

MICHAŁ PODNIESIŃSKI

(Kraków)

WIELKIE ZAMKNIĘCIE

Etyczne konsekwencje śmierci człowieka

W zakończeniu *Słów i rzeczy* Foucault głosi wskrzeszenie nowoczesnej etyki – etyki jakościowo innej od normatywnego nastawienia, które dominowało w tradycji europejskiej przez niemal całą historię. Co Foucault ma na myśli? Czy jest to istotny trop w interpretacji sensu słynnej foucaultiańskiej *śmierci człowieka*? Czym w ogóle jest śmierć człowieka? Jaki jest etyczny aspekt wieszczonego od późnej filozofii Heideggera kryzysu reprezentacji? Artykuł ten, starając się odpowiedzieć na postawione pytania, stawia sobie za cel wyłuszczenie w przystępny sposób, czyli za pomocą klasycznych kategorii filozoficznych, podstawowych cech nowoczesnego nastawienia etycznego i społecznego.

Współczesna etyka to nowa forma postawy ludzkiej wobec świata i innych ludzi; rzecz najdogłębniej wyrażona w późnej filozofii Heideggera¹, efekt nie tylko filozoficznych prądów, strukturalnych przekształceń, ale przecież także wyraz swego rodzaju ducha czasu, w którym *monady bez okien* czekają w swej głębi na rozbłyśnięcie (*Lichtung*) prawdy²,

¹ Zauważa to zresztą T. Komendant (M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk słowo/obraz terytoria 2002, s. 357–358, przyp. 23. Dalej jako SR).

² „Mówienie jest ‘znaczącym’ rozczłonkowaniem zrozumiałości bycia-w-świecie, do którego należy współbycie i które zawsze otrzymuje się w pewnym określonym sposobie zatroskanego wspólnego bycia”. (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1997, s. 229), „Zawsze bowiem uchwycenia istoty języka zorientowane były na jeden z tych momentów i pojmowały język wedle idei ‘wyrazu’, ‘formy symbo-

kóra poza językiem³, z dała od niego, jako przysłaniającego źródło⁴, rozbłyskuje. To już nie intuicja, to doznanie – rodzi się nowa forma poznania – przeżycie (*Erlebnis*) w opozycji do doświadczenia (*Erfahrung*)⁵. Dwa prądy myślowe wpływają na ostateczny wydzźwięk *śmierci*

licznej’, komunikatu jako ‘wypowiedzi’, ‘donoszenia’ o przeżyciach bądź ‘kształtowania’ życia. Do w pełni wystarczającej definicji języka nie wniesie jednak nic także próba synkretycznego zsumowania tych różnorodnych fragmentarycznych określeń. Decydujące pozostaje wcześniejsze opracowanie na gruncie analityki jestestwa ontologiczno-egzystencjalnej całości struktury mowy”. (Tamże, s. 231.) „Jawno-bycia nie można poznać w tradycyjnym sensie, nie można go uchwycić w pojęciu, ani przedstawić, można je natomiast doświadczyć”. (Zob. J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, przeł. J. Mizera, Kraków 2006, s.19).

³ „Logos może być prawdziwy albo fałszywy tylko dlatego, że dopuszcza albo zasłania widzenie tego, o czym mowa”. (Tamże, s. 24.)

⁴ „Nie chodzi o rozumienie bycia, lecz o samo bycie, które istocząc wydaje sobie jawno-bycie”. (Tamże, s. 51.)

⁵ Bardzo ciekawej analizy tego problemu w kategoriach estetyki filozoficznej dokonuje Andrzej Banach. Jeśli za charakterystyczną postawą dla odbioru dzieł sztuki uznamy doświadczenie (*Erfahrung*), to wiele tłumaczyć może wywoływanie przez dzieła innego nastawienia, jakim jest przeżycie (*Erlebnis*). Banach zaznacza, że dzieła nakierowane na przeżycie, zawsze będą dziełami kiczowymi. W tym ujęciu to, co najistotniejsze, to fakt, że doświadczenie jest skierowane na zewnątrz: do świata, odbiór jest zapośredniczony w dziele sztuki, ale docelowo żąda od odbiorcy reakcji w świecie, przeciwnie do przeżycia, które skierowane jest do wewnątrz, jest wyodrębnionym silnym aktem psychicznym, który konsumuje przeżycie. (Por. A. Banach, *O Kiczu*, Kraków 1968, s. 112.) To jednak rozróżnienie samo w sobie niewiele nam jeszcze daje, musimy głębiej wejść w analizę, by zrozumieć sedno doświadczenia kiczowatego, ukazywanego poprzez kategorię nieautentyczności. A kluczem do tego problemu jest wrażeńie, czyli silny bodziec oddziałujący na jednostkę. Jeśli dodamy do jego siły także prostotę, wręcz prymitywizm, tzn. oddziaływanie na najniższe popędy człowieka takie jak śmierć, miłość, seksualność, to otrzymujemy silny prosty bodziec wpływu na jednostkę. Następnym kluczowym momentem jest bezpośredniość tego wpływu, mianowicie: o ile dzieło sztuki działa na emocje poprzez uświadomienie sobie sztuki w procesie doświadczenia, to w przeżyciu zostaje całkowicie pominięty fakt uświadomienia. Dzieło działa wprost na emocje. Dlatego właśnie Banach nazwie go totalitarnym i dyktatorskim. (Tamże, s. 163.) Takie dzieło – kicz nie prowadzi dialogu z odbiorcą, nie ujawnia możliwych interpretacji, tylko narzuca odbiór: prostota pozwala ominąć świadomość, a siła zniewala emocje. W ten sposób kicz staje się prostą drogą do kontroli. Nie będzie także uogólnieniem, jeśli stwierdzimy, że tak jak kicz jest jedynie kompilacją pewnych konwencji bez indywidualizującego odwołania i scalającego przekazu dokładnie, tak w ten sam sposób oddziałuje na jednostkę poprzez jej fragmentację na drzemiące w niej poszczególne silne emocje, rozbijając jednoczący element świadomościowy; odbiorca staje się kompleksem podniet. (Tamże, s. 113–116.)

Nie należy jednak, w żadnym wypadku interpretować Foucaulta w kategoriach tak rozumianego przeżycia, to, co będzie charakterystyczne dla francuskiego

człowieka, jako hasła streszczające nowoczesne podejście, zawarte głównie w *Słowach i rzeczach*: filozofia późnego Heideggera oraz surrealizm, a szczególnie proza Raymonda Roussela, której trzy lata wcześniej Foucault poświęca książkę.

Nie doświadczamy przedmiotu, nie prowadzimy dialogu, nie mamy kontaktu z obiektem, stosunek do niego nie wymaga choćby formalnego odgraniczenia pomiędzy poznającym a poznawanym. W *przeżyciu* wszystko zlewa się w jedno, rozmywa się, ginie. Całość wiedzy sąsiaduje z całkowitą pustką. Poznanie, jeśli możemy o nim w ogóle mówić, nie ma żadnych kryteriów i niebezpiecznie przyobleka się w... pożądanie. W tym miejscu Nietzsche może zapytać: „Dlaczego świat, który nas cokolwiek obchodzi – nie mógłby być fikcją?”⁶ Nic nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, jest tylko monotonia zachodzących procesów.

Oczywiście w tym miejscu ktoś może uznać, iż interpretacja nowoczesnej etyki w kontekście ataku na korespondencyjną teorię prawdy jest trywialna i należy już do obiegowej wiedzy, a jednak wydaje się, że choć wiedza ta obecna jest „hasłowo” w powszechnym dyskursie etyczno-społecznym, to jednak jej konsekwencje, a przede wszystkim kłopoty, jakich nastęrcza, już nie do końca. Dlatego w tym miejscu gorąco zachęcamy czytelnika do poważniejszego zgłębienia stanowiska, które miało zdecydowanie największy wpływ na współczesne debaty etyczno-społeczne.

Proponujemy następujący podział naszej pracy: (1) nakreślenie okoliczności odrzucenia przez Foucaulta wszelkich paradygmatów wiedzy o człowieku, jako gruntujących zarówno dla antropologii, jak i etyki, (2) zbadanie konsekwencji epistemologicznych i społecznych nowego nastawienia, (3) ocena i próba krytyki w szerszym kontekście całej refleksji francuskiego filozofa.

filozofa, to raczej jego odwrotność, przeżycie, w którym podmiot *jest* „konsumowany” przez dzieło. Szczegółowo omówimy to jednak poniżej. Literatura dotycząca relacji pomiędzy tymi dwoma pojęciami, jak i ich rozumienia jest jednak znacznie bogatsza. Na przykład Martin Buber akcentował wyższość pojęcia *Erlebnis* nad *Erfahrung*, natomiast Walter Benjamin czynił odwrotnie. (Zob. P. Mendes-Fohra, *From mysticism to Dialogue: Martin's Buber Transformation of german Social Thought*, Detroit 1989, rozdział III, oraz M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem, Michel Foucault dziś*, Poznań 1997, s. 38–41.)

⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniżek, Kraków Zielona Sowa 2005, s. 43, par. 34.

WIEDZA WZGLĘDNA

Foucault odrzuca więc wszelką tradycyjną (tzn. naukową i humanistyczną) wiedzę jako *transcendentalny pozór*⁷. Oba paradygmaty wiedzy są – zdaniem autora – zbyt dalekie od doświadczenia, by mogły być fundamentem dla nowej etyki; zarówno te, które: „znalazły miejsce w przestrzeni ciała i – poprzez badanie percepcji, mechanizmów sensorycznych, schematów neuromotorycznych, wspólnej artykulacji rzeczy i organizmu – funkcjonowały jako coś w rodzaju estetyki egzystencji”⁸, jak i „analizy, które poprzez badanie zestarzałych, bardziej lub mniej trudnych do przewyciężenia przez ludzkość złudzeń, funkcjonowały w rodzaju dialektyki transcendencji”⁹ (swoistego rodzaju eschatologii). Muszą one ulec zarzuceniu, ponieważ „osobliwość tych analiz polega na tym, że – jak się wydaje – nie są od siebie zależne, co więcej mogą się obejść bez odwołań do analityki (albo teorii) podmiotu – w sobie samych chcą mieć uzasadnienie”¹⁰. Czy rozumiemy, co chce powiedzieć Foucault: wszelka wiedza o charakterze bezwzględnym, tzn. taka, która gruntuje swój autorytet bądź w eksperymentalnym doświadczeniu, bądź w normatywności ludzkiego poznania (konstrukcji języka lub doświadczenia), musi ulec zniesieniu, ustępując miejsca prawdziwemu źródłu, jakim jest *przeżycie*.

Pomijając już zupełnie szeroki kontekst wiedzy jako ujarznienia, który uznajemy tu za powszechnie znany, w przypadku francuskiego myśliciela możemy zakreślić pewne teoretyczne ramy naszej analizy.

⁷ Jeśli Kant przekonywał nas, że wszelkie doświadczenie nie może być zaklasyfikowane jako nawyk jedynie, lecz potrzebuje głębokiego ugruntowania, a ugruntowaniem owym ma stać się dla Kanta w całej jego mocy krytycyzmu estetyka transcendentalna, logika transcendentalna i tropienie transcendentalnego pozoru; jeśli Kant stwierdza, że metafizyka jako nauka jest możliwa tylko jako badanie koniecznych sądów *a priori*; jeśli Kant w ogólności mówi zatem, że wszelkie empiryczne doświadczenie wymaga metafizyki jako koniecznej, to Foucault dokonuje powtórnego przewrotu stwierdzając, że doświadczenie zasadniczo w takim razie nie jest możliwe będąc właśnie metafizyką. I znów pojawia się mechanizm typowo sceptyczny, późne echo naświetlonego w innym artykule (zob. M. Podniewski, *Archeologia – metoda pęknięta*, w przygotowaniu do publikacji) za Kripkem odwrócenia okresu warunkowego: *nie, metafizyka możliwa jako warunek, lecz doświadczenie nie możliwe jako metafizyka*. To na poziomie strukturalnych przekształceń kategoriaalnych właśnie *śmierć podmiotu*, niemożność wprowadzenia porządku uzasadnienia. (Zob. S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku*, K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007, s. 149–150.)

⁸ SR, s. 287.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

Nim autor *Słów i rzeczy* wskrzesi swoją etyczno-artystyczną praktykę transgresji, mającą w dużym stopniu charakter indywidualny, w swojej najważniejszej książce podaje pewne zasadnicze teoretyczne – co ważne – powszechne i uniwersalne czynniki, jakie muszą zostać spełnione by „doświadczenie” takie było w ogóle możliwe. Ramami tymi jest właśnie etyka nowoczesna. Zdaniem autora – jako warunek konieczny – może ona zaistnieć dzięki pozbawieniu podmiotu wszelkiego ograniczającego go odniesienia, droga więc do nowej etyki wiedzie przez radykalną jej nieobiektywność. *To właśnie jest śmierć człowieka. Człowiek współczesny to ten, który w imię swojej partykularności dokonuje własnej dezintegracji.*

Jeśli wiedza to synteza stanowiąca niebezpieczny „pancerz” zniewalający człowieka, to pancierz ten musi zostać zniszczony, jak to określili sam Foucault, by „podmiot mówiący znikł”¹¹. Trzeba więc porzucić prawdę jako formalny warunek wszelkiego odniesienia.

Rodzi się więc przeżycie. Koncept, którego autorem jest być może najbardziej wpływowy filozof w XX wieku – nauczyciel Nietzschego, Artur Schopenhauer. To w jego koncepcji przeżycia zmieniony zostaje nie tylko kierunek wiedzy, ale przede wszystkim jej charakter. Nie tylko zamiast na zewnątrz, ku światu, kierujemy się do wewnątrz, w świat przeżyć i uczuć. Powoduje to, iż nie tylko zniesiony zostaje element przekraczania – *transcendentare*¹², ale przede wszystkim naczelną zasadą staje się postulat próby dotarcia *od* subiektywności *do* gruntującej zasady, nie tyle nawet obiektywnej, co powszechnej – zniesienie *adequatio*. Podkreślmy, że to nie nowe podejście poznawcze, lecz zniesienie wiedzy; z definicji nie konieczna, nie roszcząca sobie nawet do tego prawa, wiedza staje się mniemaniem, czy przypuszczeniem. Parafrazując słowa Wittgensteina, możemy powiedzieć, że wiedza prywatna staje się doświadczeniem:

Oczywiście, rozważane tu pochodzenie metafizyki ze źródeł empirycznych, któremu uczciwie podchodząc do sprawy, nie można zaprzeczyć, odbiera jej pewność apodyktyczną [...]. Metafizyka, zgadzając się na to, rezygnuje tylko ze starego

¹¹ M. Foucault, *Myśl zewnątrz* [w:] *Szaleństwo i literatura. Powiedziane napisane*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1999, s. 175.

¹² „Ponadto źródłem poznania metafizycznego nie jest tylko doświadczenie zewnętrzne, lecz równie dobrze wewnętrzne; co więcej jego specyfika, coś dzięki czemu możliwy jest dopiero decydujący krok, który pozwoli odpowiedzieć na wielkie pytanie, polega na tym – [...] – że łączy ono we właściwym miejscu doświadczenie zewnętrzne z wewnętrznym i posługuje się ostatnim jako kluczem do pierwszego (SR, s. 256).

roszczenia, które zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, polegało na nieporozumieniu, i przeciw któremu świadczyła zawsze ogromna różnorodność i zmienność systemów metafizycznych oraz sceptycyzm (podkr. MP)¹³.

W ten sposób zostaje wskrzeszona nowoczesna „metafizyka” podmiotu, którego jedynie postfiguracją staje się foucaultiańska *analitika skończoności*. „Filozofia jest więc niczym więcej, jak słusznym, uniwersalnym zrozumieniem samego doświadczenia”¹⁴. Metafizyka ta jednak, dodajmy, jako cel upatruje sobie wciąż „jakaś” uniwersalność, jest niezwykle ekspansywna. To co jeszcze postulowane jako logicznie konieczne, stanowiło związek ze światem u Kanta: rzecz sama w sobie oraz ego transcendentalne ulega redukcji. To na tym poziomie zostaje zadane, być może, najbardziej fundamentalne pytanie XX wieku – pytanie, które nie tylko sprowadzi na jeden epistemologiczny poziom przeżycie seksualne – kontakt wzrokowy – logiczne prawo i wierzenie religijne, ale otworzy przede wszystkim drogę XX-wiecznym dyskursom fikcyjnym jako ważnym, gdyż ugruntowanym w egzystencjalno-fizjologicznej aktywności człowieka:

Żałujemy, że nic nie jest nam „dane” jako realne, poza naszym światem żądź i namiętności, że nie możemy zejść, bądź się wznieść do żadnej innej „realności” poza właśnie realnością naszych popędów – myślenie jest bowiem wzajemnym stosunkiem tych popędów – czyż nie jest dozwolone spróbować i zapytać, czy owo dane nie wystarczy, by na podstawie jemu podobnego zrozumieć również tak zwany mechaniczny (czy „materialny”) świat?¹⁵

Przeżycie – to tu „myślenie zwraca się ku niemyślanemu i z nim łączy”¹⁶. Przeżycie to ruch „właściwy *Cogito* współczesnemu, wyjaśnia dlaczego *myślę*, nie prowadzi do oczywistości *jestem*”¹⁷. Gdyż, jak wspomnieliśmy wcześniej, Foucault odkrywa ostateczną formę ograniczenia, jaką jest: uzasadnienie. Wszelkie uzasadnienie dokonujące się w sądach każe nam nieustannie obracać się w kręgu ontologii obecności, w kręgu bytu rozumianego jako przedmiot, jako byt właśnie. Foucault, radykalizując Heideggera, chce całkowicie znieść tę sferę, którą nieco infantylnie nazywaliśmy wcześniej paradygmatem poznawczym. Foucault ustanawia tym samym nowy paradygmat etyczny, jakim staje się właśnie *przeżycie* – spontaniczna jednoczesność pozna-

¹³ Tamże, s. 260.

