

FOUCAULT
M I C H E L

FILOZOFIA
HISTORIA
POLITYKA

Wybór pism

Tłumaczenie i WSTĘP
Damian **Leszczyński**
Lota **Rasiński**

Pw

Wydawnictwo Naukowe **PWN**
Warszawa–Wrocław 2000

Wydawnictwo
PWN

Czym jest Oświecenie?

Kiedy w dzisiejszych czasach czasopismo zadaje swym czytelnikom pytanie, robi to po to, by zebrać opinie odnośnie do tematu, na który każdy ma już własne zdanie: nie grozi nam, że usłyszymy coś nowego. W XVIII w. zapytywano raczej publiczność o problemy, jakie jeszcze nie doczekały się odpowiedzi. Nie wiem, czy praktyka ta była bardziej skuteczna; była bardziej zabawna.

W każdym razie, zgodnie z tym zwyczajem, w listopadzie 1784 r. niemiecka gazeta „Berlinische Monatschrift” opublikowała odpowiedź na pytanie: *Was ist Aufklärung?* Odpowiedzi na nie udzielił Kant.

Pomniejszy tekst, być może. Jednakże wydaje mi się, iż wraz z nim niepostrzeżenie wkracza w historię myślenia pytanie, na które nowożytna filozofia nie była w stanie odpowiedzieć, a którego równocześnie nigdy nie zdołała pominąć. Pytanie, które powtarzano w różnych formach na przestrzeni dwóch wieków. Od Hegla, poprzez Nietzschego czy Maxa Webera, do Horkheimera bądź Habermasa nie było filozofii, która potrafiłaby, bezpośrednio lub pośrednio, stawić czoła temu samemu pytaniu: na czym polega owo zdarzenie, zwane *Aufklärung*, które określiło, przynajmniej częściowo, to, czym jesteśmy, co myślimy i co robimy dzisiaj? Wyobraźmy sobie, że „Berlinische Monatschrift” wciąż istnieje i zadaje swym czytelnikom pytanie: czym jest filozofia nowoczesna? Być może powinniśmy odpowiedzieć niczym echo: filozofia nowoczesna jest próbą odpowiedzi na pytanie postawione tak nieroztropnie dwa wieki temu: *Was ist Aufklärung?*

*

Zatrzymajmy się na chwilę przy tekście Kanta. Zasługuje on na uwagę z kilku względów:

1. Na to samo pytanie odpowiadał również Moses Mendelssohn w tym samym czasopiśmie, zaledwie dwa miesiące wcześniej. Wszelako Kant nie znał tekstu Mendelssohna, gdy pisał swój. Z pewnością

nie był to moment, od którego można datować spotkanie niemieckiego ruchu filozoficznego z nowymi nurtami rozwoju kultury żydowskiej. Mendelssohn znajdował się na tym rozdrożu jeszcze przez trzydzieści lat, w towarzystwie Lessinga. Jednak do tego czasu była to kwestia znalezienia miejsca dla żydowskiej kultury w obrębie myśli niemieckiej – co Lessing próbował robić w *Die Juden* – czy też wydobywania problemów wspólnych myśli żydowskiej i filozofii niemieckiej: Mendelssohn próbował to czynić w swym *Phädon; oder, Über die Unsterblichkeit der Seele*. Wraz z owymi dwoma tekstami opublikowanymi w „Berlinische Monatschrift”, niemieckie *Aufklärung* i żydowska *Haskala* uznają, iż należą do tej samej historii; próbują zrozumieć, z jakiego wspólnego procesu się wywodzą. I być może, był to sposób ogłoszenia akceptacji wspólnego przeznaczenia, co – wiemy to teraz – doprowadziło do wielkiego dramatu.

2. Jest jednak coś jeszcze. Tekst Kanta, rozpatrywany zarówno sam w sobie, jak i obrębie tradycji chrześcijańskiej, stawia nowy problem.

Z pewnością nie po raz pierwszy myśl filozoficzna próbowała zastanowić się nad swą teraźniejszością. Jednakże, nieco upraszczając, można powiedzieć, że refleksja ta, jak dotąd, przybierała trzy główne formy:

– teraźniejszość można przedstawić jako przynależącą do pewnego okresu w dziejach świata, oddzielanego od innych dzięki kilku charakterystycznym cechom, bądź też odróżnianego od innych za sprawą jakiegoś dramatycznego zdarzenia. Toteż w Platońskim *Polityku* rozmówcy dostrzegają, iż należą do jednej z tych światowych rewolucji, w których świat zawraca swój bieg, z wszystkimi wynikającymi z tego negatywnymi konsekwencjami;

– teraźniejszość można badać, próbując rozszyfrować w niej znaki, zwiastujące nadchodzące zdarzenia. Mamy tutaj zasadę swoistej historycznej hermeneutyki, której przykładu mógłby dostarczyć św. Augustyn;

