

Paweł BYTNIIEWSKI

## MICHEL FOUCAULT. AUTOWIZERUNEK FILOZOFA

*Foucaultowski ethos intelektualisty, gdy wyraża się w formie postulatów estetyki egzystencji, polega na tym, by wciąż zachowywać zdolność do odrywania się od siebie, by zachować potencjał twórczy właśnie jako zdolność autopojetyczną. Stąd w tekstach Foucaulta wiele metawypowiedzi, w których dokonuje on rekapitulacji swej drogi myślenia. Ethos intelektualisty realizuje się wtedy w „byciu innym”. Książki pisze się zatem właśnie po to, by nie być tym, kim się było.*

Marzę o intelektualistcie niszczycielu świadectw i uniwersaliów, o kimś, kto pośród inercji i ograniczeń współczesności umiejscawia i oznacza słabe punkty, luki, linie sił, kto nieustannie przemieszcza siebie, o kimś, kto nie wie dokładnie dokąd zmierza, ani jak będzie myśleć jutro, ponieważ jest nadto zatroskany teraźniejszością.

Michel Foucault, *End of Monarchy of Sex*<sup>1</sup>

### WIZERUNKI I POWIDOKI

Tworzenie przez filozofów wizerunków filozofa jest jednym z najstarszych sposobów problematyzacji samej filozofii. W wizerunkach tych odzwierciedla się najczęściej zarówno pewna koncepcja filozofowania, koncepcja specyfiki i miejsca filozofii w kulturze intelektualnej, jak i projekt jej uczestnictwa w szerszym kontekście realiów życia społecznego. To dlatego filozofowie tworzą wizerunki filozofa, realizując rozmaite zamysły i wizerunkom tym przypisują wielorakie role w samej filozofii, jak i poza nią. Wizerunki te najczęściej są zatem wyrazem pojmowania przez filozofa potencjału samej filozofii, jak i rozumienia zobowiązań wobec niej. Tak szerokie problematyzowanie relacji filozof–filozofia–świat prowadzi do tego, że filozof nie tylko przyjmuje zobowiązanie myśliciela, ale także podejmuje rolę terapeuty, prognosty, diagnosty, nauczyciela czy interpretatora. Są więc wizerunki-doświadczenia i wizerunki-projekty, wizerunki-krytyki i wizerunki-wyznania, wizerunki-myśli i wizerunki-zachęty. Odpowiedź na pytanie: „Czym jest filozofia?”, splata się w nich z wolą udziału filozofii w życiu.

Na czym polega oryginalność problematyzacji tych kwestii w tekstach Foucaulta? Nie ma spójnej odpowiedzi na to pytanie, przynajmniej takiej, która tworzyłaby jeden wizerunek Foucaulta-filozofa. Zawile strategie uników i otwartych batalii,

<sup>1</sup> M. F o u c a u l t, *End of Monarchy of Sex*, w: tenże, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, tłum. L. Hochroth, J. Johnston, red. S. Lotringer, Semiotext(e), New York 1996, s. 225. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.B.

przekonanie, że każda obca, lecz wartościowa myśl to wyzwanie, poszukiwanie własnego ascetycznego stylu w połączeniu z zamięłowaniem do barokowych form literackich Jorge L. Borgesa czy zaprawionej szaleństwem twórczości Raymonda Roussela – to nie wszystkie kontrasty i zawilości, jakie możemy znaleźć w piśmach i wypowiedziach Foucaulta. Labirynty życiowych strategii i tekstualnych procedur filozofa dobrze uchwycił autor być może najlepszej biografii Foucaulta, David Macey. Jego praca *The Lives of Michel Foucault*<sup>2</sup> już w tytule proponuje, by konwencjonalną liczbę pojedynczą w odniesieniu do żywota opisywanej osoby zastąpić liczbą mnogą. To wymowna decyzja. Choć ludzkie życie rzadko kiedy układa się na kształt spójnej narracji, to Foucault zrobił wiele, by inercję pewnego samorozumienia przekształcić w życiowy problem, ale też wiele uczynił, by ów problem życiowy, rzadko rysujący się jako poważny w horyzoncie zwykłego, przeciętnego życia, uczynić problemem filozoficznym.

Wszystko zatem, bez mała, w tej kwestii zacieśnia się do zagadnienia: „filozof wobec siebie”, a więc do odpowiedzi na pytanie o znaczenie filozofii (i w ogóle myślenia) dla bytu tego, kto ją uprawia. Co sprawia, że faworyzowanie myślenia w życiu człowieka czyni to życie innym, różnym od żywotów, które obierają odmienną trajektorię? W jaki sposób akt myślenia, zwłaszcza taki, który ma sens samopoznania, może urzeczywistnić w człowieku jego przemianę? Foucault w odpowiedziach na te pytania chce być zawsze o krok dalej niż postępujący za nim komentatorzy – adherenci i przeciwnicy – chce zachować przywilej pierwszego, miarodajnego komentatora własnych słów i czynów. Ponieważ chętnie zrywa ciągłość obranych trajektorii, jego autonarracje często prowadzą do konfuzji. W rezultacie otrzymujemy zarówno obrazy siebie samego, które Foucault wytworzył i którymi sam się posługiwał, ale też często z nimi kontrastujące powidoki, obrazy następcze, które znajdują swą motywację w jakiejś formie prawie mechanicznego mimetyzmu powstającego w zderzeniu oryginalnej myśli Foucaulta z myślą jego adherentów, komentatorów czy krytyków. To dlatego w geście obronnym tłumii on pytania kierowane w przestrzeń jego własnego „ja”: „Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, bym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”<sup>3</sup>.

