznym. Dotychczas nie ukazał się polski przekład. Ze względu na nieznaną znajomość języka francuskiego skorzystałem z przekładu niemieckiego.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 11–12.

²² Tamże, s. 12.

„aktywności genealogicznej” odżyć mogły wykluczone przez establishment formy wiedzy, tak również dzięki postawie krytycznej mogła wykształcić się „sztuka *nie* bycia rządzonym”²³.

Reasumując: na początku nowoczesności, czyli od XV i XVI wieku, można zaobserwować konflikt między dwiema przeciwstawnymi siłami: jedną pragnącą udoskonalić średniowieczną „sztukę rządzenia” i rozszerzyć ją na dziedziny laickie oraz drugą, która pragnie ograniczać zapędy pierwszej. Okazuje się, że dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku złamana została dominacja tej pierwszej siły nad drugą. W oparciu o Foucaulta można postawić tezę, iż w drugiej połowie XX wieku zmienił się sposób krytykowania panujących mechanizmów władzy: postawa krytyczna połączyła się z aktywnością genealogiczną, czego efektem było to, iż zaczęto łączyć wzajemną relację systemów wiedzy z mechanizmami władzy. Proponuję w tym kontekście mówić o „genealogicznej krytyce”. Na czym ona w najogólniejszym sensie polegała?

Otóż dotychczasowe formy krytyki pytały o „legitymizację” władzy, tzn. usiłowały ograniczyć ją poprzez odczarowanie poszczególnych idei, które usprawiedliwiały dane formy panowania²⁴. Tym samym krytyka mogła przyczyniać się wyłącznie do zmiany samych *treści* legitymizujących władzę – nie mogła jednak zmienić samej struktury *formalnej* porządku społecznego. Z tego powodu Foucault zaproponował inną – Nietzscheańską – formę postawy krytycznej: postawę genealogiczną. Cechuje się ona tym, iż abstrahując od „prawdziwości” lub „fałszywości” poszczególnych wypowiedzi, zwraca uwagę na same związki między określonymi systemami poznania a mechanizmami władzy²⁵. Foucault w tym kontekście używa pojęcia wiedzy „akceptowanej”²⁶: nic nie może w społeczeństwie uchodzić za „prawdę”, jeśli wymyka się od tymczasowo *akceptowanych* przez społeczeństwo reguł i sposobów myślenia reprodukowanych na poziomie instytucjonalnym, czyli na poziomie władzy. Za przykład służyć mogą prace Mendla. Jak stwierdził Foucault:

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 31. Foucault w tym kontekście dosłownie mówił o mechanizmach „przymusu”. Ja mimo wszystko będę się w tym kontekście trzymał pojęcia „władzy”, gdyż Foucault w żadnym miejscu swoich analiz nie rozróżnia w sposób ścisły terminu „władzy” od terminu „panowania” lub „przymusu”.

²⁶ Tamże, s. 34.

Często zadawaliśmy sobie pytania: jakim sposobem biologowie i botanicy XIX wieku mogli nie dostrzegać tego, że to co mówił Mendel było prawdziwe. [...] Mendel mówił prawdę, lecz nie był ‘w prawdziwości’ dyskursu biologicznego swojej epoki: formowanie przedmiotów i koncepcji biologicznych odbywało się wówczas według zupełnie innych reguł²⁷.

Z punktu widzenia genealogicznej krytyki w każdej epoce „władza” wytwarza ramy *prawdy*, w których „wiedza” musi się zmieścić. Ale owa zależność działa również w drugą stronę: żaden mechanizm władzy nie może funkcjonować, gdy nie rozwinie się w jakimś określonym systemie wiedzy – gdy nie będzie się odnosił do jakiejś „prawdy”²⁸. To właśnie „wielorakie stosunki władzy przecinają, charakteryzują, konstytuują ciało społeczne” – ale „nie mogą one istnieć ani funkcjonować bez nieodłącznej produkcji, akumulacji, cyrkulacji, bez funkcjonowania dyskursu prawdziwościowego”²⁹. Krótko mówiąc: „władza zmusza nas do wytwarzania prawdy i nie możemy sprawować władzy inaczej niż wytwarzając prawdę”³⁰. Powyższy cytat wyjaśnia właściwy przedmiot krytyki genealogicznej – mianowicie samego *społeczeństwa*. Albowiem to właśnie dla właściwego i sprawnego funkcjonowania życia społecznego, wiedza i władza łączą się zazwyczaj w jeden nierozzerwalny byt. Aby zatem dokonać radykalnych zmian w zakresie życia społecznego, Foucault proponował obnażyć *każdy* poszczególny związek między wiedzą a władzą oraz przedstawić jako ofiarę złożoną społeczeństwu. Jaki cel przyświecał takiej krytyce społeczeństwa?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy najpierw w najprostszy z możliwych sposobów odpowiedzieć na inne fundamentalne pytanie: po co w ogóle w sposób tak radykalny zmieniać samo społeczeństwo wraz z nowoczesnymi relacjami społecznymi? Co w społeczeństwie nowoczesnym było tak „złe”, że wymagało fundamentalnych przeobrażeń?

Jak dla wielu z pokolenia Foucaulta, historyczną „ramą” zarówno życia, jak i samej jego twórczości było niewątpliwie doświadczenie zgrozy dru-

²⁷ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2002, s. 25.

²⁸ M. Foucault, *Was ist Kritik*, dz. cyt., s. 33.

²⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 34.

³⁰ Tamże.

giej wojny światowej oraz zbrodni systemów totalitarnych³¹. Sam Foucault w roku 1978 odniósł się do tej kwestii i swojej krótkiej przynależności do Francuskiej Partii Komunistycznej 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 szyję³².