¹⁴ Tamże, s. 263.

¹⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 43, par. 36.

¹⁶ SR, s. 292.

¹⁷ SR, s. 292.

nia w pożądaniu. Tu rozpoczyna się fascynacja Sade'em i Bataille'em, którym udaje się skonstruować język pożądania:

Już wcześniejsze figury symbolizujące potwora ukazywały przymierze, przymierze bez języka, między anonimowym pragnieniem, a wiedzą, której rządy ukrywają martwą twarz Mistrza. Świadomość będzie splątywać zatem delikatne nici Ariadny, czystą wiedzę i pragnienie bez podmiotu, i podtrzymywać brutalną dwoistość jednych w swoim rodzaju bestii. [...] Transwestyta to kontr-natura małpowana i tym samym pozbawiona zgrozy. Natomiast przestrzeń symbolizowana przez Minotaura, jest przestrzenią transmutacji; klatka czyni człowieka zwierzęciem pragnienia – pragnącym jak drapieżnik, upragnionym jak zdobywca; loch draży pod cywilizacją kontr-miasto, które zamierza zniszczyć odwieczne prawa i pakt; maszyna, jej powolny ruch wspierany przez naturę i rozum, wzniesła Antyfizis i eksploduje szaleństwem. To już nie zwodnicze przebieranki, lecz natura dogłębnie przeobrażona przez moce kontr-natury¹⁸.

Sade w skrajnie racjonalnym ruchu swej woli oddaje głos pożądaniu, „anty-miastu”, ciemnej stronie, „niemyślanemu, które umożliwia myślane”, lecz temu pożądaniu trzeba przyznać język, wynaleźć go i pozwolić mówić. To, zdaniem Foucaulta, „nie kres filozofii, lecz filozofia, która może odzyskać mowę i odzyskać w niej siebie”¹⁹. Trzeba więc ostatecznie zrezygnować z „gadatliwej identyczności”²⁰, „subiektywności filozoficznej”²¹, „pogodnej jedności”²² i ostatecznie odważnie zapytać: „czy człowiek, rzeczywiście istnieje?”²³ Śmierć podmiotu to narodziny języka filozoficznego, uświadomienie „nieświadomego, stawiającego, człowieka przed ścianą samoświadomości”²⁴. Odarcie z iluzji i podmiotowości, jako teologicznej pozostałości ma wreszcie wydać to, co zostanie na „pastwę” *bycia*. Człowiek umieszczony wewnątrz swego organizmu musi stawić czoło swej skończoności, która jest afirmowana przez pozytywność wiedzy.

Filozofujący podmiot wyrzucony został poza własny obręb – kontynuuje autor – ścigany aż po rubieżę, natomiast z głębi tego dystansu w bezmiernej pustce pozostawionej przez wyszły z wiązań podmiot mówi suwerenność języka filozoficznego²⁵.

¹⁸ M. Foucault, *Cóż za okrutna wiedza* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 45.

¹⁹ M. Foucault, *Przedmowa do transgresji* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 57.

²⁰ Tamże, s. 58.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 59.

²³ SR, s. 289.

²⁴ SR, s. 290 (*cyt. sparaf.*).

²⁵ M. Foucault, *Przedmowa do transgresji* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 61.

Dlatego właśnie Foucault powie, iż „*mówię* funkcjonuje zasadniczo odwrotnie niż *myślę*.”²⁶ Tym samym droga *cogito* w doświadczeniu rozpadu swego języka dobiegnie końca w całkowitym zniesieniu siebie, w doświadczeniu pustki²⁷ i śmierci²⁸. Sam autor ujmie to tak:

„Myślę” prowadziło w istocie do niepodważalnej pewności „ja” i jego istnienia; „mówię”, przeciwnie, oddala, rozprasza, zacierza to istnienie i pozwala pojawić się tylko jego pustej lokalizacji. Cała, daleko wykraczająca poza filozofia uczyła, że myślenie o myśli prowadzi nas ku najgłębszej wewnętrzności. Mówienie o mowie – poprzez literaturę, ale też inną drogą – prowadzi ku owemu zewnątrz, gdzie podmiot mówiący znika²⁹.

Gdy Foucault pisze, iż to język filozofujący jest prawdziwym suwerenem, biorąc pod uwagę przesłankę mniejszą (iż prawdziwy filozoficzny język to język pożądania), otrzymujemy odpowiedź, kto jest prawdziwym suwerenem. Tę analogię Foucault także przeniesie na swoje analizy władzy, konstruując anty-Lewiatana.

Przeżycie jest więc źródłem kontaktu z „sensodajnym” podłożem. By rozprawić się z resztkami teologii, czającymi się w języku, *prze-razającym* spojrzeniem wiecznego Boga, przed którym Foucault jako sodomita ucieka, musi poza powołaniem nowego języka wprowadzić specyficzną teorię znaczenia. Tym, co będzie nadawać sens i hierarchię nowego świata, ma być pragnienie i pożądanie; w zależności od stosunku danego przedmiotu do mojego ciała, zyskuje on swój sens. Heglowskie *Begierde* zyskuje tu moc nadawania sensów. Zdaniem Foucaulta, pożądanie spontanicznie zreinterpretuje rzeczywistość, pozwoli na zawsze zrezygnować z „ukrytej tajemnicy słowa”³⁰.

²⁶ M. Foucault, *Myśl zewnętrzna* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 175.

²⁷ „Podmiotem literatury (tym, kto w niej mówi i tym o kim ona mówi) byłby nie tyle język w swej pozytywności, ile pustka, w jakiej znajduje ona swą przestrzeń, gdy wypowiada się w nagim *mówię*” (tamże, s. 175).

²⁸ „Daleka od mowy, która poszukuje nowego (roz)poczęcia, wciela ona nową formę gotowych wyrażań – wymówionych wcześniej wyrazów; jest mową od wszechczasów owidniętą, przenikniętą zniszczeniem i śmiercią. Dlatego też tak istotna jest w niej rdzenna odmowa oryginalności. Nie poszukuje niczego, co mogłaby znaleźć, ale raczej z ponad granicy śmierci odnaleźć tożsamą wymowę, dopiero co zmasakrowaną; odnaleźć ją w identyczności i w całości”. (M. Foucault, *Raymond Rousset*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2001, s. 78).

²⁹ M. Foucault, *Myśl zewnętrzna* [w:] *dz. cyt.*, s. 175.

³⁰ „[...] temu samemu doświadczeniu dane jest pragnienie – prymitywna żądza, dzięki której rzeczy nabierają wartości, i to wartości relatywnej [...]” (SR, s. 283).

POŻĄDANIE A POLITYKA

Dawne opozycje zewnętrżności i wewnętrzności, duchowości i materialności wydają się śmieszne. Przeżywać można wszystko, wszędzie i w każdy sposób: „każdy butik jest aranżowany pod kątem aktywnego przeżywania”³¹. Przeżycie staje się podstawową formą aktywności wobec świata, bazowym stosunkiem, „roczarowania przeżyciami, które w rzeczywistości nie są żadnymi przeżyciami, w coraz wyższym tempie popycha ludzi od przeżycia do kolejnego przeżycia”³². To właśnie społeczna strona logiki przeżycia, którą anonsujemy jedynie dla rozszerzenia naszej perspektywy. Cała sfera publiczna zostaje zaprojektowana pod kątem przeżycia: od galerii handlowych po wielkie medialne kampanie polityczne, w których sztaby ludzi zastanawiają się nad odpowiednimi kolorami krawatów dla swych kandydatów w wystąpieniach publicznych, tak by ludzkie instynkty i zmysły nadawały kandydatowi większe „znaczenie”.