– teraźniejszość można także analizować jako moment przejścia, którego następstwem jest nastanie nowego świata. To właśnie opisuje Vico w ostatnim rozdziale *La Scienza Nuova*; mówiąc o „dzisiaj”, stwierdza on: „Obecnie prawdziwa cywilizacja dotarła już właściwie do wszystkich narodów i w dzisiejszym świecie rządzą tylko nieliczni monarchowie”; jest to również Europa, która „wyróżnia się wysoko

280 także w *Krytykach*, nie odnosi się do dowolnego użycia rozumu, lecz do takiego, w którym rozum sam jest swym jedynym celem; *räsonieren* to myśleć, rozumować dla samego rozumowania. Kant podaje przykłady z pozoru zgoła trywialne: dojrzałość charakteryzowałaby się tym, że płaci się podatki, będąc zarazem w stanie myśleć do woli na temat systemu fiskalnego; czy też ktoś, będąc pastorem, bierze odpowiedzialność za służbę parafialną zgodnie z zasadami Kościoła, do którego należy i równocześnie do woli myśli o dogmatach religijnych.

Można by uznać, że różni się to w niewielkim stopniu od tego, co od XVI w. rozumiano przez wolność sumienia: prawo do myślenia o wszystkim tak długo, jak długo się jest posłusznym nakazom. Kant w dość nieoczekiwany sposób wprowadza tu inne rozróżnienie: rozróżnienie pomiędzy prywatnym i publicznym użyciem rozumu. Dodaje on jednak zarazem, że rozum musi być wolny w publicznym użyciu, w prywatnym zaś – uległy, co jest ostatecznie przeciwstawne temu, co zwykle nazywamy wolnością sumienia.

Jednakże powinniśmy przyrzeć się temu bardziej wnikliwie. Czym jest według Kanta owo prywatne użycie rozumu? W jakim obszarze się dokonuje? Człowiek, powiada Kant, posługuje się prywatnie rozumem, gdy jest „trybem w maszynie”; tzn. gdy ma do odegrania swą rolę w społeczeństwie i funkcje do spełnienia: być żołnierzem, płacić podatki, odpowiadać za parafię, być urzędnikiem publicznym, wszystko to czyni istotą ludzką jednym z wielu segmentów społeczeństwa; dzięki temu staje na określonym stanowisku, gdzie musi stosować się do reguł i osiągać konkretne cele. Kant nie domaga się praktykowania ślepego i pochopnego posłuszeństwa, lecz żąda, by posługiwać się swym rozumem stosownie do tych określonych okoliczności; a zatem rozum musi podporządkować się tym szczególnym celom. W związku z tym nie może być tu mowy o jego swobodnym użyciu.

Natomiast, gdy ktoś rozumuje tylko po to, by posługiwać się swym rozumem, gdy rozumuje jako istota rozumna (a nie jako tryb w maszynie), gdy ktoś rozumuje jako członek rozumnej ludzkości, wówczas użycie rozumu musi być wolne i publiczne. Oświecenie jest w ten sposób nie tylko procesem, dzięki któremu jednostki dostrzegają zagwarantowaną im osobistą wolność myśli. Z Oświeceniem mamy do czynienia wówczas, gdy uniwersalne, wolne i publiczne zastosowania rozumu wzajemnie się zająbiają.

Prowadzi to nas do czwartego pytania, jakie należałoby postawić tekstowi Kanta. Można łatwo pojąć, że uniwersalne użycie rozumu (poza wszelkim celem partykularnym) jest sprawą samego podmiotu jako jednostki; można także łatwo pojąć, że wolność owego użycia trzeba zapewnić w czysto negatywny sposób, poprzez nieobecność jakiegokolwiek próby jego zakwestionowania. W jaki jednak sposób zapewnić publiczne użycie rozumu? Oświecenia, jak widać, nie można traktować po prostu jako ogólnego procesu wpływającego na całą ludzkość; nie należy go pojmować jedynie jako obowiązku nałożonego na jednostki: pojawia się ono teraz jako problem polityczny. W każdym razie kwestią jest poznanie tego, w jaki sposób posługiwanie się rozumem może przybrać publiczną formę, która jest pożądana, w jaki sposób „odwaga, by być mądrym” może się dokonać w pełnym świetle, gdy jednostki są tak posłuszne, jak to tylko możliwe. W zakończeniu Kant proponuje Fryderykowi II, w sposób nieco zawołowany, rodzaj kontraktu, który można by nazwać kontraktem racjonalnego despotyzmu z wolnym rozumem: publiczne i wolne użycie autonomicznego rozumu będzie najlepszą gwarancją posłuszeństwa, wszelako pod warunkiem, że zasada polityczna, której należy przestrzegać, sama będzie zgodna z uniwersalnym rozumem.

*

Porzućmy tutaj ten tekst. Nie twierdzę bynajmniej, iż zawiera on adekwatny opis Oświecenia; sądzę, że tekst ów nie zadowoli żadnego historyka, pragnącego analizować społeczne, polityczne i kulturowe przemiany, jakie pojawiły się pod koniec XVIII w.

