

Adriana J. Mickiewicz  
Uniwersytet Jagielloński

## **Między tożsamością a autokreacją — filozofia krytyczna jako praktyka siebie w świetle koncepcji Michela Foucaulta**

**M**ichel Foucault, francuski filozof i historyk, był nie tylko teoretykiem, ale także politycznym aktywistą związanym z ruchami lewicowymi. Zaangażowanie w życie społeczne stanowi integralną część jego filozofii, która wyłamywała się z binarnego podziału „teoria — praktyka”. W wywiadzie z 1984 r., podkreślał rolę teorii w życiu publicznym oraz uznał związek między pracą intelektualną i praktyką.

[...] polegałby on na bezpośrednim praktykowaniu. [...] Starłem się, aby moje książki były w jakiejś mierze fragmentami autobiografii. Były one zawsze wyrazem moich własnych problemów z szaleństwem, więzieniem, seksualnością. [...] Zawsze starałem się, aby praca teoretyczna nie dominowała nad aktualną praktyką i aby stawiała pytania. (Foucault 2013c: 204-205)

Foucault upatrywał rolę filozofii w krytycznym spojrzeniu na zastaną rzeczywistość, w demaskowaniu mechanizmów władzy, które kształtują tożsamość jednostki i jej myślenie o świecie. Takie dążenie widać zwłaszcza w pracach publikowanych w okresie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., które polegały na badaniu metodą genealogii historycznie wykształconych technik „ujarzmiania” podmiotu ze strony różnych instytucji (więzienia, szpitale psychiatryczne itd.). Swoisty etos podejrzliwości, jak wykażę, był jednak obecny w całości projektu filozoficznego Foucaulta.

W poniższej pracy zamierzam przedstawić projekt estetyki egzystencji oraz troski o siebie, rozwijany na gruncie późnych prac autora, jako pewną strategię działania, dzięki której jednostka może praktykować własną wolność, a także poszerzać jej granicę. Ów projekt, choć jest wyraźnie naznaczony indywidualizmem, może stanowić zarazem praktykę społeczną o dużym potencjale emancypacyjnym — dążenie do jednostkowej autonomii zostaje związane z wyzwaniem społeczeństwa spod opresyjnej władzy.

Jednym z licznych paradoksów myśli Foucaulta staje się właśnie rozmycie granic między indywidualną i świadomą autokreacją jednostki a systemem społecznym, który współtworzy jej działanie w świecie poprzez przypisanie jej konkretnej tożsamości. Wydaje się, że problem uzgodnienia relacji między jednostkowym, autonomicznym *ja* a rozległymi systemami władzy, w które zostało owo *ja* zostało wrzucone, podskórnie towarzyszyło filozofowi przez cały okres jego twórczości. Być może kluczem pozwalającym dookreślić te relacje jest pojęcie filozofii krytycznej, która wykracza poza model działań jedynie teoretycznych i zyskuje potencjał praktyczny, tj. prowadzi do faktycznych przemian, polegających na rozszerzaniu granic wolności podmiotów. Owa wolność oznacza transgresję poza odgórnie narzucony model tożsamościowy oraz zwrócenie się w kierunku etycznego ideału świadomej autokreacji. Choć głównym punktem odniesienia będą dla mnie prace powstające około lat osiemdziesiątych XX w., zamierzam traktować filozofię Foucaulta jako stopniowe rozwijanie pewnych wątków, stanowiące może nie tyle system (Foucault nigdy nie dążył do stworzenia systemu), ile uzupełniającą się całość. Z tego względu nie mogę ominąć nawiązań do wcześniejszych prac, zwłaszcza tych związanych z zagadnieniem władzy

## 1. Tożsamość w polu władzy

Foucault pozostaje daleki od wszelkich koncepcji zmierzających do przyznania jednostce nieokiełznanej, absolutnej wolności. Filozof osadzał swoje analizy w kontekście społecznym i historycznym, zdecydowanie podkreślał zależność człowieka od relacji, w jakie został on uwikłany — relacji rozumianych jak najszerzej, zarówno jako stosunki ekonomiczne, kulturowe czy też międzyludzkie, które należałoby objąć zbiorczym pojęciem władzy. To właśnie władza stanowi podstawowe pojęcie myśli Foucaulta, wyznacza kształt jego filozofii społeczno-politycznej oraz otwiera pole do analiz związanych z antropologią. Autor *Nadzorować i karać* definiuje ją jako

[...] wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca, zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami. (Foucault 2000c: 83)

Z kolei w eseju *Omnes et singulatim: przyczynek do krytyki politycznego rozumu* stwierdza, że

[...] władza jest jedynie pewnym typem stosunków pomiędzy jednostkami. [...] Charakterystyczną cechą władzy jest to, że człowiek może mniej lub bardziej całościowo determinować zachowanie innego człowieka, jednak nigdy w sposób wyjąłwiający czy przymusowy. (Foucault 2000a: 245)

Znamienne dla Foucaulta jest przedstawienie władzy jako sieci relacji, w jakie zostaje uwikłana jednostka i które organizują jej działania. W tym celu przeprowadza on analizy całego wachlarza technik dominacji, przybierających różne formy, w zależności od momentu dziejowego oraz miejsca, m.in. dyscyplina, kara, wyznanie czy, typowa dla władzy biopolitycznej<sup>1</sup>, strategia normalizacji, polegająca na przekazywaniu jednostkom pewnych — korzystnych z punktu widzenia rządzącego — norm, czyli form dyskursywnych, porządkujących rzeczywistość.<sup>2</sup>