W procesie estetyzacji wszystko staje się dowolne i jałowe, dlatego estetyzacja rodzi zapotrzebowanie na coraz silniejsze bodźce. Gry wideo oferują na zasadzie substytutu twardą realność, która w codziennym życiu coraz bardziej zanika w następstwie procesów estetyzacji³³.

Społeczną konsekwencją przeżycia jest symulacja. Symulacja nie jako proces, lecz jako status epistemologiczny. *Simulacrum* to specyficzny stan przedmiotów, które zawieszają ontologię i epistemologię, nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdy na końcu wieku XIX Nietzsche szkicował drogę nadcłowieka, pisząc, iż „świat rzeczywisty jest mniejszy, niż świat fantastyczny”³⁴, z pewnością nie przewidywał, iż wszyscy możemy stać się *nadludźmi*. Świat nadludzi, to, w tym ujęciu, hiperrealność; rzeczywistość *simulaków*, której najdosadniejszym przejawem staje się *rzeczywistość wirtualna*, w której rzeczy na równi się dzieją i nie dzieją, są w przestrzeni, jak i nie są w niej. Jean Baudrillard tak charakteryzuje hiperrealność:

Symulacja nie dotyczy jakiegos terytorium, bytu referencyjnego, albo substancji. Jest natomiast generowaniem za pomocą modeli, nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie żyje dłużej

³¹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, K. Wilkoszewska (red.), przeł. K. Guzalska, Kraków 2005, s. 33.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 37.

³⁴ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, Kraków 2006, przeł. L. M. Kalinowski, s. 19, par. 10.

niż ona. Nadeszły czasy, że mapa poprzedza terytorium – precesja *symulaków* – że mapa rodzi terytorium³⁵. Chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości³⁶.

Współczesność cierpi na chorobliwy brak realności. To, co Canguilhem i Bachelard obwieszczali z triumfalizmem, pod koniec wieku Baudrillard konstatuje w nastroju apokaliptycznym, pisząc iż: „nauka znajduje się na owym paradoksalnym szoku, na który skazuje ją znikanie jej przedmiotu w akcie rozumienia i bezwzględne prawo reparacji – powrotu majątku do pierwotnego właściciela – egzekwowane na niej przez martwy przedmiot?”³⁷ Gdy Kant obwieszczał nowe, apodyktyczne nastawienie wobec rzeczywistości „dyktującej jej prawa i kategorie”, Baudrillard ubolewa nad rzeczywistością, która jest tylko „zbiorem znaków”. Opinie te to nic ponad opis współczesnego powszechnego doświadczenia *znudzenia*. Jeśli można wszystko, nic nie ma sensu. Dlaczego znudzenie? Znudzenie jest postawą przeciwstawną ciekawości: podejściu nierozzerwalnie związanemu z poznaniem. Gdy nie możemy poznać (bo nie ma czego), powszechnym „doświadczeniem” staje się znudzenie warunkowane świadomością powszechnej dowolnej wymiany opisów (interpretacji) świata; jak przekonują nas „weseli” liberałowie, tacy jak Rorty. Krok dalej jest już tylko pożądanie, które dąży do przekształcania, znoszenia, anihilacji – ruchu o heglowskiej proveniencji. Pożądanie, które – nawiązując do mistrzów Foucaulta – drażni pod miastem. Nowoczesny konsumpcjonizm to jedynie wulgarny społeczny wymiar tego podejścia.

LE GRAND RENFERMEMENT*

Hiperrealność to druga strona przeżycia, które ma umożliwić „wycofanie i powrót źródła”³⁸. Czym jednak jest przeżycie z epistemologicznego i społecznego zarazem punktu widzenia?

³⁵ J. Baudrillard, *Precesja symulaków* [w:] *Postmodernizm: antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1997, s. 176.

³⁶ Tamże, s. 177.

³⁷ Tamże, s. 182.

³⁸ SR, s. 295.

* *Wielkie zamknięcie* – tytuł jednego z rozdziałów *Historii Szaleństwa* (Zob. M. Foucault, *Historia Szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstępem opatrzył M. Czerwiński, Warszawa 1987, s. 56). Andrzej Kapusta w swoim doktrynie streszcza go tak: „Wielkie zamknięcie” (*Le grand renfermement*) to odizolowanie w ciągu kilku miesięcy 1656 roku ponad jednego procenta obywateli Paryża, których

Tę niezwykle złożoną, przewidzianą z góry i niezbędną funkcję spełnia w myśli współczesnej analiza przeżycia. Istotnie przeżycie jest tą przestrzenią, gdzie wszystkie treści empiryczne dane są w doświadczeniu, a jednocześnie stanowi formę źródłową, która treści te w ogóle umożliwia i określa i ich pierwotne ugruntowanie; pozwala, więc kojarzyć przestrzeń ciała z czasem kultury, naturalne determinacje z ciężeniem historii, pod warunkiem, że ciało, a przez nie natura, będą dane najpierw w doświadczeniu nieredukowalnej specjalności, kultura zaś, nosicielka historii, doświadczana będzie początkowo w bezpośredniości nawarstwiających się znaczeń³⁹.

Przeżycie nie tylko niesie za sobą nowe nastawienie życiowe, posiada także oczywiste zalety metodologiczne. Umożliwia uwolnienie się od dwóch wspomnianych już zasadniczych, dziedziczonych po XIX wieku źródlach sensu. „Analiza przeżycia została ustanowiona w myśli współczesnej jako radykalne zaprzeczenie pozytywizmu i eschatologii”⁴⁰. Ponieważ dokładnie omawialiśmy to powyżej, tutaj tylko uogólnijmy. *Śmierć człowieka*, w tym ujęciu, to koniec z objawieniami przedmiotu. Przedmiot w paradygmacie pozytywistycznym i empirycznym (w nastawieniu eksperymentalnym), nic nam nie ukáže, nie odpowie, ani nie wyjawi tajemnicy, gdyż cała wiedza jest „po stronie podmiotu”, stanowi konceptualne powiązanie przedstawień. „Doświadczenie jest zawsze zarazem interpretacją oraz czymś co musi zostać zinterpretowane”⁴¹. Cała sceptyczna tradycja od Davida Hume’a będzie podkreślała: nie ma nic w przedmiocie, co by stanowiło podstawę dla naszych praw⁴². Tym samym pojawi się pytanie: „w czym tkwi zatem

poddano obserwacji i kontroli, w którymś z „oddziałów” *Hôpital Général*. Zamknięci to z naszego punktu widzenia bardzo heterogeniczna grupa, w której obecni są: szaleńcy, chorzy, nędzarze, „nieodpowiedzialni rodzice”, bezdomni, przestępcy itp. Edykt z 1656 roku o założeniu w Paryżu Szpitala Ogólnego, przydziela miejsca ubogim miasta Paryża „niezależnie od płci, miejsca i wieku, uzdolnień i pochodzenia, i w jakimkolwiek znajdowali się stanie, zdrowi czy kalecy, chorzy czy ozdrowieńcy, uleczalni czy nieuleczalni”. (A. Kapusta, <http://bacon.umcs.lublin.pl/~akapusta/doktorat1.pdf>, s. 44.)

³⁹ SR, s. 288–289. Osobiście jestem w stanie bronić tezy, że zdanie to wyraża fundament nowoczesności. Wszystko zyskuje sens w zależności od „odległości” od mojego ciała.

⁴⁰ SR, s. 289.

⁴¹ J. W. Scott, *The evidence of experience*, „Critical Inquiry”, 17, 1, Summer 1991, s. 797 [za:] M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault* [w:] M. Kwiek, *Nie pytajcie mnie kim jestem...*, s. 38.

⁴² „Należy przynajmniej przyznać, że mamy tu do czynienia z działaniem rozumu, że stawia się tu jakiś krok, zachodzi proces myślenia i wnioskowania, który należy dopiero wyjaśnić”. Zob. D. Hume, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 31.

różnica między fikcją, a przeświadczeniem?⁴³. Nietzsche zapyta podobnie: „dlaczego wiara w takie sądy [syntetyczne *a priori* – *przyp. MP*] jest konieczna?⁴⁴ Ludwig Wittgenstein stwierdzi, iż nie mamy dostępu do treści reguły, dlatego mówienie o jej przestrzeganiu to tylko uzus słowny⁴⁵. Ten sam mechanizm wróci także u Gilberta Ryle’a i Richarda Rorty’ego, wszyscy będą powoływać się na niewytłumaczalność⁴⁶.