Tym niemniej, pomimo jego okolicznościowej natury i nie nadając mu przesadnego znaczenia w dziele Kanta, jestem przekonany, że konieczne jest podkreślenie związku, jaki istnieje pomiędzy tym krótkim artykułem i trzema *Krytykami*. Kant opisuje Oświecenie w zasadzie jako moment, w którym ludzkość zamierza uczynić użytek ze swego rozumu, nie podporządkowując go jakimkolwiek autorytetowi; w tym właśnie momencie *Krytyka* staje się czymś koniecznym, ponieważ jej rola polega na określaniu warunków, w jakich prawomocne jest użycie rozumu, aby orzec, co można poznać, co trzeba zrobić i na

282 co można mieć nadzieję. Nieuprawnione użycie rozumu prowadzi do dogmatyzmu, heteronomii i złudzeń; natomiast autonomię rozumu można zapewnić dzięki wyraźnemu określeniu zasad jego prawomocnego użycia. Krytyka jest czymś w rodzaju dziennika podróży rozumu, który osiąga dojrzałość wraz z Oświeceniem; i odwrotnie, Oświecenie jest wiekiem Krytyki.

Uważam także, iż należy podkreślić istnienie związku między tym tekstem Kanta a innymi jego tekstami, dotyczącymi historii. W tych ostatnich, w przeważającej części, próbuje on definiować wewnętrzną teleologię czasu oraz cel, do jakiego zmierzają dzieje ludzkości. Natomiast analiza Oświecenia, określająca ową historię jako przejście ludzkości do stanu dojrzałego, sytuuje aktualność w odniesieniu do tego ogólnego ruchu i jego podstawowych kierunków, a równocześnie pokazuje, jak w tym aktualnym momencie każdy jest w pewien sposób odpowiedzialny za ów całościowy proces.

Hipoteza, jaką chciałbym tu zaproponować, polega na tym, że ów niewielki tekst w pewien sposób sytuuje się na rozdrożu refleksji krytycznej i refleksji nad historią. Idzie tu o refleksję Kanta nad aktualnością jego przedsięwzięcia. Bez wątpienia nie jest to pierwszy raz, gdy filozof podaje powody podjęcia swej pracy w tym, a nie innym momencie. Wydaje mi się jednak, że tu po raz pierwszy filozof wiąże w ten sposób, ściśle i od wewnątrz, znaczenie swej pracy z poznaniem, refleksją nad historią oraz szczegółową analizą specyficznego momentu, w jakim i z powodu którego pisze. Nowatorstwo tego tekstu wydaje się polegać na tym, że stanowi on refleksję nad „dzisiaj” jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania.

Spoglądając nań z takiej perspektywy, można dopatrzeć się, moim zdaniem, punktu wyjścia: zarysu czegoś, co możemy nazwać postawą nowoczesności.

Przyznaję, że o nowoczesności często mówi się jako o pewnej epoce bądź zbiorze charakterystycznych cech pewnej epoki; umieszcza się ją w kalendarzu, gdzie poprzedza ją mniej lub bardziej naiwna czy archaiczna „przednowoczesność”, a następuje po niej zagadkowa i kłopotliwa „ponowoczesność”. Można wówczas zapytać, czy nowoczesność stanowi kontynuację Oświecenia i jego rozwinięcie, czy też powinniśmy ją rozumieć jako zerwanie lub odchylenie od głównych zasad XVIII w.

Wracając do tekstu Kanta, zastanawiam się, czy nie można by potraktować nowoczesności raczej jako postawy, a nie okresu historycznego. Przez postawę rozumiem sposób ustosunkowywania się do aktualności, dobrowolny wybór, podejmowany przez niektórych, i wreszcie sposób myślenia i odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie. Z pewnością przypomina to nieco greckie *êthos*. W rezultacie, zamiast próbować odróżnić „okres nowoczesny” od „przed” czy „ponowoczesnego”, sądzę, że bardziej istotne byłoby poznać, jak postawa nowoczesności, od kiedy się ukształtowała, przejawia się w walce z postawami „antynowoczesności”.

Do krótkiej charakterystyki tej postawy posłuży mi przykład, który jest niemal konieczny – Baudelaire, albowiem jego świadomość nowoczesności powszechnie uznaje się za jedną z najbardziej przenikliwych w XIX stuleciu.

1. Nowoczesność często próbuje się charakteryzować poprzez świadomość nieciągłości czasu: zerwanie z tradycją, poczucie nowatorstwa, upajanie się upływającą chwilą. To faktycznie zdaje się mówić Baudelaire, kiedy określa nowoczesność jako „efemeryczną, przelotną, przygodną”.² Dla niego wszakże bycie nowoczesnym nie polega na rozpoznaniu i akceptacji owego wiecznego ruchu; przeciwnie, wiąże się z przyjęciem pewnej postawy wobec tego ruchu; a ta dobrowolna, trudna postawa polega na uchwyceniu czegoś niezmiennego, co nie znajduje się gdzieś na zewnątrz, poza chwilą obecną, lecz w niej. Nowoczesność różni się od mody, próbującej nadażyć za biegiem czasu, jest postawą, która pozwala uchwycić to, co „heroiczne” w chwili obecnej. Nowoczesność nie jest zjawiskiem uwrażliwienia na ulotne „teraz”, lecz wolą „heroizowania” teraźniejszości.