Szczególnie charakterystyczny dla władzy jest jej związek z wiedzą. Władza wytwarza pewien zespół prawd (w rozumieniu nietzscheańskim, tj. wielu interpretacji świata), które są następnie przekazywane członkom społeczeństwa pod postacią uniwersalnej wiedzy. Poszczególne osoby internalizują owe sądy i, w konsekwencji, uznają je za własne. Najprostszym przykładem byłoby wychowanie dziecka. W procesie socjalizacji otrzymuje ono cały szereg pojęć i narzędzi, za pomocą których w dalszym życiu interpretuje rzeczywistość. Podobne mechanizmy stosuje się wobec dorosłych (np. poprzez przekazy medialne, odkrycia naukowe, kampanie polityczne itp.). Otrzymane w ten sposób twierdzenia często są tak mocno zakorzenione w danym systemie kulturowym, że stają się niewidoczne dla podmiotu, który uznaje je za oczywiste, nie dostrzegając ich społecznych uwarunkowań. W ten sposób wiedza warunkuje władzę. Równocześnie władza pozostaje zależna od wiedzy, która ją ustanawia i usprawiedliwia. Jest to sprzężenie zwrotne — władza determinuje wiedzę, a wiedza władzę — które wskazuje wręcz na jedność tych pojęć. Wraz ze zmianą paradygmatu racjonalności (systemu pojęciowego), zmieniają się także typy relacji w społeczeństwach.

Zdaniem Foucaulta, stosunki władzy-wiedzy mają znaczący wpływ na kształtowanie się tożsamości danej osoby. Wytworzone przez władzę normy i wartości stają się bowiem podstawą postępowania oraz myślenia jednostek.

---

<sup>1</sup> Termin „biopolityka” oznacza pewien ogólny typ władzy, który — zdaniem Foucaulta — zaczął rozwijać się w połowie XVIII w., wraz z pewnymi zmianami w kulturze europejskiej, dotyczącymi zwłaszcza rozwoju systemu kapitalistycznego. Biopolityka charakteryzuje się dążeniem do sprawowania kontroli nad populacją, zbiorowością, w przeciwieństwie do władzy zorientowanej na jednostkowe ciała. Jej strategię obejmują kontrolę całości procesów życiowych człowieka (jego zdrowia, zdolności pracy, płodności itp.) w celu uczynienia jednostki jak najbardziej produktywną. W ten sposób biopolityka dąży do sterowania globalnymi procesami.

<sup>2</sup> Przykładem ilustrującym działanie tej strategii może być dyskusja wokół środowisk LGBTQ. W pewnym uproszczeniu, można powiedzieć, że dyskurs rządzących, np. Kościoła katolickiego, czy konserwatywnej władzy, uznaje za normę stosunki heteroseksualne, zaś relacje homoseksualne określa jako niezdrowe, sprzeczne z naturą bądź religią, czy deprawujące społeczeństwo. Przekazując ten pogląd społeczeństwu, władza utrwała wykluczenie osób nieheteronormatywnych.

Podmiot rodzi się jako efekt ujarzmiania (*assujettissement*), czyli kształtowania i urabiania jednostkowego ciała poprzez nadanie mu określonej tożsamości, naklejeniu etykiety, która w określony sposób definiuje sposób jego dalszej konstytucji (włączając je w określoną rasę, naród, rolę społeczną itp. za czym podążają określone wzorce zachowań). Poniekąd strategię blokowania ciał ze strony władzy istniały zawsze, jednak dopiero w czasach nowoczesnych, pod koniec XVIII w., w Europie ukształtował się nowy model władzy dyscyplinarnej. W przeciwieństwie do dotychczasowych metod rządzenia, opartych na wyznaczeniu czynów dozwolonych i zakazanych, nowoczesna władza posługuje się strategiami normalizacji oraz indywidualizacji, czyli przypisaniu jednostce określonej, stałej tożsamości (Foucault 2009). Owa tożsamość nie jest prawdziwie autentyczna — zostaje narzucona jednostkowemu z zewnątrz przez odrębne względem podmiotu instytucje i jako taka stanowi doskonałe narzędzie kontroli, która może w ten sposób rozszerzyć swój wpływ na całość życia podmiotu.

Chociaż władza wpływa na kształtowanie się podmiotu i w tym sensie determinuje jego działania, nie oznacza to całkowitej negacji ludzkiej wolności. Foucault uznawał możliwość oporu wobec zastanych form dominacji za integralną część władzy. Jeżeli rządzący stosuje wobec poddanych wyjątkowo opresyjne formy dominacji, tzn. takie, które wykluczają wszelką możliwość protestu, jego działanie nie jest przykładem władzy, lecz despotycznej siły. Władza nie jest pojęciem czysto negatywnym, ma także wymiar pozytywny — wprawdzie do pewnego stopnia określa sposób, w jaki podmiot kształtuje samego siebie i swoje działania, ale jednocześnie stwarza przestrzeń dla jego autokreacji, choć wyłącznie w ramach wyznaczonych przez dane stosunki władzy. Podmiot zachowuje bowiem zdolność oporu, która polega na transgresji, przekroczeniu narzuconych barier. Tak jak opór nie byłby możliwy bez władzy, gdyż „funduje się [on] zawsze na sytuacji, którą zwalcza” (Foucault 2013b: 337), tak jednostka nie mogłaby stwarzać samej siebie bez uprzednio podanych przez władzę schematów pojęciowych, które może afirmować, albo twórczo przekształcać i przekraczać.