⁴³ Tamże, s. 42.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 20, par. 11.

⁴⁵ „(101) W logice – chce się rzec – nie może być niejasności. Żyjemy w przeświadczeniu, że ideał ‘musi’ się odnaleźć w rzeczywistości. Choć nie widać jak miałyby się tam odnaleźć, i choć nie rozumie się istoty tego ‘musu’. Wierzmy, że musi tam tkwić, gdyż wierzymy, że go już tam widzimy. [...] (103) Ideał tkwi w naszych myślach niewzruszenie. Nie można poza niego wyjść, stale trzeba doń wracać. Nie ma żadnego ‘na zewnątrz’; brak życiodajnego powietrza. – Skądże to wszystko? Idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzymy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, by okulary te zdjąć”. Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, s. 69–70.

⁴⁶ Gdy mowa o Ryle’u, myślę tu o słynnym jego wywodzie na temat inteligencji, gdy pisze, iż inteligencja nie przejawia się w zachowaniu, lecz inteligencja jest zachowaniem. „Inne zdolności człowieka można by zaliczyć do umysłowych tylko o tyle, o ile dało by się pokazać, że funkcjonują one pod kierunkiem intelektu ujmującego prawdziwie rzeczywistość. Być rozumnym, to nic innego jak być zdolnym do poznawania prawd i związków pomiędzy nimi. Tym samym postępować rozumnie to tyle, co poddać swe skłonności pozaintelektualne temu, co uznano się za prawdę na temat właściwego sposobu życia”. (Tenże, *Czym jest umysł?*, przeł. i wstępem opatrzył W. Marciszewski, Warszawa PWN 1970, s. 63).

Jeśli chodzi o Rorty’ego sprawa jest bardziej skomplikowana. Z jednej strony należy mieć oczywiście w świadomości jego dystans do postmoderny. Zob. R. Rorty, *Dziewiętnastowieczny idealizm a dwudziestowieczny tekstualizm* [w:] R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 184–185, gdzie pisze: „Punktem wyjścia idealistów jest twierdzenie, że idea jest podobna tylko do innej idei. Punktem wyjścia tekstualistów jest, iż wszystkie tematy, problemy, rozróżnienia są względne wobec języka, są wyborem określonego słownika, zabawy w określone gry językowe. [...] Kant wykazał – dowodzą idealiści – że pojęcia nauk przyrodniczych są jedynie instrumentami, którymi posługuje się umysł do zsyntetyzowania wrażeń zmysłowych; dlatego też nauka poznać może tylko świat zjawiskowy. W kategoriach tekstualisty zmienia się to w twierdzenie, że słownik nauki jest jednym spośród wielu, po prostu językiem, który okazał się poręczny w przewidywaniu i kontrolowaniu przyrody”. Z drugiej jednak strony Rorty, to przecież przede wszystkim autor *Filozofii jako zwierciadła natury*, w której to książce jasno przeciwstawia optymistyczną autokreację, dawnemu (szkodliwemu, jego zdaniem) ideałowi poznania prawdy. „Bowiem dyskurs budujący, by otworzyć nas na niszczącą stare „ja” potęgę obecności, by wspomóc przemianę naszego bytu, musi być dyskursem nienormalnym”. Zob. R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 320). „Tak więc «egzystencjalistyczne» rozumienie obiektywności da się streścić następująco: obiektywność

Drugą stroną sceptycyzmu okaże się „rozbuchany” idealizm, podkopujący zupełnie istnienie świata realnego⁴⁷.

należy uważać za sprawę dostosowania do norm uzasadnienia (stwierzeń i działań), jakie wokół nas odkrywamy. Dostosowanie owo staje się podejrzanym i samooszukiwaczem dopiero wtedy, gdy widzimy w nim coś więcej, a mianowicie gwarancję dostępu do czegoś, co «ugruntowuje» właśnie obowiązujące sposoby rozumienia w czymś innym. Taka «postawa» ma nie wymagać już uzasadnienia, ponieważ ujmować ją mamy tak jasno i wyraźnie, jak przystało «fundamentom filozofii». Samooszustwem jest to nie tylko ze względu na zasadniczą absurdalność budowania ostatecznego uzasadnienia na czymś nie poddającym się uzasadnieniu, ale przede wszystkim ze względu na bardziej jeszcze jaskrawą absurdalność przypuszczenia, że język współczesnej nauki, etyki czy czego tam jeszcze dotyczy rzeczywistości w jakiś uprzywilejowany sposób, tak, że dają one coś *więcej* niż kolejny zespół opisów. Trzeba nam więc nie tylko zgodzić się z naturalistami, że zmiana opisu nie jest «zmianą istoty», ale w ogóle pozbyć się pojęcia «istoty». [...] Naturalizm jest pożyteczny właśnie dlatego, że proklamując nieistnienie człowieka, te obrazy nas samych, jakich dostarczają nam *Naturwissenschaften* [...] pozwala postawić na równi z tymi, które są dziełem poetów, powieściopisarzy, psychologów głębi, rzeźbiarzy, antropologów i mistyków” (podkr. MP). (Tamże, s. 321, *passim*.) Poglądy takie nie tylko każą nam uznać Rorty’ego za głównego eksponenta ponowoczesnego idealizmu posługującego się regułą odwróconego okresu warunkowego, o której już wspominaliśmy (Zob. przyp. nr 7), który w oczywisty sposób prowadzi do monizmu, relatywizmu, a nawet egocentryzmu kulturowego (Zob. H. Putnam, *Why reason can't be naturalized* [w:] tegoż, *Realism and Reason*, Cambridge: CUP 1983, s. 237–238, [za:] Z. Czernyszewski, *Rorty’ego wizja nowej filozofii a relatywizm i imperializm kulturowy* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, *Oblicza postmoderny: teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Warszawa 1992, s. 89, ale przede wszystkim powoduje, iż właśnie Rorty staje się jednym z naczelnych propagatorów społeczeństwa symulacyjnego, opartego na kreacji, pozorze, konsumpcjonizmie i relatywizmie. „Zakładam bowiem, że każdemu wolno zmontować taki model ‘ja’, jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu życia”. (R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* [w:] *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 273.). U podstaw takiego podejścia znajduje się fakt uznawania jako jedynej alternatywy prymitywnego reprezentacjonizmu, który bierze swą genezę jeszcze od Locke’a, ale przecież z faktu jego niedostatku (zob. K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. i wstępem opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 87–109, par. 12–21 – w pełni się zgadzam z Poppera krytyką kubłowej teorii wiedzy) nie wynika wcale nic pożytecznego dla twierzeń pragmatycznych, czy ewolucjonistycznych.

⁴⁷ Kołem zamachowym takiego szerokiego ujęcia jest interpretacja paradoksu Wittgensteina, filozof dokonał Kripke (zob. S. Kripke, dz. cyt., s. 150, przyp. 40). „Poglądy wielu filozofów można z grubsza podsumować, z pewnością nie nazbyt dokładnie za pomocą podobnych sloganów: «Nie potępiamy pewnych czynów za ich niemoralność; są one niemoralne ponieważ my je potępiamy». «Nie przyjmujemy prawa sprzeczności, ponieważ jest ono prawdą konieczną; jest ono prawdą konieczną, ponieważ my je przyjmujemy (na mocy konwencji)». [...] Narzędzie odwrócenia okresu warunkowego osiąga w tym tekście, podobnie jak takie slogany, efekt odwrócenia

Już Hume likwidując jedną metafizyczną kategorię: przyczyny i skutku powoływał następną: *nawyk*⁴⁸, na drugim biegunie wątplenia, zaś u Nietzschego pojawia się wprost: *wiara*⁴⁹, Wittgenstein natomiast powołuje do życia *grę*⁵⁰, jako wytłumaczenie niewytłumaczalnego.