Ograniczę się do tego, co Baudelaire mówi na temat współczesnego mu malarstwa. Baudelaire wyśmiewa malarzy, którzy, uznając ubiór dziewiętnastowiecznych ludzi za zbyt brzydki, nie chcą przedstawiać niczego poza starożytnymi togami, jednakże nowoczesność w malarstwie nie polega, według niego, na tym, by wprowadzić na płótna czarne ubrania. Nowoczesnym malarzem byłby ten, który poka-

² C. Baudelaire, *La Peintre de la vie moderne*, w: *Oeuvre complètes*, t. II, Gallimard, Paris 1976, s. 695.

284 zywałby ów ciemny surdut jako „konieczny strój naszej epoki”, ten, który wiedziałby, jak ukazać w dzisiejszej modzie zasadniczy, permanentny, obsesyjny związek, w jaki nasz wiek wchodzi ze śmiercią. „Czarny ubiór i surdut nie tylko posiadają piękno polityczne, będące wyrazem uniwersalnej równości, lecz także swą poetykę, stanowiącą wyraz duszy publicznej – ogromnego orszaku żałobnego karawaniarzy, polityków, kochanków, burżujów. Wszyscy celebруем jakiś po-grzeb”.³ Do określenia postawy nowoczesności Baudelaire używa czasem litoty, bardzo ważnej, gdyż przedstawionej w formie nakazu: „nie macie prawa gardzić terażniejszością”.

2. Oczywiście owa heroizacja ma charakter ironiczny. Postawa nowoczesna w żaden sposób nie traktuje upływającej chwili jako czegoś świętego, próbując ją w ten sposób zatrzymać lub uwiecznić. Nie oznacza z pewnością zatrzymywania jej jako ulotnej i ciekawej osobliwości: byłoby to raczej coś, co Baudelaire nazwałby postawą „spacerowania”. Spacerowanie zadowala się otwartymi oczami, spostrzeganiem i gromadzeniem w pamięci. Człowieka spacerującego Baudelaire przeciwstawia człowiekowi nowoczesności, który „idzie, przyspiesza, rozgląda się. Z pewnością człowiek ten – samotny, obdarzony czynną wyobraźnią, wciąż podróżujący przez wielką pustynię ludzi – ma cel bardziej wzniosły niż typowy spacerowicz, cel ogólniejszy, inny niż ulotna przyjemność okoliczności. Szuka czegoś, co pozwoli sobie nazwać nowoczesnością. Jego zadanie polega na wydobywaniu z mody tego, co może zawierać element poetycki w historii”. Jako przykład nowoczesności Baudelaire podaje artystę Constantina Guysa. Pozornie spacerowicz, kolekcjoner osobliwości; zostaje „do końca wszędzie tam, gdzie może rozbłysnąć światło, zabrzmieć poezja, zatętnić życie, popłynąć muzyka, wszędzie, gdzie oczom jego ukazać się może namiętność, wszędzie, gdzie człowiek natury i zwykły człowiek jawią się w swym dziwacznym pięknie, wszędzie, gdzie słońce rozświetla chwilowe radości zwyrodniałego zwierzęcia”.⁴

Trzeba jednak uważać, by nie popełnić błędu. Constantin Guys to nie *flâneur*; nowoczesnym malarzem *par excellence* w oczach Baudelaire’a czyni go to, że w porze, gdy cały świat zasypia, on zaczyna swą

³ Idem, *De l'héroïsme de la vie moderne*, w: *op. cit.*, s. 494.

⁴ C. Baudelaire, *La Peintre de la vie moderne*, s. 693–694.

pracę i przeobraża go. Przeobrażenie to nie polega na przekreśleniu tego, co rzeczywiste, lecz na trudnej grze między prawdą rzeczywistości a praktykowaniem wolności; rzeczy „naturalne” stają się „bardziej niż naturalne”, rzeczy „piękne” stają się „bardziej niż piękne”, a poszczególne przedmioty ukazują się „obdarzone impulsywnym życiem, tak jak dusza ich twórcy”.⁵ Dla postawy nowoczesnej wysoka wartość terażniejszości jest nierozzerwalnie związana z wytężonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia jej inną niż jest oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest. Baudelaire’owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym najwyższa uwaga zwrócona ku temu, co rzeczywiste, ściiera się z praktykowaniem wolności, która zarazem uznaje je i zakłóca.