## 2. Etyczne aspekty „Kultury Siebie”

W połowie lat siedemdziesiątych autor *Słów i rzeczy* przystępuje do projektu napisania *Historii Seksualności*. Pierwszy tom, *Wola wiedzy*, wydany w 1976 r., był poprowadzony w duchu dawnych prac, obnażał uwikłanie ludzkiej seksualności w stosunki wiedzy-władzy. Między powstaniem pierwszego a drugiego tomu minęło osiem lat. W tym czasie Foucault pozostał aktywny w środowisku akademickim, prowadził wykłady w prestiżowej paryskiej placówce, Collège de France, gdzie prezentował wyniki swoich

najnowszych analiz, które były w mniejszym stopniu związane z zagadnieniem władzy. Coraz częściej dochodził tu do głosu problem wolności, zaś podmiot był już widziany nie tylko w formie „pasywnej”, czyli przedmiotu oddziaływania zewnętrznych instytucji, ale także „aktywnej”, jako podmiot działania etycznego. Właśnie ta tematyka staje się dominantą dwóch kolejnych tomów *Historii Seksualności: Użytku z przyjemności* oraz *Troski o siebie*, w których filozof badał zagadnienie seksualności w kontekście moralności antycznej. Niektórzy badacze myśli Foucaulta (m.in. Peter Dews i François Dosse) opisują to przejście w kategoriach zwrotu, który miałby się dokonać w jego myśli, zerwanie z wcześniejszymi analizami i obranie zupełnie nowej perspektywy badawczej. Sam filozof stanowczo przeczył takiemu ujęciu, podkreślając, że jest to wyłącznie przeakcentowanie motywów. Pewne światło na ten problem może rzucić dokonany przez autora *Nadzorować i karać* podział własnej filozofii na trzy osie tematyczne: oś wiedzy, oś władzy i oś etyki, którym odpowiadają kolejno pytania: W jaki sposób jesteśmy ustanawiani jako podmioty wiedzy? Jak jesteśmy ustanawiani jako podmioty sprawujące lub podlegające władzy? Jak ustanawiani jesteśmy jako podmioty naszych realnych działań? (Foucault 2000b: 292) W tym kontekście późna twórczość Foucaulta nie stanowi zaprzeczenia wcześniejszym prac, lecz jest ich dopełnieniem, zmianą akcentów, przejściem do nowego obszaru tematycznego przy zachowaniu wyników badań przeprowadzonych na gruncie dwóch poprzednich osi. Demaskator władzy-wiedzy zaczyna pytać o warunki możliwości autonomii, która zaczyna być tu pojmowana jako zdolność autokreacji. Podczas rozmowy z Helmutem Beckerem, Raulem Fernet-Betancourtem oraz Alfredem Gomez-Mullerem Foucault, tłumacząc zmianę tematyki swych prac, stwierdza, że

[...] problemem stosunków między podmiotami a gramami prawdy zajmowałem się dotychczas, wychodząc albo od praktyk przymusu — jak w przypadku psychiatrii i więzienia, albo od gier teoretycznych czy naukowych. [...] Podczas wykładów w Collège de France [Foucault ma na myśli wykłady z roku 1982, opublikowane pod tytułem *Hermeneutyka podmiotu* — A.J.M.] próbowałem natomiast zająć się nim, wychodząc od tego co można nazwać praktyką siebie. (Foucault 2013a: 212)

Autor *Historii seksualności* bada owe praktyki siebie (*pratiques de soi*) poprzez analizę pewnych wątków kultury grecko-rzymskiej, szczególnie w zakresie tematyki seksualności oraz wypracowanych na tym gruncie koncepcji etycznych.

Omawiając wybrane koncepcje, Foucault wychodzi od wyróżnienia dwóch, odrębnych kategorii — etyki oraz moralności. W *Użytku z przyjemności* moralność zostaje określona jako

[...] zespół wartości i reguł postępowania, jakie przekładane są jednostkom i grupom za pośrednictwem różnych narzucających wymogi instytucji — mogą to być rodziny, ośrodki wychowawcze, Kościoły itd.”(2000c,164).

Moralność lokowałaaby się zatem po stronie obiektywizującej, wytwarzającej prawdy, władzy. Etyka zaś to sposób subiektywizacji owych reguł i zarazem forma stosunku do samego siebie, związana z pracą nad sobą oraz świadomą autokreacją. Ma ona na celu wypracowanie indywidualnych postaw, pozwalających ukonstytuować się jednostce jako podmiot moralnego zachowania. Choć oba pojęcia łączą się ze sobą (nie ma etyki bez moralności ani moralności bez etyki), filozof wyróżnia pewne okresy historyczne, w których dominowało jedno z wymienionych podejść: moralność nakierowana na etykę lub moralność nakierowana na kodeks. Analizując teksty starożytne, filozof uznaje, że moralność starożytnych Greków i Rzymian była nakierowana na zabiegi jednostki wokół siebie, mające prowadzić do osiągnięcia pewnych postaw — zwłaszcza postawy panowania nad sobą. Ocenie podlegał nie tyle pojedynczy czyn, lecz właśnie sam etos jednostki, np. to nie sam stosunek seksualny jest czymś złym, ale nieumiejętność opanowania namiętności. Typ moralności opartej na kodeksie, analizowany na przykładzie kultury chrześcijańskiej, charakteryzuje się ściśle wyznaczonym zbiorem norm i wartości, które precyzyjnie określają czyny dozwolone i zabronione. Ideałem moralnym jest tu podporządkowanie się oraz posłuszeństwo, które w skrajnych przypadkach przybiera formę wyrzeczenia się przez podmiot samego siebie. W tym typie moralności ocenie podlega nie postawa, ale sam czyn. Francuskiemu filozofowi o wiele bliższe było pierwsze nastawienie i właśnie w tym duchu poprowadził on projekt estetyki egzystencji.