Foucault, idąc tą drogą, najpierw domyka nasze doświadczenie, pozbawiając nas złudzeń co do jego prawdziwości. „Empiryzm nie opiera się bowiem na ponownym odkryciu absolutnych wartości porządku widzialnego, na zdecydowanym odrzuceniu systemów wraz z ich urojeniami, lecz na reorganizacji, tej oczywistej i ukrytej przestrzeni [języka – *przyp. MP*]”⁵¹. Tym samym Foucault podkreśla, że to, co widzimy, zależy od tego, co mówimy lub przynajmniej możemy powiedzieć⁵². Zabrawszy nam dyskurs pozytywistyczny i fenomenologiczną filozofię, spycha nas w następną aporię:

Istotnie, musi istnieć prawda należąca do porządku przedmiotowego – ta prawda stopniowo się wyłania, tworzy, osiąga równowagę i ujawnia poprzez ciało i rudymenty percepcji, zarysowuje się w miarę jak przyskają złudzenia i historia znosi alienację [...]⁵³

Czy jednak z tego nie wynika coś zgoła przeciwnego? Pomimo to Foucault odnajduje swoją *Atlantyde poznania*, dyskurs, który nie jest „ani porządkiem redukcji, ani obietnicy”⁵⁴ – tajemniczy język ciała. Rezygnacja z „obietnicy”, rezygnacja z wszelkich historycznych narracji, czy to Burkhartowskich czy heglowskich (Foucault wprost używa

priorytetów. Osobiście jestem podejrzliwy w stosunku do stanowisk filozoficznych podobnych do tych scharakteryzowanych za pomocą owych sloganów – niezależnie od tego, czy są one tak prostacko wysłowione”. Dlaczego mowa tu jest o podejrzliwości? – ponieważ takie stanowiska wykorzystując prostackie wątplenie przechodzą z pozycji realistycznej na idealistyczną, co w oczywisty sposób jest zawsze logicznie uzasadnione, lecz z powodów pragmatycznych i społecznych prowadzi do niepożądanych konsekwencji. Dlatego właśnie filozofów dokonujących tego w aurze „oczywistości”, często nazywa się nie filozofami, lecz politykami.

⁴⁸ D. Hume, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 38.

⁴⁹ „Tylko wiara w nie [prawa a priori – *przyp. MP*], jest rzeczywistością konieczną, jako wiara pierwszoplanowa i naoczna oczywistość, która należy do perspektywicznej optyki życia”. (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 20, par. 11).

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, s. 77–80.

⁵¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 8.

⁵² M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 9. Dalej jako NK.

⁵³ SR, s. 288.

⁵⁴ SR, s. 288.

pojęcia *Weltanschauung*⁵⁵), a także zerwanie⁵⁶ z Gadamerowską hermeneutyką⁵⁷ zostają zastąpione metodą genealogiczną, która tłumaczy „metafizyczne” pojęcia poprzez ślady, jakie zostawiły one na ciele⁵⁸. Foucault staje się zagorzałym wrogiem „tłumaczenia” pierwotnego religijnego wezwania; w ten sposób, przy okazji zniesienia historycznego odniesienia, tracimy także odniesienie transcendentalne. Zdaniem autora *Narodzin kliniki*, cała hermeneutyka to jedynie postfiguracja średnio-wiecznego komentarza, opierającego się na: „egzegezie, która poprzez zakazy, symbole, obrazy zmysłowe, poprzez cały aparat objawienia nasłuchuje słowa Bożego, zawsze tajemniczego, zawsze pozostającego po za samym sobą”⁵⁹.

A przecież Foucault nie jest progresywidą, raczej kpi sobie z pozytywistycznego marzenia Comte’a o postępie wiedzy albo z Marksistowskiej eschatologii⁶⁰. Nie zostawia nam też złudzeń co do przyszłości.

Le grand renferment (wielkie zamknięcie) Foucaulta jest całkowitym odebraniem podmiotowi wszelkiego punktu oparcia, jaki

⁵⁵ *Weltanschauung* – (niem.) wgląd w (na) świat – geneza tego pojęcia to klasyczny idealizm niemiecki, wydaje się, jednak, że Foucault powołuje się raczej na jego używanie przez ideologów III Rzeszy, którzy określali w ten sposób zbiór prostych interpretacji świata, które należy dostarczyć narodowi, czyli po prostu ideologii.

⁵⁶ Idealnie uchwycić możemy moment dokonywanej ekstrapolacji w jednej ze znaczących wypowiedzi Michela Foucault: „Historia, która zachowuje i determinuje nas ma raczej formę wojny niż formę języka: stosunki władzy, nie relacje znaczenia. Historia nie ma *znaczenia*”. (M. Foucault, *Truth and method. An interview with M. F.* conducted by A. Fontana i P. Pasquino [w:] M. Foucault, *Foucault Reader*, P. Rabinow (red.), wyd. cyt., s. 56).

⁵⁷ Gadamer wprost pisze: „Nazwa hermeneutyki, jako sztuki czynienia zrozumiałym tego, co powiedziano w obcym języku, nie bez powodu wywodzi się od imienia Hermesa, tłumaczącego ludziom Boskie przykazania”. (H. G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka* [w:] *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski), „Hans – Georg Gadamer, w *Prawdzie i Metodzie*, dał głębokiej hermeneutyce bardziej określony kierunek jako metodzie odzyskującej tajemnicze rozumienie Istnienia zabezpieczony w tradycyjnych praktykach językowych. Nawiązując do Gadamera, reinterpretacja tej zachowanej prawdy jest naszą jedyną nadzieją w obliczu nihilizmu” (H. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. xxiii).

⁵⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] *Filozofia, Historia, polityka*, przeł. i wstępem opatrzył. L. Rasiński i D. Leszczyński, Wrocław–Warszawa 2000, s. 115.

⁵⁹ NK, s. 14.

⁶⁰ „Comte i Marks poświadczają, że eschatologia [...] i pozytywizm [...] są archeologicznie dyskurs, który chce być empiryczny i krytyczny, musi być jednocześnie pozytywistyczny i eschatologiczny [...]” (SR, s. 288).

mógłby stanowić kryterium społecznego wyboru oraz moralnego sądu. Tym samym zawisa on w całkowitej próżni swojej wolności, w której może wszystko, lecz nic nie ma sensu ani znaczenia. Poza otwierającym się tutaj oczywistym problemem, który poddamy analizie w następnej części, wróćmy na chwilę na płaszczyznę społeczną, ukazując skutki tych rozstrzygnięć. Słusznie zauważa Wolfgang Welsch, że podmiot, szczególnie rozpatrywany w kontekście społecznym, nie może działać w próżni; jeśli nie dostarcza mu się żadnych „obiektywnych kryteriów”, czerpie je z otoczenia sięgając po najłatwiejsze: estetyczne i ekonomiczne:

W świecie, gdzie zanikają normy moralne, najpewniejsze oparcie zdają się dawać formy towarzyskie – wybór kieliszka i osoby na daną okazję. Kompetencja estetyczna ma rekompensować utratę standardów moralnych⁶¹.

Tak kształtuje się współczesny *homo aestheticus*; dalej idącej ekstrapolacji dokona Frederic Jamesom pisząc, iż: „cała światowa, czytają amerykańska, kultura postmodernistyczna jest wewnętrznym i związanym z nadbudową przejawem nowej fali amerykańskiej dominacji militarnej i ekonomicznej na całym świecie: w tym sensie, jak też działo się to poprzez całą historię klasową, korzeniami kultury są krew, śmierć, tortury i przerażenie”⁶². Tym samym *homo aestheticus* przemienia się w *homo economicus*, by już za chwilę w teorii foucaultiańskiej władzy przejść w *homo bellicus*, w której na popularności zyskują podobne wynurzenia:

[...] wszyscy mamy w głowie faszyzm i, na bardziej podstawowym poziomie, wszyscy mamy władzę w ciele⁶³.

To właśnie natychmiastowa konsekwencja przeżycia jako momentu gruntującego dla ludzkiej wiedzy: odrealnienie, z którą natychmiast podąża symulacja. Przedmioty i ludzie tracą swój ontologiczny status zatarty przez pożądanie, jakiemu podlegają w przestrzeni publicznego użytku. Każde słowo chce czerpać uzasadnienie prawdziwości z samego faktu swojego zaistnienia? To najbardziej niebezpieczny moment, w którym po momencie „romantycznego” uniesienia spowodowanego konstatacją braku ostatecznych fundamentów – doświadczeniem

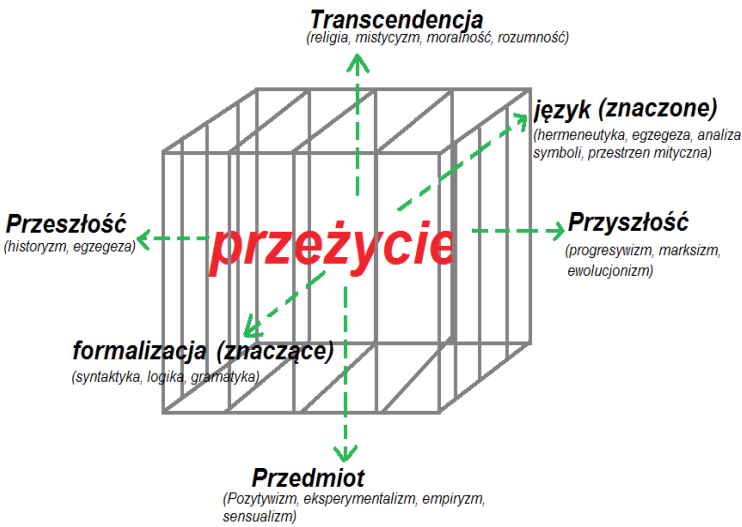
⁶¹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, s. 39.