#### PROSTE PRZYJEMNOŚCI SANDWICZ I COCA-COLA

W roku 1983 kanadyjskie czasopismo „Ethos” opublikowało rozmowę Michela Foucaulta z socjologiem Stephenem Riggensem. Zapis tej rozmowy

<sup>2</sup> Zob. D. M a c e y, *The Lives of Michel Foucault*, Hutchinson, London 1993.

<sup>3</sup> M. F o u c a u l t, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 43.

stanowi dość wyjątkowe świadectwo stosunku Foucaulta do samego siebie. W rozmowie, która w pewnym momencie obiera za temat nietypową jak na podniebienie Francuza przyjemność, jaką daje spożycie smacznego sandwicza z coca-colą, Foucault porzuca konwencjonalny ton i temat:

Foucault: Rzeczywiście, myślę, że mam realną trudność w doświadczaniu przyjemności. Sądzę, że doświadczanie przyjemności to bardzo trudne zachowanie. Nie jest tak proste, jak to, [śmiech] które polega na sprawieniu przyjemności komuś innemu. Muszę powiedzieć, że to właśnie jest moim marzeniem: chciałbym umrzeć – i mam nadzieję, że umrę – z przedawkowania [śmiech] przyjemności dowolnego rodzaju. Dlatego sądzę, że naprawdę jest to trudne i dlatego zawsze mam wrażenie, że nie czuję prawdziwej przyjemności, kompletnej i totalnej, i dlatego – z mojego punktu widzenia – wiąże się ona ze śmiercią.

Riggins: Dlaczego pan tak mówi?

Foucault: Ponieważ myślę, że przyjemność, którą mógłbym uważać za rzeczywistą, prawdziwą przyjemność, byłaby tak głęboka, tak intensywna, tak przemożna, że nie mógłbym jej przeżyć. Umarłbym. Dam panu jaśniejszy i prostszy przykład. Pewnego razu na ulicy zostałem potrącony przez samochód na ulicy. Spacerowałem. I może przez dwie sekundy miałem wrażenie, że umieram, i była to rzeczywiście bardzo, bardzo intensywna przyjemność. Pogoda była wspaniała. Siódma rano latem. Słońce wstawało. Niebo cudowne i niebieskie... i tak dalej. Wciąż jest to jedno z najlepszych moich wspomnień<sup>4</sup>.

Niektórzy z nas, czytając dziś te słowa, będą zachodzić w głowę, kim był Foucault jako człowiek, inni – być może – będą się oburzać lub zniechęcać do lektury jego tekstów. Ja natomiast podejmę pytania: Jakim umysłem wykreował się Foucault na takiego właśnie człowieka? Jakimi wizerunkami siebie posługiwał się i jaką rolę odegrały one w filozofii, którą uprawiał? W jaki sposób doświadczenie myśli, intensywne i ulokowane w centrum osobowości myśliciela, odgrywa rolę w jego byciu sobą i jaką rolę doświadczenie bycia sobą, intensywne i przeżywane dramatycznie, może odegrać w porzuceniu pewnego sposobu myślenia?

Pytania tego rodzaju zakładają kilka rozstrzygnięć, całkiem nieoczywistych, których afirmację możemy znaleźć w myśli samego Foucaulta, a konsekwencje stosowania się do nich w jego życiu.

Po pierwsze, istnieje możliwość kreacji, która ma charakter autopojetyczny, podmiototwórczy. Polega ona nie tyle na tworzeniu bycia w pewien sposób dla innych, nie tyle na tworzeniu czegoś, co podlega wymianie, co może być efektem jakiegoś sposobu kształtowania autoprezentacji, ile na kreowaniu bycia sobą dla siebie. Obejmuje wszystko to, co sam twórca wypracowuje jako

<sup>4</sup> T e n ż e, *The Minimalist Self*, w: tenże, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, tłum. A. Sheridan i in., red. L.D. Kritzman, Routledge, New York–London 1990, s. 12.