W sposób najbardziej zdecydowany Foucault krytykował te mechanizmy władzy, które w dobie nowoczesności nie tyle „represjonowały”, lecz *wytwarzały* człowieka jako istotę całkowicie poddaną wymogom „dyscypliny” oraz „normalizacji”. Choć nie ma tu miejsca na rozwinięcie tych pojęć, warto zaznaczyć, iż zdaniem Foucaulta sam modus egzystencji w dobie nowoczesności uniemożliwiał człowiekowi w sposób twórczy kreowanie swojej podmiotowości. W odróżnieniu od władzy feudalnej, która stawiała na przepych, władza w nowoczesności stała się niewidzialną siłą zmuszającą człowieka do całkowitej internalizacji jej mechanizmów. Główną cechą człowieka nowoczesnego było zatem to, iż jako istota poddana *dobrowolnie* pozwalał on władzy w dowolny sposób wpływać na siebie³³. Dopiero na tym tle (a nie w ludzkim „popędzie destrukcyjnym”) zrozumiała stała się gotowość człowieka nowoczesnego do uczestnictwa w zbrodniach systemów totalitarnych: nie dostrzegał on bowiem swojego faktycznego zniewolenia, nie uświadamiał sobie, iż jego działanie jest w pełni regulowane przez siły heterogeniczne.

Na podstawie tego, co powyżej próbowałem w największym skrócie wyjaśnić, powinno już być nieco łatwiej odpowiedzieć na pytanie odnośnie do *sensu* genealogicznej krytyki społeczeństwa nowoczesnego. Otóż Foucaultowi chodziło o całościową i fundamentalną zmianę egzystencji ludzkiej. Postawa krytyczna miała służyć człowiekowi, by wykształcił w sobie zdolność sprzeciwu, która wyrażałaby się „sztuką nie bycia rządzonym”

³¹ D. Eribon, *Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa: Wydawnictwo KR 2005, s. 26.

³² Tamże, s. 80.

³³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Aletheia, Spacja 1993, s. 243.

– a przynajmniej: nie bycia rządzonym *w ten sposób*, jak w dobie nowoczesności, czyli drogą dyscypliny, ujarznienia, normalizacji, regulacji itd.

Wróćmy w tym miejscu do kwestii „Wielkiej Odmowy”, czyli do instytucjonalnych przeobrażeń z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, zwanych również „rewolucją kulturową” Zachodu. Otóż z punktu widzenia Foucaulta mogły one tylko oznaczać pierwszy krok w kierunku wykształcenia się nowego sposobu jestestwa ludzkiego, które mogłyby doprowadzić do nowych form integracji społecznej. Zamiast stanowić wierne odbicie nowoczesnych stosunków władzy, życie ludzkie wraz z „rewolucją kulturową” mogłyby stać się „dziełem sztuki”. W tym właśnie procesie oderwania jestestwa ludzkiego od nowoczesnych form „poddania” na rzecz „autokreacji” należy, moim zdaniem, widzieć istotę przejścia nowoczesności do ponowoczesności³⁴. To przejście ku autokreacji, ku „sztuce życia”, nie będzie jednak zrozumiane we właściwy sposób, jeśli nie uwzględnimy najbardziej istotnego elementu samej „rewolucji kulturowej”: *rewolucji seksualnej*. Dopiero na tle analizy kulturowych przeobrażeń w sferze podejścia do ludzkiej zmysłowości w pełni zrozumiały stanie się konstytutywny związek między genealogiczną krytyką nowoczesności a ponowoczesną sztuką życia.

2. Ponowoczesna sztuka życia – albo: o zachowaniu krytycznej postawy wobec świata

Powyżej starałem się pokazać, iż za pośrednictwem genealogicznej krytyki związków między wiedzą i władzą mogła ukształtować się pewna „sztuka życia” polegająca na tym, aby nie być rządzonym. To mogłoby sugerować, iż Foucaultowi chodziło o stworzenie anarchii, czyli o destrukcję prawnopolitycznych podstaw porządku społecznego. Sprawa jest jednak nieco

³⁴ Teza ta pasowałaby do tezy Habermasa, iż filozofia Nietzschego stanowi coś w rodzaju „tarczy obrotowej” dla ponowoczesności. To właśnie Nietzsche postulował, aby jestestwo ludzkie po „śmierci Boga” stało się jestestwem estetycznym, a sam człowiek – „artystą życia” (*Lebenskünstler*). Będąc bowiem wyzwolonym od Dekalogu, człowiek powołany jest do tego, aby nadać swojemu charakterowi „styl”. Celem życia człowieka ponowoczesnego powinno być z tego punktu widzenia osiągnięcie „zadowolenia” z siebie – a nie *zbowienia*. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas 2007, s. 102–126; F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006, s. 152.

bardziej złożona, gdyż Foucault nigdy nie uległ iluzji, jakoby życie ludzkie mogło się toczyć poza mechanizmami władzy. Pragnął jedynie zwrócić uwagę na możliwość zmian samej formy sprawowania władzy – formy, która w dobie nowoczesności ukształtowała człowieka poddanego. Szukał alternatywy w stosunku do nowoczesnych mechanizmów „dyscypliny” oraz „normalizacji” form władzy umożliwiającej człowiekowi w sposób świadomy konstytuować swoje własne „ja” – czyli swoją własną *podmiotowość*. Aby to było możliwe, Foucault musiał najpierw zwrócić uwagę na główny *przedmiot* nowoczesnej władzy: w jaki sposób człowiek został uprzedmiotowiony przez nowoczesne mechanizmy władzy, że nie był w stanie wykształcić swojej podmiotowości?

Otóż, jak już wspominałem powyżej, modelem nowoczesnej władzy był katolicki sakrament pokuty. W swojej późniejszej twórczości Foucault sprecyzował, czego akt pokuty głównie dotyczył: spraw intymnych – seksualności. Można zaryzykować takie oto stwierdzenie: aby wytworzyć człowieka poddanego, nowoczesne mechanizmy władzy *przetłumaczyły* duszpasterstwo chrześcijańskie na język świecki i skoncentrowały się na wytworzeniu określonej „prawdy” o ludzkiej seksualności. Innymi słowy: zamiast postrzegać seksualność ludzką jako sprawę „doznania i rozkoszy”, uczyniono z niej „stawkę prawdy”³⁵.