⁶² F. Jameson, *Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 68.

⁶³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France w 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 39.

puszki – podmiot osuwa się w pustkę własnych spekulacji, a każda wysuwana hipoteza jest równa jedynie każdej innej – następuje szalony nieskończony ciąg totalizacji – świat jako wola, świat jako wojna, świat jako pożądanie, świat jako pieniądz itd.

Wielka *odyseja* transgresji Foucaulta u swej *podszewki* ma integralnie umocowaną *klatkę*, w której podmiot lub to, co z niego zostało, jest odcięty od historii, transcendencji, wiary w przyszłość, materialnego świata, ale, także nie może on szukać wybawienia w dystyngtywnej cesze kultury ludzkiej, jaką stanowi język i intencjonalność, ani nawet czysto formalno – syntaktycznych prawach rządzących naszym językiem.



Etyka *woli mocy* jako nieskończona możliwość afirmacji? Należy jednak zadać staroświeckie pytanie o naturę ludzką? Oczywiście nie po to, by coś podobnego z myśli Foucaulta wydobyć, lecz by lepiej go zrozumieć.

CIAŁO *VERSUS* POZNANIE

Odnieśmy się do dyskusji przeprowadzonej w latach 70. pomiędzy Noamem Chomskim a Michelelem Foucaultem odnośnie do natury ludzkiej. Czy coś takiego w ogóle istnieje? Cała dyskusja toczona na antenie duńskiej telewizji przybrała od razu formę pytania o neuronalno-języ-

kową strukturę, która umożliwia względną jedność języka (gwarancję odniesienia). „Musi być – podkreślał Chomsky – zbiór schematów, rządzących zasad, które kierują naszym społecznym, intelektualnym oraz indywidualnym zachowaniem”⁶⁴. Rzecz jasna autor *Słów i rzeczy* nie zgodził się z nim, podkreślając jedynie, iż „w historii wiedzy pomysły ludzkiej natury grały raczej rolę [...] jedynie typów dyskursu w relacji lub opozycji do teologii, biologii, czy historii”⁶⁵.

Poruszając problemy społeczne oczywiście znów ukazali dwa radykalnie różne punkty widzenia. Wezwaniu Chomskiego do budowy społeczeństwa rządzonego kreatywnością i rozumnością⁶⁶ Foucault natychmiast się przeciwstawił, oskarżając ten sposób myślenia o utopizm⁶⁷.

Foucault przeformułował filozoficzne problemy. Na pytanie, jak myśleć o społeczeństwie i jak myśleć w społeczeństwie, Foucault w gruncie rzeczy odpowiedział: *w ogóle nie myśleć*, bo myślenie to właśnie „woła wiedzy”, która pozostawia prawie całkowicie w cieniu konkretne funkcjonowanie władzy”⁶⁸. Doskonale to widać, gdy Chomsky podkreśla różnicę:

Jeśli nie będziemy mieli jakiegoś ustalonego i racjonalnego standardu oceny co konstytuuje lepsze społeczeństwo, będziemy zgubieni. To nie znaczy – Chomsky dodaje – że musimy osiągnąć ten doskonały stan realizacji tych standardów, ale jeśli nie będziemy ich mieli, nie będziemy mieli możliwości działania i oceniania⁶⁹.

Foucault, jak zawsze, się nie zgodził. Dyskusja ta (toczona na żywo) ukazała podstawowy problem logiczny. Foucault nie rozumie, że bez punktu odniesienia, nie możemy nic mówić, ani działać, co wiemy już przynajmniej od Arystotelesa.

Tym samym ostateczne domknięcie ludzkiej „ery epistemologicznej” w *szczelnej klatce przeżycia* (zob. rys. 1) zostaje dokonane wraz ze wszelkimi swoimi społecznymi konsekwencjami. Rodzi się tu jednak podstawowe pytanie odnośnie do sensu i zakresu tej nowej źródłowości. Podsumowując, można powiedzieć, że Foucaulta nie interesuje to, iż nie mając fundamentu, nie możemy nic o rzeczywistości orzekać, lecz jedynie to, iż ktoś zagraża jego ciało.

⁶⁴ M. Foucault, *Foucault Reader*, s. 3.

⁶⁵ Tamże, s. 4.

⁶⁶ Tamże, s. 5.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 6.

⁶⁹ Tamże.

GRANICA GRANICY

Oczywistym wnioskiem dotychczasowych rozważań jest wątpliwość dotycząca pewnego nieusuwalnego napięcia pomiędzy zasadniczą krytyką źródłowości w jej różnorodnych przejawach a ustanowioną kategorią *przeżycia*, mającą być „lekiem na całe epistemologiczne zło”.

Rzecz jasna, nie ma tu sprzeczności; już w filozofii Nietzschego dostrzeżliśmy, iż *Wola mocy* niczym w gruncie rzeczy nie wyróżniała się spośród doświadczenia nihilizmu, przed którym miała być etyczną ochroną, co podkreślał Paweł Pieniążek. Co więcej: obecnie napięcie jest znacznie mniejsze ze względu na jakościową różność poznania. Jednak, mimo wszystko, czytelnik nie czuje się tym z pewnością usatysfakcjonowany, widząc, iż niepopadnięcie w logiczną sprzeczność nie jest jeszcze wystarczającym kryterium sensowności koncepcji.

Michel Foucault to wyczuł, jego rozwiązaniem stała się teoria transgresji. Uważał, że jest on w stanie ocalić cały swój projekt, w którym przeżycie stało się: miejscem, narzędziem oraz kryterium poznania za cenę dokonania najdotkliwszej epistemologicznej *wolty*, która, umożliwiając transgresję, uczyniła ją jednocześnie niezrozumiałą i bezsensowną.

Doświadczenie graniczne, specyficzna forma przeżycia nie ma być sensotwórcza, lecz sens-znosząca. Ma być doświadczeniem granicy sensu, poza którą sens jest już tylko pustym wokalnym dźwiękiem. Współczesna etyka kończy się na teoretycznych ramach dla faktycznego przeżycia. Rodzi się *transgresja*. Ponieważ teorię transgresji zamierzamy szczegółowo omówić gdzie indziej⁷⁰, tu wskażmy tylko jej konieczność, moment, z którego się rodzi. Foucault w wywiadzie z Duccio Trombadorim powie:

[...] uchwycić wagę codziennego doświadczenia po to, aby potwierdzić fundamentalny charakter podmiotu, jaźni, jego transcendentálnych funkcji. Doświadczenie wedle Nietzschego, Blanchota i Bataille'a przeciwnie, ma raczej za swoje zadanie odrywanie podmiotu od siebie w taki sposób, aby nie był on już podmiotem jako takim, albo aby mógł on być zupełnie inny i mógł dotrzeć do swojej zagłady, swojego rozpadu⁷¹.

Śmierć człowieka nie jest radykalną reformą poznania, lecz jej całkowitym zniesieniem. To dokładnie chce powiedzieć nam Foucault, pisząc,

⁷⁰ Artykuł w przygotowaniu ma się ukazać w najbliższym czasie, prawdopodobnie pod tytułem „Teoria transgresji”.

⁷¹ Zob. D. Trombadori, *Colloquia con Foucault*, Milano 1981.

iz nie ma sensu, by „transcendentalne powtarzało empiryczne”⁷². Doświadczenie graniczne ma być nie tylko doświadczeniem granicy podmiotu, ale jej przekroczeniem, tak by przestać żyć egzystencją ograniczoną. W tym Foucault idzie dokładnie śladami Bataille’a, który w swoim *Doświadczeniu wewnętrznym* pisze wprost:

[...] nie ma już ograniczonej egzystencji. Człowiek nie odróżnia się tam niczym od innych: to, co jest w nim gwałtownego, gubi się w innych. Tak proste przykazania: „Stań się tym oceanem”, powiązane ze skrajną granicą, czyni zarazem z człowieka wielość, pustynię. Jest to wyrażenie, które podejmuje na nowo i precyzuje poczucie wspólnoty⁷³.