Zgodnie ze spostrzeżeniami Foucaulta w czasach starożytnych wytworzył się model tzw. Kultury Siebie (*Culture de soi*), jako pewnej formacji kulturowej, w której

[...] sztuka życia — *technē tou biou* w różnych postaciach — została w niej zdominowana przez zasadę, iż trzeba troszczyć się o siebie: zasada troski o siebie uzasadnia konieczność, kieruje rozwojem owej kultury i wciela ją w życie. (Foucault 2000c: 419)

Historyk uznaje procesualność rozwoju i następnie stopniowego zaniku Kultury Siebie oraz dzieli ją na trzy główne okresy: pierwszy, sokratejsko-platoński, w którym następuje pojawienie się tematu troski o siebie, jako ideału. Drugi, określanym mianem złotego wieku troski o siebie, to okres hellenistyczny (dwa pierwsze stulecia n.e.), gdy nakaz troski o siebie zaczął obowiązywać wszystkich obywateli, niezależnie od wieku, statusu społecznego itp. Trzeci moment przypada na przełom IV i V wieku n.e., czyli okres rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Foucault wymienia także momenty odro-



dzenia się tej formacji m.in. w modernistycznym modelu dandysa. Pomimo różnic w formie, jaką zasada troski o siebie (*ephimelia heautu*) przyjmowała w zmiennych warunkach historycznych, można podać kilka esencjalnych elementów, charakteryzujących ją. Po pierwsze, troska o siebie była pewną postawą kształtowania i korygowania samego siebie. Oznaczała odwrócenie się od tego, co zewnętrzne oraz skupienie na swoim wnętrzu, w celu najpierw poznania, a następnie przekształcenia, oczyszczenia i uformowania samego siebie. Mimo indywidualistycznego charakteru, troska o siebie nigdy nie była projektem egoistycznym. Przeciwnie, inny odgrywał w niej rolę podstawową. Opisywana praktyka wymagała bowiem posiadania mistrza, który odpowiadał za wskazanie właściwej drogi uczniowi, bez naruszania jego autonomii. Ponadto jej ostatecznym celem było odpowiednie usytuowanie relacji z innym (żoną, dziećmi, poddanymi...) zgodnie z myślą, że tylko człowiek, który dobrze zarządza samym sobą, może dobrze włączyć państwem oraz odpowiednio kształtować stosunki z pozostałymi członkami społeczeństwa. W ten sposób antyczni filozofowie łączyli zalecenie indywidualnego rozwoju z określonym modelem pedagogicznym, projektem politycznym, a także programem odnowy duchowej. Zgodnie ze wzorcem *ephimelia heautu*, poznanie samego siebie odbywało się poprzez zastosowanie różnych technik (zwłaszcza ascezy, rozumianej szeroko, jako pracę nad sobą), które jednocześnie zmierzały do świadomego przekształcania i transformacji samego siebie.

Przytoczona analiza zawiera istotną konsekwencję dla sposobu myślenia o podmiotowości i tożsamości, gdyż prowadzi ona do wniosku, że

[...] ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne własności estetyczne i odpowiadające pewnym wymogom stylu. (Foucault 2000c: 150)

Praktyki troszczenia o siebie to jednocześnie praktyki wolności, poprzez które podmiot zyskuje możliwość stwarzania samego siebie na kształt dzieła sztuki. Taką potrzebę autokreacji wytwarzał projekt estetyki egzystencji. Ponieważ prowadzi ona ku wykształceniu w sobie konkretnych postaw, takich jak dobre rządzenie sobą, nieuleganie pokusom itp., jest ona także postawą etyczną: „bo czymże jest etyka, jeśli nie praktyką, świadomą praktyką wolności?” (Foucault 2013a: 215) Foucault przedstawia zatem proces autokreacji jednostki jako swoiste wyzwanie etyczne.

Jednocześnie widać tu pewne problemy czy wręcz aporie tego sposobu myślenia, których świadomy był sam Foucault. Jedną z nich jest kwestia uzgodnienia dwóch pozornie sprzecznych ujęć człowieka: jako podmiotu zdolnego do stwarzania samego siebie oraz, jednocześnie, przedmiotu, stwarzanego przez relację władzy — podmiotu samo-determinującego własne

działania w sposób autonomiczny oraz przedmiotu zewnętrznej determinacji. Te dwie perspektywy łączą się na przestrzeni jednostkowego ciała, co rodzi pytanie o to, w jaki sposób to co pojedyncze, moje własne, pozostaje częścią tego, co ogólne, społeczne? Jak można zdystansować się od narzuconej przez relacje wiedzy-władzy tożsamości i samodzielnie kształtować samego siebie? Na gruncie pism etycznych, odpowiedź udzielona przez autora *Historii seksualności* pozostała pod nieskrywaną inspiracją filozofią krytyczną Immanuela Kanta oraz postacią Charles'a Baudelaire'a.

### 3. Filozofia krytyczna

Foucault zaleca odrodzenie projektu estetyki egzystencji, która nie polegałaby jednak na mechanicznym odtworzeniu form greckich, gdyż te nie pasują do współczesności. Jaką więc formę miałyby przyjąć dzisiaj *ephimelia heautu*? Przede wszystkim nie byłaby ona negacją wszystkich form władzy, a zatem wolność nie oznacza tego samego, co wyzwolenie. W wywiadzie z 1984 r. Foucault wyraża swój nieufny stosunek

[...] wobec ogólnej tematyki wyzwolenia. [...] ryzykownie odsyła ona do idei, że istnieje jakaś natura lub głębia ludzka, która wskutek procesów historycznych, ekonomicznych i społecznych została stłumiona. [...] Według takiej hipotezy wystarczyłoby jedynie usunąć represyjne przeszkody, aby człowiek pojednał się ze sobą. (Foucault 2013a: 212-213)

Wyzwolenie odbywa się w imię pewnej idei, która narzuca jednostkom tożsamość, a także określone wzorce i wartości (dobrym przykładem byłyby walki narodowyzwolenicze, które wymagają od jednostki wyrzeczenia się własnych pragnień w imię idei państwa narodowego oraz „własnej” tożsamości narodowej). Wolność nie jest zerwaniem więzów władzy (to byłoby niemożliwe), lecz przeciwnie, stanowi immanentny element władzy. W tym rozumieniu wyzwolenie jedynie ustanawia nowy porządek władzy. Z drugiej strony, filozof przyznaje, że można sobie wyobrazić sytuację, w której dana grupa jednostek została poddana tak opresyjnej władzy, że wyzwolenie staje się koniecznym krokiem na drodze do uzyskania przez przedstawicieli danej społeczności autonomii. Dotyczy to jednak wyłącznie sytuacji wyjątkowych oraz jednostek uwikłanych w relacje o charakterze despotycznym.

Dla Foucaulta wolność ma charakter praktyczny, co oznacza, że zostaje zrealizowana za pomocą różnorodnych technik. Należałoby zatem postawić pytanie o sposób, w jaki we współczesnym świecie można praktykować wolność? W późnym okresie własnej twórczości filozof odpowiada na to pytanie, odnosząc się do projektu filozofii krytycznej Immanuela Kanta. Podobne nawiązanie może budzić zdziwienie — Foucault, nietzscheanista, entuzjasta



ludzkiej cielesności, podejrzliwy wobec wszelkich form racjonalizacji, uznaje się za kontynuatora oświeceniowego filozofa, słynącego z rygorystycznej etyki, gloryfikacji ludzkiego rozumu oraz pewnej dozy niechęci wobec pozarozumowych komponentów człowieczeństwa. Faktycznie, pod koniec życia Foucault często powoływał się na autora z Królewca (m.in. w wykładach *Rzq-dzenie sobą i innymi* oraz krótszych artykułach takich, jak *Omnes et singulatum: przyczynek do krytyki politycznego rozumu czy Co to jest oświecenie?*). Jeśli jednak uznać Foucaulta za ucznia Kanta, trzeba natychmiast zaznaczyć, że byłby to uczeń niepokorny, przejmujący jedynie wybrane wątki. Jego teoria to raczej twórcza reinterpretacja niż bierne powtórzenie. Wydaje się, że tym, co łączy dwóch tak odmiennych autorów, jest problematyzacja zagadnienia autonomii na gruncie myśli krytycznej. Kant oraz Foucault kolejno odsłaniają paradoksalność wolności. Obaj filozofowie odsłaniają napięcie między środowiskiem, które determinuje wolę jednostki, a — równie silną — potrzebą wyznaczenia przestrzeni dla ludzkiej wolności.

Foucault, w swoim odczytaniu prac oświeceniowego autora, wskazuje na obecne w jego myśli dwie tendencje, które zapoczątkowały dwa nowe sposoby myślenia filozoficznego. Pierwsza wywodzi się od Kanta z okresu powstawania trzech *Krytyk*, druga to kontynuacja jego rozważań nad historią, postępem i państwem:

Kant ufundował [...] dwie wielkie tradycje krytyczne, które podzieliły nowoczesną filozofię. W swym wielkim dziele krytycznym — w trzech *Krytykach*, szczególnie zaś w pierwszej — Kant ustanowił, ufundował tradycję filozofii krytycznej, która stawia pytanie o warunki możliwości prawdziwego poznania. Był to, można powiedzieć, punkt wyjścia dla filozofii, która [...] przedstawiała się i rozwijała jako analityka prawdy. [...] W granicach nowoczesnej i współczesnej filozofii pojawia się jednak także [...] inny typ pytania krytycznego [...]. Ta inna tradycja krytyczna nie pyta o warunki możliwości prawdziwego poznania, lecz o to, czym jest aktualność, jak wygląda aktualne pole naszych doświadczeń. Nie chodzi tu o analitykę prawdy, tylko o coś, co można by określić mianem ontologii teraźniejszości [...] — ontologii nas samych. [...] To właśnie ta forma filozofii, od Hegla do szkoły frankfurckiej przez Nietzschego, Maxa Webera itp. wyznacza typ refleksji do jakiego sam staram się nawiązywać. (Foucault 2018: 40-41)

#### 4. Czym jest oświecenie?

Należy zaznaczyć, że Foucault nie wyróżnia dwóch oderwanych od siebie systemów filozoficznych w obrębie twórczości Kanta, a wyłącznie dwie kontrastujące ze sobą tradycje, wywodzące się od jego prac. Samego siebie sytuuje w pozycji komentatora aktualności, a więc kontynuatora nurtu zapoczątko-

wanego przez późne prace niemieckiego autora. Zdaniem Foucaulta, wydany w 1784 r. esej Kanta, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, wyznacza moment początkujący drugą z wyróżnionych tradycji myśli krytycznej. Również dwieście lat później, w 1984 r., autor *Historii seksualności* publikuje własny tekst, w którym ponownie stawia pytanie zadane przez filozofa z Królewca, by udzielić na nie odpowiedzi z perspektywy dwudziestego wieku. Zostaje to poprzedzone gruntowną analizą pierwowzoru.

W swojej interpretacji Foucault zwraca uwagę na pojęcie „wyjścia” (*Ausgang*):

[...] oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude!* — Odważ się posługiwać własnym rozumem! (Kant 2005: 44).

Oświecenie, zdefiniowane jako „wyście”, oznacza moment przemiany dotychczasowych relacji i stosunków między jednostką, jej wolą i rozumem, a pozostałymi członkami społeczności. Staje się to możliwe dzięki porzuceniu autorytetów, jakie nastąpiło w wyniku narodzin samodzielnego myślenia. Takie ujęcie rodzi pytanie o podmiot dokonujący owego „wyjścia”. Zgodnie z artykułem, oświecenia może dokonać zarówno pojedynczy człowiek, decydujący się porzucić zwierzchnictwo opiekunów, jak i cała ludzkość żyjąca w epoce oświecenia. W pierwszym znaczeniu oświecenie to obowiązek postawiony przed każdą rozumną jednostką, w drugim, fakt zachodzący na przestrzeni dziejów. Foucault interesuje właśnie związek między tymi dwoma formami „podmiotu oświecenia”. W jego interpretacji

[...] należy [...] traktować Oświecenie zarazem jako proces, w którym człowiek uczestniczy zbiorowo, oraz jako akt odwagi, którego trzeba dokonać samemu. Ludzie są jednocześnie elementami i sprawcami tego samego procesu. Mogą być jego aktorami w takiej mierze w jakiej w nim biorą udział; proces zaś dokonuje się o tyle, o ile ludzie decydują się być jego dobrowolnymi aktorami. (Foucault 2000b: 279)

Tekst Kanta prezentuje zatem ciekawe spojrzenie na relacje zachodzące między autonomiczną jednostką a społeczeństwem uwikłanym w procesy historyczne. Jednostka nie jest już widziana z perspektywy ahistorycznego, niezależnego od świata fenomenalnego podmiotu (jak w *Krytyce czystego rozumu*). Staje się częścią terażniejszości i procesu dziejowego, jednocześnie współkształtowaną przez aktualność i współkształtującą ją. Dlatego analizy antropologiczne muszą uwzględnić pytanie o współczesność, zawarte w formule *Was ist Aufklärung?*

Foucault zauważa, że w tekście Kanta oświecenie to także problem polityczny. Posługiwanie się rozumem ma na celu umożliwienie postępu dziejowego i zmianę struktur władzy. Jednocześnie dokonuje się ono w polu władzy, w którym jednostki muszą pozostać posłuszne prawu. Posłuszeństwo nie powinno przybrać jednak postaci bezmyślności. Dopiero nieumiejętność korzystania z własnego rozumu wyraża prawdziwą, zawinioną heteronomię — ta zostaje zilustrowana przez Kanta za pomocą trzech alegorycznych figur. Jestem „niedojrzały” „jeśli mam księgę, która myśli za mnie, duszpasterza, który ma za mnie sumienie, doktora, który decyduje za mnie o diecie” (Kant 2005: 44) Nie należy jednak odczytywać tego fragmentu jako wezwania do odrzucenia wszelkich determinant, anarchistycznego gestu spalania książek, zerwania kontaktu z Kościołem i zwątpienia w medycynę. Problemem nie jest samo istnienie książek, księży i medyków, ale postawa, jaką jednostka zajmuje względem tych symbolicznych postaci. Pierwszą możliwością jest wyrzeczenie się samego siebie, oddanie zwierzchnictwa nad własnymi myślami, sumieniem i stylem życia w postawie niedojrzałości. Z kolei postawa autonomii polega na umiejętnym dystansowaniu się od narzucanych poglądów, co oczywiście nie jest jednoznaczne z odrzuceniem wszelkich zaleceń. W takiej sytuacji szczególnie istotną rolę pełni myślenie krytyczne, które pozwala uzgodnić granicę prawomocnego użycia rozumu.

W tym punkcie, zdaniem Foucaulta, analizy *Aufklärung* łączą się z tematyką *Krytyk*: z filozofii Kanta wyłania się wizja krytycznego myślenia, jako, jednocześnie, problemu politycznego oraz cechy charakteryzującej epokę oświecenia. Foucault dostrzega relację wiążącą *Aufklärung* z filozofią krytyczną, której

[...] celem nie było wszak proste odrzucenie przekazywanych nam i wpa-  
janych błędów, lecz wydobyć na jaw przyczyn koniecznego powstawania  
złudzeń, jakie żywimy. (Foucault 2018: 50)

Takie ujęcie pasuje do całokształtu projektu Foucaulta polegającego na badaniu dyskursów (medycznych, psychiatrycznych, prawnych itd.) w celu odpowiedzi na pytanie, dlaczego podmioty myślą w dany sposób i uznają określone zachowania za (nie)normatywne. Francuski filozof odcina się jednak od traktowania oświecenia jako epoki:

[...] zastanawiam się, czy nie można by potraktować nowoczesności raczej jako postawy, a nie okresu historycznego. Przez postawę rozumiem sposób ustosunkowania się do aktualności, dowolny wybór, podejmowanych przez niektórych i wreszcie sposób myślenia, odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie. Z pewnością przypomina to nieco greckie *êthos*. (Foucault 2000b: 283)

Oświecenie w jego rozumieniu to postawa łącząca elementy myślenia teoretycznego namysłu i praktyki (działania), charakteryzująca autonomiczny podmiot. Jego swoboda polega na możliwości ustosunkowania się wobec zjawisk zachodzących w teraźniejszości. Tak rozumiane oświecenie oczywiście dalej pozostaje zakorzenione w historii, jest związane z zespołem zdarzeń, jakie zaszły w procesie rozwoju społeczeństw europejskich. Postawa oświecenia, opisywana przez Kanta, to załączek wykształcenia się szerszej formacji, postawy nowoczesności. W tym miejscu Foucault odwraca się od Kanta, który być może pozostał w tym miejscu nieco zbyt zachowawczy<sup>3</sup>. Nowoczesność zostanie zilustrowana na przykładzie postawy Charles'a Baudelaire'a.

## 5. Estetyka egzystencji w obliczu nowoczesności

Lektura eseju Baudelaire'a *Malarz życia nowoczesnego* dostarcza Foucaultowi materiału do nakreślenia swojej własnej wizji postawy nowoczesności. Autor *Historii seksualności* od Kanta czerpie ideał permanentnej krytyki, swego rodzaju program negatywny. Z kolei Baudelaire daje mu impuls do przekształcenia pytania krytycznego w filozofię pozytywną, zawartą w projekcie estetyki egzystencji. Jeżeli krytyka stawia pytanie o możliwe granice, estetyka egzystencji zmierza ku ich przekroczeniu. W analizowanym eseju Baudelaire opisuje postawę nowoczesności jako poszukiwanie piękna w teraźniejszości. Jego ideał osobowościowy

[...] z mody chciałby wydobyć wszystko, co poetycznego zawiera w historycznym, wieczne odsłonić w przemijającym. [...] Nie macie prawa lekceważyć [...] elementu przemijającego, ulotnego, którego przemiany są tak częste. Odrzucając go, popadacie w próżnię piękna abstrakcyjnego i nieokreślonego. (Baudelaire 1998: 23)

Ponownie jest to więc program polegający na analizie konkretnych przypadków oraz rozpoznawaniu tego, co wartościowe w aktualności. To badanie jest cenne tylko, jeśli prowadzi do przekształcenia zastanej sytuacji:

Dla postawy nowoczesnej wysoka wartość teraźniejszości jest nierozzerwalnie związana z wytężonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia inną niż jest oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest. (Foucault 2000b: 285)

Estetyka egzystencji stanowi więc projekt świadomego kreowania samego siebie. To wymaga jednak wcześniejszej analizy aktualnych warunków, które

---

<sup>3</sup> Foucault zarzucał mu niekonsekwencję m.in. w uznaniu Fryderyka II za osobę dokonującą szerszego, historycznego procesu Oświecenia, co przeczy tezie, jakoby każdy człowiek powinien samodzielnie „wyjść” z zależności (Foucault 2018: 57).

podmiot będzie twórczo przekształcał. Z tego względu u podstawy estetyki egzystencji stoi projekt krytyczny, jako pytanie o warunki możliwości stwarzania siebie.

Co ciekawe, taka interpretacja późnych pism Kanta oraz eseju Baudelaire'a pozostaje kompatybilna z refleksjami dotyczącymi kultury greckiej i rzymskiej. W hermeneutyce podmiotu Foucault uznaje, że kultura antyczna była szczególnie nastawiona na rozwój duchowy. Ideał samopoznania, *gnothi seauton*, wiązał się z przekształceniem samego siebie. Formacja duchowa zostaje przeciwstawiona modelowi epistemologicznemu, charakteryzującemu dyskursy nowożytne, w którym poznanie odbywa się w zapośredniczeniu przez pewne procedury, oraz rezygnuje z ideału przekształcania siebie. Tożsamość w tym modelu byłaby więc pewną stałą, którą należy odkryć za pomocą konkretnych narzędzi metodologicznych, podczas gdy w modelu antycznym sobość (*soi*) stanowiła pojęcie mniej stabilne, nie tyle dane, co zadane.

Odnosząc się do czasów współczesnych, francuski filozof dostrzegał szansę na przywrócenie modelu troski o siebie wraz z ideałem estetyki egzystencji, jednak nigdy nie sprecyzował, na czym dziś miałyby one polegać. Z całą pewnością nie mogą przybrać takich postaci jak w społeczeństwach greckich, gdyż te nie są już adekwatne do nowych warunków społecznych. Należałoby wypracować nowe, odmienne techniki siebie. Być może siła projektu Foucaulta polega właśnie na pozostawieniu swoim czytelnikom szerokiego pola manewru. Estetyka egzystencji powinna w ostatecznym rozrachunku pozostać kwestią jednostki i jej stosunku do samej siebie.

## **6. Wnioski końcowe — tożsamość etyczna w świetle estetyki egzystencji**

Foucault problematyzuje pojęcie podmiotu, opierając się na dekonstrukcji różnych form tożsamości, poprzez wskazanie ich historyczno-społecznej genezy. Ogólne pojęcia, za pomocą których jednostka definiuje samą siebie (np. naród, rasa), to konstrukty, narzucane ze strony władzy w celu sprawowania rządów nad jednostką. Oznacza to, że tożsamość nie jest wyłącznie relacją logiczną ( $a = a$ ) — możemy mówić raczej o wielu niestabilnych tożsamościach, zmiennych oraz uwarunkowanych czynnikami zewnętrznymi. Podobnie przekładane za jej pomocą wartości i normy, składające się na moralność danej grupy, stanowią elementy wytworzone przez człowieka, podlegające zmianom w dziejach. Projekt estetyki egzystencji, opracowany w ostatnich latach życia filozofa, stanowi pytanie o możliwość przekroczenia tych form ku indywidualnej kreacji samego siebie. Człowiek nie sprowadza się wyłącznie do własnej tożsamości, ale jest także siłą twórczą, zdolną do autokreacji.

