

Leszek Koczanowicz

Bachtin i Foucault o estetyzacji życia

Studia Philosophiae Christianae 40/1, 177-192

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

LESZEK KOCZANOWICZ

BACHTIN I FOUCAULT O ESTETYZACJI ŻYCIA*

Idea egzystencji estetycznej, stanowiąca element toczących się dyskusji nad pojęciem jaźni, zyskała szczególne znaczenie w późnych dziełach Michela Foucault. Foucault umieszcza estetykę w centralnym miejscu swojej koncepcji jaźni, pokazując, że twórcza relacja z własnym życiem może mieć zasadnicze znaczenie dla wyzwolenia jednostki z więzów ścisłych reguł postępowania.

Sama idea pojawiła się w różnych kontekstach w dziewiętnastym wieku. Stała się popularna wśród awangardowych elit, jako wyzwanie rzucone światu burżuazyjnemu. Rozwijana była także w sposób bardziej filozoficzny w *Lebensphilosophie* i egzystencjalizmie. Myśliciele tacy, jak Kierkegaard czy Nietzsche, rozczarowani tradycyjną etyką moralnych wyborów, uczynili ideę egzystencji estetycznej centralnym zagadnieniem swych krytyk współczesnej im moralności. Wiązali etykę moralnych wyborów ze światem, w którym istoty ludzkie zobowiązane były do przestrzegania reguł kierujących ich zachowanie w kierunku „pozytywnym” lub „negatywnym”. Istnieć estetycznie znaczy opierać się pokusie uprawomocniania swojego sposobu życia przez jakikolwiek rodzaj transcendentalnych zasad. Znaczy to także odrzucać tradycyjne pojęcie jaźni jako substancji, a przynajmniej źródła autentycznego życia. Idea egzystencji estetycznej nie ma jednak znaczenia centralnego w ich koncepcjach jaźni. Pozostaje raczej narzędziem krytyki, wymagającej uzupełnienia przez pozytywną ideę egzystencji. Ucieleśnieniem ideału Nietzschego jest postać nadczłowieka, podczas gdy Kierkegaard odkrywa najwyższe stadium życia w absolutnej wierze religijnej.

* Artykuł, napisany po angielsku, na język polski przetłumaczyła Agata Sypniewska.

Nie chciałbym wdawać się tutaj w rozważania nad historycznymi implikacjami pojęcia egzystencji estetycznej, zamierzam natomiast rozważyć w tym artykule jego dwa odmienne ujęcia, ściśle wiążące je z ogólną ideą jaźni. Te dwa podejścia łączą się z nazwiskami francuskiego filozofa Michela Foucault oraz rosyjskiego semiotyka i filozofa – Michaiła Bachtina. Bachtin nie miał żadnego wpływu na twórczość Foucault, jednak obaj zmagali się z kantowskim pojmowaniem jaźni, zgodnie z którym stanowi ona źródło rozumnej aktywności. Bachtin i Foucault odrzucają ten paradygmat, proponując w jego miejsce koncepcję jaźni rozumianej jako zespół działań. Pośród tych działań życie estetyczne zajmuje szczególnie miejsce jako czysta kreatywność, która nie zakłada jakichkolwiek stałych zasad. Chociaż Foucault czyni pojęcie estetyki istnienia centralnym dla swoich późnych dzieł z zakresu antropologii filozoficznej, zaś Bachtin nie uważa go za w pełni użyteczne przy rozwiązywaniu zagadnienia konstituowania się jaźni, obaj jednak rozważają je szeroko jako ważny punkt wyjścia w ich koncepcjach jaźni.

Michel Foucault, w swoim późnym artykule *Co to jest Oświecenie?* powraca do odpowiedzi, jakiej udzielił na to pytanie Kant. W jej analizie Foucault podejmuje kwestię dotyczącą niezależności jednostki od wszelkich intelektualnych ograniczeń z wyjątkiem tych ustanowionych przez rozum. Na tej podstawie nowoczesność staje się „postawą raczej niż (...) okresem w historii”. Foucault stwierdza następnie: „przez »postawę« rozumiem sposób odnoszenia się do współczesnej rzeczywistości; dobrowolny wybór dokonywany przez pewnych ludzi; i w końcu sposób myślenia i odczuwania, a także sposób działania i zachowania, który jednocześnie oznacza relację przynależności i przedstawia się jako zadanie”¹.

Takie rozumienie nowoczesności pozwala Foucault zbudować pomost między racjonalizmem Kanta i kapryśną ideą dandyzmu taką, jak opisywał ją Baudelaire. Istnieją dwa zasadnicze momenty w zastosowaniu przez Foucault pojęcia nowoczesności. Po pierwsze, nowoczesność jest rozumiana jako wola skonfrontowania się z teraźniejszością jako jedyną istniejącą rzeczywistością. Nie ma możliwości ucieczki do przeszłości lub w przyszłość, jako sposobu zakorzenienia się jednostki w swym istnieniu. Jednostka, która

¹ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, w: Michael Foucault, *Ethics. Subjectivity and Truth*, ed. by P. Rabinow, New York 1997, 309.

przyjmuje postawę nowoczesną, musi zmierzyć się ze swoimi czasami. Jest świadoma istnienia możliwych alternatyw, lecz pragnie uchwycić teraźniejszość. Napięcie między teraźniejszością rzeczywistością i wyobrażoną ma znaczenie zasadnicze dla postawy nowoczesnej. „Dla postawy nowoczesnej, wysoka wartość teraźniejszości nierozzerwalnie wiąże się z desperackim pragnieniem wyobrażenia jej, wyobrażenia jej inną niż jest, przetransformowania jej nie przez zniszczenie, lecz przez uchwycenie w tym, czym jest. Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym maksymalna uwaga skierowana na to, co realne, skonfrontowana jest z praktykowaniem wolności, która równocześnie respektuje tę rzeczywistość i gwałci ją”². Napięcie to jest oczywiście związane nie tylko z postawą przyjmowaną wobec rzeczywistości społecznej, znajduje ono także swoje odbicie w jaźni. Przyjąć postawę nowoczesną, znaczy być wolnym. Kluczowym momentem jest tu dla Foucault rozszerzenie wolności na relacje jednostki z samą sobą. Jest to druga główna cecha postawy nowoczesnej. „Być nowoczesnym, znaczy nie akceptować siebie, jakim się jest w przepływie mijających chwil, być takim, znaczy ujmować siebie jako przedmiot złożonej i trudnej pracy. (...) Człowiek nowoczesny, dla Baudelaire'a, to nie ten, kto dąży do odkrycia siebie, swoich sekretów i ukrytej prawdy o sobie; to człowiek, który próbuje wynaleźć siebie. Tego rodzaju nowoczesność nie «wyzwała człowieka w jego istocie», lecz zmusza go do zmierzenia się z zadaniem stworzenia siebie”³. Tym, co wydaje się tu istotne, jest związek, jaki ustanawia Foucault między szczególną postawą wobec rzeczywistości zewnętrznej i samowynalezieniem jaźni. Zdolność do gry ze środowiskiem społecznym idzie w parze z możliwością nałożenia na nas samych przez nas samych szczególnego sposobu istnienia. Są to dwie strony tej samej monety: krytyczna postawa, „etos, filozoficzne życie, w którym krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam ograniczeń i próbą wykroczenia poza nie”⁴.

Kładę tu nacisk na podwójną naturę stanowiska Foucault, ponieważ jego projekt skupia się głównie na aspekcie jaźni w postawie nowoczesnej. Czerpiąc głównie ze źródeł filozofii greckiej i wcze-

² Tamże, 311.

³ Tamże, 311-312.

⁴ Tamże, 319.

snochrześcijańskiej, Foucault rozwija pojęcie „estetyki istnienia”. Korzenie tego pojęcia odnajduje w greckiej „trosce o siebie”. Pojęcie to oznacza aktywność jednostki skierowaną na nią samą i traktującą ją samą jako główny cel i przedmiot. Dlatego też aktywność taka jest źródłem „etyki” indywidualistycznej, rozumianej jako niezależność od kulturowo ustanowionych reguł. W tym kontekście Foucault przeciwstawia sobie starożytność i chrześcijaństwo: „To wypracowywanie własnego życia jako osobistego dzieła sztuki, mimo posłuszeństwa wobec pewnych kolektywnych kanonów było, jak mi się wydaje, centralne dla doświadczenia moralnego, doświadczenia woli moralnej antyku, podczas gdy w chrześcijaństwie, z jego religią opartą na tekście, ideą woli Bożej, zasadą posłuszeństwa, moralność przyjmowała stopniowo formę kodeksu (jedynie niektóre praktyki ascetyczne były silniej związane z ćwiczeniem wolności osobistej)”⁵.

Wydaje się, że ujmując rzecz w kategoriach ogólnych, Foucault rozróżnia dwa rodzaje etyki. Pierwszy (czasem określany jako „moralność”) jest systemem lub kodeksem reguł, które ściśle opisują, co jednostka powinna, a czego nie powinna czynić. W przypadku takiej etyki, jednostkę czyni się niezdolną do jakiegokolwiek niezależnego działania, na przykład negocjowania reguł swego postępowania. Drugi (określany jako „etyka”) daje jednostce prawo do kreowania siebie wbrew regułom przyjętym w określonej kulturze i społeczeństwie.

By opisać ten drugi rodzaj etyki, Foucault rozwija koncepcję „technologii jaźni”. Stanowią one zespół praktyk, które „pozwalają jednostkom na dokonywanie przy pomocy własnych środków, lub z pomocą innych, pewnych operacji na własnych ciałach i duszach, myślach, postępowaniu i sposobie życia, tak, by przekształcić siebie w celu osiągnięcia stanu szczęśliwości, czystości, mądrości, doskonałości lub nieśmiertelności”⁶. W ramach swego projektu Foucault bada starożytne i wczesnochrześcijańskie techniki służące jednostkom do przekształcenia swego zachowania i aktywnego spełniania moralnych zasad. Dlatego też Foucault zdaje się upełnomocnić

⁵ Tenże, *An Aesthetics of Existence*, w: Michael Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, New York – London 1988, 49.

⁶ Tenże, *Technologies of the Self*, w: Michael Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, dz. cyt., 225.

podmiot, przyznając mu zdolność do zmiany zarówno siebie, jak i swego środowiska. Niektórzy komentatorzy dzieła Foucault dowodzą, że ten punkt widzenia jest sprzeczny z jego wcześniejszym stanowiskiem, w ramach którego podkreślał bezsilność podmiotu w obliczu prawno-dyskursywnej władzy państwa. Aleksander Nehemas zauważa na przykład: „W trzecim i ostatnim okresie swego piarstwa Foucault odchodzi od pojmowania władzy jako praktykowanej na jednostkach i kształtującej jednostki, w kierunku pojmowania jej jako władzy, którą jednostki praktykują na sobie i poprzez którą kształtują siebie. Było to częścią tego, co rozumiał on przez «etykę». (...) Dziedziny moralności, dowodził Foucault, nie wyczerpują nasze stosunki z innymi i kodeksy zachowań moralnych rządzące interakcją między jednostkami i grupami. Stanowią ją także sposoby ustosunkowywania się jednostek do siebie samych i kierowania sobą – sposoby, w jakie praktykujemy naszą autonomię i jednocześnie konstytuujemy siebie jako moralne podmioty naszych własnych pragnień i działań. Etyka jest troską o siebie”⁷. Jeśli nawet zgodzimy się z powyższym stwierdzeniem, musimy rozwiązać istotne kwestie związane nie tylko z relacją między wcześniejszą i późniejszą myślą Foucault, lecz także z zasadniczym statusem podmiotu, jak również miejscem, jakie zajmuje zobiektywizowana moralność w stosunku do jednostek.

Sam Foucault podkreśla ciągłość swego dzieła, traktującego o sposobach indywidualizacji, jako procesie określonym kulturowo. Dowodzi: „(...) jeśli interesuję się obecnie tym, jak podmiot w aktywny sposób konstytuuje siebie poprzez praktykowanie siebie (*practices of the self*), praktyki te nigdy nie są czymś wynalezionym przez samą jednostkę. Są one modelami, które znajduje ona w swojej kulturze, które są jej proponowane, sugerowane, narzucone przez jej kulturę, społeczeństwo i grupę społeczną”⁸. Nie tylko zasady moralne są wytworzone przez kulturę, ale również metody ich przyswajania mają kulturowy charakter. Z punktu widzenia kształtowania się jaźni, epoki historyczne różnią się oferowa-

⁷ A. Nehemas, *The Art of Living, Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley-Los Angeles-London, 1998, 179.

⁸ M. Foucault, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, w: Michael Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, dz. cyt., 291.

nymi formami przyswajania kultury. Czasami jednostki bywają zachęcane do budowania swoich osobowości jako do swego rodzaju twórczości, polegającej na wyborze spośród istniejących zasad moralnych, czasami zaś bywają zmuszane do podporządkowania się tym zasadom. Dlatego też, gdy Foucault rozważa cztery warunki etyki w swoim ujęciu (substancję etyczną, sposób ujarznienia, opracowanie siebie i telos etycznej zmiany), zainteresowany jest głównie wykazaniem, jaki stopień wolności określone kultury przyznają jednostce⁹.

Jeśli weźmiemy pod uwagę na przykład sposób ujarznienia, to, jak dowodzi Foucault, w antycznej Grecji nikt nie był zobowiązany do działania w sposób etyczny, jeśli jednak ludzie chcieli przeżyć swoje życie pięknie i w chwale, świadomie decydowali się tak działać. „Wybór, wybór estetyczny lub wybór polityczny, z powodu którego decydują się przyjąć ten rodzaj egzystencji – to właśnie jest *mode d'assujettissement*. Jest to sprawa wyboru, osobistego wyboru”¹⁰.

Wydaje się, że ta relacja między podmiotem i kulturą, która dostarcza zarówno materiału, jak i sposobów autokreacji, była problemem, z którym Foucault zmagał się w ostatnim okresie życia. Użyteczność metafory życia jako dzieła sztuki wpływa stąd, że ukazuje ona tożsamość sytuacji artysty w stosunku do przedmiotu z sytuacją auto-kreującego się podmiotu. Artysta ma do swojej dyspozycji wytworzone przez kulturę materiały, które może przekształcać. Artysta, poprzez swoje uczestnictwo w kulturowo określonych dyskursach, posiada także środki służące temu przekształcaniu. Jakkolwiek nie dałoby się obronić tezy, że przedmiot artystyczny jest niczym innym jak efektem mechanicznego przekształcenia dostępnych materiałów i uprzednio danych sposobów transformacji.

Ani w sztuce, ani w autokreacji nie istnieje konieczność, oto zasadniczy motyw dla Foucault. Odpowiadając na pytanie swoich amerykańskich rozmówców, sugerujących, że Kalifornijczycy, ze swą obsesją doskonałego życia, mogliby stanowić dobry przykład życia estetycznego, Foucault stanowczo temu zaprzecza, ponieważ ludzie ci uważają, że możliwe jest „poznanie prawdy o pragnieniu, ży-

⁹ Tenże, *On the Genealogy of Ethics*, w: Michael Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, dz. cyt., 262-269.

¹⁰ Tamże, 266.

ciu, naturze ciała, itp.” Sama wiedza nie może być podstawą kształtowania się jaźni. Dotyczy to także tego szczególnego rodzaju wiedzy, jakim jest wiedza o sobie. Foucault odrzuca pojęcie autentyczności jako punktu odniesienia dla jaźni. Jaźń jest wynalazkiem, nie odkryciem. W kontekście krytyki sartrowskiego pojęcia autentyczności Foucault stwierdza „(...) nie powinniśmy odnosić czyjejs działalności twórczej do rodzaju jego stosunku do siebie, ale powiązać jego stosunek do siebie z pewnego rodzaju działalnością twórczą”¹¹. Wynalazek siebie łączy się z różnymi obszarami działalności społecznej, nie tylko z estetyką, lecz także z polityką. Może się wiązać także z praktykami cielesnymi, takimi jak seks, troska o zdrowie, żywienie. Są one splecione z praktykami samorealizacji.

Sama wiedza pozostaje w jakiś sposób zewnętrzna w stosunku do jaźni, chociaż istniejący między nimi związek ma istotne znaczenie. Foucault określa go mianem „gier prawdy”, które definiuje jako „zespół procedur prowadzących do określonego wyniku, który na podstawie zasad i reguł procedury można uważać za ważny lub nieważny, za zwycięstwo lub stratę”¹². Gry prawdy ustanawiane są przez jednostki, lecz od momentu, gdy zostają ustanowione, decydująco wpływają na ich postępowanie. W pewnym sensie są one reprezentacjami wiedzy w postępowaniu jednostki. Umożliwiają jednostce określenie granic świata społecznego i ustanowienie mechanizmów inkluzji i ekskluzji. Foucault utrzymuje jednak, że gry prawdy nie są „po prostu ukrytymi stosunkami władzy”, lecz pozostają w dużym stopniu autonomiczne. Należą do świata zobiektywizowanej kultury, w której jednostka znajduje narzędzia samo-określenia. Kształtowanie jaźni jest więc aktywnym procesem, toczącym się w przestrzeni określonej przez gry władzy i gry prawdy. Jednostka, znając reguły gry, może wyrażać się w grze.

Wydaje się jednak, że Foucault pozostawia nierozwiązany problem miejsca jaźni w tej działalności. Jaźń określa się w przeważającej mierze negatywnie. Nie jest substancją ani treścią psychiczną. Nie jest jedynie miejscem przecięcia instancji kulturowych. Jest aktywna, lecz aktywność ta pozostaje tajemnicą, gdyż nie traktujemy jej jako narzuconej przez kulturę. To istotne zastrzeżenie, jako że Foucault wydaje się tworzyć coś w rodzaju problemu Munchause-

¹¹ Tenże, *On the Genealogy of Ethics*, art. cyt., 262.

¹² Tenże, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, art. cyt., 297.

na. Aktywność jaźni jest częścią określonej kultury, a zatem jaźń jest aktywna, ponieważ kultura na tę aktywność pozwala lub wręcz ją narzuca. Jeśliby tak było, wtedy różnica między jaźnią aktywną i jaźnią bierną byłaby różnicą treści raczej niż formy. Wydaje się, że Foucault chce uniknąć fałszywej alternatywy między substancjalną jaźnią aktywną z jednej strony, a skonstruowaną jaźnią bierną z drugiej, jednak pozostaje jeszcze wiele do dodania, jeśli to pojęcie jaźni miałoby zostać w pełni rozwinięte.

Na początku lat dwudziestych rosyjski myśliciel M. M. Bachtin podjął projekt ponownego przemyślenia etyki Kanta. Konieczne stało się przeformułowanie kantowskiej koncepcji jaźni, by wykazać związek jaźni ze światem obiektywnej kultury. (Świat jako miejsce transcendentalnego pojęcia odpowiedzialności, wyrażającego się w „imperatywie kategorycznym”). Punktem wyjścia dla Bachtina jest radykalna różnica między światem zobiektywizowanej kultury a unikalnym, jednorazowym światem działania indywidualnego. „Stają naprzeciw siebie dwa światy, absolutnie nie komunikujące się ze sobą i nieprzenikalne dla siebie: świat kultury i świat życia, jedyny świat, w którym tworzymy, poznajemy, kontemplujemy, przeżywalimy swoje życie i umieramy; świat, w którym obiektywizuje się akt naszej działalności, i świat, w którym akt ten jedyny raz rzeczywiście przebiega, spełnia się”¹³.

Stąd też każdy fenomen działalności jaźni ma dwie strony. Z jednej strony odnosi się do niepowtarzalności przeżywanego życia, z drugiej – związany jest z „obiektywną jednością dziedziny kultury”. Bachtin podkreśla ważność zobiektywizowanego świata nauki i norm etycznych, ale twierdzi także, że nie jest to świat, w którym żyjemy. Jest to świat, który może trwać bez jakiegokolwiek ludzkiej interwencji, a więc *per se* jest w jakiś sposób irrelevantny wobec zasadniczych decyzji, jakie podejmujemy w naszym życiu. „Żadna praktyczna orientacja mojego życia w świecie teoretycznym nie jest możliwa, w nim nie można żyć, odpowiedzialnie postępować. W tamtym świecie jestem niepotrzebny, i tam zasadniczo mnie nie ma”¹⁴. Świat obiektywnej kultury może istnieć dla nas jedynie na tyle, na ile zapośredniczony jest przez decyzje indywidualne. Najbardziej oczywistym, a jednocześnie najtrudniejszym

¹³ M. M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, tłum. z ros. B. Żyłko, Gdańsk 1997, 29-30.

¹⁴ Tamże, 36.

przykładem relacji zachodzącej między istnieniem indywidualnym i światem obiektywnym jest problem prawdy. Bachtin podkreśla, że prawda jest wiecznie obiektywna, niezależna od ludzkiego poznania. Jednak *dla nas* tym, co najważniejsze, jest *spotkanie* z tak rozumianą prawdą. „Ważność prawdy jest samowystarczalna, absolutna i wieczna; odpowiedzialny czyn poznania uwzględnia tę jej osobowość, tę jej istotę”.

W związku między prawdą i ludzkim działaniem uwikłany jest pewien paradoks. Prawda jako obiektywna i absolutna jest niedostępna ludzkiemu poznaniu. Jej istnienie zapewnia jednak obiektywny moment odniesienia, który jest zasadniczy dla etycznej odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta z kolei może zdarzyć się jedynie w jednorazowym, niepowtarzalnym świecie Bytu. „Prawa Newtona były ważne same w sobie, zanim Newton je odkrył, i nie to odkrycie nadało im po raz pierwszy ważność; prawdy te nie istniały jednak jako *poznane* – jako momenty jedynego bytu-zdarzenia. I to jest istotnie ważne, w tym tkwi sens czynu tego, kto je poznał”¹⁵. Uwagi te odnoszą się także do każdego rodzaju teorii, włącznie z rozumowaniem psychologicznym. Dlatego właśnie Bachtin odrzuca ujęcie jaźni jako bytu psychicznego. Psychologia tworzy bardzo abstrakcyjną konstrukcję teoretyczną, którą porównywać można jedynie z innymi teoretycznymi konstrukcjami. Nie jest w stanie pojąć skomplikowanego związku między światem czynu i światem obiektywnej kultury. Jaźń jako byt psychiczny jest wynikiem abstrahowania elementów mentalnych ze świata Bytu jednorazowego.

Bachtin uogólnia swoje rozważania następująco: „Świat jako treść myślenia naukowego jest światem swoistym: jest to autonomiczny – ale nie odseparowany – świat, włączany przez odpowiedzialną świadomość w rzeczywistym akcie-czynie do jednolitego i jedynego zdarzenia-bytu. Ale ten jedyny byt – zdarzenie nie należy już do myśli, lecz *jest*, rzeczywiście i nieuchronnie spełnia się przeze mnie i innych, w tym także w akcie mojego czynu-poznania; jest on przeżywany i afirmowany w sposób emocjonalno-wolicjonalny i w tym całościowym przeżywaniu-afirmowaniu poznanie jest tylko momentem. (...) Cały rozum teoretyczny jest jedynie momentem rozumu praktycznego, to jest rozumu moralnej

¹⁵ Tamże, 37.

orientacji jedyne*go podmiotu* w zdarzeniu jedyne*go bytu*”¹⁶. Dlatego też *jakikolwiek* rodzaj abstrakcji może stać się częścią jaźni jedynie w takim stopniu, w jakim znajduje swój wyraz w działaniu moralnym. Jaźń nie może więc zostać skonstruowana jako byt teoretyczny, jako że opiera się każdej próbie uniwersalizacji. Nawet uniwersalizacja samej jaźni (Bachtin podaje przykład psychologii, myślę jednak że dotyczy to także innych pojęć jaźni, choćby antropologicznego etc.) musi postępować zgodnie z tą samą procedurą. Nie stanie się częścią jaźni, zanim nie stanie się elementem działania moralnego.

Inną możliwością uniwersalizacji jaźni jest jej estetyzacja. Prześwieca jej ten sam cel co poznawczemu teoretyzowaniu, mianowicie – przeciwstawienia sobie dwóch konstrukcji, jaźni i świata. „Charakterystyczną cechą współczesnej filozofii życia, usiłującej włączyć świat teoretyczny do świata życia w jego stawaniu się, jest pewna estetyzacja życia, tuszująca nieco zbyt oczywistą niedorzeczność czystego teoryzmu (inkluzja wielkiego teoretycznego świata do małego i też teoretycznego światka). Zwykle elementy teoretyczne i estetyczne zlewają się ze sobą w tych koncepcjach życia”¹⁷. Bachtin odnosi się tutaj głównie do filozofii Bergsona, która stanowi dlań najlepszy przykład *Lebensphilosophie*. Bergsonowskie pojęcie intuicji postrzega jako mieszaninę elementów intelektualnych i estetycznych. Odjęcie elementu intelektualnego pozostawi „czysto estetyczną kontemplację”. Tego rodzaju kontemplacja stwarza jednak te same problemy w konstrukcji jaźni co teoretyczna abstrakcja. Nie może zgłębić rzeczywistego działania jaźni. „Świat widzenia estetycznego, otrzymany w oderwaniu od rzeczywistego podmiotu widzenia, nie jest rzeczywistym światem, w którym żyję, chociaż jego treściowa strona została włożona do żywego podmiotu. Lecz między podmiotem i jego życiem – przedmiotem widzenia estetycznego – a podmiotem – nosicielem aktu tego widzenia – istnieje taka sama niekomunikowalność jak w poznaniu teoretycznym”¹⁸.

Estetyczna kontemplacja zakłada zawsze ścisłą więź między podmiotem i przedmiotem widzenia, więź wczuwania się. Proces wczuwania jest dla Bachtina złożoną interakcją dwóch świadomości. Za-

¹⁶ Tamże, 40.

¹⁷ Tamże, 40.

¹⁸ Tamże, 41.

kłada możliwość ulokowania siebie w świadomości drugiego i wytworzenia zarazem momentu obiektywizacji i powrotu do siebie. Wydaje mi się, że szczególne znaczenie dla Bachtinowskiej koncepcji empatii ma moment obiektywizacji. W momencie tym jednostka umiejscowiona jest na zewnątrz przedmiotu empatii i dystansuje się od niego. Ostatnim stadium procesu jest powrót tej zobiektywizowanej świadomości do jednostki. Bachtin podkreśla oczywiście, że wszystkie te momenty nie mają charakteru chronologicznego, lecz że formują one „niepodzielny akt działalności estetycznej”.

Główną implikacją takiego rozumienia empatii jest zwiążanie refleksji estetycznej jedynie z obecnością *innego*. „Refleks estetyczny żywego życia zasadniczo nie jest samorefleksem życia w ruchu, w jego rzeczywistej żywotności, zakłada on istnienie innego, znajdującego się na zewnątrz *podmiotu* wczuwania”¹⁹. Estetyczna kontemplacja, choć przyznająca wielką rolę intuicji, kończy się *wytworem*, *obiektem* stanowiącym rezultat obiektywizacji. Można by więc rzec, że estetyczna perspektywa życia jest „zamrożoną intuicją”. Intuicja taka nie jest częścią jakiegokolwiek indywidualnej działalności, dlatego odpowiada jedynie bardzo zubożonemu znaczeniu czynów rzeczywistego życia.

Bachtin ilustruje tę tezę odniesieniem do świata, w którym spełniło się zdarzenie życia i śmierci Chrystusa. Świat ten – „zarówno w swoim fakcie, jak i znaczeniu – nie daje się zasadniczo określić ani w kategoriach teoretycznych, ani w kategoriach poznania historycznego czy poprzez intuicję estetyczną”. W pierwszym wypadku nie jesteśmy w stanie zbliżyć się do niepowtarzalności zdarzenia, w drugim chwytny niepowtarzalność samego faktu, ale nie możemy przypisać mu sensu. W estetycznej intuicji „mamy sam fakt, jak i sens w nim zawarty jako moment jego indywidualności, ale tracimy swoją pozycję w stosunku do niego, swoje – wynikające z powinności – w nim uczestnictwo”²⁰. Ten dystans do siebie samych jest zasadniczym momentem przy próbie zrozumienia egzystencji estetycznej. Można w niej osiągnąć poczucie rzeczywistego działania, lecz podobnie jak myślenie teoretyczne nie jest ona w stanie przywrócić niepowtarzalności uczestnictwa w nim. Wydaje się, że dla Bachtina był estetyczny jest pewnego rodzaju granicą; granicą jaźni rozumia-

¹⁹ Tamże, 42.

²⁰ Tamże, 43.

nej jako *locus* działania. Nie możemy zbliżyć się do jaźni za pomocą obiektywnych, interpersonalnych narzędzi. Tym, do czego się zbliżamy, nie jest rzeczywista jaźń. Jest to jaźń *innego*, nie nasza. Dlatego właśnie podmiot może jedynie odgrywać estetyczne istnienie, przyjmując maskę innej osoby. Życie estetycznie, znaczy dla podmiotu – być obserwatorem własnych czynów i traktować je w kategoriach estetycznych. Rozum estetyczny podziela z rozumem praktycznym zdolność do uniwersalizacji działania. Podobnie jak rozum praktyczny, musi zamienić rzeczywiste życie w abstrakcyjną uniwersalizację. Jedynym sposobem, by tego uniknąć, jest wprowadzenie estetycznych kategorii do wnętrza czynu, lecz wtedy tracą one swój obiektywny charakter, stając się momentem działania. Wszystkie te uwagi streszcza następujące stwierdzenie: „Jednak byt estetyczny bliższy jest rzeczywistej jedności bytu-życia niżli świat teoretyczny, dlatego też tak przekonująca jest pokusa estetyzmu. W bycie estetycznym można żyć i ludzie żyją, ale inni, nie ja. (...) *Siebie* w nim nie odnajdę, lecz jedynie swego sobowtóra-samozwańca; mogę w nim jedynie grać rolę, czyli przyoblekać w ciało-maskę innego – zmarłego. Ale w realnym życiu pozostaje estetyczna odpowiedzialność aktora i całego człowieka za stosowność gry, gdyż gra od początku do końca jest odpowiedzialnym czynem *jego* (aktora) a nie przedstawianej postaci (bohatera)”²¹.

Powróćmy teraz do problemu działania jaźni, który wydaje się mieć znaczenie kluczowe tak dla Bachtina, jak i Foucault. Obaj odrzucają pojęcie jaźni jako czegoś danego, pewnej substancji, skupiając się na jaźni jako działaniu. Różnią się jednak co do *locus* tego działania. Jak wspomniałem, Foucault wiąże działanie jaźni z twórczością, nie zaś z autentycznością. W kontekście krytyki filozofii J. P. Sartre’a stwierdza: „Sartre unika idei jaźni jako czegoś po prostu danego nam, lecz poprzez moralne pojęcie autentyczności, powraca do idei, że powinniśmy być sobą – być wiernymi naszemu prawdziwemu ja. Myślę, że jedyną praktyczną konsekwencją tego, co powiedział Sartre, byłoby powiązanie jego teoretycznej intuicji z praktykowaniem twórczości – a nie autentyczności”²². Foucault sądzi, że twórczość wynika ze stosunku do siebie zapośredniczonego przez kulturowo wytworzone mechanizmy kształtowania

²¹ Tamże, 45.

²² M. Foucault, *On Genealogy of Ethics*, art. cyt., 262.

siebie. Dlatego też estetyka jest jedyną możliwą alternatywą wiedzy jako zakorzenienia jaźni.

Bachtin także przyjmuje twórczość za zasadniczy element swojego ujęcia jaźni. Stosując kategorię Ja-dla-siebie do najbardziej intymnej, aktywnej części jaźni, opisuje funkcję jaźni w sposób następujący: „Ja-dla-siebie – to ośrodek, z którego wyrastają czyn i aktywność, aprobujące i uznające wszelką wartość, ponieważ jest to jedyny punkt, w którym odpowiedzialnie przynależą do jednolitego bytu; jest to sztab operacyjny, kwatera głównodowodzącego, kierującego moimi możliwościami i moją powinnością w zdarzeniu bytu”²³. Te instancje kultury obiektywnej są ważne dla działającego tak dalece, jak włączone są w jego czyn. Jaźń nie zawiera treści, jest postawą przyjmowaną zarówno wobec obiektywnej rzeczywistości, jak i obiektywnej kultury. „Widzi on [uczestniczący w akcji – L. K.] jasno *tych* indywidualnych, konkretnych ludzi, których kocha, *to* niebo, *tę* ziemię, *te* drzewa [dziewięć słów nieczytelnych] i ten czas; jednocześnie jest mu dana również wartość, konkretnie, rzeczywiście afirmowana wartość tych ludzi i przedmiotów. Wczuwa się on w ich życia wewnętrzne i pragnienia, rozumie rzeczywisty i pożądany sens wzajemnych relacji między nim i tymi ludźmi oraz przedmiotami – prawdę tego stanu rzeczy – i rozumie powinność swojego czynu, to jest nie abstrakcyjne prawo, lecz rzeczywistą, konkretną powinność, uwarunkowaną swoim niepowtarzalnym miejscem w kontekście zdarzenia. Wszystkie te momenty, składające się na zdarzenie w całości, są mu dane i zadane w jednolitym świetle, w jednolitej i jedynej świadomości i realizują się w jednolitym i odpowiedzialnym czynie”²⁴. Jaźń – działanie istnieje jako zjawisko chwilowe, pojawia się w postaci decyzji moralnej osadzonej w moralnym działaniu. Tym, co organizuje te chwilowe jaźnie, jest zdolność do odpowiedzi na sytuację w odpowiedzialny sposób.

Dlatego też Bachtin jest sceptyczny co do możliwości ustalenia ogólnego mechanizmu obejmującego całość fenomenu jaźni. Jaźń tworzy się w przestrzeni określonej przez trzy elementy: Ja-dla-siebie, inny (lub mówiąc ściśle – inny dla mnie) i ja dla innego. Życie jaźni polega na stale zmieniającej się pozycji między tymi ośrodkami. „Najwyższą architektoniczną zasadą rzeczywistego świata czynu

²³ Tamże, 85.

²⁴ Tamże 57.

jest konkretne architektonicznie znaczące przeciwstawienie *ja* i *innego*. Życie zna dwa zasadnicze, odrębne, ale skorelowane ze sobą ośrodki wartości: siebie i innego, i wokół tych ośrodków rozkładają się i rozmieszczają wszystkie konkretne momenty bytu²⁵. W swojej analizie wiersza *Rozłąka* Puszkina, służącego za ilustrację jego stanowiska, Bachtin podkreśla trwałą ważność wszystkich ośrodków wartości. Jednolity kontekst osiągnąć można jedynie z zewnątrz, ze stanowiska czytelnika i autora²⁶.

Dla Bachtina zatem, podobnie jak dla Foucault, jaźń konstituuje się w złożonych interakcjach między działaniem podmiotu, innym i instancjami zobiektywizowanej kultury. Dla obu jaźń nie posiada niezależnej treści, stanowi aktywną formę, która musi zostać wyposażona w znaczenie w toku spotkania z innym i kulturowymi kodeksami postępowania. W pewnym sensie jaźń jest granicą, granicą działania. Jako taka, może zostać opisana jedynie z zewnątrz, a Bachtina i Foucault odróżniają od siebie najbardziej sposoby tego opisu.

Dla Bachtina decydującym momentem jest zdarzenie jako fenomen, który musi zostać odtworzony przez opisową świadomość. Piśze: „Zdarzenie jako ekwiwalentne wobec siebie i jednolite jest tym, co mogłoby być przeczytane *post factum* przez niezaangażowaną, nie zainteresowaną nim świadomość, ale i tutaj pozostałaby dla niej niedostępna sama zdarzeniowość zdarzenia²⁷. Niepowtarzalność zdarzenia czyni niestosownym każdy opis w kategoriach uniwersalnych. Nawet podejście estetyczne, chociaż względnie bliskie zdarzeniu samemu, nie może oddać chwilowego charakteru decyzji podejmowanych przez podmiot moralny.

Foucault przekłada niepowtarzalność jaźni na kategorie estetyczne. Uważa, że granicę jaźni można określić w estetycznych kategoriach życia jako dzieła sztuki. Niepowtarzalny charakter jaźni byłby więc zachowany, ale chwilowość jej istnienia byłaby możliwa do przekroczenia. Życie uniwersalizuje się w moralnych decyzjach podejmowanych przeciwko obowiązującym kodeksom moralnym.

²⁵ Tamże, 98.

²⁶ Por. G. S. Morson, C. Emerson, *Introduction: Rethinking Bahtin*, w: *Rethinking Bahtin. Extensions and Challenges*, ed. by G. S. Morson, C. Emerson, Evanston-Illinois 1989, 24-29. W tym miejscu nie interesuje mnie estetyczny wymiar problemu.

²⁷ Tamże, 72.

Z drugiej strony jednak, życie jako dzieło sztuki dzieli z innymi dziełami zdolność wymykania się skończonym opisom. Jest ono zawsze wieloznaczne i otwarte na rozmaite interpretacje. W tym sensie egzystencja estetyczna reprezentuje formalny, aktywny charakter jaźni. Nie posiada ona jednak niezależnego istnienia. Jest raczej odciskiem działania, który rozpoznajemy z zewnątrz i z perspektywy czasu.

Oczywiste jest, że dla Bachtina i Foucault sposoby opisu jaźni są także sposobami jej istnienia. Chociaż więc prowadzą swe dociekania z różnych perspektyw, obaj stworzyli grunt dla nowej koncepcji jaźni, w której nie jest ona ani substancją, ani też instancją obiektywnej kultury, lecz sposobem jej przyswajania, aktywnym lecz formalnym czynnikiem, zdolnym do przekształcania kulturowego i społecznego środowiska. Moment jej działania zawsze wymyka się obserwacjom, jako że muszą one być prowadzone przy użyciu kategorii uniwersalnych. Jaźń opiera się opisowi w kategoriach uniwersalnych z racji swego chwilowego i niepowtarzalnego charakteru, jakkolwiek jej „naturalnym” środowiskiem jest świat języka, kultury i interakcji społecznych. Stanowią one materiał dla przekształcającej działalności jaźni. Z zewnątrz możemy wejść w interakcje jedynie ze śladami tej działalności. Uchwycić trajektorię jaźni możemy jedynie w takim stopniu, w jakim pozostawiła swój odcisk w materiale stosunków społecznych i kulturowych.

BAKHTIN AND FOUCAULT ON THE AESTHETIZATION OF LIFE

Summary

In the discussions of the concept of the self, the idea of aesthetic existence gained new significance in the later writings of Michel Foucault. Foucault places aesthetic at the centre of his concept of the self, showing that creative relation to one's own life can be of crucial importance for liberating an individual from being bound by the strict rules of conduct. In this paper I intend to discuss two different approaches to this notion which closely link it with the general idea of the self. These approaches are connected with the names of a French philosopher Michel Foucault and a Russian semiotician and philosopher Mikhail Bakhtin. Bakhtin never influenced Foucault's work, but they both had to cope with Kantian concept of the self, where self is seen as a source of reasonable activity. Bakhtin and Foucault reject this paradigm, and instead they propose a concept of self in which it

is understood as a set of activities. Among these activities, aesthetic existence occupies a particular place, understood as a sheer creativity, which does not assume any kind of fixed principles. Thus, while arguing from different perspectives, they have prepared the ground for a new conception of the self. The self is neither a substance, nor an instance of objective culture. It is a mode of appropriation of culture, active but formal agency which is able to transform the cultural and social environment. Its moment of activity always escapes the observations, as they have to be conducted in the universal terms. The self resists the description in the universal categories because it is of momentary and unique character. However, its „natural” environment is the world of language, culture and social interactions.