„sobość”, z czym sam się identyfikuje, w czym rozpoznaje siebie i z czym jest w najintymniejszej relacji – zarazem afirmacji, jak i sporu. „Każdy ma swój własny sposób zmieniania się lub, co na jedno wychodzi, sposób postrzegania tego, że wszystko się zmienia. W tych sprawach nic nie jest bardziej arogancie niż próba dyktowania tego innym. Mój sposób niebycia tym, kim byłem, z definicji stanowi najbardziej szczególną część tego, kim jestem”<sup>5</sup>.

Po drugie, myśl to nie tylko ekspresja podmiotowości albo jej sposób istnienia. Myśl obecna jest w świecie pod wieloma postaciami, także jako inteligibilność przedmiotu udzielająca się aktom poznawczym i stawiająca im opór. Myśl może być tym, co zewnętrzne wobec Cogito. „Myśl nie jest tym, co zamieszkuje pewne zachowanie i nadaje mu znaczenie, jest natomiast tym, co pozwala komuś cofnąć się o krok z pewnej drogi działania czy reagowania, co pozwala przedstawić ją sobie jako przedmiot myśli i zapytać o jej znaczenie, warunki i cele. Myśl to wolność w relacji do tego, co się czyni, ruch, za pomocą którego można oderwać się od siebie, ustanowić siebie jako przedmiot i potraktować jako problem”<sup>6</sup>.

Po trzecie, filozofia to pewien rodzaj praktyki, w której myśl odgrywa rolę narzędzia oderwania siebie od siebie. Dlatego zasadniczą rolę odgrywa w niej prawda: „Wiem, że wiedza może nas odmienić, że prawda jest nie tylko sposobem odszyfrowywania świata (a może to, co nazywamy prawdą, w ogóle niczego nie odszyfrowuje), lecz wiem, że jeśli poznam prawdę, zostanę odmieniony. I może będę zbawiony. Albo umrę, lecz sądzę, że jedno i drugie oznacza dla mnie to samo”<sup>7</sup>.

Niewątpliwie „moralność stanu cywilnego” nie stanowi najlepszej wskazówki życiowej dla kogoś, kto chce urzeczywistnić życie jako własną wypowiedź, kto także chciałby w pełni nad tym, co się w wypowiedzi i przez nią tworzy, panować. To prawda, że tak kształtowane życie nie może być też pozbawione błędów, z których przynajmniej część to – jak pisał Nietzsche – „błędy nie do zbicia”<sup>8</sup>. Błędem nie do zbicia jest w przypadku autora, myśliciela i filozofa błąd niebycia do końca wypowiedzianym. Jest bowiem ono – także jako życie twórcy – ograniczane wypowiedziami innych: tych, którzy naszej własnej wypowiedzi nie pozwalają być pierwszą, niejako fundującą wypowiedzą, i tych, którzy w komentarzach chcą sprowadzić cudzą wypowiedź

<sup>5</sup> T e n z e, *For an Ethics of Discomfort*, w: *Essential Works of Foucault 1954-1984*, t. 3, *Power*, tłum. R. Hurley i in., red. J.D. Faubion, The New Press, New York 2000, s. 444.

<sup>6</sup> T e n z e, *Polemics, Politics and Problematizations*, w: *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1991, s. 388.

<sup>7</sup> T e n z e, *The Minimalist Self*, w: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, s. 14.

<sup>8</sup> F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, nakładem J. Mortkowicza, s. 218.

do własnej<sup>9</sup>. Potrzeba więc wciąż ponownych narodzin, za które można już brać całkowitą odpowiedzialność, które czynią to życie całkowicie własnym, a dzięki temu pozwalają mu stać się częścią dzieła. Dlatego też gorzko, a zarazem ironicznie brzmi wyznanie Foucaulta: „Ludzie, których nie znaleźliśmy i którzy nas nie znali, sprawili, że pewnego dnia zaczynamy istnieć. Udawali, że wierzyli i byli szczerze przeświadczeni, że na nas czekali. A w każdym razie z wielkim staraniem, a nierzadko z pewną ceremonialnością przygotowali nasze przyjście na «świat». Niesłychane, że nie wolno nam się przygotować osobiście, z troską, intensywnością i żarliwością, jakich nam trzeba, i współudziałem, na jaki mamy ochotę, do tego, o czym myślimy od dawna, czego projekt powzięliśmy już może pewnego letniego wieczora w dzieciństwie”<sup>10</sup>.

### TRANSGRESJA I AUTOPOIESIS

W *Uliście* Jamesa Joyce’a pan Bloom toczy swą bezgłosną polemikę z Kartezjuszem gdzieś na granicy dnia i nocy, morza i lądu, za pomocą – jak to określa narrator – swego „powolnego buta”, gdy rozważa wypadki mijającego dnia, znanego dziś jako Bloomsday: „Pan Bloom ostrożnie poruszył patykiem głęboki piach u swych stóp. Napisać do niej. Może pozostanie. Co? JA. Jakiś włączęga rozdepcze to rano swoimi platfusami. Bezużyteczne. Zostanie zmyte. Przyływ dociera tutaj, przy jej stopach była sadzawka. Pochylić się, zobaczyć tam moją twarz, ciemne zwierciadło, tchnąć na nie, wzburzy się. Wszystkie te skały z krechami, szramami, literami. Och, te przezroczyście! Poza tym one nie wiedzą. Jakie jest znaczenie słowa nie z tego świata. Nazwałam cię niegrzecznym chłopczykiem ponieważ nie lubię. JESTEM. Nie ma miejsca. Dajmy temu spokój. Pan Bloom starł litery powolnym butem. Beznadziejna rzecz piasek. Nic z tego nie wyrasta. Wszystko ginie”<sup>11</sup>.