3. Wszelako nowoczesność nie jest dla Baudelaire’a jedynie formą stosunku do terażniejszości; jest także typem stosunku, jaki należy ustanowić ze sobą samym. Świadoma postawa nowoczesna wiąże się nieodłącznie z ascetyzmem. Być nowoczesnym, to nie akceptować samego siebie, każdy z nas jest bowiem strumieniem upływających chwil; to traktować siebie jako przedmiot trudnego i złożonego procesu kształtowania: Baudelaire, używając słownika swej epoki, nazywa to „dandyzmem”. Nie będę tu przywoływał dobrze znanych fragmentów: o naturze „prymitywnej, przyziemnej, podłej”; o nieodzownym buncie człowieka przeciwko samemu sobie; o „doktrynie elegancji”, która nakłada na „swych ambitnych i pokornych wyznawców” dyscyplinę bardziej despotyczną niż najstraszniejsze religie; stron, na koniec, o ascetyzmie dandysa, tworzącego ze swego ciała, zachowania, uczuć i namiętności oraz swej egzystencji dzieło sztuki. Wedle Baudelaire’a człowiek nowoczesny nie dąży do odkrycia samego siebie, swych sekretów i ukrytej prawdy; to człowiek, który próbuje siebie wykreować. Owa nowoczesność nie wyzwala człowieka od właściwego mu istnienia, lecz zmusza, by podjął wyzwanie kształtowania samego siebie.

4. I jeszcze tylko słowo na koniec. Baudelaire nie wyobraża sobie, iżby owa ironiczna heroizacja terażniejszości, przeobrażenie jako skutek gry wolności z tym, co rzeczywiste, oraz ascetyczne kreowanie samego siebie mogło nastąpić w samym społeczeństwie czy państwie.

⁵ *Ibid.*, s. 694.

286 Można je stworzyć jedynie w innym, zgoła odmiennym miejscu, które Baudelaire nazywa sztuką.

*

Nie twierdę bynajmniej, że w tych kilku liniijkach zdołałem uchwycić złożone historyczne wydarzenie, jakim było pod koniec XVIII w. Oświecenie, czy też postawę nowoczesności w różnych postaciach, jakie przybierała w ciągu ostatnich dwóch wieków.

Chciałem, z jednej strony, podkreślić zakorzenienie w Oświeceniu pewnego typu dociekań filozoficznych, który problematyzuje równocześnie stosunek do teraźniejszości, historyczny sposób istnienia oraz ustanawianie samego siebie jako autonomicznego podmiotu. Z drugiej strony zaś, próbowałem pokazać, że nić łącząca nas z Oświeceniem nie polega na wierności doktrynalnym elementom, lecz raczej na nieustannym reaktywowaniu pewnej postawy, tzn. filozoficznego *êthos*, który można opisać jako permanentną krytykę naszego historycznego bytu. Chciałbym bardzo krótko scharakteryzować ten *êthos*.

A. Negatywnie

1. *Êthos* ów zakłada przede wszystkim odrzucenie czegoś, co nazywałbym chętnie „szantażem” Oświecenia. Uważam, że uprzywilejowaną dziedzinę analizy stanowi Oświecenie jako zbiór politycznych, ekonomicznych, społecznych, instytucjonalnych i kulturowych zdarzeń, od których wciąż w dużym stopniu zależy. Myślę także, że jako przedsięwzięcie, mające na celu bezpośrednie połączenie postępu prawdy i historii wolności, sformułowało ono filozoficzne pytanie, stojące przed nami. Ostatecznie sędzę – próbowałem to pokazać odnośnie do tekstu Kanta – że określa ono pewien sposób filozofowania.

Nie oznacza to jednak, że trzeba być za albo przeciw Oświeceniu, ale dokładnie to, że należy odrzucić wszystko, co może przedstawiać się w formie uproszczonej i apodyktycznej alternatywy: albo akceptujecie Oświecenie i zostajecie w tradycji racjonalizmu (jedni uznają ten

termin za pozytywny, inni za zarzut), albo krytykujecie Oświecenie i wtedy próbujecie uciekać od zasad racjonalności (co znów można postrzegać jako dobre lub złe). Nie uwalniamy się od owego szantażu, wprowadzając „dialektyczne” niuanse i starając określić, jakie dobre i złe elementy można w Oświeceniu znaleźć.

Musimy starać się analizować samych siebie jako istoty, w pewnej mierze określone historycznie przez Oświecenie. Zakłada to serie możliwie najbardziej ścisłych historycznych badań, które nie będą zorientowane retrospektywnie na „zasadniczy rdzeń racjonalności”, jaki można znaleźć w Oświeceniu i który za każdym razem miałby zostać zachowany, lecz skierowane ku „aktualnym granicom tego, co konieczne”, tzn. ku temu, czego nie ma, bądź co nie jest już konieczne dla ustanawiania nas samych jako autonomicznych podmiotów.

2. Taka ciągła krytyka nas samych zawsze musi unikać zbyt powierzchownego pomieszania humanizmu z Oświeceniem. Nie możemy zapominać, że Oświecenie jest pewnym zdarzeniem, lub też zespołem zdarzeń oraz złożonym procesem historycznym, mieszczącym się w pewnym momencie rozwoju społeczeństw europejskich. Zbiór ten zawiera elementy transformacji społecznych, rodzajów instytucji politycznych, form wiedzy, projektów racjonalizacji poznania i praktyk, technicznych mutacji, co bardzo trudno ująć w dwóch słowach, nawet jeśli wiele z tych zjawisk znaczenie posiada po dzisiejszy dzień. To, na co chciałem zwrócić uwagę i co, jak mi się wydaje, jest podstawą pełnej formy refleksji filozoficznej, dotyczy zwrotnej relacji z teraźniejszością.