Można by oczywiście ukierunkowanie ku seksualności interpretować jako kolejny rozdział tradycji myślowej zapoczątkowanej głównie przez Sigmunda Freuda oraz rozwiniętej przez Wilhelma Reicha i cytowanego już Marcusego. Byłaby to jednak interpretacja błędna. Zamiast bowiem chwalić osiągnięcia psychoanalizy, Foucault ostro je *krytykował* jako kolejny etap połączenia wiedzy z władzą. Albowiem we Freudowskiej manierze nieustannego „mówienia” o seksie rozpoznał on świecką wersję chrześcijańskiego duszpasterstwa, które również w trosce o zbawienie ciągle kierowało swoją uwagę na seksualność³⁶. Foucault był przekonany, iż chrześcijańskiemu duszpasterstwu udało się przywiązać człowieka do imperatywu „powiedzenia wszystkiego o własnej płci”³⁷. Czy „rewolucja kulturowa” cokolwiek w tym zakresie zmieniła? Zdaniem Foucaulta nie. Choć wiele dawnych represji

³⁵ Tamże, s. 55.

³⁶ R. Ruffig, *Foucault*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlags-KG 2008, s. 87.

³⁷ M. Foucault, *Historia seksualności I. Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 27.

zostało co prawda obalonych, „seks” (choć w odmienionej wersji) nadal stanowił centralny „logos” kultury zachodniej. W odróżnieniu od freudomarksistów próbował on wykazać, iż rzekome „wyzwolenie seksualne” jest tak naprawdę pozornym i niepełnym wyzwoleniem jednostki indywidualnej spod władzy społecznych norm³⁸.

Proponuję tezę Foucaulta ująć następująco: w dobie nowoczesności to nie seksualność ludzka była *represjonowana*, lecz to człowiek był poprzez „seksualność” *regulowany*. Prawdziwe wyzwolenie musiałyby zatem polegać na wyzwoleniu się w całości od „seksualności” – nie jako rzeczywistości fizycznej, lecz jako naukowej i duszpasterskiej rzeczywistości narzuconej człowiekowi poprzez określony spłot władzy oraz wiedzy. Przejście do ponowoczesności musiałyby z tego punktu widzenia prowadzić poprzez *destrukcję* starej „seksualności” do *konstrukcji* nowej „sztuki życia”, w której erotyka ludzka przestałaby stanowić problem religii lub nauki, lecz stałaby się ważną częścią indywidualnego uporządkowania jestestwa. Motto ponowoczesności można by zatem ująć następująco: wyzwolić człowieka od społecznie narzuconej *seksualności*, aby obdarzyć go możliwością indywidualnego konstytuowania własnego życia *erotycznego*, na podstawie którego jego żywot mógłby się stać dziełem sztuki. Innymi słowy: krytyka społeczeństwa nowoczesnego musiała przede wszystkim dotyczyć spraw seksualnych, aby na jej podstawie ukształtować i ukonstytuować nowe formy jestestwa. W dalszej części spróbuję ten epokowy ruch cywilizacyjny określić nieco bliżej.

Foucault jasno podkreślał, że „chrześcijańskie duszpasterstwo” uczyniło z seksualności przedmiot pełnego wyznania oraz przedstawiło ją jako „niepokojącą zagadkę”³⁹. Dokładnie ten pogląd na ludzką seksualność został w dobie nowoczesności przeniesiony na wymiar świecki: „Własnością nowoczesnych społeczeństw” jest to, iż same „skazały się” na ciągłe mówienie o intymności ludzkiej⁴⁰. Opierając się zatem na modelu chrześcijańskiego duszpasterstwa, nowoczesność zachowała rytuał obligatoryjnego oraz wyczerpującego wyznania⁴¹ – tyle, że to wyznanie nie dotyczyło już „grzechów”, lecz tzw. perwersji. I podobnie jak wyznanie

³⁸ Tamże, s. 16–17.

³⁹ Tamże, s. 38.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 67.

grzechów sprawiało, że wierny czuł się „oswobodzony”⁴², tak nowoczesna maniera nieustającego mówienia o „seksie” utwierdziła nowoczesnego człowieka w błędnym przekonaniu, że chodzi o jego „wyzwolenie”⁴³. Jaka byłaby alternatywna droga?

Dostrzegając w chrześcijaństwie źródło powstania i reprodukcji nowoczesnych mechanizmów kontroli życia erotycznego, Foucault usiłował w duchu Nietzscheańskiego odnaleźć „nowe” motywy myślenia o egzystencji ludzkiej w przedchrześcijańskiej Grecji i Rzymie. Również w tych kulturach pogańskich życie erotyczne człowieka miało duże znaczenie – lecz z innych powodów aniżeli w kulturze chrześcijańskiej. Problematyzacja tej dziedziny życia wynikała z tego, iż życie erotyczne wiązało się z dużą ilością praktyk życiowych, które Foucault nazwał „sztuką życia”⁴⁴. Na czym ona polegała i w jaki sposób wiązała się z postawą krytyczną wobec mechanizmów władzy?

Otóż starożytni Grecy i Rzymianie nie byli bynajmniej obojętni wobec kwestii ludzkiej zmysłowości – mało tego: na pierwszy rzut oka obie kultury propagowały bardzo podobne cnoty, jak na przykład wierność małżeńską lub wstrzemięźliwość. Ale Foucault ostrzegał, aby na tej podstawie doszukiwać się w moralności chrześcijańskiej oraz moralności pogańskiej jakiejś „ciągłości”, gdyż

w myśli antycznej wymogi wstrzemięźliwości nie przekształciły się w jedną moralność, spójną, autorytarną i jednakowo obowiązującą wszystkich; stanowiły raczej naddatek, coś w rodzaju „luksusu” wobec powszechnie obowiązującej moralności⁴⁵.

Dodatkowo Foucault zwrócił uwagę na pluralizm stanowisk w starożytnej Grecji. Już sama wielość szkół filozoficznych oraz ruchów religijnych powodowała, iż żadna maksyma moralna nie mogła stanowić uniwersalnie obowiązującej normy życia społecznego⁴⁶. Krótko mówiąc: podstawa organizacji erotyki ludzkiej w starożytnych kulturach Grecji i Rzymu nie

⁴² Tamże, s. 59.

⁴³ Tamże, s. 139.

⁴⁴ M. Foucault, *Historia seksualności. II. Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 150.

⁴⁵ Tamże, s. 160.

⁴⁶ Tamże, s. 161.

wynikała z przyjęcia jednolitego kodeksu moralnego lub z praktyki wyznania swoich win. Więc z czego?