Pojawia się warunek możliwości transgresji, która będzie epistemologicznie – *antytranscendencją*, etycznie, zaś – *antyascezą*. Przy czym wzajemne powiązanie i warunkowanie się tych przesunięć jest kluczowe. Nie chodzi już o żadne objawienie, lecz po prostu o uczucie apatii w zaspokojeniu, dostąpienie zaspokojenia w radykalnym doświadczeniu przesytu, w którym wszystkie żądze zostaną zaspokojone. „W ascezie wartość nie bierze się z samego doświadczenia, niezależnie od przyjemności czy cierpienia; jest ona zawsze błogością, uwolnieniem, jakie staramy się dla siebie zdobyć”⁷⁴. Suwerenność, w szczególnym batailowskim użyciu tego terminu, jest zatem odwrotnością opanowania⁷⁵. „Jak to ujął Jean-Michel Heimonet, doświadczenie wewnętrzne, jest konieczne po to, aby odpokutować wewnętrzną wolę podmiotu, stania się wszystkim, stania się Bogiem samemu”⁷⁶.

Nie można nie wspomnieć tutaj praktycznych konsekwencji tej filozofii. Zarówno Bataille, jak i Foucault, kierując się ku ciału, upatrują moment dotknięcia i przekroczenia granicy w masochistycznym przeżyciu seksualnym. Szczególnie podkreśla to James Miller w swej biografii autora⁷⁷, czyniąc z przeżycia transgresyjnego główną nić narracyjną jego życia, przedstawiając je jednak w wybitnie idealistyczny i tolerancyjny sposób (jak ironicznie podkreśla Martn Jay), „czyniąc je niemal tak mało transgresyjnym, jak zbieranie znaczków poczt-

⁷² SR, s. 284.

⁷³ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2003, s. 27.

⁷⁴ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 43.

⁷⁵ M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, s. 52.

⁷⁶ Tamże, s. 52.

⁷⁷ Zob. J. Miller, *Foucault's Politics In Biographical Perspective*, New York 1993, s. 30.

wych⁷⁸. Choć w naszych rozważaniach zupełnie nie bierzemy pod uwagę biograficznych aspektów filozofii, nie możemy jednak nie zaznaczyć, iż ścisły związek pomiędzy filozofią a życiem Foucaulta nie tylko przejawia się w silnym zaangażowaniu w wydarzenia roku 1968 czy licznych protestach wobec traktowania więźniów we Francji⁷⁹, ale przede wszystkim w poważnych problemach psychicznych⁸⁰, powiązanych z prowadzeniem skrajnie perwersyjnego życia seksualnego⁸¹.

Ten radykalny epistemologiczny naturalizm ma oczywiście swoją (jak każdy wymieniony przez nas wcześniej redukcjonizm) stronę ewolucjonistyczno-technologiczną, której, dodajmy, Foucault zdawał się nie brać pod uwagę. Gilles Deleuze traktowany tu jako kontynuator tego podejścia, pod koniec swojej monografii poświęconej autorowi *Porządku dyskursu* wprowadzając szeroki kontekst ewolucjonistyczny, nadmienia zagadkowo, iż siły człowieka winny wejść w kontakt z innymi siłami, maszyn postcybernetycznych i postinformatycznych⁸², tak by człowiek nie był już określany mianem „fałd[u] [...], lecz raczej [czymś] w rodzaju *Nadfałdu (surpli)*, który można wyobrażać sobie, opierając się na sfałdowaniach właściwych łańcuchom kodów genetycznych, na podstawie właściwości krzemu wykorzystywanego w maszynach trzeciej generacji^{79,83}. Dlatego właśnie uważamy za niezwykle trafne nazwanie tego nurtu filozofii (Nietzsche, Bataille, Foucault, Deleuze) przez Bogusława Wolniewicza naturalistycznym irracjonalizmem⁸⁴.

To, do czego tu dochodzimy, w kontekście naszych rozważań musi budzić zdziwienie i głęboką konsternację. Należy być ostrożnym w zbyt

⁷⁸ M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, s. 47 (zob. przyp. 29).

⁷⁹ W r. 1971 Foucault wraz z Danielem Defertem założyli *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) – organizację mającą wyrażać sprzeciw wobec wszelkich praktyk karceralnych, wspieraniu rodzin osadzonych, a nawet działalności teoretycznej. (M. Gusin, wstęp do G. Deleuze, *Foucault*, wyd. cyt., s. 8).

⁸⁰ D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa 2005, s. 47.

⁸¹ O ile J. Miller czyni to myślą przewodnią swojej biografii, o tyle D. Eribon, niemal zupełnie je pomija, nadmieniając jedynie raz: „I rzeczywiście, ilekroć Foucault wracał z czestych nocnych eskapad do barów gejowskich, czy z pikiet, był całymi godzinami przygnębiony, chory, przybity wstydem” (tamże, s. 48).

⁸² G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wrocław Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2004, s. 161.

⁸³ Tamże, s. 162.

⁸⁴ Zob. B. Wolniewicz, *Wstęp do: L. Wittgenstein, Dociekania Filozoficzne*, Warszawa 2008, s. XVI.

optymistycznym interpretowaniu XX-wiecznych sceptyków, którzy deficyt realizmu równoważą sobie często arbitralnymi konstrukcjami, tyleż efektownymi, co wątpliwymi. Nowożytny konstruktywizm (o którym pisze m.in. Koyré, czy Feyerabend), znajdujący genezę w myśli Kartezjusza, Bacona i Newtona, być może przyczynił się w sposób niemożliwy do przecenienia rozwojowi nauk przyrodniczych, nie zmienia to jednak faktu, że jego zastosowanie w odniesieniu do etyki, polityki, epistemologii i języka miało raczej opłakane skutki. Późniejsza ewolucja tego podejścia wiodła z jednej strony do odcięcia człowieka od świata, związanego z konsekwentną, stałą nasilającą się negacją możliwości poznania; aż po stanowisko Foucaulta, które wprost je [poznanie] wyklucza. Z drugiej zaś strony, sprzyjając radykalnemu przekształcaniu tego świata w pragmatyczno-uitylitarnym nastawieniu.

Gdy dodamy do tego stale rosnącą tendencję do redukcjonowania człowieka do jedynie biologicznego podłoża oraz wiarę w technologię jako następny etap ewolucji, w którym nacisk przesuwają się na materię, to otrzymujemy niezwykle ambiwalentny obraz dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Każda z tych dziedzin: 1) radykalna autonomia ludzkiego przeżycia, afirmowana we wciąż „emancypującym się” języku współczesnej humanistyki; 2) technologiczna spontaniczność i autonomia przekształceń ewolucyjnych; 3) skrajnie przetwórczy charakter działań ludzkich w przyrodzie traktowanej jako całość, oraz z drugiej strony; 4) niezwykła preponderancja języka fizykalno-biologicznego w opisie świata i człowieka, nawzajem się napędzają. Oznacza to, iż filozofia Foucaulta bolejąca nad zniewoloną egzystencją obleczoną „w kokon wiedzy”, upatrująca wyzwolenia w dezintegracji podmiotu i społeczeństwa przez radykalną destrukcję języka metafizycznego, jest w gruncie rzeczy najlepszą i najszybszą do owego zniewolenia drogą.

Dokładnie na przecięciu tych opozycyjnych wobec siebie ujęć stoi Foucault, który, uznając radykalną skończoność ludzkiego życiowo ograniczonego podmiotu, żąda przeniesienia jego pożądanego nieskończoności na płaszczyznę ewolucji, w której, paradoksalnie (*do znudzenia*), zwierzę ludzkie może ją osiągnąć za cenę rezygnacji z siebie jako istotnie różnego od innych zwierząt. Inaczej mówiąc, pojawia się pytanie, czy to do czego dążymy, jest *Nadludzkim*, czy jedynie *NIEludzkim*. Czy bycie naturalnym, jest dla człowieka *naturalne*, czy raczej nienaturalne?

THE GREAT CONFINEMENT. THE ETHICAL CONSEQUENCES
OF THE DEATH OF MAN

Summary

The major problem of Michel Foucault's emancipative ethics is its dangerous ambivalence. The absolutization of human autonomy is only apparent; in fact, Foucault sees man as a limited biological organism. Most of his work is focused on shifting man's attention and ambition from the cognitive attitude to the expressive approach, whose purpose is „emancipative disintegration”. Taking into consideration the social side of experience (*Erlebnis*) we want to underline its unreal and simulative consequences, which instead of leading to epistemological and ethical liberation in fact become nothing more than a great confinement of modern man inside his subjective phantasmasgorias. His freedom thus becomes both absolute and worthless.

Michał Podniewski