Humanizm to coś zupełnie innego: jest to temat, a raczej zbiór tematów, jakie pojawiały się kilkakrotnie w historii społeczeństw europejskich; tematy te, nieodłącznie związane z sądami wartościującymi, różniły się oczywiście wielce co do treści, jak i co do przyjmowanych wartości. Ponadto służyły one jako krytyczna zasada różnicowania: mieliśmy humanizm, który przedstawiał się jako krytyka chrześcijaństwa lub religii w ogóle; mieliśmy także w XVII w. humanizm chrześcijański, który przeciwstawiał się humanizmowi ascetycznemu i bardziej teocentrycznemu. W XIX w. rozwinął się humanizm podejrzliwy, wrogi i krytyczny wobec nauki, oraz humanizm, który w przeciwieństwie do tego ostatniego, w tej samej nauce pokładał nadzieje. Marksizm był humanizmem, tak jak egzystencjalizm i personalizm; był

288 czas, gdy popierano humanistyczne wartości, reprezentowane przez narodowy socjalizm, i gdy stalinowcy mówili o sobie, że są humanistami.

Nie wynika stąd konkluzja, że wszystko, co kiedykolwiek było związane z humanizmem, należałoby odrzucić. Powinniśmy raczej stwierdzić, że tematyka humanistyczna jest sama w sobie zbyt elastyczna, zbyt różnorodna i zbyt niespójna, by mogła służyć za oś refleksji. Faktem jednak jest, że przynajmniej od XVII w. to, co się zwie humanizmem, zawsze było zmuszone do szukania wsparcia w pewnych koncepcjach człowieka, zapożyczonych z religii, nauki czy polityki. Humanizm służy do zabarwiania i usprawiedliwiania koncepcji człowieka, do których zmuszony jest się odwoływać.

Jestem natomiast przekonany, że tematyce tej, tak często powracającej i nawiązującej do humanizmu, można przeciwstawić zasadę krytyki i permanentnej kreacji siebie w ramach swej autonomii: tzn. zasadę, będącą źródłem historycznej świadomości, jaką zawiera w sobie Oświecenie. Z tego stanowiska skłonny jestem widzieć raczej napięcie między Oświeceniem a humanizmem, nie zaś tożsamość.

W każdym bądź razie wzajemne ich mieszanie wydaje się niebezpieczne i, co więcej, historycznie niecisłe. Jeśli kwestia człowieka, gatunku ludzkiego, humanisty była czymś ważnym na przestrzeni całego XVIII w., to, jak sądzę, samo Oświecenie rzadko uznawało siebie za humanizm. Warto byłoby także odnotować, że w XIX w. historiografia szesnastowiecznego humanizmu, tak ważna dla takich ludzi, jak Saint-Beuve czy Burckhardt, zawsze się różniła, a czasem była wyraźnie przeciwstawna oświeceniowej i tej z XVIII w. Wiek XIX był skłonny im się przeciwstawiać, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej je ze sobą mieszał.

Uważam zatem, że tak jak powinniśmy się uwolnić od intelektualnego i politycznego szantażu „bycia za lub przeciw Oświeceniu”, musimy także wyzwolić się od historycznej i moralnej tendencji do mieszania ze sobą tematu humanizmu i kwestii Oświecenia. Tym, co pozostaje do zrobienia, byłaby analiza ich złożonych relacji w przeciągu ostatnich dwóch wieków, co pozwoliłoby nam lepiej uzmysłowić sobie fakt, że mamy siebie samych oraz swą przeszłość.

B. Pozytywnie

289

Jednakże biorąc pod uwagę te środki ostrożności, musimy oczywiście nadać więcej pozytywnej treści temu, co stanowić może filozoficzny *êthos*, polegający na krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych.

1. Ów filozoficzny *êthos* można określić jako *postawę graniczną*. Nie chodzi tu o gest odrzucenia. Trzeba umknąć alternatywie wewnątrz–zewnątrze i znaleźć się na granicach. Krytyka polega w istocie na analizie i refleksji, dotyczącej granic. O ile jednak Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone. Ogólnie rzecz biorąc, oznacza to przekształcenie krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę, prowadzoną pod postacią możliwego wykroczenia.

Pociąga to za sobą oczywistą konsekwencję, że krytyka nie będzie miała dalej na celu znalezienia formalnych struktur o wartości uniwersalnej, ale raczej historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i do rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, mówimy, myślimy. W tym znaczeniu krytyka nie jest transcendentálna, jej celem zaś nie jest czynienie możliwą metafizyki: jej cel jest genealogiczny, a metoda archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentálna – w tym sensie, że nie będzie starała się poszukiwać uniwersalnych struktur wszelkiego poznania bądź wszystkich możliwych działań moralnych, lecz spróbuje traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy jako historyczne zdarzenia. Krytyka ta będzie zaś genealogiczna w tym sensie, że nie będzie wnioskować z formy tego, czym jesteśmy, tego, co jest niemożliwe do zrobienia i niemożliwe do poznania, lecz spróbuje doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć, tak jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie.