„Ja jestem” to „słowa nie z tego świata”. Nic nie może w prostszej formie wyrazić kartezjańskiego w swym pochodzeniu niepokoju, wręcz lęku, jaki wywołują te słowa odniesione do tego, kto je wypowiada. Nie to bowiem jest wtedy ważne, że jestem, ale to, że słowa te są nie z tego świata, że nie ogarniają niczego z „tego świata”, lecz drażą egotyczną, domniemaną tylko głębię osobliwości egzystencji. Nie to wprawia w drżenie podmiot, co sprawia, że

<sup>9</sup> Por. M. B o g d a n o w s k a, *Ujarmianie Foucaulta*, „Teksty Drugie” 1999, nr 1-2 (54/55), s. 132-139.

<sup>10</sup> M. F o u c a u l t, *Całkiem prosta przyjemność*, w: tenże, *Kim pan jest profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksander, wybór K.M. Jaksander, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 278.

<sup>11</sup> J. J o y c e, *Uliście*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Pomorze, Bydgoszcz 1992, s. 298.

egzystencja i myśl w „Ja” są tożsame, ale to, że tak określony byt podmiotu traci wszelkie koordynacje świata realnego.

Foucault, intelektualista drugiej połowy dwudziestego wieku, czytelnik Joyce’a, kończy swą głośną książkę takimi oto słowami: „Człowiek jest wynalazkiem, którego historia – jak bez trudu wykazała archeologia naszej myśli – jest krótka. A koniec, być może, bliski. Gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby wskutek jakiegoś wydarzenia, którego możemy co najwyżej przeczuwać możliwość, lecz którego formy i oznak jeszcze nie znamy, układ ten uległ zachwianiu, tak jak stało się u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej – wówczas możemy założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”<sup>12</sup>.

Co innego jednak odkryć, że człowiek jest wynalazkiem, a co innego być nim dla siebie. Foucault jest odkrywcą czegoś więcej niż tylko kontyngencji podmiotowości, jej zapośredniczenia w kulturze, języku czy historii. Foucault odkrywa coś jeszcze: możliwość stwarzania siebie. „Myślę, że z teoretycznego punktu widzenia Sartre’owi udało się uniknąć idei jaźni jako czegoś, co jest nam dane, lecz poprzez moralne pojęcie autentyczności powraca on do idei, że musimy być sobą – być naprawdę własnym, prawdziwym ja. Myślę, że jedyną dającą się akceptować praktyczną konsekwencją tego, co powiedział Sartre, jest połączenie jego teoretycznego wglądu z praktyką twórczości – a nie autentyczności. Sądzę, że z idei, iż «ja» nie jest nam dane, wynika tylko jedna praktyczna konsekwencja: możemy stwarzać siebie jako dzieło sztuki. Interesujące okazuje się przesłedzenie u Sartre’a jego analiz Baudelaire’a, Flauberta etc., w których odnosi on pracę kreacji do pewnej relacji wobec siebie – autora do siebie – która ma postać autentyczności lub nieautentyczności. Chciałbym powiedzieć coś wręcz przeciwnego: nie powinniśmy odnosić twórczej aktywności kogoś do pewnego rodzaju relacji, w jaką wchodzi on ze sobą, powinniśmy zaś odnosić pewną relację, w jakiej pozostaje ze sobą, do jego aktywności twórczej”<sup>13</sup>.

Wejście w spór z Sartre’em to wejście w spór z kulturą intelektualną, z której myśl Foucaulta wyrasta i której zarazem się przeciwstawia. To kultura modernizmu, kultura autopojetycznej narracji nowoczesności. Mam tu na myśli refleks kulturowy, który nadaje kształt dyskursywny postawom afirmującym nowoczesność w tym zakresie, w jakim formują one stosunek człowieka do siebie samego. W epoce nowoczesnej postawy te znalazły wyraz w różno-

<sup>12</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

<sup>13</sup> *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* (wypowiedź Michela Foucaulta w rozmowie z Hubertem L. Dreyfusem i Paulem Rabinowem), w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 237.

rodnych postaciach kultury intelektualnej – w filozofii, literaturze czy myśli politycznej.

### MODERNIZM: AUTENTYCZNOŚĆ I SAMOSPEŁNIENIE

Czym zatem jest modernizm jako postawa?

Postawę modernistyczną, jak się wydaje, wyrażają szczególnie trafnie słynne słowa Joyce'owskiego bohatera Stefana Dedalusa: „Nie będę służył rzeczy, w którą przestanę wierzyć, bez względu na to, czy będzie się zwała domem, ojczyzną czy Kościołem, i będę się starał wypowiedzieć w jakiś sposób, w życiu lub w sztuce, tak nieskrępowanie, jak tylko potrafię, i tak całkowicie, jak tylko zdołam, a używać będę dla własnej obrony jedyne oręża, na którego użycie sam sobie pozwolę – milczenia, wygnania i przebiegłości”<sup>14</sup>.

Stefan Dedalus – alter ego Joyce'a – przewiduje, że taki wybór oznacza samotność i być może naznaczy błędem całe jego życie, lecz sądzi także, iż podjęcie ryzyka jest warte stawki. A jest nią to właśnie: Nikomu nie służyć, to jest być wiernym tylko sobie w wolności samostanowienia po to, by móc zabiegać o całkowite, nieskrępowane wyrażenie siebie. Oto postawa modernistyczna wymagająca *a u t e n t y c z n o ś c i i s a m o s p e ł n i e n i a* jako swego ideału. Michel Foucault będzie się do niego odwoływał w swych wypowiedziach równie wytrwale, jak Joyce'owscy bohaterowie – Stefan Dedalus i Leopold Bloom – w życiu. W końcu Foucault, tak jak Leopold Bloom, odkryje płyciznę i miałość tego, co w unormowanej podmiotowości dostrzega i widzi ogół, przekonany, że zasadę bycia podmiotem stanowi unormowanie, w tym także unormowanie imperatywem autentyczności i samospełnienia.

Autentyczność i samospełnienie tkwią głęboko w refleksyjnym modelu podmiotowości w zaczątkowej wersji występującym już w formule Kartezjańskiej. Być podmiotem znaczy bowiem być bardziej pewnym swej egzystencji niż egzystencji tego, co dane w przedstawieniu, ale być podmiotem znaczy coś jeszcze: na mocy władzy refleksyjności móc to właśnie wiedzieć i tego doświadczać jako jaźni, podmiotu-subiectum. Foucault jednak – wbrew kartezjańskiej tradycji, a zgodnie z roussoistyczną modyfikacją tego pojęcia<sup>15</sup> – pozbawia podmiot uniwersalnie substancjalnego bytu na rzecz *t r a n s s u b s t a n c j a l n e j h a e c c e i t a s*. Podmiot tak rozumiany jest nie tylko bytem osobliwym w swej jednostkowości, ale też osobliwie zdolnym do sa-

<sup>14</sup> J. J o y c e, *Portret artysty z czasów młodości*, tłum. Z. Allan, PIW, Warszawa 1977, s. 270.

<sup>15</sup> Por. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znaki, Kraków 2002; zob. też: M. W a r c h a l a, *Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1-2 (97-98), s. 205-224.

moprzekształceń w transgresyjnych ruchach podążania za lepszym projektem bycia sobą niż ten, z którego wola zmiany wypływa. Jest bowiem taki podmiot obdarzony wolnością samostanowienia na tyle, na ile jest on zarazem nieufundowany w bycie innym niż on sam. Według Sartre'a wartość autentyczności i samospelnienia objawia się jednak dopiero w obliczu alternatywy, jaką jest możliwość pozoru, która tkwi w refleksyjnej władzy samo-przedstawienia. Ta zaś możliwość, możliwość pozoru, rodzi się ze stosunku tego, co jawne, do tego, co skryte. Pozór ukrywa istotę tego bytu – haecceitas. Sartre mógłby powtórzyć za Husserlem: „Ile pozoru, tyle (zakrywanego przezeń tylko i fałszowanego) istnienia (*Soviel Schein, soviel Sein*)”<sup>16</sup>.

Autentyczność w tym kontekście to egzystencjalna wartość ekspresji, która realizuje się w stosunku tego, co wyraża, do tego, co jest wyrażane. Refleksyjny moment autentyczności ustanawia dwubiegunowość struktury ekspresji („wyrażające–wyrażane”), co pozwala ekspresji być zarówno ruchem samoświadomości, jak i samo-przesłonięcia i skłamania. Wyrażenie siebie jest zaistnieniem dla siebie i jako takie niesie możliwość tak autentyczności, jak i nieautentyczności. W sferze podmiotowej zatem autentyczne jest to, co niezakłamate, i co – właśnie wtedy, gdy wyraz jest zgodny z tym, co wyrażane – pozwala podmiotowi odnaleźć wartość w byciu sobą jako byciu spełnionym we własnym, indywidualnym istnieniu. Każdy spełnia się na swój sposób i na swój sposób osiąga autentyczność. **A u t e n t y c z n o ś ć t o n i e s k ł a m a n a e k s p r e s j a p o d m i o t o w e j h a e c c e i t a s.** Jako taka autentyczność otwiera drogę teleonomii podmiotowości – umożliwia samospelnienie, aktualizację podmiotowej haecceitas w akcie twórczym. Dlatego też autentyczność odnajduje swój cel w autarkii egzystencjalnej, jaką jest samospelnienie. Tak autentyczność, jak i samospelnienie są bowiem realizacją **p o d ą ż a n i a z a b y c i e m s o b ą.** Samospelnienie jest zatem możliwe dzięki autentyczności, a autentyczność podtrzymuje i wzmacnia pragnienie i możliwość samospelnienia.

Nowoczesne przejście od podmiotu-subiectum do podmiotu-haecceitas dokonało się jednocześnie z przejściem od podmiotu fundującego do podmiotu ufundowanego. Proces ten przybiera liczne postaci – w dziewiętnastym i dwudziestym wieku dominują jednak dwie z nich, a mianowicie historyczna i językowa. Między „myślę” a „jestem” wkłada się coś, co z jednej strony stanowi medium ich zrównywania, a zarazem, z drugiej strony, ujawnia potrzebę mediacji: ich niekompatybilność. Myśleć to być w języku, ale nie myśleć języka; być historycznym to nie móc zgłębić źródeł własnej historyczności. W dziewiętnastym i dwudziestym wieku będzie się zatem okazywać, że podmiotowość nie jest stałym fundamentum inconcussum, jak chciał Kartezjusz,

<sup>16</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 151.



ale pewną pochodną czegoś, co mediuje między „myślę” a „jestem”, zarazem zakłóca możliwość ich utożsamienia i pozwala wciąż o nią zabiegać. Podejrzliwość wobec przedstawień, znana z Kartezjańskich medytacji, przenosi się wówczas na podmiot. Możliwość samoskłamania, nieautentyczności staje się o wiele bardziej uwikłana w samą strukturę podmiotu, niż to mogło się wydawać na podstawie równania, w którym za cogito można postawić sum. Rozpoczyna się „radykalne śledztwo w jego sprawie”<sup>17</sup> – jak pisze Wolfgang Iser. Określenia takie, jak „wyczerpanie cogito” czy „kres podmiotu”, to kryptonimy sytuacji intelektualnej modernizmu jako konsekwencji afirmacji autentyczności i samospełnienia, jako refleksyjnej praktyki bycia sobą wobec odkrycia skończoności ludzkiej jako konstytutywnej dla bytu istot ludzkich. Modernizm to walka o uznanie siebie przez innych, toczona wobec sił, które wartość tę czynią wątpliwą, nieufundowaną w absolicie – sił obecnych w samym podmiocie. Od tej pory stawką bycia podmiotem, podmiotem zmodernizowanym, jest nie tylko możliwość wyrażenia siebie ale i – autorstwo siebie.

Jak bardzo trzeba posunąć się w realizacji imperatywów autentyczności i samospełnienia, by zaprzeczyć jedności i konieczności ich związku? To pytanie, na które odpowiedź ukazuje przekroczenie modernizmu u Foucaulta, a jednocześnie przekroczenie pewnej wizji filozofa jako „funkcjonariusza ludzkości”, jakby powiedział Edmund Husserl.

### EKSPERYMENT BYCIA SOBĄ

W co wkraczamy wraz z możliwością, jaką jest stwarzanie siebie jako dzieła sztuki i w ogóle kreacja, która pozostaje wolna od imperatywu autentyczności spełniającej się w relacji do siebie? Nie chodzi już bowiem o emancypację, chodzi o *e k s p e r y m e n t b y c i a s o b ą* w postaci, która kreuje pewien ethos myślenia. Jak trafnie zauważa James E. McGuire, „Foucault nieustannie rekonstruuje filozoficznie samego siebie”<sup>18</sup>. Jego przypadek jest więc dziś dla nas interesujący dlatego, że postawy tej w końcu nie mógł on godzić z wynikami własnej pracy teoretycznej. W rezultacie często zmieniał trajektorie myśli. W ich meandrach zamazywał siebie jako autora i wciąż się jako autor na nowo odtwarzał w postaciach modernistycznego bohatera, zaskakując niejednokrotnie zarówno adherentów, jak i adwersarzy. „Jestem eksperymentatorem, nie teoretykiem. Nazywam teoretykiem kogoś, kto konstruuje ogólny system

<sup>17</sup> Por. W. Iser, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004, s. 430.

<sup>18</sup> J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, tłum. B. Tuchańska, „Nowa Krytyka” 2005, nr 18, s. 51-67.

– dedukcyjnie czy drogą analizy – i stosuje go w odniesieniu do różnych pól w sposób jednolity. To nie ja. Jestem eksperymentatorem w tym sensie, że piszę po to, by się zmienić i nie myśleć tych samych rzeczy co poprzednio”<sup>19</sup>.

Eksperyment to także próba. „Esej, «próba» – a trzeba rozumieć ją jako modyfikujące doświadczenie siebie w grze prawdy, a nie upraszczające przystosowanie innego do celów komunikacji – jest żywym ciałem filozofii, o ile nadal jest ona tym, czym niegdyś była, to znaczy «ascezą», ćwiczeniem siebie w myśleniu”<sup>20</sup>. Chodzi więc – jak twierdzi Foucault we „Wprowadzeniu” *Użytku z przyjemności* – o „doświadczenie filozoficzne; jego stawkę stanowiło pytanie, w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej”<sup>21</sup>.

Jak objawia się autopojetyczna aktywność tego rodzaju?

W świetle Foucaultowskiej sceptycznej świadomości kontyngencji samowiedzy autentyczność przestaje być warta zabiegów. W praktyce, o której mówi Foucault, „ja” to wynalazek, jaki staje się możliwy dzięki technikom tworzenia siebie rozumianym jako sposoby autokreacji. Foucault przypisuje owej zdolności autokreacyjnej pewną jakość, która nadaje samospełnieniu wartość graniczną, wartość samozatracenia. Jakością tą jest intensywność przeżycia własnego „ja”, motywująca transgresyjny stosunek do siebie.

Foucaultowski ethos intelektualisty, gdy wyraża się w formie postulatów estetyki egzystencji, polega więc na tym, by wciąż zachowywać zdolność do odrywania się od siebie, by zachować potencjał twórczy właśnie jako zdolność autopojetyczną. Stąd w tekstach Foucaulta wiele metawypowiedzi, w których dokonuje on rekapitulacji swej drogi myślenia: albo zaprzecza temu, co głosił uprzednio, albo w nowy, aktualnie dostrzegany kontekst teoretyczny włącza wypowiedzi starsze. Ethos intelektualisty realizuje się wtedy w „byciu innym”. Książki pisze się zatem właśnie po to, by nie być tym, kim się było. Życie staje się wówczas takie, jak literatura: „Należy przede wszystkim stwierdzić, że dzisiejsza literatura wyzwoliła się z tematu ekspresji: odsyła jedynie do samej siebie, a jednak nie zostaje pochwycona w sidła wewnętrzności, gdyż utożsamia się z własnym zewnętrzem. Oznacza to, że jest ona polem gry znaków podporządkowanych nie tyle oznaczonej treści, ile samym elementom znaczącym; oznacza też to, że nieustannie balansuje ona na granicy eksperymentu, co sprawia, iż stale przekracza samą siebie, reguły, którym jest podporządkowana i które wciąż wystawia na próbę. Pisanie rozwija się jako gra, która zmierza nieuchronnie poza własne granice i kieruje się ku zewnętrzu. W pisaniu nie

<sup>19</sup> *Interview with Michel Foucault*, w: *Essential Works of Foucault 1954-1984*, t. 3, s. 240.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 149.

<sup>21</sup> Tamże.

chodzi o objawienie lub uwznioślenie gestu pisania, nie chodzi też o przyszpilenie podmiotu w języku. Chodzi natomiast o otwarcie przestrzeni, w której piszący podmiot nieustannie znika”<sup>22</sup>.

Tak rozumiana estetyka egzystencji, kreowanie siebie jak dzieła sztuki, ma współgrać z doświadczeniem myśli spełniającym się w ekstatycznym przeżywaniu siebie jako *haecceitas*<sup>23</sup>. Tylko takie doświadczenie, promujące niejako „wyjście z siebie”, ma jednocześnie wartość intelektualną i egzystencjalną, a zatem twórczą. Pozwala bowiem przeżywać siebie jako już-innego, a zarazem myśleć o tym doświadczeniu inaczej niż wcześniej.

W idei eksperymentatorstwa modernizm powraca więc w myśli Foucaulta jako wzorzec intelektualnego samospelnienia pozbawionego hamulca autentyczności. Foucault przyjmował wobec siebie – jak sądzę – dość wyjątkową w przypadku filozofa czynną i świadomą postawę modernistyczną, gdy jego własne autorstwo stawało się dla niego terenem doświadczeń bycia i niebycia tym samym. Postawa ta kontrastowała jednak często z tym, do czego dochodził jako filozof. Stąd konflikt między Foucaultem-autorem a Foucaultem-filozofem<sup>24</sup>. Ten pierwszy uprawiał estetykę egzystencji, w twórczości pisarskiej dostrzegając możliwość realizacji podmiotowej *haecceitas*. Wyniki badań dotyczących autorstwa wskazywały jednak na niespójność zadania samorealizacji w osobliwości ponawianego bycia innym z tym, kim jest autor – o ile bycie autorem to raczej splot funkcji regulowanych dyskursem, to jest pewnym przymusem kulturowym, a nie spontaniczną ekspresją bycia sobą.<sup>25</sup> Gdy spójnia autentyczności i samospelnienia rozpada się, rezultaty samospelnienia będą zawsze wątpliwe, bo obciążone ryzykiem nieudanego eksperymentu. Co więcej, nie ma wówczas sposobu na odróżnienie udanego eksperymentu bycia sobą od nieudanego, o ile miarą udanego eksperymentu ma być coś więcej niż tylko intensywność przeżycia. Stąd też Foucault, porzuciwszy problematykę

---

<sup>22</sup> T e n ż e, *Kim jest autor?*, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i in., wybór i oprac. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 201

<sup>23</sup> Na temat ekstatycznego myślenia Foucaulta zob. J.W. B e r n a u e r, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Humanity Books, New York 1990.

<sup>24</sup> Szerzej na ten temat zob. P. B y t n i e w s k i, *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologii nauk humanistycznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

<sup>25</sup> Piszze Foucault: „Funkcja autora związana jest z prawnym i instytucjonalnym systemem, który otacza, określa i umożliwia uniwersum dyskursu; nie występuje nigdy w ten sam sposób we wszystkich typach dyskursów, we wszystkich epokach i typach cywilizacji; nie daje się zdefiniować przez spontaniczną atrybucję dyskursu do jego twórcy, lecz przez bardzo złożony ciąg operacji; nie odsyła zwyczajnie do rzeczywistej osoby, powołuje natomiast do istnienia wiele instancji mówiących, wiele podmiotowych pozycji, gotowych na przyjęcie wielu klas indywidualów”. F o u c a u l t, *Kim jest autor*, s. 212.

autorstwa<sup>26</sup> i subtelnych jego powiązań z autopoiesis, poszukuje wartości, która nadałaby głębszy sens ruchowi podmiotowej transgresji. Jego intelektualizm kieruje go wówczas ku prawdzie. „Jeśli ktoś chce być filozofem, ale nie stawia sobie pytania: «Czym jest wiedza?» albo «Czym jest prawda?», to w jakim sensie może mówić, że jest filozofem? Mimo to mógłbym powiedzieć, że nie jestem filozofem. Niemniej jednak, o ile odnoszę się do prawdy, wciąż jestem filozofem”<sup>27</sup>.

Drugi Foucault zatem, Foucault-filozof, konstatając, że motywacja do „bycia innym” musi wypływać z czegoś innego niż sama potrzeba zmiany w byciu sobą, a mianowicie z woli wiedzy, faworyzuje krytycyzm już innego rodzaju niż ten, który odnosi się do pisarstwa. „Jednym z głównych obowiązków moralnych wszelkiego podmiotu jest poznanie siebie, wypowiedzenie prawdy o sobie i ukonstytuowanie się jako przedmiotu wiedzy zarówno dla innych ludzi, jak i dla siebie. Zobowiązanie do poznania prawdy nałożone na jednostki i instytucje naukowe – oto dwa powody, dla których historia wiedzy ustanawia uprzywilejowany punkt widzenia dla genealogii podmiotu”<sup>28</sup>.

Modernistyczny ideał jest zatem przekraczany tam, gdzie bycie sobą podporządkowuje się byciu w prawdzie. Ów wciąż transgresyjny ruch, jakiemu poddaje się Foucault, nabiera swojego kierunku który nadaje intelektualnej aktywności sens zmodyfikowany względem estetyki egzystencji. Kierunek ten wyznacza wola wiedzy, gdy ktoś, kto się nią kieruje zacznie chcieć już być innym, ponieważ poznał prawdę o sobie, która każe traktować własne „ja” jako pochodną dokonanego już wcześniej poznania, zarazem jako doraźny korelat aktualnej woli wiedzy, w dystansie do siebie już uprzedmiotowiony, nieaktywny. Wola wiedzy uwalnia od zobowiązania do bycia autentycznym i kieruje ku prawdzie.

Dla Foucaulta zatem eksperyment bycia sobą to wyzwanie, jakie stanowi przeszkoda pozostawania wciąż tym samym, przeszkoda, która wewnątrznie w nim tkwi. Obecność tej przeszkody okazała się produktywna dla jego filozofii: pokonywanie jej oznaczało dlań bowiem tworzenie siebie jako autora, a w końcu umożliwiło wzlot ku myśleniu ekstatycznemu, jak nazywa je James W. Bernauer. Życie Foucaulta przekształciło się w ten sposób w życie-eksperyment, życie-doświadczenie i przyjemność, od której prawie się umiera, gdy prawda tego życia staje się częścią bytu tego, komu się ona udziela.

<sup>26</sup> Por. T. O’L e a r y, *Foucault’s Turn from Literature*, „Continental Philosophy Review” 41(2008) nr 1, s. 89-110.

<sup>27</sup> M. F o u c a u l t, *Questions on Geography*, w: *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, tłum. C. Gordon, i in. red. C. Gordon, Pantheon Books, New York 1980, s. 66.

<sup>28</sup> T e n ż e, *Subjectivity and Truth*, w: t e n ż e, *The Politics of Truth*, tłum. L. Hochroth, C. Porter, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007, s. 151.