

Andrzej Poterała

Estetyzacja etyki : projekt Michela Foucaulta w polemice z dorobkiem Oświecenia = Aesthetization of Ethics : Michel Foucault's Project in Dispute with Achievement of Enlightenment

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 17, 321-330

2011

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.

Andrzej Poterala

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

ESTETYZACJA ETYKI – PROJEKT MICHELA FOUCAULTA W POLEMICE Z DOROBKIEM OŚWIECENIA

Aesthetization of Ethics – Michael Foucault’s Project in Dispute with Achievement of Enlightenment

Słowa kluczowe: estetyzacja etyki, etos, oświecenie, Kant, Foucault.

Key words: aesthetization of ethics, ethos, Enlightenment, Kant, Foucault.

Streszczenie

Artykuł traktuje o etycznym wymiarze filozofii Micheala Foucaulta. Jego projekt, który polega na estetyzacji etyki, próbuję powiązać z całokształtem dokonań francuskiego filozofa. Jest to po części zapis ewolucji myśli, postulatów, a po części chęć wykazania zmiany jakościowej w późnych pismach Foucaulta. Do rozważań nad estetyzacją etyki wybrałem polemikę, jaką sam filozof podjął z Kantem i oświeceniowym projektem. Osia rozważań staje się refleksja nad pytaniem o teraźniejszość. Tłem inspiracje i wpływy filozofii starożytnej Grecji, Oświecenia, dwudziestowiecznego dandyzmu, jak i sugerowanej przeze mnie strategii kulturowej *camp*.

Abstract

The article focuses on the ethical aspect of Michael Foucault’s philosophy. I try to link his project, which consists of aesthetization of ethics, with the ensemble of achievements the French philosopher. Partly it is a record of the evolution of thought and postulates and partly a wish to demonstrate the qualitative change in late Foucault’s works. In considerations on aesthetization of ethics I’ve chosen the dispute which the philosopher started with Kant and the Enlightenment project. The contemplation of the question of the present constitutes the basis of deliberations. The background is made up of inspirations and influences of the philosophy of ancient Greece, the Age of Enlightenment, the twentieth century dandyism as well as implied by me *camp* cultural strategy.

1. Troska o siebie – poszukiwanie źródeł

Gdy prowadzimy rozważania na temat etycznych koncepcji Michela Foucaulta, nie możemy oderwać jego teoretycznej wykładni od doświadczeń życiowych. Dążąc do „estetyzacji egzystencji”, a rozwijał tę koncepcję w ostatnich latach swojego życia, wkracza, podobnie jak Kant czy Nietzsche, na drogę osobistej ascezy: „To nauczanie przykładem jest jedyną formą »przekonywania«, na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury. [...] Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i »przekonując« ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, znikła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej”¹.

Jest to zgodne także z ideałami Starożytności, wokół których Foucault formułował swoją koncepcję. W rozważaniach o „zabiegach wokół siebie” odnosi się głównie do okresu hellenistycznego: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogiki; powinna ona konstytuować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie”².

W filozofii Foucaulta zagadnienia etyczne należy postrzegać zarówno na płaszczyźnie prywatnej, jak i publicznej. Relatywizując pojęcie „nowoczesności”, balansuje pomiędzy „kantowską krytyką poszukującą granic wiedzy”, gdzie stwierdza się: „myślcie, ile chcecie i o czym chcecie, ale bądźcie posłuszni!” a „projektem autonomicznej autokreacji”. Foucault inaczej też niż Kant postrzega pojęcie krytyki. Oparte jest – według niego – na ciągłym, nieprzerwanym procesie „samoprzemiany” w „obliczu braku prawdziwych i wartościowych fundamentów”.

Charles Taylor posądza estetykę egzystencji w wydaniu francuskiego myśliciela o „beztroskę i samowolę”. Stwierdza tym samym, iż Foucault bagatelizuje „horyzonty znaczeń” (historię, moralność, społeczeństwo) czy „dialogiczne możliwości jednostek”: „uważam, iż dzisiejsze warianty »postmodernizmu«, które próbują zdelegitimizować horyzonty znaczenia – co widzimy w przypadku Derri-ry, Foucaulta i ich następców – są faktycznie formami wynaturzonymi”³. Nie

¹ H. Arendt, *Prawda i polityka*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym*, Aletheia, Warszawa 1994, s. 291–292.

² Por. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, (w:) M. Foucault, *Filozofia, historia, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2000.

³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 1996, s. 56.

można jednak zarzucać Foucaultowi, iż próbuje zdezonizować moralność, wyzmaczać ze słownika filozofii pojęcie etyki. Stawia raczej diagnozę: „I jeśli zainteresowałem się Starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji”⁴.

W tekstach z lat 80., co widoczne jest w eseju *Czym jest Oświecenie?*, Foucault powraca do wątku transgresji, „przekraczania zewnętrznych granic wiedzy”, jak również pojęcia doświadczenia, poprzez które „osiągają taki punkt w życiu, który leży tak blisko niemożliwości życia, jak tylko możliwe”⁵. Rorty nazywa to „autokreacją”, „polityką rewolucyjną”, „pragnieniem nowych słowników”. Ta postmodernistyczna strategia nie zrywa jednak z jakimkolwiek „kanonem”, ona proponuje rewidowanie intelektualnego dorobku ludzkości. We wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności* autor zauważa: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatrącenie poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzeżać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”⁶.

Stosunek Foucaulta jest zatem jasny – nie chodzi o „doktrynalną wierność ideałom Oświecenia”, lecz raczej o próbę „odnowienia pewnego rodzaju pytań, filozoficznego ethosu”, który charakteryzuje postawą krytyczną wobec teraźniejszości: „Zostawmy w pietyzmie tych, którzy chcą zachować przy życiu nietknięte dziedzictwo *Aufklärung*. Pietyzm ten jest jedną z najbardziej godnych litości zdrad. To nie resztki *Aufklärung* należy uchronić, to obecność samego pytania o wydarzenie i jego sens (pytanie o historyczność myśli o tym co ogólne) należy podtrzymywać i zachować w duchu jako coś, co powinno być myślane (*être pensé*)”⁷.

Foucault nigdy nie uważał się za poststrukturalistę. Choć pewne przemyślenia charakterystyczne dla tego nurtu pokrywają się ze specyfiką myśli samego filozofa, to nie używa on jej języka. Koncentruje się na projekcie oświeceniowej krytyki, stwierdzając, iż należy w pewnym sensie utrzymać pewien rodzaj pytania, jakie postawiono w tym czasie; odrzucając jednak „szereg założeń dotyczących poszukiwań uniwersalnych wartości czy też Prawdy”. Wszak Kant głosił pogląd, iż to człowiek jako jednostka tworzy swoją indywidualną etyczną postawę, jednak zawsze ostateczną instancją był dla niego uniwersalny Rozum. Foucaulta zajmowała nie tyle oświeceniowa koncepcja rozumu, co samo tworze-

⁴ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV: 1954–1988, Gallimard, Paris 1994, s. 732.

⁵ Ibidem, s. 43.

⁶ M. Foucault, *Historia seksualności*, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 148.

⁷ M. Foucault, *Aufklärung i rewolucja*, Wyd. Spacja, Warszawa 1966, s. 71.

nie nas samych, autokreacja „jako przejaw dojrzałej postawy wobec teraźniejszości”. Nie chodzi więc o podporządkowanie się, lecz o nieustanne tworzenie siebie w obliczu pewnej wiedzy krytycznej”.

Kwestionując uniwersalistyczne przesłanki Oświecenia, chce raczej zachować pewien filozoficzny ethos, dokonać reaktywacji określonej postawy moralnej, co nie uprawnia do traktowania go jako relatywisty i nihilisty. Projekt Oświecenia w wydaniu Foucaulta ma przetrwać w ograniczonej formie, służyć jako wezwanie do poszukującego myślenia. Samo Oświecenie traktuje bardziej jako swoisty charakter myśli, a nie okres w dziejach ludzkości. Reaktywuje pytania o własną genealogię i historyczne warunki pojawienia się (warunki możliwości wiedzy) współczesnych form wiedzy i władzy. Foucault w swych późniejszych tekstach i wypowiedziach dochodzi do wniosku, że jego analizy (podobnie zresztą jak analizy Habermasa) mogą jedynie rozwijać się z krytycznej perspektywy wywodzącej się z oświeceniowych wartości i założeń, którymi rządzą hasła wolności, autonomii i dojrzałości myślenia. Chodzi raczej o to, jak pojmuje i interpretuje Oświecenie, gdyż:

1) przeciwstawia się przejętym od Kanta podziałom prywatne – publiczne, racjonalne – irracjonalne;

2) zawsze gotowy jest na zakwestionowanie własnych dotychczasowych założeń;

3) analizy metafizyczne i transcendentalne zastępuje krytyczno-historycznymi;

4) nie opowiada się za całościowym (globalnym) idealnym projektem teoretycznym;

5) kwestionuje ideę postępu, a szczególnie równoległość postępu wiedzy z postępowaniem wolności;

6) docenia sferę indywidualnej autokreacji i wolnego użycia rozumu w sferze prywatnej jako koniecznej do obrony przed autorytetem i zwierzchnictwem obcych władz wobec rozumu;

7) jest sceptyczny co do możliwości poznawczych człowieka, chociaż nie popada w nihilizm i irracjonalizm⁸.

Odwołanie się do Oświecenia miało posłużyć głównie zaakcentowaniu rozważań nad teraźniejszością. Gdy rozważamy szersze powiązanie oświeceniowego projektu z myślą Foucaulta, możemy zauważyć, iż zachowuje on jedynie założenie o wierze w możliwości krytyczne i autonomię rozumnych podmiotów oraz założenie o sile krytycznej własnych analiz. Podkreślić przy tym należy, iż założenia Kanta i jego epoki obwarowane są licznymi ograniczeniami i wątpliwościami.

⁸ Zob. A. Kapusta, *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, [online] <www.andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/doktorat11.pdf>, dostęp: 30.11.2011.

Projekt estetyzacji egzystencji, opierający się na „trosce o siebie”, nie jest *de facto* próbą skupienia uwagi tylko na samym sobie. W eseju *Czym jest Oświecenie?*, Foucault podkreśla, iż jego ontologia terażniejszości posiada „pewną spójność metodologiczną”. Całość scalają bowiem „wzajemnie dopełniające się archeologie i genealogie”. Toteż kategorie: „subiektywność”, „podmiot” czy „troska o siebie” to pojęcia, które wcale nie kolidują z krytyką terażniejszości.

Paul Veyne zauważa, iż stanowisko Foucaulta przypomina postawę filozofów antycznych: „dać żyjącym exempla”⁹. Postawę tę „można odnieść nie tylko do indywidualnej pracy nad sobą, nie tylko do życia jako dzieła sztuki, jako rękodzieła i ciężkiej pracy rzemieślnika-ascety”¹⁰. Zamiarem Foucaulta było dawać przykład innym, także przyszłym pokoleniom – również na gruncie społecznej i kulturowej krytyki. W konsekwencji swoich przekonań nie rości sobie praw do hegemonii na płaszczyźnie teoretycznych ustaleń w dziedzinie etyki: „nie może podeprzeć się ani naturą ludzką, ani rozumem, ani funkcjonalizmem, ani przedmiotową adekwatnością”, „próbował narzucić jedną ze swych preferencji. [...] Nie twierdzi, że ma rację; chce wygrać i ma nadzieję, że jest aktualny”, ma nadzieję, że „wpłynie na wybór walczących stron”¹¹. Kreuje raczej pewien sposób na życie. Jest to także droga, którą mogą podążać „nieprzystosowani” odczuwający opresyjny charakter kultury.

Projekt Foucaulta nie jest zapewne nową, unikatową koncepcją etyczną. Rzecz jasna wypływa on z „praktyk filozoficznych dywagacji”, namysłu nad podmiotem uwikłanym w oś wiedza–władza. Jest przy tym próbą przewyciężenia całościującego i hegemonizującego charakteru wiedzy/władzy. Jednak inspiracji „troski o siebie” należy upatrywać w praktycznych postawach zrodzonych przez stulecia zmagania się jednostek z systemem kulturowych norm i wartości. Źródłem tej koncepcji są ideały starożytnego ethosu, dwudziestowieczny dandyzm czy wrażliwość charakterystyczna dla kulturowej strategii *campu*.

Najbardziej charakterystyczna dla ostatnich lat twórczych Foucaulta wydaje się być „radykalność estetycznego zwrotu”, a raczej to, jak jego nowa percepcja (wciąż uwzględniająca podmiotowość i praktyki wolności) dopełnia się postawą krytyka terażniejszości.

W latach 80. XX wieku główną osią rozważań francuskiego myśliciela staje się koncepcja podmiotu. W przedmowie do *Użytku z przyjemności* tłumaczy się niejako ze szczególnego zainteresowania tą kategorią, ponieważ wcześniej ogłosił „kres człowieka”. Nie jest to jednak powrót do filozoficznej antropologii czy dyskursu humanistycznego, lecz powrót do człowieka antyhumanizmu.

⁹ P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 328.

¹⁰ A. Kapusta, op. cit., s. 197.

¹¹ P. Veyne, op. cit., s. 327.

Foucault w etycznym wymiarze swojej koncepcji nie skupia się na zgłębianiu jaźni moralnej. Wręcz przeciwnie, proponuje każdemu z nas tworzenie nowych form relacji wobec siebie, wskazując, iż w przestrzeni społecznej zawsze istnieje pewna liczba wariacji, możliwych autokreacji: „Dla mnie to, co musi być tworzone, nie jest człowiekiem, takim jakim go zaprojektowała natura, albo zgodnym ze swoją istotą; przeciwnie, musimy tworzyć coś, co jeszcze nie istnieje, i o czym nie wiemy, w jaki sposób i czym będzie”¹².

Podmiot może przejąć władzę nad sobą i poddawać się autokreacji. Wspólnotowość różnych jaźni, różnych podmiotów opierać się ma na wspólnym samodoskonaleniu, trosce o własne „ja”. Inspiracją dla pracy nad sobą były zapewne ideały Starożytności, Renesansu czy dwudziestowiecznego dandyzmu. Współczesny projektowi Foucaulta wydaje się natomiast *camp* i jego estetyzacja rzeczywistości¹³. Praca nad sobą nie jest, jak mogłoby się wydawać, formą egocentryzmu. Introspekcja nie skoncentruje się na poszukiwaniu Prawdy czy sartrowskiej autentyczności, a na tworzeniu/kreowaniu jaźni. Ma być ona wymyślana, poddawana ciągłym modyfikacjom, „wystawiana na próbę” przez różne praktyki samomodelowania, kierowania sobą. Jest to jednak tylko jedna z perspektyw. Istnieje jeszcze świat zewnętrzny, który zarówno rewiduje nasze postulaty, jak i stawia opór w różnych aspektach tej materii. W tym właśnie momencie, a raczej miejscu – styku dokonuje się autentyczny proces autokreacji. Wszystkie ograniczające nas komponenty są jednocześnie przeszkodą, jak i punktem wyjścia/mobilizacji do autokreacji. Z jednej strony są „maszyną epoki”, szeregiem ograniczeń, jakie narzuca nam kultura, z drugiej zaś spadkiem oświeceniowego etosu wolności.

Modelowanie siebie może przebiegać pod warunkiem, że owe kreacje nie są przyczyną naszego zniewolenia, „blokowaniem dalszych praktyk wolności”: „I oto znowu okazało się, że trzeba dokonać trzeciego przemieszczenia, aby analizować to, co zwie się »podmiotem«, należało szukać form i modalności stosunku do siebie, dzięki którym jednostka konstytuuje się i uznaje siebie za podmiot. Tak to, po zbadaniu gier prawdy na przykładzie pewnej liczby nauk empirycznych w XVII i XVIII wieku [chodzi o Słowa i rzeczy – A.P.], a następnie gier prawdy w relacjach z władzą, na przykładzie praktyk karnych, wyłoniło się nowe zadanie: badanie gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawianie samego siebie jako podmiotu, gdzie dziedziną odniesienia i polem badań będzie coś, co można by nazwać »historią człowieka pragnienia«”¹⁴. Tym samym Foucault podejmuje polemikę z całą tradycją nauki generowanej przez za-

¹² M. Foucault, *Dits et écrits...*, s. 74.

¹³ Mimo iż nie powołuje się on i nie przytacza tej koncepcji przy okazji konstruowania własnego projektu.

¹⁴ M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 147.

chodni krąg kulturowy. Uważa, iż od czasów Średniowiecza i początków chrześcijaństwa dochodzi do pewnego paradoksu. Z jednej strony dyskurs naukowy wytwarza coraz to więcej „obiektywnej wiedzy” na temat seksualności, z drugiej „tabuizuje” ową seksualność jako sferę indywidualnego podmiotu/jednostki. Odmawia się mu prywatnego prawa do przyjemności.

Reasumując, wszystko co związane z seksem zostaje „przegadane” i jednocześnie oderwane w sferze dyskursu społecznego od jego podstawowej pochodnej – przyjemności. Tradycji tej Foucault przeciwstawia mentalność Wschodu. Dostrzega jednak, że w naszym kręgu kulturowym tabuizowanie sfer związanych z przyjemnością nie obejmowało czasów starożytnych (Rzymu i Grecji). Starożytność charakteryzowało nakierowanie na etykę, tzn. na „proces samotworzenia”. Miał on służyć ochronie jednostki przed „niewolą wobec swych pragnień”.

Człowiek, pragnąc pozostać panem własnego życia, swoich pragnień, nie uznaje dogmatycznego systemu reguł normatywnych (stąd konieczność ćwiczeń i ascezy) – w przeciwieństwie do postawy charakterystycznej dla chrześcijaństwa, które nakierowane było (i nadal jest) na silną pozycję autorytetu, posłuszeństwa wobec nakazów i praw. Projekt, który został nakreślony przede wszystkim w *Historii seksualności*, nie zakłada próby odnalezienia greckich źródeł etyki, ale chce wskrzesić sztukę „egzystencji jednostki”. Jednostka w ramach tej koncepcji nie jest wyłącznie trybem w hermetycznej sieci władzy. Foucault przeciwstawia się zatem chrześcijańskiej koncepcji władzy, czyli łagodnemu, „pasterskiemu” sposobowi zarządzania jednostkami, jaki prowadzi „współczesna humanistyka”. Opiewa typ jednostki, który byłby w stanie w sposób krytyczny i refleksyjny oddzielić się i siebie od praktyk społecznych, zyskując tym samym pewną autonomię. Jak stwierdza Paul Veyne: „»Ja« uwalnia nas od myśli, że między moralnością a społeczeństwem, bądź tym co bywa tak nazywane, istnieje analityczny lub konieczny związek, wówczas nie ma potrzeby czekać na rewolucję, aby zacząć być współczesnym »ja« – to nowa strategia możliwości”¹⁵.

W koncepcji tej zauważalna jest duża doza optymizmu co do losu podmiotu, z którym we wczesnych pismach Foucaulta nie możemy się spotkać. Przewycięzył on tym samym fatalistyczne wizje totalnego u(ja)rzmienia jednostek i podporządkowania opresyjnym praktykom dominacji: „Z idei, że jaźń nie jest nam dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: »musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki«”¹⁶.

¹⁵ P. Veyne, op. cit., s. 327.

¹⁶ M. Kwiek, *Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu z filozofii*, (w:) idem (red.), *„Nie pytajcie mnie kim jestem”*. Michel Foucault dzisiaj, Wyd. IF UAM, Poznań 1998 s. 213.

2. Estetyka egzystencji – wymiar polityczny założeń Foucaulta

Foucault w późnym okresie filozofowania koncentruje się na problematyce „troski o siebie” i autokreacji. Mogłoby się wydawać, iż kierując uwagę na jednostkę, nie akcentuje politycznego wymiaru swojego projektu. Wbrew temu, co sądzi Rorty, sfera prywatna w tej koncepcji silnie związana jest ze sferą publiczną; z formami władzy/wiedzy stanowiącymi konieczny punkt wyjścia dla praktyk autokreacji, zmiany, transgresji. Foucault rozpisuje się o tym w *Czym jest Oświecenie?*, gdzie próbuje wprost definiować krytyczną funkcję własnej filozofii i historii.

Niezaprzeczalnie „metafizyka Foucaulta pozostała nietzscheańska, nie ma w niej miejsca na podmiot transcendentálny”¹⁷, tym niemniej w tzw. późnym okresie jego filozofii podmiot staje się źródłem działania – „ja” jest „efektem dokonującej się w historycznym, społecznym i indywidualnym wymiarze pracy samorealizacji”¹⁸. Należy jednak zastanowić się nad warunkami możliwości owej autokreacji. Niezbędne wydaje się odwołanie do demokracji ateńskiej oraz do koncepcji współczesnego państwa liberalnego. Autokreację z tej perspektywy należy przypisać do politycznej aktywności. Wynika to z faktu, iż w Starożytności nie istniała sfera prywatna w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, czyli jako „obszaru wolności jednostki od politycznych interwencji, umożliwiającego osobiste dążenie do szczęścia”. W świecie antycznych Greków sfera prywatna wiązała się ściśle z tym, co specyficzne dla jednostki jako członka „gatunku biologicznego”, „podtrzymywania życia jednostki przez pracę i gatunku przez reprodukcję”¹⁹. Ewolucowanie „historycznej postaci estetyki egzystencji” przebiegało zazwyczaj kosztem permanentnego wykluczenia niektórych „grup jednostek”, takich chociażby jak kobiety czy niewolnicy. Dlatego też należy postrzegać ją poprzez pryzmat historycznych uwarunkowań kulturowych. Tak też uważa sam Foucault²⁰.

Przy omawianiu estetyki egzystencji należy zwrócić uwagę na związki, jakie powstają między nią a władzą regulacyjną. U początków nowoczesności (w XVI wieku) idee „sztuki rządzenia” postrzegano w ramach swoistej trychotomii: rządzi się sobą, rodziną i państwem, a kolejne fazy/etapy odpowiadają moralności, ekonomii i polityce. Najistotniejsza staje się sfera ekonomii, tworząc model „władzy-zarządzania” nastawiony na praktyki kontrolne przy równoległej

¹⁷ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Spacja, Warszawa 1994, s. 8.

¹⁸ Ibidem, s. 8–9.

¹⁹ H. Arendt, *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*, (w:) eadem, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.

²⁰ M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 184–185.

maksymalizacji bogactwa: „Istnieją więc między antycznym ideałem troski o siebie i nowożytną władzą związku, które sprawiają, że estetyka egzystencji, przeniesiona w czasy współczesne, wcale nie musi stać się gwarancją wolności podmiotu”²¹.

Nie ma zatem żadnej gwarancji pełnej afirmacji podmiotu, przeciwnie – istnieje prawdopodobieństwo utrzymania *status quo* tych aspektów doktryny liberalizmu, które czynią jednostki bezbronnymi wobec władzy/wiedzy. Gdy zaniechamy krytyki demokracji z perspektywy genealogicznej, utracimy narzędzia, dzięki którym możemy uchwycić jej historyczny wymiar i elementy opresji w tym, co wydaje się być jej podstawą i istotą. Widoczne jest to przede wszystkim w dychotomicznym podziale na prywatne i publiczne. Podział ten konstytuowany jest także przez Rorty’ego jako „prywatna autokreacja i ironia” oraz „publiczny nominalizm, historycyzm i solidarność”²².

Szereg rozmaitych instytucji i praktyk sfery publicznej rości sobie prawo do kontroli nad wydzielaniem pól wolności oraz do wypracowywania etycznych powinności. Narzuca się je nam w imię „przejrzystości i realizacji wspólnego dobra”. Konstytuuje to powszechna potrzeba walki o *status quo* „wspólnego, społecznego świata”. Konsekwencją tych działań pozostaje zmowa milczenia co do historycznej genezy i wynikającej z niej ograniczeń sfery publicznej i demokratycznych wartości: „Liberalizm [...] wymyka się możliwościom krytycznej rewizji, staje się podatny na historyczną stagnację i zaczyna dryfować w stronę konserwatyzmu. Coraz trudniejsze, jeśli nie wręcz niemożliwe, staje się ukazanie złych stron jego abstrakcyjno-prawnego ujęcia podmiotu, rozważanego w oderwaniu od konkretnych warunków życia, tradycji i obyczajów, możliwości dyskryminacji, nadużyć i wyzysku kryjących się w dogmacie nienaruszalności prywatności i wolnego rynku”²³.

W przypadku, gdy „prywatna autokreacja” staje się jedyną sferą „jednostkowej wolności”, konstytuować może się kolejny mechanizm uJARzmienia. Jednak jest to dywagacja daleko odbiegająca od ustaleń Foucaulta, który takich relacji z władzą nie analizował. Zygmunt Bauman zwraca uwagę, iż jest to oblicze władzy charakteryzujące ponowoczesność. Redukuje ona do minimalnego poziomu obecność „nowoczesnego panoptikonu”. Jego zadaniem pozostaje tylko ochrona „granic i utylizacji odpadów”, czyli „jednostek, które z jakichś przyczyn nie mogą podołać prawu, a zarazem obowiązкови konsumpcji”²⁴. Kapitalizm wraz ze swoim kardynalnym konsumenckim wcieleniem podporządkowuje sobie jednostkę nie tyle za pomocą „dyscyplinujących praktyk”, ile zachęcając do współudziału, nęci wyobrażeniem „symbolicznej” autokreacji. Symbolika ta przybiera charakter niematerialny – jak chociażby sama gospodarka, która rozwija się

²¹ J. Bednarek, *Polityczne implikacje estetyki egzystencji*, „Preteksty” 2007, nr 7, s. 6.

²² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, s. 36.

²³ J. Bednarek, op. cit., s. 11–12.

²⁴ Z. Bauman, *Wolność: zyski i straty*, (w:) idem, *Wolność*, Znak, Kraków 1995, s. 61–87.

coraz częściej w oparciu o symbole, marki i informację. Projekt „estetyki egzystencji” może się zatem jawić jako nieskuteczna odpowiedź na pytanie: Co zrobić z wiedzą, jaką dzięki wcześniejszym pracom Foucaulta mamy na temat wszechobecności kontroli w naszym życiu?

Komendant zauważa, iż Foucault nie miał innej możliwości, jak tylko „dołączyć do obozu liberałów”. Można jednak spojrzeć na tę kwestię nieco inaczej – uwypuklając polityczne i społeczne aspekty „troski o siebie”, a także konsekwencję i ciągłość „negatywnych” analiz władzy i „pozytywnej” propozycji jednostkowej autokreacji. Niezbędne stanie się zatem odniesienie do alternatywnych wobec zaproponowanych w *Historii seksualności* „sposobów życia i wzorców osobowych”. Tak oto pisze Marek Kwiek: „W naszych rozważaniach o estetyce egzystencji i »dawaniu przykładu« *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) nie odgrywa jednak jedynej roli. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezmiernie dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się one niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, a przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe”²⁵.

Foucault nie traktuje Oświecenia jako zbioru dogmatów czy tez, jest ono dla niego swoistą postawą, ethosem, który oddaje specyfikę „permanentnej krytyki naszego historycznego bytu”²⁶. Przestrzega tym samym przed binarnymi opozycjami w kategoriach myślenia-bycia „za albo przeciw” (Oświeceni, racjonalności). Krytyka w wydaniu Foucaulta ma być „skierowana ku aktualnym granicom tego, co konieczne” i „poszukującą możliwości transgresji”. Praca „na granicach” musi odbywać się ciągle, a stawką nie jest ani „destrukcja systemu władzy”, ani „odkrywanie” rzeczywistości, ale „dekonstruowanie konieczności”. Nie jest to działalność ani prywatna, ani publiczna, ani etyczna, ani estetyczna: „Wydaje się, że –jak to często u Foucaulta w całym jego pisarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przeciw filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło. Jeśli brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o »innej« moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe”²⁷. Zatem w pojęciu „ethos” splatają się: „etyka, estetyka, asceza i krytyka”, przekraczając opozycję publiczne – prywatne.

²⁵ M. Kwiek, op. cit., s. 218.

²⁶ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, (w:) *Filozofia, historia, polityka...*, s. 286.

²⁷ M. Kwiek, op. cit., s. 219.