Nie jest to próba umożliwienia metafizyki, która ostatecznie stanie się nauką, lecz próba nadania nowego impetu, tak silnego i dalekosiężnego, jak to tylko możliwe, nieskończonemu dziełu wolności.

2. Lecz jeśli nie mielibyśmy się zadowolić jedynie potwierdzeniem, czy też pustym snem o wolności, wydaje mi się, że owa postawa historyczno-krytyczna musi być także postawą eksperymentalną. Sądzę, że dzieło to dokonane na granicach nas samych musi, z jednej strony, otwierać obszar historycznych dociekań, z drugiej zaś, poddawać się próbie rzeczywistości i aktualności, by równocześnie uchwycić punkty, w których zmiana jest możliwa i pożądana, oraz określić ściśłą formę, jaką ona przybierze. Oznacza to, że historyczna ontologia nas samych musi się odwrócić od wszelkich projektów, które roszczą sobie prawo do globalności i radykalizmu. Wiemy bowiem z doświadczenia, że pragnienie ucieczki od systemu aktualności po to, by stworzyć ogólne programy innego społeczeństwa, innego sposobu myślenia, innej kultury, innej wizji świata, doprowadziło w zasadzie jedynie do nawrotu najbardziej niebezpiecznych tradycji.

Wolę bardziej konkretne transformacje, jakie nastąpiły w ostatnich dwudziestu latach w kilku obszarach, dotyczących naszych sposobów bycia i myślenia, stosunków władzy, stosunków między płciami, sposobów postrzegania szaleństwa i choroby, wolę nawet te częściowe transformacje, które przebiegały na styku analizy historycznej i postawy praktycznej, od obietnic nowego człowieka, powtarzanych przez najgorsze systemy polityczne XX w.

Dlatego też filozoficzny *ethos* właściwy krytycznej ontologii nas samych określiłbym jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, jakie możemy przekroczyć, a zatem jako pracę, której możemy dokonać na sobie jako wolne istoty.

3. Jednakowoż całkowicie uzasadnione byłyby następujące zarzuty: jeśli ograniczamy nas samych do owego typu badań lub prób, które są zawsze częściowe bądź lokalne, to czy nie narażamy się na ograniczenie przez ogólniejsze struktury, których możemy nie być świadomi i nad którymi możemy nie mieć kontroli?

Są na to dwie odpowiedzi. To prawda, że musimy porzucić nadzieję, iż kiedykolwiek osiągniemy pozycję, dającą nam dostęp do wszelkiego zupełnego i skończonego poznania tego, co może ustanawiać nasze historyczne granice. Z tego punktu widzenia teoretyczne i praktyczne doświadczenie, dotyczące naszych granic oraz możliwości ich przekroczenia będzie zawsze ograniczone, zdeterminowane, a więc wciąż podejmowane na nowo.

Nie znaczy to jednak, że nie można wykonać żadnej pracy, z wyjątkiem takiej, która jest przygodna i pozbawiona ład. Praca ta posiada swą ogólność, systematyczność, jednorodność oraz swą stawkę.

Stawka. Wyznacza ją to, co można by nazwać „paradoksem stosunków zdolności i władzy”. Wiemy, że wielka obietnica, czy też nadzieja XVIII w. bądź jego części, tkwi w równoległym i proporcjonalnym wzroście technicznej zdolności oddziaływania na rzeczy oraz wolności pewnych jednostek w stosunku do innych. Ponadto można zauważyć, że w całej historii zachodnich społeczeństw (to być może tutaj znajduje się źródło ich szczególnego historycznego przeznaczenia – tak osobliwego, tak różnego od innych w swym przebiegu oraz tak uniwersalnego, dominującego nad innymi) nabywanie zdolności oraz walka o wolność ustanowiły pewne stałe elementy. Natomiast relacje pomiędzy wzrostem zdolności a wzrostem autonomii nie są tak proste, jak mogło się to wydawać w XVIII w. Można było zaobserwować, które formy stosunków władzy były przenoszone za pomocą różnych technologii (niezależnie od tego, czy mówimy o produkcji o celach ekonomicznych czy instytucjach, których celem jest regulacja społeczna, czy też o technikach komunikacyjnych): dyscyplin, zarazem kolektywnych, jak i indywidualnych, procedur normalizacji, praktykowanych w imię władzy państwowej, wymogów społeczeństwa lub stref populacji. Stawka jest więc następująca: w jaki sposób można odłączyć wzrost zdolności od intensyfikacji stosunków władzy.