Estetyka egzystencji przybiera formę złożonego, niekończącego się, duchowego wyzwania postawionego przed każdym człowiekiem. U jej podstawy leży samopoznanie w formie krytycznej ontologii samego siebie, polegające na badaniu własnych uwarunkowań. Krytyka zmierza tu do rozważenia granic, w których obrębie myślenie, postępowanie, a nawet definiowanie własnej tożsamości pozostaje zdeterminowane przez władzę. Etos podejrzliwości łączy się z działaniem pozytywnym, tj. z grą z owymi granicami, przekształcaniem ich w takim stopniu, w jakim jest to możliwe i pożądane. Dlatego krytyka stanowi integralną część estetyki egzystencji i jednocześnie praktykę wolności — zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Nie chodzi bowiem wyłącznie o samodzielną refleksję, ale także o działalność na polu społecznym i politycznym, zorientowaną na relację z drugim człowiekiem.

Nie oznacza to jednak, że każda forma tożsamości jest jarzmem, które należałoby odrzucić. W wywiadzie z roku 1982 Foucault stwierdza, że bywa ona pożyteczna, a czasem wręcz ułatwia relacje społeczne. Krytycznie odnosi się jednak do tożsamości wyznaczonej przez orientację seksualną, gdyż w ten sposób preferencja seksualna

[...] staje się najważniejszym elementem seksualnej egzystencji, [...] ludzie myślą, że powinni „ujawniać” swoją „właściwą tożsamość” i że owa tożsamość powinna stać się prawem, zasadą, kodem ich egzystencji. [...] Jeśli mamy odnosić się do tożsamości, powinniśmy to robić jako byty jedyne w swoim rodzaju. Relacje, w jakie wchodzimy, nie powinny być relacjami tożsamości, ale raczej relacjami różnicy, tworzenia, innowacji. To bardzo męczące — być zawsze tym samym. Nie powinniśmy wykluczać tożsamości, jeśli dzięki niej ludzie doznają przyjemności, ale nie powinniśmy uważać tożsamość za uniwersalną regułę etyczną. (Foucault 2013b: 334-335).

Jednostka nie powinna ograniczać swojej egzystencji wyłącznie do esencjalnego projektu „odnajdywania samego siebie”. Foucault głosi prymat indywidualnej etyki, związanej z kształtowaniem u siebie pewnych postaw, nad podejściem, jakie generuje moralność, przekładana m.in. za pomocą projektów tożsamościowych. Nie oznacza to negacji moralności i tożsamości — te kategorie stanowią ramy, w jakich podmiot tworzy swoje dzieło, samego siebie. Są to jednak ramy, które powinny podlegać nieustannej problematyzacji, w celu zdobycia możliwości ich poszerzenia i przekraczania, zgodnie z etosem podejrzliwości. Filozof niewiele mówi o tym, w jaką stronę miałyby zmierzać owe eksperymentalne gry „ontologii nas samych” — był zbyt niechętny wobec uniwersalistycznych wizji określających jedno rozwiązanie dla wszystkich kultur, okresów historycznych, społeczeństw, a także dla wszystkich jednostek. Nie ma tu żadnego odgórnego celu, do którego należałoby dążyć — człowiek musi podjąć wyzwanie chwili, jakiegokolwiek by ono było.



## Bibliografia:

- Baudelaire Ch. (1998), *Malarz życia nowoczesnego*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
- Błęsznowski B. (2009), *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Drwięga M. (2012), *Troska o siebie a rozwój człowieka*, „Psychologia rozwojowa” 2012, t. 17, nr 1: 39-47.
- Foucault M. (2000a), „*Omnes et singulatim*” *przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, (red.) E. Rutkowski, wybór L. Rosiński, D. Leszczyński, Wrocław — Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN: 219-246.
- Foucault M. (2000b), *Czym jest oświecenie?*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, (red.) E. Rutkowski, wybór L. Rosiński, D. Leszczyński; Wrocław — Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN: 276-293.
- Foucault M. (2000c), *Historia seksualności*; Warszawa: Czytelnik.
- Foucault M. (2009), *Nadzorować i karać*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault M. (2016), *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–1982*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M. (2018), *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herrero, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M., Becker H., Fornet-Betancourt R., Gomez-Muller A. (2013a), *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności*, [w:] *Kim pan jest profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, (red.). B. Błęsznowski, K.-M. Jaksender, R. Matuszewski, Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi: 211-246.
- Foucault M., Gallagher B. i Wilson A., (2013b) *Seks, władza i polityka tożsamości*, [w:] *Kim Pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, (red.). B. Błęsznowski, K.-M. Jaksender, R. Matuszewski, Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi: 329-345.
- Foucault M., Panier Ch., Watté P. (2013c), *Intelektualista a świat władzy*, [w:] *Kim pan jest profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, (red.). B. Błęsznowski, K.-M. Jaksender, R. Matuszewski, Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi: 203-211.
- Kant I. (2005), *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?*, [w:] (red.) T. Kupś, „Rozprawy z historii filozofii”, Kęty: Wydawnictwo Antyk: 44-50.
- Mackiewicz W. (2018), *Ciało i polityczność. Koncepcja cielesności w filozofii Michela Foucaulta*, Kraków: Universitas.
- Zbrzeźniak U. (2010), *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

*Adriana J. Mickiewicz*

**Between Identity and Self-Creation — Critical Philosophy as a Practice of the Self in the Light of Michel Foucault's Philosophy**

*Abstract*

The purpose of this thesis is to analyse Michel Foucault's attitude towards the notion of identity. At the beginning, the article describes a peculiar paradox of Foucault's thought: on one hand, the philosopher describes the individual as subjected to the constant actions of the power, which is shaping his or hers identity. On the other hand, through the concept of the aesthetics of existence, Foucault introduces the possibility of individual, conscious self-creation. The relationship between the individual and the society can be established after a closer look at how Foucault understood the critical philosophies.

*Keywords:* Michel Foucault, identity, power-knowledge, aesthetics of existence, critical philosophy.