Warto tutaj za Nietzschem zwrócić uwagę na jedną podstawową cechę starożytnej kultury greckiej: w odróżnieniu od chrześcijańskiej wiary w „etyczny porządek świata”, Grecy *świadomie* uciekali w świat fantazji oraz iluzji, aby nadać chaotycznemu biegowi życia wyższy sens. Bogowie greccy nie zbawiali człowieka, tylko stanowili godne wzory do naśladowania. Uczyli ludzi, jak w sposób godny i zarazem piękny znosić „grozy i okropności bytu”. Mieli oni, innymi słowy, krytyczny stosunek do świata w całości – nie dostrzegali w nim apriorycznie uporządkowanego bytu stworzonego przez miłosiernego Boga⁴⁷. Krótko mówiąc: starożytni Grecy mieli krytyczny stosunek do świata i to właśnie na podstawie owego stosunku w sposób świadomy usiłowali (jakby wbrew „zgrozie i okropności bytu”) nadać swojej egzystencji jakąś ładną formę⁴⁸. Grek przeto świadomie walczył ze światem. I ten właśnie motyw walki dotyczył nie tylko samego stosunku poszczególnego człowieka do świata, ile samego wnętrza jednostki ludzkiej. To w niej odbywała się, w świadomości społecznej starożytnych Greków, nieustająca walka między różnymi siłami. Moralność ludzka nie polegała na tym, aby wypłenić „grzeszne” lub „nienormalne” skłonności, lecz aby nadać im ładną „formę”. Celem wszystkich *etycznych* wysiłków była *estetyka* egzystencji:

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 hierarchii⁴⁹.

Podobnie jak w chrześcijańskiej moralności, również starogreckie treści moralne dążyły do regulacji ludzkiej aktywności seksualnej. Ale w odróżnieniu do chrześcijaństwa starogrecka moralność nie wyznaczała „uniwersalnej legislacji”, lecz stanowiła „raczej umiejętność” i pracę „jaką

⁴⁷ Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.

⁴⁸ Nie ma tutaj niestety miejsca, aby ową tezę rozwinąć na podstawie nietzscheańskiego rozróżnieniu między Apollonem i Dionizosem.

⁴⁹ Tamże, s. 229.

jednostka powinna wykonać na sobie samej”. W walce ze swoimi słabościami Grek usiłował przykładowo drogą ascezy odnieść zwycięstwo – tak „aby ustanowić panowanie siebie nad sobą samym w zgodzie z modelem władzy domowej czy politycznej”⁵⁰. Innymi słowy: człowiek mógł dopiero wtedy ukonstytuować się jako „podmiot moralny”, gdy był świadom konieczności nieustającej walki. Zwycięstwo w tej walce nie było zatem żadnym „oczyszczeniem” z grzechów, lecz znakiem siły i sprawności. Cała starogrecka etyka celowała w obraz człowieka, który stał się swoim własnym panem.

Reasumując powyższe rozważania na temat różnicy między chrześcijańską a starogrecką moralnością, można by za Foucaultem powiedzieć, iż „moralna refleksja starożytności związana z przyjemnościami nie zmierza ani w stronę kodyfikacji aktów, ani w stronę hermeneutyki podmiotu, ale ku stylizacji zachowania i ku estetyce egzystencji”⁵¹. Tym samym starogrecka moralność w sposób aprioryczny uniemożliwiała społeczeństwu dyscyplinowanie lub regulowanie swoich członków na poziomie życia intymnego. W konsekwencji między życiem poszczególnej jednostki indywidualnej a społecznymi wymogami panował pewien *krytyczny* dystans: jednostka nie była totalnie uspołeczniona, lecz również zachowywała swoją odrębność. Tym samym była ona zdolna do krytycznego spojrzenia na całokształt stosunków społecznych oraz porządków instytucjonalnych. Nie była, jak człowiek nowoczesny, w całości i od podstaw (od sfery intymnej) poddana społecznym normom, lecz w sposób indywidualny i świadomy musiała organizować swoje życie⁵². Ale co to właściwie dla samego życia społecznego oznacza, gdy staje ono pod sztandarem indywidualnego poszukiwania właściwej dla jednostki „sztuki życia”?

Foucault zauważył, iż w pierwszych dwóch wiekach naszej ery – czyli w okresie, w którym idea Boga chrześcijańskiego *jeszcze* nie stała się centrum kultury zachodniej – doszło do podwyższenia „surowości” w zakresie

⁵⁰ Tamże, s. 231.

⁵¹ M. Foucault, *Historia seksualności. II. Użytek z przyjemności*, dz. cyt., s. 232.

⁵² Trzeba *jeszcze* koniecznie zwrócić uwagę na jedną ważną cechę starożytnej moralności greckiej: była ona skierowana do „niewielkiej” części ówczesnego społeczeństwa – mianowicie do *wolnych* mężczyzn. Mamy w tym wypadku do czynienia z kulturą *stricte* „męską”, która nie uwzględniała pragnień i potrzeb kobiet. Por. tamże, s. 194, 195, 379.

indywidualnej praktyki życiowej⁵³. Foucault jednak nie dostrzegął w tym procesie rozszerzenia zakazów poszczególnych aktów seksualnych: starożytna cywilizacja grecko-rzymska to „świat”, w którym

żonaty mężczyzna może również mieć kochankę, wykorzystywać służbę, dziewczęta i chłopców, odwiedzać prostytutki. Wreszcie w tym świecie stosunki między mężczyznami wydają się oczywiste, wyjąwszy jednak pewne różnice wieku i statusu⁵⁴.

Foucault zwrócił szczególną uwagę na to, iż w tekstach filozoficznych tego okresu szczególnie znamienne jest to, iż „z naciskiem podkreśla się znaczenie uwagi, jaką należy poświęcić samemu sobie”⁵⁵. Tę „troskę” o wykształcenie się w człowieku poczucia podmiotowości można by oczywiście uznać za pewien rodzaj „indywidualizacji” – jako próbę „doprowadzenia” swojej własnej egzystencji „do porządku”⁵⁶. Foucault preferował jednak, by o owej „trosce” mówić jako o „kulturze Siebie”⁵⁷. Najważniejszą bowiem cechą owej „troski” było to, że dzięki niej powstała „prawdziwa praktyka społeczna”⁵⁸: troska o siebie łączyła ludzi w więzi wzajemnej pomocy i współpracy – skutkiem tego było powstanie specyficznej kultury życia społecznego.

Owo zaprzątnięcie siebie sobą miało wsparcie społeczne nie tylko w szkołach, nauczaniu i zawodowcach od kierowania duszą; znajdowało również uzasadnienie w przeróżnych związkach pokrewieństwa, przyjaźni i wdzięczności⁵⁹.

Innymi słowy: w celach indywidualnej samorealizacji nie chodziło o oddzielenie się od społeczeństwa, lecz wprost przeciwnie, o wzmocnienie relacji międzyludzkich – o kształtowanie dobra wspólnego. Troska o siebie nie

⁵³ M. Foucault, *Historia seksualności. III. Troska o sobie*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 415.

⁵⁴ Tamże, s. 412.

⁵⁵ Tamże, s. 416–417.

⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 73.

⁵⁷ M. Foucault, *Historia seksualności. III. Troska o sobie*, dz. cyt., s. 419.

⁵⁸ Tamże, s. 428.

⁵⁹ Tamże, s. 429.

korelowała z osłabieniem, lecz ze „wzmocnieniem relacji społecznych”⁶⁰. Jak to możliwe? W jaki sposób troska o własną egzystencję mogłaby umożliwić rozwój ludzkich kompetencji w zakresie tworzenia stabilnych i trwałych relacji społecznych? W jaki sposób indywidualna „sztuka życia” mogła stać się *dobrem wspólnym*?

Myślę, że można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, iż na podstawie filozoficznych tekstów z przedchrześcijańskiego okresu dziejów Zachodu Foucault usiłował zrealizować postulat Nietzschego z *Jutrzenki*, aby po destrukcji chrześcijańskich wartości odnaleźć lub stworzyć nową podstawę dla moralnego uporządkowania ludzkiej egzystencji. Znane i często cytowane jest zdanie z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, iż nieistnienie Boga oznaczałoby pełną wolność w czynieniu czegokolwiek – czyli całkowity brak zasad i granic moralnych. Podobnie *antychrześcijanin* Nietzsche zaznaczał, iż moralność chrześcijańska tylko wtedy „zawiera prawdę, jeżeli Bóg jest prawdą”⁶¹. „Śmierć Boga” musiałaby zatem równać się, przynajmniej z tego punktu widzenia, demoralizacji. Jediną możliwością wyjścia z owej sytuacji byłoby odnalezienie takich zasad etyki, które nie wymagałyby – mówiąc językiem Gianniego Vattimo – „ufundowania” w idei Boga lub innej prawdzie metafizycznej⁶².

Właśnie dlatego zarówno Nietzsche, jak i Foucault fascynowali się greckim modelem etyki. Był on bowiem niezależny od kwestii religijnych, instytucjonalnych oraz prawnych⁶³. Wyjątkowość starogreckiej kultury polegała na tym, iż Grecy byli w stanie formułować zasady moralne, które nie rościły sobie pretensji do powszechnego zobowiązania. W kondycji kulturowej starożytnych Greków Foucault dostrzegał analogię do zachodniej kondycji kulturowej XX wieku: po odejściu od chrześcijańskich zasad uspołeczniania Zachód musi odnaleźć inny punkt odniesienia – nie w postaci innego „Boga”, lecz w postaci jakiejś orientacji kulturowej⁶⁴. Na czym więc

⁶⁰ Tamże, s. 430.

⁶¹ Tamże.

⁶² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas 2006, s. 2–3.

⁶³ M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, s. 94. Są to pisma zebrane z *Dits et Écrits*, które nie zostały jeszcze przetłumaczone na język polski. Również tutaj moja nieznamość języka francuskiego zmusiła mnie do skorzystania z przekładu niemieckiego.

⁶⁴ Tamże, s. 194.

polegała grecka orientacja kulturowa w zakresie moralności? Otóż moralność greckich mężczyzn („wolnych”) polegała na pragnieniu, aby uczynić swoje życie dziełem sztuki. Współcześnie taka orientacja kulturowa jest nieco trudna do pojęcia, gdyż w naszej współczesnej kulturze sztuka kojarzy się raczej z wyodrębnioną sferą „ekspertów” – *artystów*. „Ale czy nie mogłoby życie każdej jednostki indywidualnej stać się dziełem sztuki?”⁶⁵

Odpowiedź na to pytanie musiałaby brzmieć następująco: życie ludzkie mogłoby stać się „dziełem sztuki” – jednak tylko pod warunkiem zachowania takiej postawy krytycznej, o której pisałem w poprzedniej części, czyli „sztuki nie bycia rządzonym”. „Kultura Siebie” może stać się dobrem wspólnym – jednak tylko pod warunkiem złamania tych form wiedzy i władzy, które w sposób niewidzialny penetrują ludzką egzystencję i czynią ją uległą oraz poddaną. „Sztuka życia” musi być zatem nieustanną walką ze społeczeństwem rządzonym zasadami dyscypliny i normalizacji.

W tym miejscu muszę po raz ostatni odnieść się do punktu wyjścia niniejszej analizy, czyli do „Wielkiej Odmowy” mniejszości społecznych, która zapoczątkowała rewolucję kulturową Zachodu. Otóż zdaniem Foucaulta nie powinno się przemian kulturowych z drugiej połowy XX wieku pojmować jedynie w kategoriach walki z represjami, lecz jako możliwość dla tworzenia nowych „form kulturowych”⁶⁶. Nie chodziło tu bowiem jedynie o to, aby rozszerzyć możliwości dla indywidualnej samorealizacji. W opozycji do paradygmatu Nowej Lewicy Foucault podkreślał, że walka z represjami przestała być *główną* osią zmian społecznych w ostatnich dwóch dziesięcioleciach XX wieku. Po rewolucji kulturowej (dzięki której niewątpliwie wiele represji społecznych zostało zredukowanych) granica innowacji kulturowej przesunęła się ku twórczej działalności mniejszości społecznych – głównie seksualnych⁶⁷. Pojawiają się tu dwa pytania: dlaczego akurat mniejszości seksualne? Oraz: na czym miałyby polegać dokładnie owa twórcza działalność?

Powyżej zwróciłem już uwagę na to, iż według Foucaulta to właśnie seksualność była tym uprzywilejowanym kanałem, poprzez który władza w okresie przednowoczesnym i w epoce nowoczesności czyniła z człowieka istotę poddaną. To na podstawie zdyscyplinowanej oraz znormalizowanej

⁶⁵ Tamże, s. 201.

⁶⁶ Tamże, s. 116.

⁶⁷ Tamże, s. 120.

seksualności ukształtowany został cały porządek instytucjonalny, który w określony sposób porządkował wszelkie relacje społeczne: od znajomości, poprzez przyjaźń, aż po miłość. W kulturze zachodniej wszystkie te relacje były zawsze od siebie oddzielone, tzn. każdy stosunek międzyludzki posiadał swój kontekst instytucjonalny. Jako model alternatywny Foucault przywołał stosunek przyjaźni za czasów hellenizmu. Czytając przykładowo listy dwóch przyjaciół z tego okresu, nie można być dzisiaj pewnym co do jakości owych relacji: czy owi przyjaciele współżyli ze sobą? Czy tworzyli wspólnotę interesu? A może jedno i drugie⁶⁸? Jedno jednak było dla Foucaulta pewne: instytucjonalne ramy nowoczesności niszczyły potencjalną różnorodność w kształtowaniu ludzkiej egzystencji i tym samym redukowały bogactwo możliwych relacji międzyludzkich. Z tego powodu na przykład kultura mniejszości seksualnych mogła być uznana za kulturę awangardową⁶⁹: jest to bowiem kultura, która zdaniem Foucaulta była w stanie zredefiniować podstawowe relacje międzyludzkie – kultura, która dzięki samemu swojemu istnieniu tworzy nowe formy życia, wartości oraz wymiany między ludźmi⁷⁰. W tym kontekście Foucault chwalił poczucie namiętności ponad uczucie miłości: o ile bowiem miłość może być uczuciem nieodwzajemnionym i stanowić przez to stan izolacji, o tyle namiętność zawsze pobudza do intensywnej komunikacji. Ten stan namiętności nie musi być krótkotrwały: sam Foucault żył w owym – jak to określał – „stanie namiętności” ponad dwadzieścia lat⁷¹. Owa namiętność nie była, mówiąc językiem Freuda, jedynie „sublimacją” popędu erotycznego, tylko wolnym wyborem ludzi zdolnych do samoopanowania oraz stanem intensywnej komunikacji i wzajemnego wsparcia w indywidualnym dążeniu do nadania swojemu życiu ładnej formy. I co najważniejsze: będąc wolnym od wszelkich mechanizmów normalizacji, taka kultura mniejszości zachowuje swoją postawę krytyczną wobec akceptowanych w społeczeństwie konfiguracji władzy i wiedzy.

⁶⁸ Tamże, s. 118.

⁶⁹ Zdaję sobie sprawę, iż mówiąc o stanowisku Foucaulta, nieco ryzykowne jest mówić o kulturze „awangardowej”, gdyż nie uznawał on logiki postępu. Niemniej jednak z całokształtu jego wypowiedzi na temat zmian kulturowych z drugiej połowy XX w. wynika, że pochwalał on ten rozwój kulturowy, który tutaj opisuje. Choć nie mówił wprost o *postępie*, to jednak podkreślał „innowacyjność” tych zmian kulturowych.

⁷⁰ Tamże, s. 119.

⁷¹ Tamże, s. 108.

Koncepcja „namiętności” jako *intensyfikatora* komunikacji międzyludzkiej odsyła nas wprost do kwestii samej „twórczości”. Otóż pomimo słynnego przewrotu kopernikańskiego Kanta oraz przewrotu językowego na początku XX wieku, szczególnie nauki humanistyczne przez długi czas ignorowały fakt, iż człowiek nigdy nie poznaje „świata” *samego w sobie* i że tym samym „nie istnieje przeddyskursywna opatrność, która przysposabiałyby go na naszą korzyść”⁷². Dotychczas kultura zachodnia obawiała się amorficznego charakteru komunikacji ludzkiej, czyli całej różnorodności i mnogości sposobów ekspresji. Foucault ową obawę nazwał „logofobią”⁷³. Z tego powodu postawił tezę, że

w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawiadnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności⁷⁴.

Warto na poziomie etymologicznym zauważyć, że już samo pojęcie *dyskursu* (po francusku „mowa”) wywodzi się z łacińskiego *discurrere* i oznacza tyle co „rozchodzić się” oraz „bieganie tam i z powrotem”⁷⁵. Pojęcie „dyskursu” odnosi się zatem do niepokoju i chaotyczności „mowy” ludzkiej. Ten lęk przed amorficznością ludzkich form komunikacji zmuszał kulturę zachodnią do ograniczenia różnorodności sposobów kształtowania egzystencji. Kultura mniejszości ten lęk przelamuje: w miejsce dawnych form komunikacji wchodzi nowe zasady i możliwości kształtowania ludzkiego jestestwa. Z tej nowej kondycji kulturowej płynie również ważna implikacja natury epistemologicznej: człowiek nastawiony na walkę ze starymi formami jestestwa oraz na twórczość w zakresie ukonstytuowania nowych możliwości dla samorealizacji nie będzie podchodził do świata jako do apriorycznie uporządkowanej jedności. Człowiek ponowoczesny przestanie przedstawiać sobie „świat” (społeczny lub przyrody) „jako zwróconą ku nam czytelną twarz, którą mielibyśmy tylko odszyfrować”⁷⁶. Dawni poszukiwacze „prawdy”

⁷² M. Foucault, *Porządek dyskursu*, dz. cyt., s. 38.

⁷³ Tamże, s. 36.

⁷⁴ Tamże, s. 7.

⁷⁵ R. Ruffig, *Foucault*, dz. cyt., s. 27.

⁷⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, dz. cyt., s. 38.

staną się twórcami nowych zasad życia ludzkiego – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Ta obserwacja koreluje również z psychologicznymi i socjologicznymi obserwacjami Rainera Funka: ponowoczesny typ osobowości cechuje się przede wszystkim tym, iż *stwarza rzeczywistość*⁷⁷. Troska o własne „ja” przekłada się na aktywny udział w tworzeniu nowego świata. Tym samym świat przestaje być przedmiotem obserwacji lub analizy, a staje się terenem samorealizacji, czyli konstytutywną częścią w procesie tworzenia własnego porządku bycia.

Warto na koniec jeszcze dodać, iż myśl egzystencjalna Foucaulta całkowicie abstrahuje od pojęcia „autentyczności”. Nie wierzył on bowiem w możliwość, aby człowiek posiadał bezpośredni, czyli poza-pojęciowy dostęp do „bycia”. Odrzucał więc możliwość „życia autentycznego” jako „życia w prawdzie”. Maurice Pinguet, przyjaciel Foucaulta, określił jego postawę następująco: „Nikt nie wierzył mniej w cokolwiek niż on”⁷⁸. Ten fundamentalny dla jego twórczości „brak wiary” skłonił Foucaulta do przyjęcia takiej oto postawy metodologicznej: nie interesowała go „rzeczywista prawdziwość wypowiedzi”, lecz przede wszystkim „warunki decydujące o tym, czy są uznawane za prawdziwe”⁷⁹. Albowiem, w rozumieniu Foucaulta, podstawą dla *sztuki życia* nie jest szukanie „prawdy”, lecz *krytyka* wszystkich związków między władzą i wiedzą. Dopiero na podstawie takiej postawy krytycznej, kultura może stać się „kulturą Siebie”, czyli przestrzenią symboliczną, w której jednostka w sposób twórczy rozwija różnego rodzaju formy komunikacji, które wzbogacają jej egzystencję.

Wnioski i próba krytyki

Punktem wyjścia niniejszych rozważań była „rewolucja kulturowa” Zachodu. Za jej pośrednictwem zmienione zostały podstawowe parametry pojmowania życia ludzkiego oraz normatywne ramy ludzkiego jestestwa. Porządek instytucjonalny mógł zostać zmieniony tylko dzięki rezurekcji tzw.

⁷⁷ Por. R. Funk, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.

⁷⁸ B.H.F. Taureck, *Michel Foucault*, Reinbek bei Hamburg: Rowolht 1997, s. 17.

⁷⁹ D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa: Oficyna Naukowa 2008, s. 104.

wiedzy dyskwalifikowanej przez nowoczesne i przednowoczesne mechanizmy władzy. Na podstawie tej wiedzy, która jest wiedzą wykluczonych, można było sformułować zasady krytyki opartej na genealogicznej analizie związków między zaakceptowanymi przez społeczeństwo formami wiedzy oraz mechanizmami władzy. Z historycznego punktu widzenia najdoskonalszy sposób powiązania wiedzy z władzą stanowił, według Foucaulta, model chrześcijańskiego duszpasterstwa. W dobie nowoczesności ten model sprawowania władzy został rozciągnięty na świeckie dziedziny życia społecznego. Efektem tego było wykształcenie dyscyplinarnego i normalizującego typu władzy w dobie nowoczesności – władzy, która zmuszała człowieka do pełnej internalizacji jej mechanizmów i czyniła z niego istotę poddaną. Owey nowoczesnej „sztuce rządzenia” krytyka genealogiczna przeciwstawiła swoją „sztukę nie bycia rządzonym”. Jej celem jest umożliwienie człowiekowi w sposób nieskrępowany kreowanie swojego własnego jestestwa. W duchu Nietzschego Foucault proponuje zmianę chrześcijańskiego modelu duszpasterstwa na model starogrecki, w którym człowiek usiłuje ze swojego życia uczynić dzieło sztuki. Albowiem w tym właśnie modelu egzystencji zbiega się postawa krytyczna z pragnieniem twórczego porządkowania ludzkiego życia. Starogreckie zasady i treści etyki nie zależą, jak w przypadku etyki chrześcijańskiej, od kwestii ontologicznych, lecz stanowią względnie niezależny obszar technik, dzięki którym człowiek uzyskuje panowanie nad własnym ciałem – dzięki czemu uczy się panować nad własnym bytem.

Kluczową rolę w przejściu od chrześcijańskiego modelu duszpasterstwa do starogreckiego modelu sztuki życia odgrywała kwestia seksualności. Niewątpliwie współczesne nastawienie na uczynienie ze swojego życia dzieła sztuki jest w dużym stopniu związane z emancypacją mniejszości seksualnych. Albowiem zachodnia rewolucja kulturowa z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku umożliwiła mniejszościom seksualnym w niespotykanym dotychczas stopniu realizować swój styl życia. W konsekwencji cała kultura zachodnia otworzyła się na „inne” (tzn. *niechrześcijańskie*) modele i możliwości organizacji ludzkiego jestestwa.

Aż do okresu rewolucji kulturowej Zachodu mniejszości seksualne pozostawały „poza” społeczeństwem oraz w krytycznym stosunku do jego norm. Ten dystans umożliwił im wykształcenie alternatywnych form kształtowania ludzkich relacji opartych na namiętności. Według Foucaulta namiętność intensyfikuje komunikację międzyludzką, dzięki której więzi społeczne mogą stać się bliższe, a stosunek do świata bardziej twórczy.

Świat już nie uchodzi jedynie za przedmiot poznania, lecz za teren dla samorealizacji. Człowiek ponowoczesny nie tyle poznaje, ile raczej tworzy „prawdy”, dzięki którym może mieć wrażenie, iż jego egzystencja staje się jego własnym tworem – jego własnym „dziełem sztuki”.

Na koniec chciałbym zaryzykować krótkie *krytyczne* spojrzenie na powyżej przedstawiony związek postawy krytycznej z koncepcją sztuki życia w twórczości Foucaulta. Otóż niewątpliwie cennym aspektem w dziele Foucaulta jest to, iż bynajmniej nie twierdził on, że osłabienie sprawczej roli idei metafizycznych oraz moralności chrześcijańskiej w dobie XIX i XX wieku powinno prowadzić do stanu nihilizmu i relatywizmu lub ograniczać pracę naukową do subiektywizmu lub historyzmu. Trzeba przeto koniecznie odróżnić dzieło Foucaulta od – mówiąc językiem Wolfganga Welscha – „felietonowego postmodernizmu”, który wydaje się integrować wszystko to, co wymyka się standardom racjonalności i przedstawia tym samym rzeczywistość społeczną w zniekształconej postaci⁸⁰. I choć Foucault żywił ogromną niechęć do wszelkiego rodzaju idei metafizycznych, to nie określiłbym go jako relatywistę, tylko za Paulem Veyne jako „myśliciela sceptycznego”⁸¹. Foucault w żadnym miejscu swojego bogatego dorobku filozoficznego nie stwierdził, że „prawda” *jako taka* nie istnieje. Zwracał on jednak w duchu Nietzscheańskim uwagę na to, iż wszelkim odkryciom „prawd” zawsze towarzyszy „wola prawdy”, nazwana przez niego również „wołą wiedzy”⁸². Z punktu widzenia historii filozofii warto zaznaczyć, iż *niezależnie* od samej „prawdziwości” sądów religijnych, naukowych, moralnych lub prawnych, „wola prawdy” zawsze tak lub inaczej opierała się „na podstawie instytucjonalnej”⁸³. W tym sensie „wola prawdy” miała zawsze „tendencję do wywierania na inne dyskursy swego rodzaju nacisku i jakby egzekwowania władzy przymusu”⁸⁴. Tym samym istnieje ścisły związek między „wołą prawdy” a „wołą władzy”. Jak zwraca uwagę Veyne: można by napisać historię różnych koncepcji „prawd”⁸⁵ albo opisać historię

⁸⁰ Por. tamże, s. 3.

⁸¹ P. Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart: Reclam 2009, s. 7.

⁸² M. Foucault, *Porządek dyskursu*, dz. cyt., s. 12.

⁸³ Tamże, s. 13.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ P. Veyne, *Foucault*, dz. cyt., s. 41.

jako „cmentarz prawd”⁸⁶. Należałoby jeszcze dodać, że można by napisać historię „*nieprawdziwych* prawd”, w imię których legitymizowano władzę do normowania i krzywdzenia. Z tego punktu widzenia sceptyczna postawa Foucaulta wobec wszelkich koncepcji „prawdy” wydaje się przynajmniej częściowo uzasadniona.

Większy problem stanowi jednak kwestia „sztuk(i) życia”. Cytowany już na początku niniejszego artykułu Arystoteles pisał, iż

ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność [...] zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych⁸⁷.

Foucault wskazuje, iż w dobie dechrystianizacji kultury zachodniej ważnym czynnikiem dla kształtowania dobra wspólnego będzie zdolność jednostek indywidualnych do kierowania swoimi potrzebami, pragnieniami i popędami. Niemniej nie precyzuje, w którym miejscu sztuka życia może się przerodzić w przemoc przeciwko wspólnym dobrom kulturowym. Czy „artyści życia” będą w stanie uszanować dobra kulturowe i przekonania tych jednostek lub grup społecznych, dla których życie nie jest „sztuką”, tylko przykładowo drogą do „zbawienia” lub „życiem w prawdzie”? Są to pytania niezwykle istotne, gdyż niezależnie od własnych poglądów i pomimo „śmierci Boga” trzeba mieć koniecznie na uwadze fakt, że świat zachodni *nadal* pozostaje światem w dużym stopniu ukształtowanym przez wartości chrześcijańskie – choćby na poziomie świeckim. Stawia się tutaj pytanie: na ile koncepcja sztuki życia będzie kompatybilna z tymi wartościami, które odnoszą się do „spraw ostatecznych”? Mniemanie jakoby kwestia „stylu życia” mogła w całości wyprzeć pytania o „sens życia” nie wydaje się z *socjologicznego* punktu widzenia zbyt prawdopodobne. Albowiem głównym punktem odniesienia dla myśli Foucaulta (jak i dla całej rzeszy postmodernistów i poststrukturalistów) była filozofia życia Nietzschego – filozofia gardząca i ignorująca potrzeby mas społecznych. Niestety Foucaultowi nie było dane skończyć kolejnych tomów dzieła poświęconego historii seksualności, w których miał zamiar zająć się szczegółowo kwestią chrześcijańskiego duszpasterstwa, które w sposób fundamentalny wpłynęło na ukształtowanie określonych parametrów jestestwa ludzkiego w kulturze

⁸⁶ Tamże, s. 49.

⁸⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 77.

zachodniej. Można oczywiście przypuszczać, iż wyniki jego analizy byłyby zgola niekorzystne dla oceny roli chrześcijaństwa w kształtowaniu ludzkiej podmiotowości. Ale czy możemy być tego pewni? Bynajmniej. Foucault nie należał bowiem do tych myślicieli, którzy zamykali swoją twórczość w ciasnych ideologicznych ramach:

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 rozmyślać⁸⁸.

Pozostaje jedynie nadzieja, iż współcześni zwolennicy twórczości Foucaulta pozostaną wierni temu etosowi zachowania wątpliwości oraz otwartości na radykalne zmiany w myśleniu. Oby ich własne „prawdy” stały się również inspirującą częścią w „historii prawdy” – a nie obowiązującymi kryteriami dla sztuki kierowania ludzkim życiem.

THE CRITIQUE OF MODERN SOCIAL RELATIONS
AS THE FOUNDATION OF THE POSTMODERN ART OF LIFE
– THE EXISTENTIAL DIMENSION OF THE WORK OF MICHEL FOUCAULT

Summary

The aim of the present article is to reveal the essential connection of Michel Foucault's critical attitude regarding social relationships with the formation of the postmodern ethos of making out of the human life an artwork. It will be shown that the main object of Foucault's critique are the relations of power and knowledge in the Christian priesthood and their modern transformation in nonreligious institutions. From this point of view, mainly based on the philosophy of Friedrich Nietzsche, the Christian ethics occur to be an accumulation of techniques of disciplinization and normalization. This attitude towards Christianity and modernity leads to the postmodern ethos of making out of life an artwork. This notion is mainly based on the antique Greek and Roman philosophy, where instead of obeying to universal ethical principles the human being struggled to be his own master. Therefore the postmodern existence tries to be beyond all traditional boundaries, which results in the danger of neglecting the historical fact, that Christianity was and still is an important institution of the Western Civilization.

⁸⁸ M. Foucault, *Historia seksualności. II. Użytek z przyjemności*, dz. cyt., s. 148.