Jednorodność. Prowadzi do zbadania czegoś, co można nazwać „systemami praktycznymi”. Chodzi tu o jednorodną dziedzinę odniesienia, którą nie są przedstawienia, jakie ludzie wytwarzają o sobie, ani też warunki nieświadomie ich determinujące, lecz raczej to, co robią, i sposoby, w jakie tego dokonują. Mowa tu o formach racjonalności, organizujących sposoby działania (można to nazwać ich aspektem technologicznym) oraz wolność, z jaką funkcjonują w obrębie owych systemów praktycznych, reagując na to, co robią inni, modyfikując do pewnego stopnia reguły gry (można to nazwać strategicznym aspektem tych praktyk). Jednorodność tych historyczno-krytycznych analiz zapewniana jest więc dzięki dziedzinie praktyk, z ich aspektem technologicznym oraz praktycznym.

Systematyczność. Owe zbiory praktyczne zależą od trzech wielkich obszarów: relacji kontroli nad rzeczami, relacji oddziaływania na in-

292 nych, relacji z samym sobą. Nie oznacza to, że każdy z tych trzech obszarów jest całkowicie oderwany od pozostałych. Wiadomo, że kontrola nad rzeczami zapośredniczona jest przez relacje z innymi, te zaś implikują zawsze relacje ze sobą i *vice versa*. Mamy jednak trzy osie, których specyfikę i powiązania należy poddać analizie: oś wiedzy, oś władzy i oś etyki. Innymi słowy, historyczna ontologia nas samych musi odpowiedzieć na serię pytań, musi dokonać nieskończonej liczby badań, które można do woli mnożyć i precyzować; jednakże wszystkie będą odpowiadały następującej systematyzacji: w jaki sposób ustanawiani jesteśmy jako podmioty wiedzy? W jaki sposób ustanawiani jesteśmy jako podmioty, które sprawują lub podlegają stosunkom władzy? W jaki sposób ustanawiani jesteśmy jako moralne podmioty naszych działań?

Ogólność. I na koniec, owe historyczno-krytyczne dociekania są czymś szczególnym w tym sensie, że zawsze dotyczą konkretnego materiału, epoki, zbioru praktyk i określonych dyskursów. Mimo to jednak, przynajmniej na poziomie zachodnich społeczeństw, do których należymy, posiadają swą ogólność: w tym sensie, że powracały stale aż do naszych czasów; np. problem stosunków pomiędzy rozumem a szaleństwem, chorobą a zdrowiem, występkiem i prawem; problem miejsca nadawanego stosunkom seksualnym.

Wszelako moje odwołanie się do owej ogólności nie oznacza, że należy odtworzyć ją w ponadczasowej, metahistorycznej ciągłości lub śledzić jej zmiany. Musimy uchwycić stopień, w jakim to, co o niej wiemy – formy władzy sprawowane w jej ramach oraz doświadczenie nas samych, jakie dzięki niej posiadamy – ustanawia określone historyczne figury dzięki pewnej formie problematyzacji definiującej przedmioty, reguły działania, sposoby ustosunkowania się do samego siebie. Badanie sposobów *problematyzacji* (czyli tego, co nie jest ani stałą antropologiczną, ani zmienną chronologiczną) jest zatem sposobem analizowania w ich historycznie unikalnej formie, pytań o ogólnym zasięgu.

*

Na koniec krótkie podsumowanie i powrót do Kanta. Nie wiem, czy kiedykolwiek osiągniemy stan dojrzałości. Wiele z naszego doświadczenia przekonuje nas, że historyczny przypadek Oświecenia nie spra-

293 wil, iż staliśmy się dojrzałi: jak dotąd wciąż nie osiągnęliśmy tego stanu. Tym niemniej wydaje mi się, że można nadać sens owemu krytycznemu badaniu teraźniejszości i nas samych, które sformułował Kant przy okazji rozważań nad Oświeceniem. Sądzę, że refleksja Kanta jest również sposobem filozofowania, którego roli w trakcie ostatnich dwóch stuleci nie sposób przeceniać. Krytycznej ontologii nas samych nie należy z pewnością traktować jako teorii, doktryny, ani też jako stałego zbioru gromadzonej wiedzy; należy pojmować ją jako postawę, *ethos*, filozoficzne życie, gdzie krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia.

Ową filozoficzną postawę należy przełożyć na pracę analityczną. Analizy te czerpią swą metodologiczną spójność z równocześnie archeologicznego i genealogicznego badania praktyk, traktowanych zarazem jako technologiczny typ racjonalności oraz strategiczne gry wolności; swą spójność teoretyczną osiągają w określeniu historycznie unikalnych form, w których problematyzowane są generalne cechy naszych relacji z rzeczami, innymi, i z nami samymi. Swą spójność praktyczną czerpią z troski, polegającej na poddaniu refleksji historyczno-krytycznej próbie konkretnych praktyk. Nie wiem, czy można dzisiaj powiedzieć, że dzieło krytyczne zakłada jeszcze wiarę w Oświecenie; wymaga ono, jak sądzą, zawsze pracy, skupionej na naszych granicach, pracy cierpliwej, która nadaje formę rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności.